مَن يُرِدِ اللهُ اَن يَهدِيَهُ يَشرَح صَدرَهُ لِلاِسلَامِ

الحمد للہ والمنۃ کہ فقہ الحنفیہ میں کتاب جامع مدار و معتمد علیہ علماء عامۂ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ وکابل و ماوراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام اعنی الہدایہ کا ترجمہ

مسمیٰ بہ

عین الہدایہ

جلد اول

مدلل بطریقہ اجتہاد آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل فتوی کے العلامۃ الفہامہ جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا سید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری نے بخوبی جمع فرمایا

محمد اعظم

ادارہ نشریات اسلام اردو بازار لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ حمداً یوافی نعمہ ویکافی مزیدہ والصلوٰۃ والسلام علی سید رسلہ وانبیائہ وعلی آلہ واصحابہ واتباعہ الی یوم الدین وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین اجمعین - امابعد۔ یہ ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ فی شرح البدایہ اپنی نہایہ تنقیح مع توضیح سے معراج الدرایہ ہے اور کامل تحقیق مع تہذیب سے مبلغ کفایہ ہے مع ہذا ذخیرہ مسائل اصول سے کنز دقائق ور خلاصہ زیادات فتاوی سے تبیین الحقائق ہے بدائع معانی نوازل وواقعات صحیحہ کا جامع مجمع البحار بدر رنافع ہے لفظ بین مختصر کافی ومعانی مین مبسوط وافی ہے تحقیق فقہ حنفیہ مین مختصر نافع کثیر گویا جامع کبیر بجسم صغیر ہے فللہ الحمد والمنۃ ومنہ الہدایہ فی البدایہ والنہایہ وصل اللہ تعالیٰ جل شانہ نے اجتہادات افضل المجتہدین امام الائمہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو ایسا قبول عام عنایت فرمایا کہ ملت اسلامیہ جہانتک روے زمین پر پھیلی ہے نصف سے زائد مومنون کو اسی فقہ پر اپنا عبادت کرنیوالا رکھا اور امر بست سے اکابر ادلیا صاحب آیات وکرامات ظاہر فرمائے یہ دلیل بدیہی حقیت اجتہاد اور برہان روشن صدق اعتقاد امام اہل سنت ہے اور قوی دلائل فروع فقہی کے عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ کتاب مین مذکور ہونگے - وصل فقہ کے تین جزو ہین اول فقہ اکبر یعنی اعتقادات حقہ کہ جب تک صحیح اعتقاد نہو بدنی اعمال رائگان ہین دوم فقہ اوسط یعنی قلبی خلوص نیت وغیرہ کہ جیسی نیت ہو دہی عمل کا ثمرہ ہے - سوم فقہ اصغر یعنی ظاہری اعضاء کے اعمال مانند رکوع وسجود وغیرہ جب تک علم نہو یہ اعمال صحیح نہونگے - اور تنقیح توضیح مین تصریح کی کہ فقہ دوم یعنی باطنی اعمال وتہذیب اخلاق جنکو تصوف کہنے لگے ہین یہ امام رحمہ کے عہد مین داخل فقہ تھے لہذا مترجم نے جملہ اجزاء فقہ کو جمع کر لیا اسطرح کہ اول مقدمہ مین ترجمہ فقہ اکبر مع افادات عقائد نسفی وشرح ملا علی قاری رحمہ شامل کیا اور فقہ دوم کی ضروریات کتاب کے ترجمہ مین علحدہ نشان سے شامل کیے - پھر مسائل کتاب یعنی متن تو اصل مذہب ظاہر الروایات

کے صحیح مسائل ہین جو امام رح سے مروی ہین اور امام محمد کے جامع صغیر وغیرہ چھ کتابون کے بعضے زائد مسائل بھی مع حوالہ کے فائدہ مین بڑھائے وہ بھی اصول ہین - پھر بعد زمانہ امام و صاحبین کے جو واقعات جدید پیش آئے جنمین مشائخ نے فتوے دیے با اصول سے استنباط کیے انکی ضرورت بہت ظاہر ہے پس ذیل فائدہ مین ان مسائل کو بڑھا دیا تاکہ اس کتاب سے باہر تلاش کی حاجت نہو بلکہ مختلف اقوال چھوڑ کر جس قول پر فتوے تھا وہی لکھا تاکہ ہر مسئلہ مین مفتی بہ قول معلوم ہو وصل در علم نعمت عظمی ہے عظمت و جلال الٰہی کو وہی پہچانے جو عالم ہو قال تعالیٰ انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء - اور جس نے اللہ تعالیٰ کو پہچانا اسکا اعلیٰ درجہ ہے قال تعالیٰ شہد اللہ انہ لا الہ الا ہو والملائکۃ واولوا العلم - پھر جو کوئی اس علم کو حاصل کرنے مین سعی کرے اسکی فضیلت بین حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی ایسی راہ چلا جسمین علم طلب کرتا ہے تو اللہ اسکو جنت کی راہون سے ایک راہ چلاتا ہے - اور علم طلب کرنیوالے کی خوشی کے لیے ملائکہ اپنے بازو بچھاتے ہین اور عالم کے لیے جو چیزین آسمانون و زمین مین ہین حتی کہ مچھلیان پانی کے اندر اللہ تعالیٰ سے مغفرت کی دعا مانگتی ہین - اور عالم کی فضیلت عابد پر ایسی جیسے چودھوین رات کے چاند کی فضیلت باقی ستارون پر ہے اور انبیاء کے وارث علماء ہین - اور انبیاء نے کچھ درم و دینار کی میراث نہین چھوڑی بلکہ علم ہی میراث چھوڑا ہے سو جس نے اس علم کو لیا اُسنے بھرپور حصہ پایا - رواہ الامام احمد والترمذی وابو داؤد وابن ماجہ والدارمی - واثلہ بن الاسقع رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے علم طلب کیا پھر اُسکو پا گیا تو اُسکے لیے دوگنا ثواب ہے اور اگر نہ پایا تو اُسکے لیے ایک ثواب ہے - رواہ الدارمی - ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رات مین ایک ساعت علم پڑھنا پڑھانا تمام رات کی عبادت سے بہتر ہے - رواہ الدارمی وغیرہ - حدیث مین فرمایا کہ ایک فقیہ بہ نسبت ہزار عابدون کے شیطان پر سخت دشوار ہوجاتا ہے - رواہ الترمذی وابن ماجہ - یہ اُس فقیہ کا مرتبہ اعلیٰ ہے جو شیطان و نفس کے مکائد سے آگاہ اور معارف الٰہیہ مین راسخ ہو پھر فضائل علم و فقہ مین آیات کریمہ واحادیث صحیحہ بہت کثیر ہین یہ صرف نمونہ ہے - پس جو وحدانیت الٰہی جل شانہ و صدق رسالت حضرت سرور انبیاء محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایمان و یقین سے مشرف و منور ہوا برابر صدق دل سے فقہ کے اعلیٰ و اوسط و اصغر سب کے حاصل کرنے مین سعی بلیغ کرکے مرتبہ اعلیٰ پر پہونچیگا - وصل بیان فقہ اعلیٰ یعنی عقائد ترجمہ فقہ اکبر امام ہمام قدوۃ الانام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم قال الامام یجب ان یقول امام نے فرمایا کہ اسطرح کہنا واجب ہے ف اسمین اشارہ ہے کہ دلی تصدیق کا زبان سے اقرار کرنا واجب ہے بطور شرط تاکہ مومن جان کر اسکے ساتھ کافرون کا برتاؤ نہو یہی امام ابو حنیفہ رح سے روایت اور یہی شیخ ماتریدی و شیخ اشعری کے نزدیک صحیح ہے اور آیات اسی پر شاہد کہ ایمان کا محل دل ہے کقولہ تعالیٰ اولٰئک کتب فی قلوبہم الایمان ا ور کقولہ تعالیٰ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم - اور زبان کا اقرار اسکو مومن کہنے کے لیے ہے یہی محققین فقہاء کا مذہب ہے پھر زبان سے گواہی کا لفظ کہنا ضروری نہین بلکہ یہ کہنا کافی کہ آمنت باللہ مین ایمان لایا اللہ تعالیٰ کا ف کہ وہ موجود برحق ذات مین اکیلا اور صفات مین نرالا ہے قال تعالیٰ قولوا اٰمنا باللہ وما انزل علینا وما انزل الخ وقولہ تعالیٰ اٰمن الرسول بما انزل علیہ من ربہ الآیہ - م - وملائکتہ اور اللہ تعالیٰ کے ملائکہ کا ف کہ ملائکہ موجود اور اللہ تعالیٰ کے معصوم بندے ہین گناہ و نافرمانی نہین کرسکتے اور عقل کیطرح نر و مادہ نہین ہوسکتے قال تعالیٰ بل عباد مکرمون - لا یسبقونہ بالقول الآیہ وقال لا یعصون

اللہ ما امرہم ویفعلون ما یؤمرون الآیۃ - وکتبہ اور اُسکی کتابون کا ف مانند توریت و انجیل و زبور و قرآن کے اور جسقدر ہون کوئی تعداد معین نہین ہے - ق - ورسلہ اور اُسکے سب رسولون کا ف یعنے اللہ تعالی کے سب پیغمبر حضرت آدم سے لیکر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک برحق ہین خواہ اُنپر کتاب یا صحیفہ نازل ہوا ہو یا صرف وحی بھیجی گئی ہو - خواہ ہم کو انکا نام معلوم ہو یا نہو - والیوم الآخر اور روز قیامت کا ف کہ وہ ضرور آنے والا دن ہے و البعث بعد الموت اور اُٹھائے جانے کا بعد موت کے ف اول تو قبر مین واسطے سوال منکر نکیر کے اور دوم قیامت کبری مین ہر جاندار کا حشر ہوگا اگرچہ روح پھونکے جانیکے بعد مردہ پیدا ہوا یا گر گیا ہو بقول صحیح - مق - بقولہ تعالی قل یحییہا الذی انشاہا اول مرۃ الآیۃ والقدر خیرہ وشرہ من اللہ تعالی اور مین ایمان لایا اللہ تعالی کی طرف سے تقدیر پر کہ بھلائی و بُرائی سب اللہ تعالی کی طرف سے مقدر ہے کسی کی تدبیر سے بدلتی نہین ہے - لیکن کسی معاملہ مین پہلے یہ نہین معلوم کہ اللہ تعالی کی کیا تقدیر ہے پھر جو واقع ہوا یہی مقدر ہونا معلوم ہوگیا لقولہ تعالی قل کل من عند اللہ الآیۃ - والحساب والمیزان والجنۃ والنار حق کلہ اور مین ایمان لایا کہ حساب قیامت کا اور تلنا اعمال کا میزان مین اور جنت و دوزخ سب برحق ہین ف یونہی صراط و حوض کوثر و دیگر احوال و وقائع قیامت کے سب حق ہین - پھر امام رح نے جزو اعظم یعنی معرفت الٰہی کی توضیح شروع کی - واللہ تعالی واحد لا من طریق العدد ولکن من طریق انہ لا شریک لہ اور اللہ تعالی واحد ہے مگر گنتی کے طریقہ سے نہین بلکہ اِس معنی مین واحد ہے کہ اُسکا کوئی شریک نہین ف یعنی وحدانیت یہ نہین کہ وہ ایک دو تین گنتی مین ایک ہے بلکہ گنتی اُسکی پیدا کی ہوئی چیز ہے تو معنی یہ کہ لا الہ الا اللہ یعنی الوہیت کسی مین نہین سوائے اُسکے - لہذا سورہ توحید تلاوت کی قل ہو اللہ احد کہدے اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ اکیلا ہے ف یعنی ذات و صفات مین اُسکا شریک نہین ہے - اللہ الصمد اللہ تعالی ہی صمد ہے ف کسی کا محتاج نہین اور سب اُسی کے محتاج ہین لم یلد - نہ وہ کسی کو جنا ف تو جسنے کہا کہ اُسکا بیٹا ہے اُسنے اللہ تعالی کو نہ پہچانا وہ کافر ہے - ولم یولد اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا - ولم یکن لہ کفوا احد - اور نہ اُسکا کوئی کفو ہے ف نہ جورو بچہ محال ہے اور نہ کوئی اُسکے مثل نہ ہمجنس و نہ مشابہ اور نہ مانند ہے - لا یشبہ شیأ من الاشیاء من خلقہ وہ پاک عزوجل مشابہ نہین اپنی مخلوق مین سے کسی چیز کے ساتھ ف یعنی جو کچھ اُسکے سوائے ہے وہ قطعاً اُسی کی مخلوق ہے وہ اس مخلوق مین سے کسی کے ساتھ مشابہ بھی نہین ہے - ولا یشبہہ شئی من خلقہ اور نہ کوئی چیز اُسکے خلق مین سے اُسکے ساتھ مشابہ ہے ف لقولہ تعالی لیس کمثلہ شئی وہو السمیع البصیر - یعنی نہین اسکی مثال کوئی چیز اور وہی سمیع بصیر ہے - اِس سے معلوم ہوا کہ سُننے والا و دیکھنے والا جسطرح اللہ تعالی کی صفت ہے اُسمین کسی مخلوق کی مشابہت بالکل نہین ہے پس جسنے اللہ تعالی کی کسی صفت کو کسی مخلوق کی صفت سے مشابہ کیا تو وہ اللہ تعالی سے کافر ہوا لم یزل ہمیشہ سے ہے و لا یزال اور ہمیشہ رہیگا ف یعنی ایک شان پر بدون تغیر و تبدل کے باسمائہ اپنے نامون کے ساتھ - وصفاتہ الذاتیۃ والفعلیۃ اور اپنے سب صفات کے ساتھ خواہ وہ صفات ذاتی ہین یا فعلی ہین ف یعنی اُسکی سب صفات کمال ہین اور قدیم لم یزل ولا یزال ہین اور صفات کا ظہور دو طرح سے ہے ایک صفات ذاتیہ دوم صفات فعلیہ اور ہمارے نزدیک صفت ذاتی ہر وہ صفت ہے جس سے اللہ تعالی نے اپنا وصف فرمایا اور اِس صفت کی ضد جائز نہین جیسے علم پس اللہ تعالی علیم ہے یہ صفت ذاتی کیونکہ اُسکا ضد تو جہل ہے جو اللہ تعالی کی شان مین محال ہے - اور صفت فعلی وہ کہ ہوسکا :

سے بھی ہو سکے جیسے رحمت و غضب ہین - اما الذاتیۃ فالحیوۃ پس صفات ذاتیہ یہ ہین ایک حیات ف کقولہ تعالی الحی القیوم
والقدرۃ دوم قدرت - والعلم سوم علم - والکلام اور چہارم کلام ف کقولہ تعالی کلم اللہ موسی تکلیما - والسمع والبصر اور پنجم
سمع اور ششم بصر ف کقولہ تعالی وھو السمیع البصیر - والارادۃ ہفتم ارادہ ف کقولہ تعالی یرید اللہ بکم الیسر - واضح ہو کہ صفات
ذاتی ہین جن سے احدیت ذات اور واحدیت صفات اور صمدیت اور عظمت و کبریائی بھی ہین حق - واما الفعلیۃ اور ہین صفات فعلیہ
فالتخلیق تو پیدا کرنا ف اللہ خالق کل شیء - والترزیق اور رزق دینا ف یرزق من یشاء - والانشاء وجود مین لانا ف
ہو الذی انشأ جنات - والابداع اور بے مثال چیزون کو ظاہر کرنا ف ہو یبدئ و یعید - والصنع اور صنعت کرنا ف صنع اللہ الذی
اتقن کل شیء - وغیر ذلک من صفات الفعل اور انکے سوائے جو صفات فعل ہین سے ہین ف سب اسکے صفات فعلی
ہین مثل رحمت و غضب و رضا و محبت وغیر ذلک بہت ہین - لم یزل ولا یزال باسمائہ و صفاتہ لم یحدث لہ اسم ولا صفۃ
وہ اپنے اسماء و صفات کے ساتھ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا کوئی اسم یا کوئی صفت اسکے لیے حادث نہین ہوئی ہے
ف اسکی توضیح یہ ہے کہ لم یزل عالما بعلمہ والعلم صفۃ فی الازل وہ ہمیشہ سے عالم ہے اپنے علم کے ساتھ اور علم اسکی
صفت ازلی ہے - وقادرا بقدرتہ والقدرۃ صفۃ فی الازل اور ہمیشہ سے قادر ہے اپنی قدرت کے ساتھ اور قدرت
اسکی صفت ازلی ہے ف یعنی یون ہی ہمیشہ سے ہے ہمیشہ اسکی صفت رہیگی - ومتکلما بکلامہ والکلام صفۃ فی الازل
اور ہمیشہ سے متکلم ہے اپنے کلام کے ساتھ اور کلام اسکی صفت ازلی ہے - وخالقا بتخلیقہ والتخلیق صفۃ فی الازل اور
ہمیشہ سے خالق ہے اپنی تخلیق کے ساتھ اور پیدا کرنا اسکی صفت ازلی ہے - وفاعلا بفعلہ والفعل صفۃ فی الازل
اور ہمیشہ سے فاعل اپنے فعل کے ساتھ ہے اور کرنا اسکی صفت ازلی ہے ف غرضکہ مخلوق یا مفعول کے پیدا ہونے سے
اسکی صفت کوئی حادث نہین ہوئی لہذا فرمایا - الفاعل ہو اللہ تعالی والفعل صفۃ فی الازل والمفعول مخلوق
وفعل اللہ غیر مخلوق اور فاعل وہی اللہ تعالی ہے اور فعل اسی کی صفت ازلی ہے اور فعل سے جو مفعول ہوا وہ البتہ
مخلوق ہے اور اللہ تعالی کا فعل کچھ مخلوق نہین ہے - وصفاتہ فی الازل غیر محدثۃ ولا مخلوقۃ اور ازل مین صفات الہی
نہ پیدا ہوئی ہین اور نہ مخلوق ہوئی ہین ف یعنی نہ خود پیدا ہو گئی ہین اور نہ اسنے پیدا کر دی ہین بلکہ صفات کی شان
اسکی ذات پاک کے ساتھ ہے - فمن قال انہا مخلوقۃ او محدثۃ او وقف فیہا او شک فیہما فہو کافر باللہ تعالی
پس جو کوئی کہے کہ یہ صفات الہی مخلوق ہین یا نئی پیدا ہو گئی ہین یا اسکے بارہ مین توقف کرے یا انمین شک لادے
تو وہ اللہ تعالی سے کافر ہے ف توقف کے معنی یہ ہین کہ بالفعل یہ یقین نہ کرے کہ یہ صفات یون ہی ازلی قدیم ہین او
کہے کہ ٹھہر کر پہچانونگا تو وہ اسوقت کافر رہیگا یہانتک کہ یقین کرے کہ قدیم ہین - والقرآن کلام اللہ فی المصاحف
مکتوب وفی القلوب محفوظ وعلی الالسن مقروء وعلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم منزل - اور قرآن اللہ تعالی کا
کلام ہے مصحفون مین لکھا گیا اور قلوب مین حفظ کیا گیا اور زبانون پر پڑھا گیا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا
ولفظنا بالقرآن مخلوق وکتابتنا وقرائتنا لہ مخلوقۃ والقرآن غیر مخلوق اور قرآن کے ساتھ ہمارا تلفظ کرنا
تو مخلوق ہے اور ہمارا اسکو لکھنا و تلاوت کرنا بھی مخلوق ہے ولیکن خود قرآن پاک مخلوق نہین ہے ف یعنی کلام الہی اسکی

صفت ازلی ہے لیکن عوام پر شبہہ ہوتا تھا کہ ہم پڑھنے لکھنے مین اُسکے لفظ آواز وحروف سے نکالتے ہین، دراسے زیادہ انکی نظر کام نہین کرتی تو فرمادیا کہ تلفظ وقرارت وکتابت یہ ہمارے افعال مخلوق ہین اور قرآن عظیم مخلوق نہین ہے۔ (تنبیہ) قدیم کہنا سلف صالحین وائمہ مجتہدین سے ثابت نہین اور نہ اسمار الحسنی مین ہے لہذا اللہ تعالے پر قدیم کا اطلاق نہ چاہیے۔ متن پھر وہم ہوتا تھا کہ اللہ تعالی نے قرآن مین موسیٰ وفرعون کے واقعات فرمائے حالانکہ یہ سب حادث ہین تو قرآن قدیم ہونے کے کیا معنی ہین امام رح نے فرمایا۔ وماذکرہ اللہ تعالی فی القرآن عن موسی وغیرہ من الانبیاء علیہم السلام وعن فرعون وابلیس فان ذلک کلہ کلام اللہ تعالی اخبارا عنہم وکلام اللہ تعالی غیر مخلوق وکلام موسی وغیرہ من المخلوقین مخلوق والقرآن کلام اللہ تعالی لا کلامہم اور جو کچھ اللہ تعالی نے قرآن مین موسیٰ وغیرہ انبیاء علیہم السلام کو یا فرعون وابلیس وغیرہ کو ذکر کیا تو یہ سب اللہ تعالی کا کلام ہے جو ان لوگون سے خبر فرمائی ہے اور اللہ تعالی کا کلام مخلوق نہین اور موسی وغیرہ مخلوقات کا کلام البتہ مخلوق ہے اور قرآن اللہ تعالی کا کلام ہے کچھ انکا کلام نہین ہے ف یعنی اللہ تعالی نے اپنے علم ازلی سے کلام قدیم ازلی فرمایا کہ مثلاً موسیٰ نے یون کہا اور فرعون نے یہ جواب دیا حالانکہ اسوقت موسیٰ وفرعون کا وجود نہین تھا پھر اسی کے موافق ابلیس سے جب وہ پیدا ہوگیا ہے تب سرزد ہوا اور اسی کے موافق موسی علیہ السلام وفرعون سے مخلوق ہوجانے مین سرزد ہوا ہے تو کلام اللہ تعالی ازلی غیر مخلوق ہے اور اسی کے موافق جو موسیٰ وغیرہ سے سرزد ہوا وہ انکا کلام ہوا اور جیسے یہ لوگ مخلوق تھے انکا کلام بھی مخلوق ہے۔ وسمع موسی کلام اللہ کما قال تعالی وکلم اللہ موسی تکلیما اور موسی نے کلام الٰہی کو سُنا چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا وکلم اللہ موسی تکلیما ف یعنی موسی علیہ السلام نے حقیقۃً کلام اللہ تعالی کو سُنا اور وہ کلام ازلی ہے اور موسی علیہ السلام حادث اور انکا سننا حادث ہے۔ وقد کان اللہ تعالی متکلما ولم یکن کلم موسی وقد کان اللہ تعالی خالقا فی الازل ولم یخلق الخلق لیس کمثلہ شئ وہو السمیع البصیر فلما کلم موسی کلمہ بکلامہ الذی ہو لہ صفۃ فی الازل اور بیشک اللہ تعالی متکلم تھا حالانکہ اسنے موسیٰ سے کلام نہ کیا تھا اور بیشک اللہ تعالی خالق تھا ازل مین حالانکہ اسنے خلق پیدا نہ کی تھی (اُسکی شان مین قیاس ووہم عاجز ہین کما قال تعالی) لیس کمثلہ شئ وہو السمیع البصیر یعنے کوئی شی اسکے مثل نہین اور وہ سمیع بصیر ہے۔ پس جب اسنے موسی علیہ السلام سے کلام فرمایا تو اُس سے اپنے اسی کلام سے کلام کیا جو اللہ تعالی کی صفت ازلی ہے۔ وصفاتہ کلہا بخلاف صفات المخلوقین اور صفات الٰہی سب برخلاف مخلوقین کی صفات کے ہین یعنی باہم کچھ مشابہت نہین ہے۔ یعلم لا کعلمنا ویقدر لا کقدرتنا ویری لا کرؤیتنا ویسمع لا کسمعنا وہ جانتا ہے بدون مشابہت ہمارے جاننے کے اور وہ قدرت رکھتا ہے بلا تشبیہ ہماری قدرت کے اور وہ دیکھتا ہے بدون مشابہت ہمارے دیکھنے کے اور سنتا ہے نہ اس تشبہ کے ساتھ جیسے ہم سنتے ہین ف یعنی اللہ تعالے و مخلوقات کی صفات مین کچھ مشابہت نہین ہے صرف لوگ اپنی زبان مین مشترک لفظ بولتے ہین۔ ویتکلم لا ککلامنا فنحن نتکلم بالآلات والحروف واللہ تعالی یتکلم بلا آلۃ ولا حروف والحروف مخلوقۃ وکلام اللہ تعالی غیر مخلوق۔ اللہ تعالی کلام فرماتا ہے یہ مانند ہمارے کلام کرنے کے کہ ہم تو زبان وہونٹھ ودانت وغیرہ آلات اور حروف سے کلام

کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ بدون کسی آلہ اور حروف کے کلام فرماتا ہے اور حروف تو مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق
نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ لیس بجسم ولا جوہر ولا عرض اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اور نہ جوہر ہے اور نہ عرض ہے۔ ف۔ عرض
اسکو کہتے ہیں جو بغیر دوسری چیز کے خود قائم نہو جیسے خوشبو یا رنگ وغیرہ اور جوہر وہ جو کہ خود قائم ہو جیسے وہ چیز جس میں
خوشبو قائم ہو اور جسم ان دونوں سے مرکب ہوا کرتا ہے اور جوہر جزو لا یتجزی کو بھی کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ
اللہ تعالیٰ عمرو بن عبید کا برا کرے کہ اُسی نے لوگوں میں جوہر و عرض و اجسام کی بحث کا دروازہ کھولا۔ واضح ہو کہ جس نے
اللہ تعالیٰ کی شان میں کچھ تصور باندھا اُسنے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہ کی بلکہ اس تصویر کی عبادت کی جو اُسکے وہم
میں ہے۔ ولا حد لہ ولا ضد لہ ولا ند لہ ولا مثل لہ اور اللہ تعالیٰ کے واسطے حد و نہایت نہیں ہے اور نہ اسکا کوئی ضد
یعنے مخالف و مانع ہے اور نہ اسکا کوئی شبیہ و شریک ہے اور نہ اسکا ہمسر و ہمجنس ہے قال تعالیٰ لیس کمثلہ شیء وھو السمیع
البصیر اسکے مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے ف۔ ملا علی قاری رح نے کہا کہ حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ مخلوق کے
مشابہ ہے اور نہ کوئی مخلوق کسی طرح خالق عزوجل کے مشابہ ہے پس اللہ تعالیٰ جل جلالہ نہ محدود ہے اور نہ گنتے میں ہے
اور نہ وہ تصور میں آسکتا ہے اور نہ اسکے بعض ہیں اور نہ اسکے اجزاء ہیں اور نہ وہ مرکب ہے اور نہ اسکی انتہا ہے اور نہ اسکی
ماہیت اور نہ کیفیت مانند رنگ و خوشبو و سردی و گرمی وغیرہ کے جو اجسام وغیرہ میں ہوا کرتے ہیں اور نہ وہ کسی
جگہ میں متمکن ہے اور نہ اسپر زمانہ جاری ہوتا ہے۔ ولہ ید و وجہ و نفس اور اللہ تعالیٰ کے واسطے ید و وجہ و نفس ہے
کما ذکر اللہ فی القرآن میں ذکر الوجہ پس جو ذکر کیا اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بیان وجہ سے ف۔ کقولہ تعالیٰ
کل شیء ہالک الا وجہہ۔ و قولہ تعالیٰ فاینما تولوا فثم وجہ اللہ۔ و قولہ تعالیٰ ویبقی وجہ ربک۔ و قولہ تعالیٰ الا ابتغاء وجہ ربہ
الاعلی۔ ان آیات میں وجہ مذکور ہے۔ والید۔ اور جو ذکر کیا بیان ید سے ف۔ کقولہ تعالیٰ ید اللہ فوق ایدیہم۔ و قولہ بل یداہ
مبسوطتان۔ و قولہ خلقت بیدی۔ والنفس اور بیان نفس سے ف۔ کقولہ تعالیٰ لا اعلم ما فی نفسک۔ بالجملہ قرآن میں جو
ذکر وجہ و ید و نفس کا ہے فہو لہ صفات بلا کیف۔ تو یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں بلا کیفیت ف۔ یعنی یہ بات مجہول ہے کہ
انکی کیفیت کیا ہے اول یہی ائمہ سلف اور فقہاء و علماء راسخین کا قول ہے۔ علی قاری رح نے کہا کہ سلف صالحین
رضی اللہ عنہم اسی پر گذرے ہیں اور کچھ تاویل نہیں کرتے تھے اور پچھلوں میں بعض نے تاویل کی ہے اسکو امام رح نے
منع فرمایا بقولہ ولا یقال ان یدہ قدرتہ او نعمتہ لان فیہ ابطال الصفۃ۔ اور یوں نہ کہا جاوے کہ ید اللہ سے مراد
اللہ تعالیٰ کی قدرت یا نعمت ہے کیونکہ ایسے کہنے سے صفت کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ وھو قول اہل القدر والاعتزال
اور یہ انکار کرنا فرقہ قدریہ و معتزلہ کا قول ہے ف۔ فرقہ قدریہ وہ بدتر گروہ ہے جو بندہ کو خود نیکی و بدی کا خالق کہتے ہیں اور انہیں
میں سے معتزلہ و روافض بھی ہیں جنہوں نے سلف صالحین صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کے طریقہ سے انحراف کیا
کیونکہ سلف رضی اللہ عنہم انکو صفات الٰہی بلا کیف کہتے ہیں لہذا امام رح نے فرمایا۔ ولکن یدہ صفتہ بلا کیف ولیکن
ید اللہ اسکی صفت ہے بیکیف۔ وغضبہ و رضاہ صفتان من صفاتہ بلا کیف اور غضب الٰہی اور رضائے الٰہی
یہ بھی دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں بلا کیف ف۔ اور کسی مخلوق سے مشابہت نہیں اور یہی اعتقاد حق ہے

فخر الاسلام رحمہ اللہ نے کہا کہ انوجہ و الید کا اثبات ہمارے اعتقاد مین حق ہو ولیکن ہمارا علم اسکو حاوی نہین ہو سکتا پس ہمکو اصل تو آیات قطعیہ سے یقینی معلوم ہو ہان کیفیت مجہول تو اصل سے انکار نہین ہو سکتا اور فرقہ معتزلہ وغیرہ اسی جہت سے گمراہ ہو گئے کہ کیفیات صفات کے ادراک سے عاجز ہوئے تو انہون نے اصل صفات سے بھی انکار کر دیا۔ یون ہی شمس الائمہ سرخسی رح نے بھی ذکر فرمایا۔ علی القاری رحمہ اللہ نے کہا کہ احادیث صحیحہ مین جو عبارات متشابہات آئی ہین انمین بھی یہی حکم و اعتقاد ہو کہ انپر ایمان لاوے اور اپنی ہستی سے زائد انکی کیفیات کے پیچھے نہ پڑے۔ منجملہ ان احادیث کے قولہ صلے اللہ علیہ وسلم ان اللہ خلق آدم من قبضۃ قبضہا من جمیع الوان الارض وعجنت بالمیاہ المختلفۃ وسواہ ونفخ فیہ الروح فصار حیوانا حساسا بعد ان کان جمادا الحدیث۔ یعنی اللہ تعالی نے پیدا کیا آدم کو ایک مٹھی خاک سے جسکو لیا تمام اقسام زمین سے اور وہ گوندھی گئی مختلف پانیون سے اور اسکو ٹھیک اعتدال پر درست کیا اور اسمین روح پھونکی پس وہ جماد کی حالت سے حیوان حس وحرکت والا ہو گیا آخر حدیث تک۔ از انجملہ قولہ علیہ السلام ان قلوب بنی آدم کلہا بین الاصبعین من اصابع الرحمن کقلب واحد یصرفہا کیف یشاء۔ یعنی آدمیون کے دل سب کے سب حضرت الرحمن کے اصابع سے دو اصبع کے بیچ مین مانند ایک دل کے ہین انکو جیسے چاہتا ہی پھیرتا ہو۔ رواہ مسلم۔ از انجملہ قولہ علیہ السلام لا تزال جہنم تقول ہل من مزید حتی یضع الجبار رب العزۃ فیہا قدمہ فینزوی بعضہا الی بعض فتقول قط قط الحدیث۔ پس اول حدیث مین بیان صفت اصابع ہو اور اسمین بیان صفت قدم ہو۔ از انجملہ قولہ علیہ السلام ان اللہ یبسط یدہ باللیل لیتوب مسیء النہار ویبسط یدہ بالنہار لیتوب مسیء اللیل حتی تطلع الشمس من مغربہا۔ رواہ مسلم۔ اسمین بیان ید اللہ کی صفت کا ہو۔ از انجملہ قولہ علیہ السلام الحجر الاسود یمین اللہ فی ارضہ یصافح بہا عبادہ۔ یعنی حجر اسود زمین مین یمین اللہ ہو اسکے ساتھ بندون سے مصافحہ فرماتا ہی اور حدیث ابو ہریرہ مین مرفوع آیا کہ جس نے مفاوضہ کیا حجر اسود سے تو بیشک اسنے ید الرحمن سے مفاوضہ کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ مترجم کہتا ہو کہ علامہ قاری رح نے بہت کم نمونہ کے طور پر لکھے ہین اور یہ احادیث شمار سے باہر ہین پھر جیسے حجر اسود کی حدیث ہی یہ بالکل صریح ہو کہ تاویل بیان باطل ہو اور جو کوئی اسکو ظاہر معنی پر محمول کرے وہ کافر گمراہ ہی بلکہ معنی اس سے صفات الٰہی ہین اور عقول بیچارے اسکے ادنی مخلوق ہین یہ انپر ایمان لانے سے سرفراز ہین اور اگر اسکی حقیقت وکیفیت ادراک کرنے کی بے ادبی کرین تو نامعقول ہین کیونکہ جیسی ذات باری عز شانہ ادراک سے عالی متعالی ہو ویسے ہی اسکے تمام صفات وہم وادراک سے برتر ہین اور انپر ایمان لانا یہ بالفعل کمال ہو اور عارفون کے واسطے ایک منظر مشاہدۂ عالی وحسن الحال ہو جسکا قیاس مین لانا بالکل محال ہو۔ پھر قاری رح نے لکھا اور امام ابو حنیفہ رح سے پوچھا گیا کہ حدیث مین وارد ہوا کہ اللہ تبارک وتعالی آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہو تو جواب دیا کہ ہان بلا کیف۔ یعنی تمہاری عقل اسکی کیفیت کی چون وچرا کے لائق نہین ہو اور نہ تم نزول کو مشابہ کسی مخلوق کے نزول کے قیاس کرو کہ یہ تشبیہ کفر ہو۔ قاری رح نے لکھا کہ اور جیسے وارد ہوا کہ اللہ تعالی نے پیدا کیا آدم کو۔ علی صورۃ الرحمن تو ایسی آیات واحادیث کو جسطرح وارد ہین اسی طرح ظاہر پر رکھنا چاہیے اور یہ قطعی ہو کہ حضرت باری تعالی جسم وجسمانیات ومشابہت مخلوقات سے پاک برتر ہو اسمین کوئی صفت حدوث کی نہین ہو اور امام اعظم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ

فرمایا کہ ہم دلی اقرار کرتے ہین کہ اللہ تعالی عرش پر مستوی ہوا بدون اسکے کہ اللہ تعالی کو عرش کی کوئی احتیاج ہو یا عرش پر
اسکا ٹھہراو اور قرار ہو بلکہ وہی عزوجل عرش کا اور عرش کے سوائے سب کا حافظ قیوم ہو اُسی کی حفاظت و قیومیت سے
سب قائم ہین سو پناہ اللہ تعالی کی اگر اُسکو کسی چیز کی احتیاج ہو تو وہ عالم پیدا کرنے اور اسکی تدبیر کا قادر نہوتا اور عرش کو
تو اُسنے پیدا کیا ہو اور وہ عرش سے پہلے تھا پس وہ احتیاج و مشابہت سے منزہ ہو انتہی مترجما۔ امام مالک رح سے
کسی نے عرش کا استوار پوچھا تو اچھا جواب دیا کہ استوار ہونا تو معلوم ہو اور کیفیت مجہول ہو یعنے اسکے ادراک کی
طاقت نہین ہو اور اسپر ایمان لانا واجب ہو اور پوچھنا بدعت ہو۔ قاری رح نے کہا کہ یہی طریقہ سلف بھی امام اعظم کا ہو
اور یہی بہت راست و سلامت ہو۔ بعضے شافعیہ نے نقل کیا کہ امام الحرمین استاذ امام غزالی کے ابتدا مین تاویل کرتے
پھر آخر عمر مین اس سے رجوع و توبہ کی اور ذکر کیا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم اجمعین نے تاویل سے منع کرنے پر
اجماع کیا ہو پس تاویل کرنا حرام ہو۔ یہ قول ہمارے اصحاب ماتریدیہ کے موافق ہو۔ ابن الہمام رح نے تاویل کا جواز بھی
اس صورت مین رکھا ہو کہ جب بعضے عوام بالکل نہ سمجھ سکین اور ضرورت پڑے تو جائز ہو کہ تاویل کر دی جاوے۔
علی قاری رح نے کہا کہ عقیدہ طحاویہ کے شارح نے لکھا کہ یون کہنا نہ چاہیے کہ رضای الٰہی سے مراد ارادہ اکرام ہو
اور غضب الٰہی سے مراد ارادۂ انتقام ہو کیونکہ یون کہنے سے صفت کی نفی ہوئی جاتی ہو۔ اور قاری رح نے لکھا کہ
ظاہر قرآن کو بغیر موجب کے اپنی ظاہر و حقیقت سے پھیرنا حرام ہو و اقول بلکہ تعمد اسمین جماعت علمار کے نزدیک کفر ہو
اب حاصل کلام یہ ہو کہ جو ذکر قرآن و احادیث صحیحہ مین ید و وجہ و عین و یمین و قدم و استوار و نزول وغیرہ کا وارد ہو
تو یہ اللہ تعالی کی صفات ہین اور ہمارے محاورہ مین ایسے الفاظ اعضار وغیرہ کے معنی مین ہین اور ہمکو خوب معلوم ہو
کہ اللہ تعالے کے مانند و شابہ و مثل کوئی چیز نہین ہو تو قطعی معلوم ہو کہ یہ اللہ تعالی کی صفات ہین اور رہا یہ کہ وہ کیونکر
اور کس کیفیت سے ہین تو جیسے ذات الٰہی مین کیونکر اور کس کیفیت کو گنجایش نہین ہو ویسے ہی اسکے صفات بھی
وہم و خیال سے برتر ہین پس ہم جانتے ہین کہ ذات الٰہی اور جملہ صفات الٰہی ازلی برحق ہین کوئی چیز اسمین حادث نہین
اور نہ کبھی اسکو تغیر ہو اور نہ وہان زمانہ و مکان کو دخل ہو بلکہ زمانہ و مکان و عقل و حواس سب اسکے مخلوقات ہین
اور ہم اسکی کسی صفت سے انکار نہین کرتے ہین یہیں سلف صالحین رضی اللہ عنہم اور تابعین صالحین رحمہم اللہ اور ائمہ مجتہدین
و علمار ربانیین و اولیاے کرام بالاجماع سب اسی طریقہ پر ہین۔ پھر امام اعظم رح نے فرمایا۔ وخلق اللہ تعالی الاشیار
لا من شیٔ اور اللہ تعالی نے مخلوقات کو پیدا کیا نہ کسی چیز سے ف یعنی کوئی مادہ پہلے سے نہ تھا جس سے اشیا کو پیدا کیا
بلکہ بے مادہ و بے مثال کے ابداع و اختراع فرمایا ہو۔ وکان اللہ تعالی عالما فی الازل بالاشیار قبل کونہا اور اللہ تعالی
ازل مین اشیار کا عالم تھا قبل اسکے وجود کے ف یعنی جیسے بعد پیدا کرنے کے عالم ہو اسکا علم اول و آخر یکسان ہو
کیونکہ زمانہ ان مخلوقات پر جاری ہو اور اُسنے تو زمانہ پیدا کیا ہو۔ وہو الذی قدر الاشیار وقضاہا اور اُسی نے
اشیار کو مقدر کیا اور قضار کیا۔ ولا یکون فی الدنیا ولا فی الآخرۃ شیٔ الا بمشیتہ وعلمہ وقضائہ وقدرہ وکتبہ
اور نہ ہو گی کوئی چیز دنیا مین اور نہ آخرت مین مگر اسکی مشیت۔ یعنی چاہنے سے اور علم سے اور قضار و قدر سے اور

لکھے ہے - ولکن کتبہ بالوصف لا بالحکم - ولیکن اسکا لکھنا بوصف ہے یعنی صفت مثلاً یہ چیز فلاں وقت یوں ہوگی، ورلکھنا
بحکم نہیں ہے مثلاً یوں ہو جا - امام اعظم رح نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا پھر ہم اقرار کرتے ہیں کہ تقدیر بھلائی و برائی کی سب
اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے بقولہ تعالیٰ قل کل من عند اللہ - یعنے کہہ دے اے محمد کہ اللہ تعالیٰ ہی کیطرف سے کل ہے
اور جسنے گمان کیا کہ بھلائی یا برائی غیر کی طرف سے ہوتی ہے تو وہ اللہ تعالیٰ سے کافر ہوا اور اسکی توحید باطل ہوئی
بشرطیکہ اسکی توحید ہو - انتہی مترجما - اور امام اعظم رح نے کتاب الوصیۃ میں نوشتہ تقدیر کے واسطے حدیث کے ساتھ اس
آیت کو لکھا قال تعالیٰ وکل شئی فعلوہ فی الزبر وکل صغیر وکبیر مستطر - وقاری رح نے لکھا کہ حاصل یہ کہ جو بھلائی و برائی وگوارا
ہونا گوار کہ بندہ سے موافق مقدر ازلی کے واقع ہوتی ہے وہ اللہ تعالیٰ ہی سے ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے وہ ہوا اور
جو نہیں وہ نہوا - اگر وہم ہو کہ قضائے الٰہی پر راضی ہونا ضرور ہے اور کفر جب قضائے الٰہی ہوا تو اسپر راضی ہونا چاہیے لیکن
کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے تو یہ مغالطہ ہے اور جواب یہ ہے کہ کفر قضائے الٰہی نہیں ہے کیونکہ قضائے الٰہی تو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے
اور کفر بندہ کا فعل ہے یہ دونوں مبائن ہیں پس کفر مقضی ہے نہ قضا اور اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت و مشیت سے کفر کو پیدا
کر دیا اور اسمیں کوئی اعتراض نہیں ہے اور جس بندے نے کفر کو اپنے ارادہ و اختیار سے حاصل کیا وہ کافر مذموم ہے اور
خالق عزوجل کیطرف کچھ وہم نہیں ہو سکتا ہے مسئلہ جو کوئی اپنی ذات کے کفر پر راضی ہو بالاتفاق کافر ہے اور جو کوئی غیر کے
کفر پر راضی ہو دو صورتیں ہیں اگر کفر کو پسند کرتا ہے تو بھی کافر ہے اور اگر غیر کی ایذا وغیرہ سے چاہا کہ اس سے ایمان چھین جاوے
تو اصح یہ ہے کہ کافر نہوگا کذا فی التاتارخانیہ اور موید اسکا قولہ تعالیٰ ربنا اطمس علی اموالہم واشدد علی قلوبہم فلا یومنوا حتی یروا
العذاب الالیم - موسیٰ علیہ السلام نے فرعونیوں کو کہا تھا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کلام ازلی میں حکایت فرمایا ہے - والقضاء
والقدر والمشیۃ صفاتہ فی الازل بلا کیف اور قضاء و قدر و مشیت یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں ازل میں بلا کیف
یعنی مانند دیگر صفات و آیات متشابہات کے انکی کیفیت مجہول ہے - ویعلم اللہ تعالیٰ المعدوم فی حال عدمہ معدوما
ویعلم انہ کیف یکون اذا اوجدہ ویعلم اللہ الموجود فی حال وجودہ موجودا ویعلم انہ کیف یکون فناؤہ ویعلم اللہ القائم
فی حال قیامہ قائما واذا قعد علمہ قاعدا فی حال قعودہ من غیر ان یتغیر علمہ او یحدث لہ علم ولکن التغیر واختلاف الاحوال
یحدث فی المخلوقین - اور اللہ عزوجل معدوم کو اسکے حالت عدم میں معدوم جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ جب اسکو ایجاد
فرماویگا تو وہ کس کیفیت سے ہوگا اور اللہ عزوجل موجود کو اسکی حالت وجود میں موجود جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اسکا فنا کس کیفیت سے
ہوگا - اور اللہ تعالیٰ مثلاً کھڑے ہوئے کو اسکے کھڑے ہونے کی حالت میں جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ کس کیفیت سے بیٹھیگا (یعنی کہ کس طرح بیٹھیگا) اور جب بیٹھا تو
اسکو بیٹھے ہونیکی حالت میں جانتا ہے ان سب متغیر مشاہدات حالتوں میں اسکو جانتا ہے بدون اسکے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں کچھ تغیر ہو یا اسکے
علم میں کوئی جدید بات پیدا ہو ولیکن تغیر و اختلاف احوال پیدا ہونا ان مخلوقات میں ہے - خلق اللہ الخلق سلیما من الکفر والایمان ثم
خاطبہم وامرہم ونہاہم فکفر من کفر بفعلہ وانکارہ وجحودہ بخذلان اللہ تعالیٰ ایاہ وآمن من آمن بفعلہ واقرارہ وتصدیقہ
بتوفیق اللہ تعالیٰ ایاہ ونصرتہ لہ - اللہ تعالیٰ نے اپنی خلق کو کفر و ایمان دونوں سے سالم پیدا کیا پھر انکو خطاب فرمایا اور حکم امر
کیا اور نہی فرمائی تو پھر جس نے کفر کیا اسنے کفر کیا اپنے فعل و اپنے انکار اور اپنے نہ ماننے سے باینکہ اللہ تعالیٰ نے اسکو

اور اسکی نصرت متروک فرمائی اور جو کوئی ایمان لایا تو وہ ایمان لایا اپنے فعل سے اور اپنے اقرار و تصدیق سے بایں طور کہ اسکو
اللہ تعالیٰ نے توفیق دی اور اسکی نصرت فرمائی ف امام رح نے جو یہاں بیان فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ جو مخلوق پیدا
ہوتی ہے نہ وہ کافر ہوتی ہے نہ مومن بلکہ فطرت سالم ہوتی ہے کقولہ علیہ السلام کل مولود یولد علی الفطرۃ الخ الصحیحین۔ اور بعض
آیات و احادیث دلالت کرتی ہیں کہ بعضے مخلوق کافر ہیں اور بعضے مومن ہیں تو علی قاری رح نے افادہ فرمایا کہ انکا کفر و ایمان
علم الٰہی میں ہے یعنے پیدا کیا تو سالم پیدا کیا ولیکن وہ اپنے علم ازل میں جانتا تھا کہ یہ کافر ہوگا یا مومن تو یہاں بیان فطرت
پیدایش کا ہے اور آیات و احادیث میں بیان علم الٰہی کا ہے یہ اور ہے اور وہ اور ہے منجملہ آیات کے قولہ تعالیٰ ولقد ذرانا لجہنم
کثیرا من الجن والانس لہم قلوب لا یفقہون بہا الآیۃ۔ یعنی ہمنے اپنی عظمت و حکمت سے پیدا کر دیا جہنم کے لیے بہتوں کو جن و
انس سے جنکے دل ایسے ہیں کہ انسے سمجھتے نہیں ہیں آخر آیت تک۔ اور منجملہ احادیث کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اللہ تعالیٰ کا فرمان حکایت فرمایا کہ خلقت ہولاء للجنۃ ولا ابالی وخلقت ہولاء للنار ولا ابالی۔ یعنی میں نے اس گروہ کو
جنت کے لیے پیدا کیا اور مجھے پروا نہیں ہے اور میں نے اس گروہ کو جہنم کے لیے پیدا کیا اور مجھے پروا نہیں ہے۔ وقولہ
صلی اللہ علیہ وسلم فرغ ربکم من العباد فریق فی الجنۃ وفریق فی السعیر۔ تمہارا رب بندوں سے فارغ ہوا ایک فریق جنت
میں اور ایک فریق دوزخ میں ہے۔ اور حدیث جامع مانع یہ ہے اعملوا فکل میسر لما خلق لہ۔ تم لوگ عمل کرو کہ ہر ایک جسکے لیے
پیدا کیا ہے اسی کی آسانی دیا گیا ہے یعنی وہی کام اسکو میسر آویگا۔ امام اعظم رح نے فرمایا۔ اخرج ذریۃ آدم علیہ السلام
من صلبہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی ذریات کو انکی پشت سے نکالا ف یعنی ایک تو نسل آدم علیہ السلام جو مردوں
و عورتوں کے ازدواج سے پیدا ہوتی ہے یہ تو معائنہ ہے ولیکن اس سے پہلے آدم علیہ السلام کی پشت سے قیامت تک
کے تمام ذریات کو عہد لینے کے لیے ایکبارگی طبقہ طبقہ نکالا۔ علی صور الذر بیض و سود بصورت چھوٹے چیونٹوں کے
سپید و سیاہ۔ فجعلہم عقلاء فخاطبہم الست بربکم قالوا بلیٰ۔ سو انکو عاقل کر کے خطاب فرمایا۔ الست بربکم یعنے کیا میں تمہارا
رب نہیں ہوں۔ قالوا بلیٰ۔ بولے کہ کیوں نہیں یعنے بیشک تو ہمارا رب ہے۔ وامرہم ونہاہم فاقروا لہ بالربوبیۃ فکان
ذلک منہم ایمانا فہم یولدون علی ذلک اور انکو حکم کیا یعنے ایمان وغیرہ کا اور انکو منع کیا یعنے شرک وغیرہ سے سو ان
سبھوں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے اسکی ربوبیت کا اقرار کیا سو یہ تو ان لوگوں سے ایمان تھا بس وے اسی حالت
پیدا ہوتے ہیں ف یہی فطرت اسلامی ہے۔ ومن کفر بعد ذلک فقد بدل وغیر ومن آمن وصدق فقد ثبت
علیہ وداوم اور جس نے اسکے بعد کفر کر لیا تو اسنے تو وہ حالت بدل ڈالی و تغیر کر دی اور جس نے ایمان ظاہر کیا اور
تصدیق کی تو وہ دین اول پر ثابت رہا و مداومت کی ف اگر وہم ہو کہ ہم کو تو یہ اقرار یاد نہیں ہے۔ جواب دیا گیا کہ یہ اللہ تعالیٰ
کی طرف سے امتحان ہے اور اگر یاد ہوتا تو انبیاء علیہم السلام یاد دلانے والے بھیجنے کی ضرورت نہ ہوتی سو ہم پر ایمان
بالغیب فرض ہے اور اگر وہم ہو کہ جو بات آدمی بھول گیا اس پر کچھ الزام نہیں ہے تو جواب یہ کہ یاد دلانے پر نہ مانو گے تو الزام
شدید ہے ہمنے بہت سے اعمال برے کیے اور بھول گئے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ احصاہ اللہ ونسوہ۔ یعنی
اللہ تعالیٰ نے انکا شمار کر رکھا ہے اور وے خود بھول گئے ہیں۔ یعنے اعمال پر عذاب و ثواب ہوگا۔ واضح ہو کہ روح بھی

نسیان نہیں ہے بلکہ یہ نسیان اس جسم وجاں کے مکدر کرنے سے ہو جاتا ہے حتی کہ بعض امور کو یاد دلانے سے آدمی یاد
کر جاتا ہے اور آخرت میں ان اعمال کو جنھیں یہاں بھولا ہو صاف یاد کریگا اور اسپر لازم ہونگے۔ ولم یجبر احدًا من خلقہ
علی الکفر ولا علی الایمان ولا خلقھم مومنا ولا کافرا۔ اور اللہ تعالیٰ نے قہر کے ساتھ مجبور نہیں کیا کسی کو اپنی خلق میں سے
کفر پر اور نہ ایمان پر اور نہ انکو مومن پیدا کیا اور نہ کافر پیدا کیا۔ ولکن خلقھم اشخاصا والایمان والکفر فعل العباد
لیکن انکو اشخاص پیدا کیا ہے (یعنی بحالت فطرت) اور اس حالت پر ایمان بالغیب تو ظاہر اور تصدیق کرنا یا اس حالت کو
تبدیل و تسنیہ کر کے انکار و کفر کرنا یہ خود بندوں کا فعل ہے ف یعنی بندوں کے اختیار سے ہے قہری مجبوری سے نہیں ہے
یعلم اللہ تعالیٰ من یکفر فی حال کفرہ کافرا فاذا آمن بعد ذلک علمہ مومنا فی حال ایمانہ من غیر ان تیغیر علمہ
وصفتہ۔ جو شخص کفر کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُسکو اُسکے حال کفر میں کافر جانتا ہے پھر جب اسکے بعد ایمان لایا تو اسکے حال ایمان میں
مومن جانتا ہے بغیر اسکے کہ اللہ تعالیٰ کا علم وصفت متغیر ہو ف یعنی علم الٰہی پر زمانہ جاری نہیں ہے اُسکا علم ہر حال میں
اپنی شان پر ہے ان تغیر کے ہے اور تغیر ان حوادث ومخلوقات میں ہے وجمیع افعال العباد من الحرکۃ والسکون کسبھم
علی الحقیقۃ اور تمام افعال بندوں کے از قسم حرکت ہوں یا از قسم سکون ہوں یہ افعال انھیں بندوں کی کمائی درحقیقت
ہیں ف اور انکی پیدا کی ہوئی چیزیں نہیں ہیں واللہ تعالیٰ خالقھا۔ اور خالق ان افعال کا اللہ تعالیٰ ہے ف وقد قال
تعالی واللہ خلقکم وما تعملون۔ اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا تمکو اور اسکو جو تم کرتے ہو یعنے تمہارے کام وفعل کو۔ اور آیات ایسی
بہت ہیں کہ خالق کسی چیز کا سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں ہے۔ امام رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا کہ ہم اقرار کرتے
ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال واقرار و معرفت کے مخلوق ہے سو جب فاعل خود مخلوق ہو تو اسکے افعال بدرجہ اولی مخلوق
ہیں انتہی سترجما پس اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا پیدا کرنے والا ہے۔ والمعاصی کلھا بعلمہ وقضائہ وتقدیرہ
ومشیتہ لا بمحبتہ ولا برضائہ اور سب گناہ چھوٹے ہوں یا بڑے ہوں اللہ تعالیٰ کے علم وقضاء وتقدیر ومشیت
کے ساتھ ہیں کچھ اسکی محبت سے نہیں اور نہ اسکی رضامندی سے۔ ولا بامرہ اور نہ اسکے حکم سے ہیں۔ وہی اور یہ
افعال بندوں کے خواہ بھلے ہوں یا بُرے ہوں۔ کلھا بمشیتہ وعلمہ وقضائہ وقدرہ سب کے سب اللہ تعالیٰ
کی مشیت و علم و قضاء و قدر سے ہیں ف یعنی اگرچہ بندوں کی کمائیاں ہیں۔ والطاعات کلھا ما کانت واجبۃ
بامر اللہ تعالیٰ وبمحبتہ وبرضائہ اور طاعات کوئی ہوں سب کے سب ثابت ہیں اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ اور
اسکی محبت ورضامندی کے ساتھ۔ ف حاصل یہ کہ کل افعال بندوں کے اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں ان میں سے
جو معاصی ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے حکم ومحبت ورضامندی کے ساتھ نہیں ہیں اور جو طاعات ہیں وہ حکم ومحبت ورضامندی
کے ساتھ ہیں پھر یہ معاصی وطاعات دونوں اللہ تعالیٰ کے علم ومشیت وتقدیر کے ساتھ ہیں۔ والانبیاء علیھم السلام
کلھم منزھون عن الصغائر والکبائر والکفر والقبائح اور انبیاء علیھم السلام سب کے سب بالکل پاک ہیں صغیرہ
وکبیرہ گناہوں اور کفر وہر طرح کے قبائح سے ف انبیاء میں سے اول آدم علیہ السلام اور آخر محمد صلی اللہ علیہ وسلم
ہیں اور درمیان میں مشہور وغیر مشہور بہت گذرے جنکی تعداد اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے اور جو آدم علیہ السلام کی بعثت سے

انکار کرے تو کفر ہے- اور واضح ہو کہ گناہ صغیرہ و کبیرہ شرع میں معروف ہیں اور کفر سے نکلکر جدا ایمان میں جو داخل ہوا
اُس آدمی کی ابتدائی حالت ہے اور غفلت وغیرہ سے اُس سے صغیرہ یا کبیرہ گناہ ہو جاتے ہیں- اب واضح ہو کہ انبیاء
علیہم السلام کا حال یہ ہے کہ اپنے سواے عام مومنوں کے ایمان کے اعلی درجہ سے بھی انکی منزلت بڑھی ہوئی ہے تو وہ اس
حد ہی میں نہیں ہیں کہ صغیرہ و کبیرہ بمعنی معروف انسے صادر ہوں ہاں انکے مرتبہ کے مناسب جو امور ہیں کبھی انمیں لغزش
ہو سکتی ہے ولیکن یہ لغزش اس صغیرہ و گناہ کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ یہ انکی حد ہی نہیں ہے لہذا امام رح نے فرمایا وقد کانت
منہم زلات اور البتہ انبیاء سے یعنی بعض سے کچھ لغزش ہو گئی ہے ف ملا علی قاری رح نے ابن الہمام رح سے نقل کیا کہ جمہور
اہل سنت کے نزدیک انبیاء صغائر و کبائر سے معصوم ہیں مگر سہو سے صغیرہ ہو سکتا ہے اور بعض اہل السنۃ نے سہو کو
ممنوع کہا ہے ولیکن اصح یہ ہے کہ سہو و نسیان جائز ہے اور حاصل یہ کہ اہل سنت میں سے کسی نے ممنوع کا ارتکاب انبیاء
علیہم السلام سے قصد کے ساتھ تجویز نہیں کیا اگر بطور سہو و نسیان کے جائز قرار دیا ہے- مترجم کہتا ہے کہ غور کے بعد ظاہر ہوگا
کہ جن اہل سنت نے سہو سے منع کیا ہے انکی مراد یہ ہے کہ جو مفہوم سہو کا ہم لوگ سمجھتے ہیں یہ سہو انکی شان نہیں ہے اور کلام
اسی میں ہے تو یہ سہو نہیں ہے ولیکن انکے مرتبہ میں ایک سہو کی شان ہے کہ اسکا نام سہو ہے تو وہ سہو جائز ہے اور وہ نہ صغیرہ
و کبیرہ ہے بلکہ اس لحاظ سے اسکا نام لغزش و زلت ہے جیسا کہ امام رح نے کہا پس معلوم ہوا کہ کچھ اختلاف حقیقت
میں نہیں ہے والحمد للہ علی ذلک- ومحمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبیہ وعبدہ ورسولہ وصفیہ لم یعبد الصنم
ولم یشرک باللہ طرفۃ عین قط ولم یرتکب صغیرۃ ولا کبیرۃ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کے نبی و بندے
و اُسکے رسول و برگزیدہ ہیں کبھی آپ نے نہ بت پوجا اور نہ کسی اور طرح اللہ تعالی کے ساتھ پلک مارنے برابر کبھی
شرک کیا اور نہ کبیرہ و صغیرہ کے کبھی مرتکب ہوئے ف یہ قطعی یقینی ہے اور کسی ظاہر آیت سے اگر کوئی عامی کچھ شبہہ
کرے تو یہ اُسکی غلط فہمی ہے اُس نے شان نبوت کو سمجھا نہیں اور خصوص محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ کہ وہ سب انبیاء
و رسل سے اعلی و افضل ہیں نسب آپ کا محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب
بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار
بن معد بن عدنان یہانتک نسب معروف ہے اور آگے تاریخ میں اختلاف ہے- وافضل الناس بعد رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم ابوبکر الصدیق- اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب لوگوں سے افضل ابوبکر الصدیق
رضی اللہ عنہ ہیں ف ابوبکر الصدیق بن عثمان بن عامر بن کعب بن سعد بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب
القرشی التیمی ہیں سب اولیاے اولین و آخرین سے افضل ہیں باجماع امت و احادیث صحیحہ- ثم عمر بن الخطاب- پھر عمر
بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہیں ف عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن رزاح بن عدی
بن کعب القرشی العدوی- ثم عثمان بن عفان پھر عثمان رضی اللہ عنہ ہیں ف عثمان بن عفان بن العاص بن امیہ
بن عبد الشمس بن عبد مناف بن قصی بن کلاب القرشی الاموی- آدم علیہ السلام سے لیکر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم
تک کسی فرد بشر کی کسی پیغمبر کی دو بیٹیاں نکاح میں نہیں آئیں سواے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے- ثم علی

بن ابیطالب - پھر علی بن ابی طالب ہین کرم اللہ وجہہ ف علی بن ابی طالب بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف
القرشی الہاشمی فضائل جلیلہ و مناقب کبیرہ آپکے بیشمار ہین - عقائد نسفی مین زیادہ کیا کہ ان چارون خلفاے راشدین
کے بعد باقی عشرہ مبشرہ ہین یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دس کے قطعی جنتی ہونے کی بشارت دی جو مشہور مستفیض ہے
ان دس مین چارون خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم ہین اور چھ باقی حضرت طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام و سعد بن
ابی وقاص و عبد الرحمن بن عوف و سعید بن زید بن عمرو بن نفیل اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم اجمعین ہین -
پھر فضیلت مین اہل بدر پھر اہل احد پھر اہل بیعۃ الرضوان ہین - اور مترجم کہتا ہے کہ جنتی ہونے کی بشارت حضرت فاطمہ
و حسن و حسین و خدیجہ کبریٰ و عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم نیز مشہور ہے اور احاد احادیث صحیحہ مین جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم
اجمعین کے جنتی ہونے کی بشارت ہے لیکن یہ روایات مشہور متواتر نہین ہین اور شیخ عبد الحق رحمہ اللہ نے کتاب
تحقیق الاشارہ فی تعمیم البشارۃ مین اس مقام کو تفصیل سے بیان کیا ہے - واضح ہو کہ عقائد نسفی مین یہان چند عقائد
زیادہ کیے اول یہ کہ جمیع انبیاء و رسولون مین سے افضل محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہین - دوم آپ کی امت سب امتون سے
بہتر ہے - سوم آپ کی شریعت سب شرائع سے اکمل اور سب دینون کی ناسخ ہے - چہارم آپ کی تمام امت مین آپکے
اصحاب سب سے بہتر ہین - پنجم خلفاے راشدین کی خلافت اسی ترتیب سے ہے - ششم خلافت تیس سال ہے پھر اسکے بعد
بادشاہت و امارت ہے - ہفتم مسلمانون کے لیے دنیاوی انتظام مین ایک امام ضرور ہے جو احکام نافذ کرے و حدود قائم
کرے اور لشکرون کو آراستہ کرے اور صدقات و زکوۃ وصول کرے اور تغلب کرنے والون و رہزنون کو مغلوب کرے
اور جمعہ و عیدین کو قائم کرے اور لوگون کی منازعات فیصل کرے اور بغیر وارث بچون کا نکاح کرے اور غنیمت جہاد
کو تقسیم کرے - ہشتم یہ امام ظاہر ہونا ضرور ہے یعنی اسطرح نہو کہ جیسے شیعہ اپنے امام کو خوف سے بالکل غائب کہتے ہین الٰہی
کے منتظر ہین کیونکہ ایسے امام کا ہونا و نہونا برابر ہے - نہم یہ امام قریش سے بناوین غیر سے نہ بناوین ف یعنی جب جماعت
مسلمانون کی اختیار سے تجویز کرے تو قریش سے ہو اور اگر انکا انتظام درہم برہم ہو اور کوئی غلبہ کرکے خلافت حاصل
کرے تو وہ امام ہے اسکی طاعت واجب ہے یا کوئی حاکم کسی کفرستان کو فتح کرکے اسلام کا تابع کرے تو اپنے غلبہ سے
وہ امام ہے اس سے مخالفت روا نہین ہے - دہم مقصود امام سے اوپر مذکور ہوا تو یہ ضرور نہین کہ وہ بندہ معصوم ہو اور
نہ سب سے افضل ہو مگر یہ ضرور ہے کہ وہ عاقل بالغ مسلمان آزاد اور مرد ہو سیاست والا و قدرت والا ہو کہ احکام نافذ
کر سکے و حدود اسلام کی حفاظت کر سکے اور شوکت سے ظالم سے مظلوم کا انصاف دلاوے اور ولایت مطلقہ کی شرائط
پوری ہون یعنی جو فقہ کے قاضی و گواہ مین مذکور ہین - یازدہم صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے جسکو یاد کرے صرف بھلائی ہی
کے ساتھ یاد کرے - دوازدہم ملا علی قاری رح نے شرح فقہ اکبر مین لکھا کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ برحق ہے اور جس نے
آپکے ساتھ لڑائی کی اُسنے خطا کی صحیح یہ ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی کہنا جائز ہے بدلیل حدیث یا عمار تقتلک الفئۃ
الباغیۃ - یعنی اے عمار تجھکو گروہ باغی قتل کریگا - مترجم کہتا ہے کہ حدیث سے اتنا نکلا کہ جسوقت تجھے قتل کرینگے وہ بغاوت
کی حالت مین ہونگے - پھر جب بغاوت ختم ہوگئی تو اب وہی لفظ مکروہ کہنا جائز ہے یا نہین تو ظاہر یہ ہے کہ اگر پوچھا جاوے

کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ لڑائی کے وقت معاویہ رضہ کس صفت پر تھے تو جواب یہ کہ باغی تھے اور
پوچھا جاوے کہ اب باغی کہیں تو جواب یہ کہ نہیں بقولہ تعالیٰ ولا تنابذوا بالالقاب - واللہ اعلم - واضح ہو کہ ملا علی قاری رحمہ
نے ذکر فرمایا کہ خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی قطعی اجماعی ہے اور صحیح روایت ہے کہ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہوئے
تو آپ باہر تھے اور مدینہ منورہ میں باغیوں سے فتنہ پھیلا اور باغیوں نے چاہا کہ مدینہ پر غالب ہو جاویں اور لوگوں کو قتل
کریں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے خلافت پیش کی آپ نے انکار
کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اسطرح شہید ہونا ایک امر عظیم قرار دیا اور لوگوں کو اپنے پاس سے منع کر دیا اور اپنے
گھر بیٹھ رہے پھر لوگوں نے خلافت کو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ پر پیش کیا آپ نے بھی انکار کیا اور اس سے کراہت کی پھر
انہوں نے زبیر رضی اللہ عنہ پر خلافت پیش کی کہ سرداری قبول کرو اور ہم تمہاری فرمانبرداری کو موجود ہیں آپ نے بھی
انکار کیا اور یوں ہی حضرت عثمان رضہ کی اسطرح شہادت کو امر عظیم قرار دیا اسمیں تین روز گذر گئے جو تھے روز مہاجرین و انصار
نے جمع ہو کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے مکان پر ہجوم کیا اور خوشامد کی اور آپ کو اللہ تعالیٰ کی قسم دلائی کہ اسلام کی حفاظت
کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دار الہجرۃ کی حفاظت کریں پس آپ نے بعد شدت کے اسکو قبول کیا اور
یہ بھی دیکھا کہ مصلحت اسلام و اہل ایمان کے لیے اسی میں ہے کہ میں قبول کروں کیونکہ خود بھی جانتے تھے اور دیگر صحابہ
رضی اللہ عنہم بھی مانتے تھے کہ سب سے افضل آپ ہی ہیں پس سب نے آپ سے بیعت کی - اور یہ جو بعضے جھوٹے لوگ
کہتے ہیں کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما نے آپ سے کراہت کے ساتھ بیعت کی تھی بالکل غلط ہے - اور مترجم کہتا ہے کہ
اسی طرح معاویہ رضی اللہ عنہ کو بھی آپ کے صدق خلافت میں کچھ شک و انکار نہ تھا - پھر جب آپ خلیفہ ہو گئے تو ایک
جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کو انتظار تھا کہ ان باغیوں کے قتل و قصاص کا حکم دینگے جو واقعہ حضرت عثمان رضہ میں شریک
تھے اور شام میں معاویہ رضہ کو بھی یہی انتظار تھا کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اولیا میں سے امیر معاویہ رضہ زیادہ قریب
تھے اور خون ناحق کا مطالبہ ولی کو پہونچتا ہے اور ان باغیوں کو ہرگز اپنے امام برحق و خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا شہید کرنا روا نہ تھا - حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیوں کو قتل نہیں کیا اور یہ آپ کا اجتہاد تھا اور ہم یقین کرتے ہیں
کہ وہ اجتہاد صحیح تھا اور علی قاری رحمہ اللہ نے اسکو یوں نقل کیا ہے کہ باغیوں نے تاویل کی تھی اور انکی جماعت کثیر تھی اور
باغیوں کا حکم یہ ہے کہ باغی لوگ جب امام عدل کے فرمانبردار ہو جاویں تو جو کچھ انہوں نے حالت بغاوت میں اہل عدل
کے مال و جان میں تلف کیں یا زخم پہونچائے ہیں اُنسے اسکا مطالبہ نہ کیا جاوے اور حالت لڑائی میں جو مال باغیوں کا لوٹ
میں آیا ہو وہ ان باغیوں کو بعد اطاعت کے واپس دینا واجب ہے اور جو باغی گرفتار ہوں وہ رہا کر دیئے جاویں پس جب
وے لوگ ایسی جماعت کثیر تھے کہ انکو منعت و شوکت حاصل تھی اور جب صحابہ مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے حضرت
علی کرم اللہ وجہہ سے بیعت کی تو باغیوں نے آپ سے بغاوت کرنا خوب نہ دیکھا اور مطیع ہوئے تو آپ پر انکو قصاص میں
قتل کرنا یا پکڑ کر اولیاے مقتول کو دینا واجب نہ تھا - اور بعض کے نزدیک باغیوں سے مواخذہ و قصاص لازم ہے
لیکن یہ بھی اسوقت واجب ہے کہ جب باغیوں کی قوت ٹوٹ جاوے اور شوکت جاتی رہے اور فتنہ برپا ہونے کا خوف

جاتا رہے اور اسوقت مین جبکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ کرتے تھے یہ بات حاصل نہ تھی اور یہی قصاص نہ لینا حضرت طلحہ و زبیر کے مطالبہ کا باعث ہوا اور وے بھی اہل علم و اجتہاد تھے اگرچہ ہمکو دوسرے نصوص سے معلوم ہوا کہ اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ برحق تھا اور دوسرون سے اجتہاد مین خطا ہوگئی اور صحیح ہوا کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما آخر مین نادم ہوے اور یون ہی حضرت ام المومنین عائشہ نادم ہوئین اور بعض اوقات اسقدر روتین کہ اوڑھنی تر ہوجاتی تھی اور یون ہی امیر معاویہ رضہ نے جو کیا تاویل اجتہاد سے کیا لہذا فسق انپر لازم نہین آتا ہی اگرچہ اس اجتہاد مین خطا ہوئی مترجم کہتا ہی کہ عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اگرچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف تھے لیکن اُنھون نے قرآن سے استنباط کرکے نکالا تھا کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مغلوب نہونگے تو اُنسے پوچھا گیا کہ آپ کہان سے کہتے ہین کہا کہ اللہ تعالی فرماتا ہی ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیہ سلطانا فلا یسرف فی القتل انہ کان منصورا یعنی جو شخص مظلوم قتل کیا گیا توہمنے اسکے ولی وارث کے واسطے غلبہ دیا ہی تو کوئی قتل مین اسراف نہ کرے وہ ولی منصور ہی۔ شیخ ابن کثیر رحمہ اللہ نے تفسیر مین لکھا کہ یہ استنباط جید ہی اور یہی واقع ہوا۔ مترجم کہتا ہی کہ معاویہ رضہ کو خلافت علی رضی اللہ عنہ مین مناقشہ نہ تھا ولیکن قاتلون کا مطالبہ تھا اور ہنوز بیعت کی نوبت نہ پہونچی تھی کہ درمیان مین جھگڑا ہوگیا اور مترجم نے اہل ایمان کے اطمینان کے واسطے مفصل حال ذکر کردیا اور امر الٰہی مقدور تھا اور حق صریح یہی ہی جو اہل السنۃ کا اجماعی اعتقاد ہی کہ اللہ تعالی نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو اصحاب خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کہا اور خیر امۃ قرار دیا پس وے سب اللہ تعالی کے نزدیک چاند کے تارے ہین اور انکی فضیلت مین قرآن کلام الٰہی ناطق حق ہی اور اللہ تعالی کی شہادت کے بعد پھر کسی دلیل و گواہی کی حاجت نہین ہی اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خالد بن الولید کو جبکہ خالد نے عبد الرحمن بن عوف کو کچھ بُرا کہا تھا تو خالد کو کہا کہ مت بُرا کہو میرے اصحاب کو یعنی سابقین کو سو اگر تم مین کوئی کوہ احد کے برابر سونا خیرات کرے تو نہ پہونچیگا انکی ایک مُد کو اور نہ اسکے آدھے کو۔ رواہ البخاری فی صحیحہ ومسلم فی صحیحہ اور احادیث ان صحابہ کے فضائل مین بکثرت وعنی بین متواتر ہین اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اے تم اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی مت کرنا کہ انمین سے ایک کا قیام ایک دم بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمہاری عمر بھر کی عبادت از شب و روز سے بہتر ہی۔ رواہ ابن بطہ باسناد صحیح۔ اور صحیح بخاری مین روایت ہی کہ جسکا حاصل یہ ہی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک روز جماعت اصحاب مین کہا کہ فتنہ کے باب مین تم مین سے کس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہی پھر حذیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اے امیر المومنین آپ کو اس فتنہ سے کیا لگاؤ ہی آپ کے اور فتنہ کے درمیان تو ایک بند دروازہ ہی۔ حضرت عمر رضہ نے کہا کہ وہ دروازہ کُھلیگا یا ٹوٹ جائیگا تو حذیفہ نے کہا کہ نہین بلکہ توڑا جائیگا راوی کہتا ہی کہ وہ دروازہ خود حضرت عمر رضہ تھے اور خود خوب جانتے تھے جیسے آدمی آج کے پیچھے کل کا دن ہونا جانتا ہی۔ والحدیث فی البخاری۔ اور حضرت عثمان رضہ جس رات شہید ہونگے اسکے اول مین کوٹھے پر آئے اور باغیون کو جو گھیرے ہوے تھے آگاہ کیا اور اپنے حق مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارات بیان کیے اور اور اُنسے قسم لی تو اُنھون نے کہا کہ ہان سچ ہی پھر اُنکو قسم دہ لی کہ تم جانتے ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ

ابوبکر و عمر رض تھے تو کوہ احد کو زلزلہ ہوا پس آپ نے فرمایا کہ ٹھہر تجھپر فقط نبی و صدیق و شہید ہین باغیون نے کہا کہ ہان
سچ ہی پس حضرت عثمان رض نے تکبیر کہی اور کہا کہ قسم ہو رب کعبہ کی کہ مجھپر گواہی دیتے ہین کہ مین شہید ہون پھر کوٹھے سے
نیچے اتر گئے صحیح روایت ہی کہ جب عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا اور وہان کے بڑے عالم نے آپ کو پہچانکر
حاکم بیت المقدس سے کہا تھا کہ قسم مسیح کی وہ یہی شخص ہی جو ان ملکون کو فتح کریگا دروازہ کھول دو اور اس سے اپنے
حق مین امان حاصل کرو چنانچہ یہی ہوا اور حضرت عمر رض نے بیت المقدس کے اندر نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد اُس
نصرانی عالم کو بلوایا اور پوچھا کہ تو نے مجھے کیونکر پہچانا اُسنے کہا کہ ہمارے یہان تمھارے سب حلیہ موجود ہین اور
مین آپ کے بعد والون کو بھی جانتا ہون حضرت عمر رض نے اس سے پوچھا تو اسنے کہا کہ آپ کے بعد ایک خلیفہ آپ کے
پیغمبر کے قرابت والون سے ہوگا وہ مرد صالح ہی ولیکن اپنی قرابت کا صلہ رحم بہت کریگا حضرت عمر رض نے فرمایا اللہ تعالے
عثمان پر رحم کرے اور پوچھا کہ پھر کون ہوگا اسنے کہا کہ پھر ایک خلیفہ ہوگا خون مین بھرتا ہوا تو عمر رضی اللہ عنہ نے اسکے
سر پر چپ ماری اور کہا یا دفراہ یا دفراہ بینے او گندے تو اسنے کہا کہ ای مومنون کے سردار مین اسکی
مذمت نہین کرتا وہ تو مرد صالح ہی میرا یہ مطلب ہی کہ وہ ایسے وقت مین خلیفہ ہوگا کہ تلوارین کھینچی ہوئی اور خون جاری
ہوگا پس حضرت عمر رض نے فرمایا کہ اللہ تعالی علی رض پر رحم فرما دے - بالجملہ یہ حضرات ان واقعات سے آگاہ تھے اور
امر الٰہی قدر مقدور ہی پھر خوارج مردود بے شبہہ جہالت سے گمراہ ہوے کہ انھون نے افضل الانبیاء والمرسلین
خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی شان مین زبان درازی کی اور کلام الٰہی عزوجل سے معارضہ کیا اور
حرمت صحبت خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کا پاس و لحاظ نہ رکھا - خبردار خبردار کہ تو کبھی صحابی کے حق مین بدگمان ہوکر
گمراہ نہو - امام رح نے فرمایا - ولا نذکر الصحابۃ الا بخیر - اور ہم کسی اور طرح صحابہ کا ذکر نہین کرتے سوا ے بھلائی
و خوبی کے ف ہر مومن انسے محبت کریگا اور ہر منافق انسے بغض رکھیگا - اوصیتہ - ولا نکفر مسلما بذنب من الذنوب
وان کانت کبیرۃ اذا لم یستحلھا اور ہم کافر نہین کہتے کسی مسلمان کو بوجہ ارتکاب کسی گناہ کے اگرچہ کبیرہ گناہ
ہو بشرطیکہ اسنے اس کبیرہ کو حلال نہ کر لیا ہو ف یعنی جس امر کا گناہ کبیرہ ہونا تو قطعی ظاہر و ثابت ہی پھر اسنے اسکو
حلال اعتقاد کر لیا جیسے زنا کاری کو حلال کہے تو کافر ہی - قاری رح نے لکھا کہ سب متفقین کبیرہ گناہ ہی مگر کفر نہین ہی یہی کو
صحیح کہا پھر لعنت دو معنی ایک یہ کہ کفر مین مغمور اور ایمان سے بالکل دور ہی دوم یہ کہ فسق و فجور و گناہون بدکار خوار
تفتازانی رح نے شرح عقائد مین کہا کہ سلف صالحین و علماے مجتہدین سے معاویہ رضی اللہ عنہ و انکے احزاب پر لعن منقول
نہین ہی کیونکہ غایت الامر انکے بارہ مین یہ ہی کہ انھون نے امام برحق سے بغاوت کی اور یہ امر موجب لعن نہین ہوسکتا ہان
اختلاف دربارہ یزید کے ہی - خلاصہ وغیرہ مین مذکور ہی کہ لعنت نہ کرنا چاہیے یزید پر اور نہ حجاج پر - مترجم کہتا ہی کہ یہی امام
غزالی رح نے اختیار کیا ہی - اور یہی احوط ہی اور اسکا نام زبان پر لانے اور اسکے ساتھ مشغول ہونے سے سوا ے اسکی
برائی کے ہمکو حاصل نہین ولیکن ہم اسکو اور اسکے مددگارون سے بالکل لگاو نہین رکھتے - شیخ ابن الہمام رح نے
یزید کے کافر جاننے مین اختلاف نقل کیا بعض نے کہا کہ ہان اور امام احمد رح سے بھی یہ منقول ہی اور بعض نے کہا کہ

نہیں بلکہ توقف کیا جاوے اور اللہ تعالی کے تفویض رکھا جاوے۔ پھر امام رح نے مرتکب کبیرہ کے حق میں لکھا۔
ونسمیہ مومنا حقیقۃ۔ اور ہم مرتکب کبیرہ کو حقیقت میں مومن کہتے ہیں ف معتزلہ مرتکب کبیرہ کو مومن حقیقی نہیں کہتے لہذا
امام رح نے فرمایا۔ ویجوز ان یکون الرجل مومنا فاسقا غیر کافر۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص دل سے تصدیق کرنے
سے مومن ہو بدکاری کے ارتکاب سے فاسق ہو وہ کافر نہو۔ والمسح علی الخفین سنۃ۔ اور دونوں موزوں پر مسح کرنا
سنت ہے ف یعنی سنت قریب بتواتر سے ثابت ہے۔ والتراویح فی شہر رمضان سنۃ اور تراویح ماہ رمضان میں سنت
ہے ف یعنی اصل تراویح یہ سنت مشہورہ ثابت ہے اگرچہ تعداد رکعات میں کمی بیشی ہے۔ والصلوۃ خلف کل بر وفاجر
من المومنین جائزۃ۔ اور نماز ہر مومن کے پیچھے خواہ نیکوکار صالح ہو یا بدکار ہو جائز ہوتی ہے ف ثوری رح نے کہا کہ
جو کوئی امام فاجر کی وجہ سے جمعہ وجماعات ترک کرے وہ خود مبتدع ہے اور صحیح یہ کہ اسکا اعادہ کرنا بھی لازم نہیں۔ ولا
نقول ان المومن لا یضرہ الذنوب وانہ لا یدخل النار۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ مومن کو گناہ ضرر نہیں کرتے اور وہ دوزخ
میں داخل نہوگا ف یہ فرقہ مرجیہ واباحیہ کا رد ہے پھر معتزلہ کا رد کیا بقولہ۔ ولا انہ یخلد فیہا وان کان فاسقا بعد ان یخرج
من الدنیا مومنا۔ اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مومن جو دوزخ میں داخل کیا گیا وہ اسمیں ہمیشہ رہیگا اگرچہ وہ مومن فاسق ہو یعنی
بغیر توبہ مرا ہو بعد ازانکہ وہ دنیا سے ایمان پر نکلا ہے۔ ولا نقول ان حسناتنا مقبولۃ وسیاتنا مغفورۃ کقول المرجیۃ
اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول ہیں اور ہماری برائیاں بخشی ہوئی ہیں جیسے مرجیہ فرقہ کے لوگ کہتے ہیں۔ ولکن
نقول بینۃ مفصلۃ ولیکن ہم اس مسئلہ اعتقادی میں بیان تفصیلی رکھتے ہیں وہ بیان یہ ہے کہ۔ من عمل حسنۃ بشرائطہا
خالیۃ عن العیوب المفسدۃ والمعانی المبطلۃ ولم یبطلہا حتی خرج من الدنیا فان اللہ تعالی لا یضیعہا بل یقبلہا
منہ ویثیبہ علیہا۔ جس نے کوئی نیکی اسکے تمام شرائط کے ساتھ کی درحالیکہ وہ فاسد کرنیوالی عیبوں ظاہری سے اور
باطل کرنیوالی عیبوں باطنی سے پاک ہو اور اسنے اس نیکی کو باطل نہ کر دیا مثلاً مرتد نہوگیا یہانتک کہ وہ دنیا سے نکل گیا تو
اللہ تعالی اس نیکی کو ضائع نہ فرمادیگا بلکہ اس بندے سے قبول فرما کر اسکو اس نیکی کا ثواب عطا کریگا۔ یہ تو تفصیل نیکی کی ہے
اور رہا بیان بدی کا تو فرمایا۔ وما کان من السیئات دون الشرک والکفر ولم یتب عنہا حتی مات مومنا فانہ
فی مشیۃ اللہ تعالی ان شاء عذبہ وان شاء عفا عنہ ولم یعذبہ بالنار ابدا۔ اور جو بدی کی خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ
ہو سوائے شرک وکفر کے اور اس بدی سے اسنے توبہ نہ کی یہانتک کہ وہ مومن مر گیا تو وہ اللہ تعالی کی مشیت کے تحت
میں ہے چاہے اسکو عذاب دے اور چاہے اس سے عفو کرے ولیکن عذاب دوزخ اسکو ہمیشہ کے لیے نہ دیگا بدلیل
قولہ تعالی ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔ یعنی اللہ تعالی شرک اپنے ساتھ ہو تو نہ بخشیگا اور سوائے
شرک کے بخشیگا جسکے لیے چاہے۔ بدلیل قولہ ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیئاتکم الآیہ۔ ولیکن کبائر معین
نہیں ہیں۔ والریاء اذا وقع فی عمل من الاعمال فانہ یبطل اجرہ وکذا العجب۔ اور ریاء یعنی دکھلانے کی نیت
جب کسی عمل میں پڑ گئی خواہ کوئی عمل ہو فرض یا نفل، تو یہ ریاء اس عمل کے ثواب کو کھو دیتی ہے اور یہی حکم عجب کا ہے
ف قال القاری: اسمیں اشارہ ہے کہ ماسوائے ریاء وعجب کے دیگر رذیل اخلاق سے فعل باطل نہیں ہوتا ہے۔

والآیات للانبیاء والکرامات للاولیاء حق اور معجزات انبیاء علیہم السلام کے لیے اور کرامات اولیاء کے لیے برحق
ہیں ف معتزلہ و روافض نے کرامت سے انکار کیا اور کیون نہیں کہ ان لوگوں نے کبھی اپنے درمیان یہ منزلت دیکھی ہی
نہیں حق - پھر یہ کرامت اس ولی کی اپنے نبی برحق کا معجزہ ہے کیونکہ یہ ولی اپنے نبی علیہ السلام کی صدق متابعت سے
اس مرتبہ ولایت پر پہونچا ہے - واما التی تکون لاعدائہ مثل ابلیس وفرعون وما تکون للدجال مما روی انہ
الاخبار فلا نسمیہا آیات ولا کرامات ولکن نسمیہا قضاء حاجات لہم - اور وہ صورتیں خرق عادت کی جو دشمنان
حق سبحانہ کے واسطے ہو جاتی ہیں جیسے ابلیس و فرعون کو اور وہ جو دجال کے لیے ہونگی اس قسم سے جو احادیث میں مروی
ہیں تو ہم ان صورتوں کو آیات نہیں کہتے اور نہ کرامات کہتے ہیں ولیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ ان لوگوں کی حاجتیں پوری کرنی ہیں
وذلک لان اللہ تعالی یقضی حاجات اعدائہ استدراجا لہم فیغترون ویزدادون عصیانا وکفرا وذلک
کلہ جائز ممکن - اور یہ بات اس لیے کہ اللہ تعالی اپنے اعداء کی حاجتیں پوری کر دیتا ہے انکے استدراج کے لیے یعنی
آہستہ درجہ بدرجہ انکو عذاب کی طرف بڑھانے کے لیے پس وے اسطرح حاجتوں کے پورے ہونے سے مغرور
ہو کر اور زیادہ عصیان و کفر میں بڑھ چلتے ہیں اور یہ سب جائز ممکن ہے ف شیطان نے سجدہ نہ کیا اسکو ملعون کر دیا
پھر اسنے تاقیامت مرگ سے مہلت مانگی وہ دیدی - حدیث میں ہے کہ جب تو دیکھے کہ اللہ تعالی کسی بندہ کو وہ نعمت
دے جو پسند کرتا ہے وہی دیتا ہے حالانکہ یہ بندہ اسکی نافرمانی پر مقیم ہے تو یہ فقط استدراج ہے پھر پڑھی یہ آیت فلما نسوا ما ذکروا
بہ فتحنا علیہم ابواب کل شیء حتی اذا فرحوا بما اوتوا اخذناہم بغتۃ فاذا ہم مبلسون - یعنی ہر طرح یاد دلانے پر بھی کسی طرح
انھوں نے اپنے رب عزوجل کو یاد نہ کیا اور بھولے تو ہمنے ان لوگوں پر ہر چیز کے دروازے کھول دیے یہانتک
کہ جب اترائے اس چیز پر جو دیے گئے تھے تو ہمنے انکو گرفتار کر لیا اچانک یعنی موت سو ناگاہ وے ہر نیکی سے مایوس ہو گئے
وکان اللہ خالقا قبل ان یخلق ورازقا قبل ان یرزق - اور اللہ تعالی بلاشبہہ خالق تھا قبل اسکے کہ یہ
مخلوق حادث کرے اور وہ رازق تھا قبل اسکے کہ رزق دے ف یہ مسئلہ اعتقادی امام رح نے مکرر بیان فرمایا
جس سے تنبیہ مقصود ہے کہ صفات باری تعالی کی کیفیت و حقیقت بندہ کے ادراک سے باہر ہے اور اسکی ذات و
صفات میں تغیر نہیں ہے اور خالق ہونے کی صفت بالاجماع اسکی صفت الوہیت ذاتی ہے اور تخلیق اسکی صفت فعل ہے
پس یہ اعتقاد بلا وسواس قبول کرنا ضرور ہے - واللہ تعالی یری فی الآخرۃ - اور اللہ تعالی اپنا دیدار دکھلا دیگا
آخرت میں ف یہ مسئلہ بالکل قطعی ثابت اور آیات صریح اور احادیث متواتر المعنی اسکو مفید ہیں اور سلف و خلف
رضی اللہ عنہم کا اسپر اجماع اور کچھ خلاف نہ تھا پھر معتزلہ و خوارج و روافض نے پیدا ہو کر خلاف کی ابتداء کی اور
اہل السنۃ والجماعۃ اپنی اصل پر ثابت رہے وللہ الحمد اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں اس مسئلہ کو قطعی دلائل کے
ساتھ بیان کر دیا جس سے بحمد اللہ تعالی سب منکروں کے اوہام و اقوال بخوبی رد ہو گئے ہیں اور یہاں اشتہر
تطویل کی گنجائش نہیں ہے - ویراہ المومنون وہم فی الجنۃ باعین رؤسہم - اور مومنین درحالیکہ جنت میں ہونگے
اللہ تعالی کو اپنے سر کی آنکھوں سے دیکھینگے ف اللہ تعالی جب جس بندے کے واسطے کرامت [illegible]

نظر سے ردائے کبریائی کا حجاب اُٹھا دیگا پس وہ اس بے مثال فضل وکرم سے سرفراز ہوگا۔ ولیکن یہ دیدار الٰہی جیسا امام رح نے فرمایا۔ بلا تشبیہ ولا کیفیۃ ولا کمیۃ ولا یکون بینہ وبین خلقہ مسافۃ یعنی ہم یقین جانتے ہیں کہ یہ دیدار بلا تشبیہ ہو اور بدون کیفیت اور بدون کمیت اور اللہ تعالیٰ ومخلوق کے درمیان کوئی مسافت نہوگی فقہ یعنی مخلوق کی صفات سے وہ منزہ وپاک ہو تو اسکی شان کا قیاس مخلوق پر نہیں ہوگا۔ والایمان ہو الاقرار والتصدیق۔ اور ایمان یہ اقرار زبانی اور تصدیق دلی ہو فقہ یہی امام رح نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا ہو اور تصریح کردی کہ نہ خالی اقرار کافی ہو اور نہ خالی تصدیق کافی ہو اور شارح ملا علی قاری رح نے توضیح کی کہ ان دونوں میں تصدیق تو ایسا رکن ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا اور رہا اقرار تو وہ خوف جان کی صورت میں ساقط ہوجاتا ہو۔ پس علی قاری رح نے شرح عقائد تفتازانی کی تبعیت میں کہا کہ ایمان کے اندر اقرار کا اعتبار ہونا یہ بعض علماء کا مذہب ہو اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی اور فخر الاسلام نے اختیار کیا اور جمہور محققین اسطرف ہیں کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہو اور اقرار اسواسطے شرط ہو کہ ایمانی احکام اسپر جاری اور اسکے ساتھ برتاو کیے جاویں پس جس نے دل سے تصدیق کی اور زبان سے اقرار نہ کیا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہو اگرچہ احکام دنیاوی میں مومن نہو اور جس نے زبان سے اقرار کیا اور دل میں تصدیق نہ کی تو وہ منافق ہو اگرچہ ظاہر میں احکام دنیاوی میں مومن کا برتاو کیا جاوے اور اسی کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا اور نصوص اسکے موافق ہیں کقولہ تعالیٰ اولٰئک کتب فی قلوبہم الایمان وقولہ تعالیٰ وقلبہ مطمئن بالایمان۔ وقولہ تعالیٰ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم۔ اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما نے لڑائی میں ایک مقابل کو مار ڈالا جسنے لا الہ الا اللہ کہا تھا اور دعویٰ کیا کہ اسنے میری تلوار کے خوف سے کہدیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہلا شققت قلبہ۔ کیوں تونے اسکا دل نہ چیرا کہ تو دیکھ لیتا کہ اسنے سچ کہا یا جھوٹ کہ جیساکہ حدیث کو امام بخاری ومسلم وابو داؤد وترمذی وابن ماجہ ونسائی نے روایت کیا ہو پھر شرح عقائد نسفی میں ہو کہ ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہو۔ یعنی مجمل یقین واقرار کیا کہ اللہ تعالیٰ جن صفات وشان کے ساتھ ہو میں نے مانا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے اسکے رسول ہیں میں نے مانا۔ واضح ہو کہ حدیث میں ہے قال لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ۔ کے یہی معنی ہیں پھر واضح ہو کہ جو بات دین میں عموماً بالضرور معلوم ہو اور مجمل ایمان ہو اسلیے پر تفصیل کے وقت یہ بات پیش ہوئی اور اسنے اس سے انکار کیا مثلاً فرض نماز تو وہ انکار سے کافر ہوگا کما قال الغزالی وغیرہ۔ وایمان اہل السماء والارض لا یزید ولا ینقص۔ اور ایمان اہل آسمان وزمین کا نہ بڑھتا ہو نہ گھٹتا ہو فقہ کتاب الوصیۃ میں فرمایا کہ یہ اسوجہ سے کہ متصور نہیں زیادہ ہونا ایمان کا مگر جبکہ کفر میں کمی ہو اور متصور نہیں کم ہونا ایمان کا مگر جبکہ کفر میں زیادت ہو تو کیسے ہو سکتا ہو کہ ایک شخص ایک ہی حالت میں مومن وکافر دونوں ہو۔ قاری نے کہا کہ خلاصہ میں امام محمد رح سے نقل کیا کہ میں یہ کہنا مکروہ رکھتا ہوں کہ میرا ایمان مثل ایمان جبرئیل کے ہو ولیکن یوں کہتا ہوں کہ جنکے ساتھ جبرئیل ایمان لائے اُنھیں کے ساتھ میں بھی ایمان لایا۔ خلاصہ جو قاری رح نے کہا کہ اصل ایمان میں مساوات ہو اور قوت یقین وخوبی اخلاص ونور اعمال وجلائے معرفت میں اپنی اپنی حالت ہو اقول امام غزالی شافعی رح نے

بھی اسی کا اقرار کیا ہی اور تحقیق یہ کہ اصل تصدیق مین سب برابر ہین پس اگر زیادہ یا کم ہو سکے تو تصدیق مین کمی یہ کہ گمان یا شک رہ جاوے حالانکہ قطعاً وہ مومن نہین جبکی تصدیق پوری نہو یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید و صدق رسالت وغیرہ کو سچا جانے اور دل سے مانے پھر اگر اسمین کچھ کمی ہوئی تو منافق یا کافر ہو گیا ہان بعد تصدیق کے جسقدر دل مین اثر ہو وہ کم و بیش ہوتا ہی چنانچہ علم الیقین سے عین الیقین بڑھکر ہی اسی معنی مین وارد ہی کہ لیس الخبر کالمعائنۃ حالانکہ خبر سے تصدیق ہوئی پھر معائنہ کرنے سے عین الیقین اور شہود بڑھ گیا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو فرمایا اولم تومن یعنی کیا تو ایمان نہین لایا۔ ابراہیم نے کہا بلے۔ مین ایمان کیون نہین لایا یعنی تصدیق کرتا ہون کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے مردہ زندہ کرے۔ ولکن لیطمئن قلبی۔ دیکن دیکھنے کی درخواست اسلیے کہ میرا قلب مطمئن ہو۔ پھر ایمان مین معتبر یہی اصل تصدیق ہی اور قوت یقین یا ضعف یقین شرط نہین ہی حالانکہ لوگون مین تفاوت اسی یقین کی کمی زیادتی مین ہوتا ہی چنانچہ ہم یقیناً جانتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یقین اور حضرت ابوبکر الصدیق کا یقین تمام سب سے بڑھکر ہی اسی کو امام رح نے فرمایا بقولہ۔ والمومنون مستوون فی الایمان والتوحید متفاضلون فی الاعمال۔ اور مومنین ایمان و توحید مین برابر ہین اور اعمال مین باہم بعض کو بعض پر تفضیلت ہی ف یعنی مومنین اصل ایمان و توحید مین برابر ہین کیونکہ اسی مین کمی ہو تو نفاق یا شرک ہو جاوے پھر دل مین اس توحید کا یقین جانا اور وساوس و معاصی بچانا اور اوامر و طاعات پر عمل کرنا لوگون مین تفاوت ہی اسی سے نور مین فرق ہی کیونکہ نور کلمہ توحید بعض مین مثل آفتاب کے بعض مین چاند اور بعض مین تارون و بعض مین چراغون کی طرح متفاوت ہی اور اسی طرح آخرت مین ظاہر ہوگا اور جسقدر یہ نور قوی ہو اُسی قدر شبہات و گناہ کی تاریکی نیست ہوتی ہی اور کلام امام مفید ہی کہ اعمال مغائر ایمان ہین یہی اہل سنت والجماعۃ کا مذہب ہی حق۔ والاسلام ہو التسلیم والانقیاد لاوامر اللہ تعالیٰ ففی طریق اللغۃ فرق بین الایمان والاسلام ولکن لایکون ایمان بلا اسلام ولا اسلام بلا ایمان فہما کالظہر مع البطن۔ اور اسلام گردن جھکانا اور فرمانبرداری کرنا واسطے احکام الٰہی کے ہی سو لغت کی راہ سے ایمان و اسلام مین فرق ہی ولیکن ایمان بدون اسلام نہوگا اور نہ اسلام بدون ایمان ہوگا سو یہ دونون جیسے آدمی کے لیے پیٹھ کا ساتھ پیٹ سے ہی۔ والدین اسم واقع علی الایمان والاسلام والشرائع کلہا۔ اور دین ایک نام ہی جو مجموعہ ایمان و اسلام و تمام احکام پر واقع ہوتا ہی۔ ونعرف اللہ تعالیٰ حق معرفتہ کما وصف نفسہ فی کتابہ بجمیع صفاتہ۔ اور ہم اللہ تعالیٰ کو پہچانتے ہین حق پہچاننے کا جیسے اُسنے وصف فرمایا اپنی ذات کا اپنی کتاب مین جمیع صفات کے ساتھ ف یعنی بحسب قدرت بندہ و طاقت عبد ہم موافق وصف قرآن مجید کے درحقیقت ویسے ہی ایمان لاتے ہین جیسے اُسنے فرمایا ہی۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے توحید پوچھی گئی تو فرمایا کہ تو جان لے کہ جو تیرے دل مین خطور کرے یا تو وہم کرے یا خیال مین لاوے یا تصور کرے خواہ تو کسی حال مین ہو تو اللہ تعالیٰ ایسے برتر ہی۔ ذکرہ الفارسی رح ولیس یقدر احد ان یعبد اللہ تعالیٰ حق عبادتہ کما ہو اہل لہ ولکنہ یعبدہ بامرہ کما امر۔ اور کوئی یہ قدرت نہین رکھتا کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے جو اسکی عبادت کا حق ہی جیسے اسکی شان اعلیٰ کے لائق ہی ولیکن بندہ اسکی بندگی اسکے حکم سے جیسے اُسنے حکم کر دیا ہی بجا لاتا ہی ف اسمین امام رح نے تین باتون کا

اشارہ کیا اول یہ کہ بندہ حق عبادت سے عاجز ہی دوم یہ کہ جو عبادت ادا ہوتی ہو اسکی شان کے لائق نہین ہوتی
سوم جیسے عبادت کا حکم دیا ہو اس طریقہ سے بندہ حکم کی فرمانبرداری کرتا ہی ۔ بیان اول یہ کہ مثلاً شکر الٰہی ادا کرنا
بموازنہ اسکی نعمتون کے ہو اور نعمتہاے الٰہی شمار سے باہر ہین کما قال تعالیٰ وان تعدوا نعمۃ اللہ لا تحصوہا یعنی اگر
تم اللہ تعالیٰ کی نعمتون کو شمار کرو تو کبھی نہین گھیر سکتے ہو ۔ مثلاً جسم کے اعضاء و اُنکے منافع خود بشر کو معلوم نہین
تو شمار کیا کرے اور حواس و عقل و روح کے فوائد کہانتک جانے پھر ہر سانس مین دو فائدہ تفریح ہوا و حیات
کی بقاء کے ظاہر ہین ان دو کا شکر جب تک ادا کرے کتنی سانسون کا شکر اسپر عائد ہوا اور شکر کی توفیق و استطاعت
جو صحت و عافیت پر ہی اور ادائے نماز وغیرہ اسکے رزق و لباس و پانی و صحت جسمانی پر ہی ہر طاعت اسی صحت و استطاعت
و طاقت کا شکر نہین ہو سکتی تو ان بیشمار نعمتون کا شکر کہان رہا پھر جب شکر ہی ہنوز ادا نہوا تو اسکی عبادت کا کیا ذکر ہی
پھر عبادت ایک چیز بندہ مخلوق سے پیدا ہوتی ہی اور بارگاہ خالق جل شانہ اس بندہ مخلوق کی مناسبت سے پاک ہی
تو طاعت جو کہ مخلوق سے مخلوق ہی وہ اسکی بارگاہ کبریائی کے کب لائق ہی یہ بیان امر دوم ہی ۔ پھر یہ اس کا محض فضل
و انعام ہی کہ اُسنے بندہ کو طریقہ بتلا دیا اور اسکے بجالانے کا حکم کیا اور اسی فعل کو اپنی رحمت سے بندہ کی عبادت ٹھہرا
دیا پس بندگی یہ ہی کہ اسکے حکم سے اُسکے بتلائے طریقہ کو ادا کرے اور اسکی رحمت کا امیدوار رہے اور ہر دم استغفار
کرے جہانتک ممکن ہو اور یہ نہین سمجھے کہ مین نے اُسکی عبادت کی پھر یہ کیا سمجھیگا کہ اسکی شان کے لائق عبادت کی
یہ مقام بہت قابل اہتمام ہی اور غور کرو کہ جو اُسنے عبادت بندہ کے لائق مقرر کردی ہو وہی ادا نہین ہوتی ہی اور سرور عالم
حبیب مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس شان کو دیکھو کہ انبیاء و رسل مین افضل علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام پھر بعد نماز
کے استغفار کرتے گویا اشارہ تقصیر طاعت کا ہی اور فرماتے لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک یعنی مین
نہین احصاء کر سکتا کسی تعریف کا تیری شان مین تو ویسا ہی حمید مجید ہی جیسے تونے خود اپنے نفس کی تعریف فرمائی ہی
اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد ۔ قاری رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہی کہ جب اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل
ہوئی تو اسکا حکم تو یکسان مستمر ہی اور رہی عبادت تو وہ بندہ پر لحظہ بلحظہ دم بدم واجب ہی اور بندہ ضعف بشریت کی وجہ سے
اسکے ادا سے عاجز ہی ۔ بالجملہ ایمان و یقین کے لیے بندہ مستحکم تبھی ہو کہ وہ معرفت ہی ۔ ویستوی المومنون کلہم فی
المعرفۃ والیقین والتوکل والمحبۃ والرضاء والخوف والرجاء والایمان ۔ اور یکسان برابر ہین مومنین سب کے
سب نفس معرفت مین اور نفس یقین مین اور اللہ تعالیٰ پر توکل مین اور محبت مین اور اسکے قضاء و قدر پر راضی ہونے
مین اور اسکے عذاب سے خوف کرنے اور اسکی رحمت کی امید رکھنے مین اور اسکی ذات و صفات پر یقین رکھنے مین
ویتفاوتون فیما دون الایمان وفی ذلک کلہ اور تفاوت رکھتے ہین مومنین باہم ماسواے نفس ایمان مین اور
ان سب امور مین ۔ قاری رح نے کہا یعنی ماسواے تصدیق و اقرار اصلی کے اطاعت و عصیان مین اور نیز مقامات
و درجات توکل و محبت و رضاء و خوف و خشیۃ وغیرہ مین متفاوت ہین ۔ امام طحاوی رح نے عقیدہ مین لکھا کہ ایمان تو
ایک ہی ہی اور اصل ایمان مین جو ایمان والے ہین برابر ہین ولیکن اُنمین از راہ خوف و خشیۃ و تقویٰ و مخالفت نفس و

علاوہ سے تقوی کے تفاوت و باہمی تفاضل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قولہ تعالی وہم من خشیۃ ربہم مشفقون الآیہ - اور قولہ تعالی انما یخشی
اللہ من عبادہ العلماء الآیہ و دیگر نصوص قطعی تفاضل مقامات پر دلیل ہیں ولیکن مومن اگرچہ فاسق ہو اسی پر ایمان لایا جسپر
مومن صالح ایمان لایا ہے پس نفس ایمان میں برابر ہیں اور واضح ہو کہ جو کلام مومنین میں ہے اور جو شخص ظاہر میں مسلمان ہے ولیکن
اسکو یقین ہو یا شکوک ہو تو وہ مومن ہی ہوگا - واللہ تعالی متفضل علی عبادہ وعادل - اور اللہ تعالی متفضل ہے بندوں
پر اور عادل ہے فـ یعنی بعض پر فضل ظاہر کرتا ہے اور بعض پر عدل - قد یعطی من الثواب اضعاف ما یستوجبہ العبد
تفضلا منہ - کبھی بندہ کو ثواب سے اسکا کئی گونہ دیتا ہے جسکا بندہ مستوجب ہے اپنی طرف سے تفضل کی جہت سے فـ
ہر نیکی پر دس گونہ تو ہر ایک مومن کو عام ہے اور بعضے خاص مخلصین وغیرہ کو سات سو گونہ اور اس سے زیادہ بغیر اندازہ
عطا فرماتا ہے - وقد یعاقب علی الذنب عدلا منہ وقد یعفو فضلا منہ - اور کبھی عذاب کرتا ہے بندہ کو گناہ پر اپنی طرف
سے عدل کی جہت سے اور کبھی گناہ کو بخش دیتا ہے اپنی طرف سے فضل سے - وشفاعۃ الانبیاء علیہم السلام وشفاعۃ
نبینا صلی اللہ علیہ وسلم للمومنین المذنبین ولاہل الکبائر منہم المستوجبین للعقاب حق - اور برحق ہے شفاعت
کرنا انبیاء علیہم السلام کا عموما اور ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خصوصا گنہگار مومنوں کے لیے خواہ کوئی گناہ رکھتے
ہوں اور مومنوں میں سے کبیرہ گناہ والوں کے لیے جو سزاوار عذاب ہوئے ہوں۔ فـ حدیث میں ہے کہ میری شفاعت
میری امت کے کبیرہ گناہ والوں کے لیے ہے - اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی و ابن حبان و حاکم نے
انس رضی اللہ عنہ سے اور ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے ابن عباس
رضی اللہ عنہ سے اور خطیب نے ابن عمر اور کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا پس یہ حدیث مشہور ہے اور
احادیث الشفاعۃ متواتر المعنی ہیں اور آیات اسکے ساتھ قطعی دلائل ہیں اور اسی طرح شفاعت کرنا ملائکہ کا ثابت
ہے اور اسی طرح شفاعت کرنا علماء و اولیاء و شہداء و فقراء مومنین کا اور مومنوں کے بچوں کا جنکی وفات پر والدین
نے صبر کیا ہو ثابت ہے اور امام اعظم نے کتاب الوصیۃ میں کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا شفاعت کرنا اہل جنت کے لیے
برحق ہے اگرچہ کبیرہ گناہ والا ہو - انتہی اور بیشک ثبوت ہوا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کئی طرح پر ہے یعنی
از انجملہ ایک شفاعت تو اگلی و پچھلی تمام امتوں کے لیے عام ہے ہذا تلخیص ما قال القاری رح - ووزن الاعمال
بالمیزان یوم القیامۃ حق - اور قیامت کے روز میزان میں اعمال کا وزن ہونا برحق ہے فـ مومنوں کے اعمال
واسطے درجات جنت کے خواہ ابرار ہوں یا عام ہوں اور کافروں کے اعمال کا وزن بقدر ہی کا واسطے درکات جہنم
کے ہوگا لقولہ تعالی ومن خفت موازینہ فاولئک الذین خسروا انفسہم فی جہنم خالدون - والقصاص فیما بین الخصوم
یوم القیامۃ حق - اور قیامت کے روز باہم خصوم میں قصاص ہونا برحق ہے فـ یعنی اگر کسی کا دوسرے پر کچھ حق ہے یا
کسی ظلم کا مطالبہ ہے تو دوسرے سے برابر کا بدلا لیا جائیگا اور دوسرے کا بھی اگر اسکی طرف کچھ ہوگا قصاص کیا جائیگا
پس ظالم کی نیکیاں مظلوم یا حقدار کو دی جاوینگی جسقدر اسکا حق ہے فان لم یکن لہم حسنات طرح السیئات علیہم
و ذوقک جائز حق - پھر اگر ان ظالموں کی نیکیاں نہوں تو انکے مظلوموں کے گناہ ظالموں پر ڈالے جاوینگے اور

یہ سب جائز حق ہے۔ وحوض النبی صلی اللہ علیہ وسلم حق۔ اور حوض نبی صلی اللہ علیہ وسلم برحق ہے ف ترمذی رح نے باسناد حسن روایت کی کہ ہر نبی کے لیے ایک حوض ہے اور انبیاء باہم مباہات ہونگی کہ کس کے حوض پر زیادہ وارد ہیں اور مجھے امید ہے کہ سب سے زیادہ وارد ین میرے حوض پر ہونگے۔ یہ احادیث احاد ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے قطعاً حوض ہے بدلیل قولہ تعالیٰ انا اعطیناک الکوثر۔ اور یہ افضل ہے اور قرطبی رح نے نقل کیا کہ جن لوگوں نے جماعت مسلمین سے پھوٹ کر اپنی راہ نکالی جیسے خوارج و روافض و معتزلہ وغیرہ وے حوض کوثر سے مطرود کیے جاوینگے ایسے ہی جن ظالموں نے فسق کا اعلان کیا ہے حوض سے مطرود کر دیے جائینگے۔ اور حدیث حوض کو کچھ اوپر تیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی اور غایت شہرت سے قریب بتواتر ہے۔ والجنۃ والنار مخلوقتان الیوم اور جنت و دوزخ اب مخلوق موجود ہیں۔ لا تفنیان ابدا ولا یفنی ثواب اللہ ولا عقابہ سرمدا۔ یہ دونوں کبھی فنا نہونگی اور اللہ تعالیٰ کا ثواب یا عقاب بھی کوئی کبھی فنا نہو گا ف امام رح نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا اور جنت و دوزخ برحق ہیں اور وہ دونوں مخلوق موجود ہیں اور دونوں کے لیے فنا نہیں اور ان دونوں کے لوگوں کے لیے بھی کبھی فنا نہیں ہے انتہی یعنے جنتی اور دوزخی ہمیشہ باقی ہیں۔ واللہ تعالیٰ یہدی من یشاء فضلاً منہ اور اللہ تعالیٰ اپنے فضل کی راہ سے جسکو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے ف یعنی ایمان وطاعت کی طرف پس اسکو مظہر جمال و رحمت کر دیتا ہے ویضل من یشاء عدلاً منہ۔ اور گمراہ کرتا ہے جسکو چاہے اپنے عدل کی راہ سے ف پس اسکو مظہر جلال و غضب کرتا ہے پھر ہدایت کرنا اللہ تعالیٰ کا یہ کہ اسکو توفیق دینا اور احسان کرنا ہے۔ واضلالہ خذلانہ۔ اور اللہ تعالیٰ کا گمراہ کرنا یہ کہ اسکو خوار چھوڑتا ہے۔ وتفسیر الخذلان ان لا یوفق العبد علی ما یرضاہ عنہ۔ اور خوار چھوڑنے کے یہ معنی ہیں کہ توفیق نہ دے بندہ کو ایسی چیز کی جسکو اس سے برضا پسند کرے۔ وہو عدل منہ۔ اور یہ خوار چھوڑنا اسکی طرف سے عدل ہے ف کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کسی کی کوئی چیز واجب نہیں ہے اور ہر چیز اپنے موضع پر رہنا یہی عدل و اعتدال ہے وکذا عقوبۃ المخذول علی المعصیۃ۔ اور یوں ہی جس شخص کو خوار چھوڑا ہے اسکو نافرمانی پر عذاب کرنا بھی عدل ہے ولا نقول ان الشیطان یسلب الایمان من عبدہ المؤمن قہرا وجبرا۔ ہم نہیں کہتے کہ شیطان چھین لیتا ہے ایمان کو اللہ تعالیٰ کے مومن بندے سے از راہ قہر و جبر کے ف یعنی شیطان کو خود قدرت قہری و جبری نہیں ہے وقد قال تعالیٰ ان عبادی لیس لک علیہم سلطان۔ یعنی شیطان کو فرمایا کہ میرے جو بندے ہیں ان پر تجھے قہری سلطنت نہیں ہے۔ و سوسہ وا غوا و شیطان آنپر بہانتک اثر نہیں کرتا کہ ایمان چھوڑیں۔ جنکو اللہ تعالیٰ پر جزم و یقین نہیں وے ایمان کا جزم چھوڑتے اور مذبذب ہوجاتے ہیں۔ ولکن نقول العبد یدع الایمان۔ ولیکن ہم کہتے ہیں کہ بندہ خود ایمان کو چھوڑ دیتا ہے یعنی یقین چھوڑ دیتا ہے۔ فاذا ترکہ فحینئذ یسلب منہ الشیطان۔ پھر جب اسنے جزم یقین کو چھوڑا تو اس وقت اس سے شیطان چھین لیتا ہے ف اسوقت شیطان کو اسپر سلطانی قابو ہوجاتا ہے اور شیطان اپنی مصلحت کے موافق اسکو دنیاوی مطالب دکھاتا ہے کہ وے ضلالت ہیں سکھلاتا ہے انجام اسکا موت پر خذلان و دائمی بربادی ہے وسوال منکر ونکیر فی القبر حق۔ اور سوال کرنا منکر ونکیر کا یعنے تیرا کون رب ہے کیا دین ہے کون تیرا نبی ہے۔ قبر میں یعنی

یعنی بعد عرض جہان مر رہے وہان برحق ہر ف انبیاء علیہم السلام وشہید واطفال اس سوال سے مستثنی ہین - بعض نے
کہا کہ مسلمانون کے اطفال بیشک مغفور ہین اور اس سوال مین حکمت ہر کہ اسپر عموم اطلاع نہین ہر - امام اعظم رح نے کافرون
کے اطفال کے سوال اور انکے جنت مین جانے مین توقف کیا واللہ تعالی اعلم - دوسرون نے کہا کہ اہل جنت کے خادم
ہونگے - مترجم کہتا ہر کہ حیات دنیا مین جو اعتقاد حق اُسنے رکھا یا اعتقاد باطل رکھا وہ اسکے آئنہ قلب پر چھپا ہر جسپر مرا اسی پر
اُٹھیگا اور کچھ تبدل ممکن نہین ہر لہذا جو دنیا سے صدق یقین پر اُٹھا صحیح جواب دیگا اور جو کفر پر اُٹھا نعوذ باللہ من ذلک
تو وہ اپنا باطل ہوا جان لیگا ولیکن اسکے آئنہ مین سواے باطل کے اب تبدل نہین ہوسکتا پس اسکا جواب وہی باطل ہر
واعادة الروح الی العبد فی قبرہ حق - اور اعادہ روح کا بندے کی طرف اسکی قبر مین یعنی جہان مرکر پڑے برحق ہر
وضغطة القبر حق - اور قبر کا بھینچنا برحق ہر ف اہل ایمان کے لیے جیسے مادر مہربان پشانی ہر اور کافر کے لیے جیسے دشمن
جان کہ ادھر کی پسلیان اُدھر نکل آتی ہین اور یہ امر عجیب بحکمت لطیف ہر اور اہل حواس جاہل وسواس مین ہین -
اعوذ باللہ من الکفر - وعذابہ حق کائن للکفار اجمعین - اور عذاب قبر کا برحق ہونے والا ہر کافرون سب کے لیے
ف کوئی نہین بچتا ہر اللہ تعالی نے فرمایا النار یعرضون علیہا غدوا وعشیا ویوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
یعنی آگ ہر کہ یہ لوگ اسپر پیش کیے جاتے ہین صبح وشام اور وہ دن کہ قیامت قائم ہوگی حکم ہوگا کہ داخل کرو آل فرعون
کو سخت تر عذاب مین - ولبعض المسلمین - اور یہ عذاب قبر بعض گنہگار مسلمانون کے لیے بھی برحق ہر ف امید یہ کہ
مومن گنہگار کو اس قسم کے عذاب مین سے نہین جو کافرون کے لیے ہر واللہ تعالی اعلم - اور واضح ہو کہ آرام وراحت
قبر بھی برحق ہر - قال تعالی ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احیاء عند ربہم یرزقون فرحین - جو لوگ
اللہ تعالی کی راہ مین شہید ہوئے انکو مردے مت خیال کیجیو وے زندہ ہین اپنے رب کے یہان رزق پاتے ہین
بہت فرحت مین ہین آخر تک آیت - قال القاری رح یہ عذاب وثواب روح کے ساتھ ہر یا بدن کے ساتھ ہر یا دونون
کے ساتھ ہر صحیح یہی ہر کہ دونون کے ساتھ اور ہم مانتے ہین اور اپنی ہستی سے زیادہ اسکی کیفیت کے پیچھے نہین پڑتے
اقول یعنی کیفیت آخرت کی نہین دریافت ہوتی ورنہ حکمت مین فرق آوے اور کیونکر کہ دنیا مین کوئی جنت کی راہ طے کرتا ہر
اور کوئی دوزخ کی اور انکو احساس نہین ہر اور یہ اللہ تعالی کے بندے ہین کہ انکو علم وفہم عطا فرمائی کہ سمجھتے بوجھتے ہین پس
خوار وہ ہوا کہ ایمان نہین لایا - پھر شیخ قاری رح نے لکھا جسکا خلاصہ یہ کہ لوگون نے روح کی حقیقت مین گفتگو کی بعض
نے کہا کہ وہ ایک جسم لطیف ہر کہ جسد مین اسطرح مختلط ہوگیا ہر جیسے سبز لکڑی کی رگ وریشہ مین پانی ساری ہوتا ہر اللہ تعالی
نے جاری فرمایا ہر کہ جب تک یہ روح جسم مین رہے جسم مین حیات رہے پس جب یہ روح اس سے نکلے تو موت سے
حیات جاتی رہے اور اُنھون نے کہا کہ حیات واسطے روح کے بمنزلہ شعاع آفتاب کے ہر اللہ تعالی نے جاری فرمایا کہ
جب تک آفتاب طالع ہو تو عالم نور سے منور رہے اسی طرح جب تک روح بدن مین رہے بدن کے واسطے حیات
پیدا فرماتا ہر - اسی قول کی طرف مشائخ صوفیہ نے میل کیا ہر - ایک جماعت اہل سنت نے کہا کہ روح ایک جوہر
لطیف ہر جو جسم مین اسطرح ساری ہر جیسے گلاب کے پھول مین گلاب ہوتا ہر - قاری رح نے کہا کہ یہ قول اور پہلا قول

دونون سب باتون مین برابر ہین صرف اسقدر فرق ہی کہ روح جسم لطیف ہی یا جوہر ہی پس اول قول مین جسم لطیف کہا
اور دوسرے قول مین جوہر کہا ہی اور لکھا کہ صحیح یہ کہ وہ جسم لطیف ہی کیونکہ روح کے واسطے وارد ہوا کہ وہ داخل جسم
ہوتی اور خارج ہوتی اور علیین کی طرف صعود کرتی ہی اور کافرون کی روح سجین کی طرف گرائی جاتی اور مانند اسکے جو
روح کے جسم لطیف ہونے پر دلالت کرتی ہین - پھر کہا کہ ایسا کلام دربارہ روح کے منافی قول اللہ تعالی ہی کہ فرمایا
قل الروح من امر ربی یعنی کہدے کہ روح از امر رب ہی اور اللہ تعالی نے فرمایا ان الامر کلہ للہ - امر سب اللہ تعالی ہی
کے واسطے ہی - اور لکھا کہ سب سے زیادہ قوی و اولی قول یہ ہی کہ روح کا علم اللہ تعالے کو ہی اور یہی جمہور اہل سنت والجماعۃ
کا قول ہی - مترجم کہتا ہی کہ شیخ روزبہان شیرازی رح جو ایک ائمہ اولیار مین سے ہین انھون نے روح کے بارہ مین جسم
لطیف یا جوہر ہونے وغیرہ کا کوئی کلام نہین کیا بلکہ صریح اشارہ اس جانب فرمایا کہ یہ مین تجلی صفات وذات کے امر الہی سے
اسکا ظہور ہی اور اسکی حقیقت پر اطلاع نہین ہی اور یہ قول موافق قرآن پاک اور مطابق جمہور سواد اعظم اہل السنۃ والجماعۃ ہی
اور اسمین ایک بسیط کلام مترجم کی اردو تفسیر جامع مین ائمہ علماء سے منقول ہی واللہ تعالی اعلم - بالجملہ ہمکو روح مین یہ اعتقاد ہی
کہ جو اللہ تعالی نے روح کی نسبت فرمایا اور احادیث قطعیہ مین وارد ہی حق ہی اور حقیقت کی گفتگو ہم نہین کرتے ہین مگر فہم کی
زیادتی کے واسطے نہ واسطے اعتقاد کے اور امام رح نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہین کہ اللہ تعالی زندہ
کریگا ان نفوس کو بعد موت کے کہ انکو اٹھائیگا ایک دن کے لیے جسکی مقدار پچاس ہزار برس کی ہی واسطے بدلا دینے
اور ثواب دینے اور باہم ادائے حقوق کے لیے اور اللہ تعالی نے فرمایا وان اللہ یبعث من فی القبور - یعنی اور اللہ تعالی
مبعوث فرمائیگا جو خاک مین ہی - قاری رح نے اسکے واسطے دیگر آیات جو حشر جسمانی کے واسطے قطعی نصوص مین ذکر کین اور
کہا کہ اسمین فلاسفہ پر رد ہی جو حشر جسمانی سے انکار کرتے ہین اور کہا کہ امام رازی رح نے فلاسفہ کے اوہام انکاری کو رد کر کے
آخر انکو فہمایش کی کہ جب ہم حشر جسمانی کے معتقد ہوئے اور اخلاق جمیلہ و اعمال صالحہ سے اسکا سامان حاصل کیا اور اخلاق
رذیلہ و بدکاریون کو چھوڑا تو ہم کہتے ہین کہ ہمارے وتمھارے درمیان اختلاف ہی تمنے یہ سامان نہ کیا پس خیال کرو کہ
اگر وہ حق ہی جیسا ہم کہتے ہین تو ہم اچھے رہے اور جو منکر تھا وہ برباد ہوا اور اگر منکر کا کہنا فرض کیا جاوے کہ وہ نہین ہی
تو ہمارا کچھ نقصان نہوا - انتہائے درجہ وہ منکر یہ کہیگا کہ دنیاوی شراب و سور کا گوشت وغیرہ ہمنے دنیا مین نہین پایا تو
ہر عاقل سمجھ سکتا ہی کہ ان چیزون کے کھانے مین کتے وگتے وکیڑے شریک ہین تو اگر ایسی چیز جاتی رہے جسمین یہ لوگ
ہمارے شریک ہمسر ہین تو التفات کے قابل نہین ہی - امام رح نے فرمایا وکل ماذکرہ العلماء بالفارسیۃ من صفات
اللہ تعالی عزت اسماؤہ وتعالت صفاتہ جاز القول بہ سوی الید بالفارسیۃ ویجوز ان یقال بروی
خدای بلا تشبیہ ولا کیفیۃ اور صفات الہی مین جسکو علماء سلف رحمہم اللہ تعالی نے فارسی مین یعنی سوائے عربی کے
دوسری زبان مین تعبیر کیا ہی تو اسی طرح کہنا جائز ہی سوائے صفت ید کے کہ اسکو فارسی مین تعبیر نہ کیا جاوے اور
جائز ہی کہ کہے بروی خدا ے یعنی اللہ تعالی کے رو برو دیگر تشبیہ و کیفیت کے بغیر یعنی اسکی تشبیہ کسی مخلوق سے یا کیفیت
اسکی تصور مین نہو بلکہ اللہ تعالی کو تشبیہ و کیفیت سے منزہ و پاک جانے - ولیس قرب اللہ تعالی ولا بعدہ من طریق

طول المسافة وقصرها ولا على معنى الكرامة والهوان اور قرب اللہ تعالیٰ بندگان مطیع سے یا دوری اسکی بندگان
عاصی سے ازراہ درازی مسافت وکمی مسافت کے نہین ہے اور نہ قرب سے مراد کرامت اور دوری سے مراد خواری ہے
یعنی جیسے تاویل والے کرتے ہین - ولكن المطيع قريب منه بلا كيف والعاصي بعيد عنه بلا كيف - ولیکن یہ اعتقاد
حق ہے کہ بندہ مطیع اپنے رب عزوجل سے قریب ہے جسکی کیفیت غیر معلوم ہے اور بندہ عاصی اپنے رب عزوجل سے دور ہے
بلاکیف ف خلاصہ یہ کہ قرب وبعد معلوم اور کیفیت مجہول ہے اور کسی طرح کی تشبیہ قطعی نہین ہے - والقرب والبعد والاقبال
يقع على المناجي - اور جو بندہ اپنے رب عزوجل سے مناجات کرتا ہے مثلا نماز پڑھتا ہے تو اسکے حق مین قرب اور متوجہ
ہونا واقع ہے اور جو بندہ روگردان ہو اسکے حق مین بعد اور اعراض صادق ہے ولیکن بے کیفیت ہے - وكذلك جواره
في الجنة والوقوف بين يديه بلا كيف اور اسی طرح جنت مین جوار رب العالمین ہونا اور قیامت مین اسکے روبرو
حضور ہونا حق ہے مگر بلا تشبیہ وکیفیت ہے ف قاری رح نے کہا کہ تحقیق مقام یہ کہ امام اعظم رح کے نزدیک حق تعالیٰ کا قرب
خلق سے یا خلق کا قرب حق عزوجل سے ایک وصف تحقیقی ہے ولیکن جو کوئی اپنے تصور سے اسکی صورت وتشبیہ بمخلوقات
خیال کرے باطل ہے اسکی کیفیت کیونکر وکس طرح فہم عقل سے باہر ہے اور متاخرین بعضے اور جمہور فرقہ مبتدعہ کے اس
وصف مین تاویل کرتے ہین اور قرب کے معنی رحمت الٰہی کے بوجہ اسکی طاعت کے اور بعد کے معنی دوری بوجہ معصیت
کے قرار دیتے ہین - اور ارباب اشارہ کہتے ہین کہ قرب رب عزوجل کی شان سے ہے کہ تو اپنے تمام حالات مین اللہ تعالیٰ
کی نعمت اپنے اوپر دیکھے اور اسی کی منت مشاہدہ کرے اور اپنی طاعت وفرمانبرداری کو نگاہ مین نہ دیکھے بعض علماء
نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قرب بے قیاس سے تو اسکو نہین دیکھتا اور تو اس سے انتہا سے دور ہو کر اسکے سوائے غیر کو
دیکھتا ہے - والقرآن منزل على رسول الله صلعم وهو في المصحف مكتوب اور قرآن منزل ہے ۲۳ برس مین رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم پر اور وہ مصحف مین مکتوب ہے - وآيات القرآن كلها في معنى الكلام مستوية في الفضيلة والعظمة
اور آیات قرآن سب کی سب اس معنی مین کہ کلام الٰہی ہین فضیلت وعظمت مین برابر ہین - الا ان لبعضها فضيلة
الذكر وفضيلة المذكور - بات اتنی ہے کہ بعض آیات کیواسطے فضیلت ذکر کی اور فضیلت مذکور کی ہے - مثل آية الكرسي
لان المذكور فيها جلال الله وعظمته وصفته فاجتمعت فيها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور - جیسے آیۃ الکرسی کہ اسمین
سب آیات کی طرح فضیلت ذکر کی تو موجود ہے اور ذکر جسکا ہے اس مذکور کی فضیلت زائد ہے کیونکہ مذکور اس آیت
کرسی مین اللہ تعالیٰ کا جلال وعظمت وصفت ہے تو اسمین فضیلت ذکر کی اور فضیلت اسکی جو اس ذکر کا مذکور ہے دونون
جمع ہو گئین ف اسی کے مثل سورہ اخلاص مین بیان ہے بازائد ہے - وما في قصة الكفار فيها فضيلة الذكر فحسب
وليس للمذكور فيها وهم الكفار فضيلة - اور جو آیات کہ کافرون کے قصہ مین ہین یعنے جیسے تبت یدا ابی لہب الخ تو ان
آیات مین فقط فضیلت ذکر کی ہے کیونکہ جو ان آیات مین مذکور ہے اور وے کفار ہین انکے لیے کچھ فضیلت نہین ہے
ف واضح ہو کہ کفار پر جو غضب قہر الٰہی ظاہر ہے اور وہ آیات حال کفار مین ضمنا مذکور ہے تو اس شان کی فضیلت
بھی ذکر کے ساتھ ہے ولیکن خالی ان کفار کی کچھ فضیلت نہین ہے جیسا کہ امام رح نے ذکر فرمایا فافہم واللہ اعلم -

وکذلک ذلاسمار والصفات کلہا مستویۃ فی الفضیلۃ والعظمۃ لاتفاوۃ بینہا - اور یون ہی اللہ تعالی کے اسماء وصفات سب کے سب فضیلت وعظمت مین برابر ہین اور ان اسمار وصفات مین کچھ تفاوت نہین ہر ف کیونکہ سب حضرت باری تعالی جل شانہ کے اسمار وصفات ہین وسب یکسان ہین آور واضح ہوکر بندہ کے مناسب بعض اسمار وصفات بعض وجوہ مین خاص ہوتے ہین مثلاً کسی نے گناہ سے استغفار کرنا چاہا تو اسکو یہ مناسب نہین کہ یون التجا کرے کہ ای قہار ای شدید العقاب مجھے بخشدے بلکہ کہے کہ ای غفار ای ارحم الراحمین مجھے بخشدے - ووالدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماتا علی الکفر - اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدینؒ دونون کفر پر مرے ف یعنی زمانہ رسالت واسلام سے پہلے زمانہ کفر مین مرے اور رافضی کہتے ہین کہ امامت کے واسطے شرط ہر کہ اسکا باپ مومن ہو تو امام رح نے تصریح کی کہ رسالت کے لیے یہ شرط نہین ہر - قاری نے کہا اس کلام مین رد اس شخص کا ہر جو کہ کہتا ہر کہ والدین آپکے ایمان پر مرے یا کفر پر مرنے کے بعد اللہ تعالی نے انکو زندہ کیا پھر بمقام ایمان پر موت دی - اور مین نے اس مسئلہ کو ایک مستقل رسالہ مین تحقیق کیا اور جو کچھ سیوطی رح نے اپنے تینون رسائل مین لکھا تھا اپنے خلاف قول امام اعظم رح کے لکھا تھا اسکو دلائل کتاب وسنت وقیاس اور اجماع امت سے دفع کیا اور عجیب قضیہ اس مقام پر یہ ہر کہ فقہ مین سے بعض جاہلون نے اس کلام سے جو یہان امام اعظم نے کہا ہر انکار کیا اور اشارہ کیا کہ یہ قول شان امام رح کے لائق نہ تھا اور یہ اس شخص کا انکار ایسا ہی ہر جیسے گمراہ جہمیہ کے سردار جہم بن صفوان نے کہا کہ مجھے آرزو ہی کہ مصحف مین سے قولہ تعالی الرحمن علی العرش استوی - چھیل ڈالون - اور جیسے احمد بن ابی داؤد گمراہ نے مامون رشید بادشاہ کو کہا کہ پردہ کعبہ پر بجائے لیس کمثلہ شی وہو السمیع البصیر کے لیس کمثلہ شی وہو العزیز الحکیم لکھے اور جیسے بڑے رافضی کا قول کہ مین اس مصحف سے بیزار ہون جسمین ابوبکر الصدیق کی تعریف ہو - قاری رح نے کہا کہ انبیا علیہم السلام تو ابتدا و انتہا مین معصوم ہین اور سوائے انبیا علیہم السلام کے (وماسوائے ان امت کے جنکے بہ قطعی جنتی ہونے کی بشارت ہر) باقی اولیاء وعلماء واصفیاء کی نسبت خاص کرکے ہم بہ قطعی علم نہین کہہ سکتے کہ وہ ایمان پر مرے ہین اگرچہ انسے حالات وخوارق عادات ظاہر ہوئے ہون کیونکہ یہ تو مشاہدہ غیبی پر حکم ہو سکتا ہر اور وہان مشاہدہ غیبی مستور رکھا گیا ہر - پھر ایک کلام طویل مین یہ استدلال بیان کیا کہ جو وجوہ جنتی کے نشان ارد ہوئے ہین انکے موافق ظنی گواہی دے کمافی الحدیث ہذا اثنیتم علیہ خیرا وجبت لہ الجنۃ وہذا اثنیتم علیہ شرا وجبت لہ النار انتم شہداء اللہ فی الارض - یعنی اس مردے پر تمنے بھلائی کی شہادت دی اسکے لئے جنت واجب ہوئی اور وہ مردہ جسکی تمنے برائی کی شہادت دی اسکے لیے دوزخ واجب ہوئی تم زمین مین اللہ تعالی کے گواہ ہو - وابوطالب عمہ صلی اللہ علیہ وسلم مات کافرا - اور ابوطالب آپ کا چچا کافر مرا ف ابوطالب نے زمانہ اسلام پایا اور وفات کے وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابوطالب پاس آئے اور وہان ابوجہل وغیرہ کافرون کی جماعت کو پایا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ ای چچا کلمہ توحید کہدے تاکہ تیرے واسطے اللہ تعالی کے یہان میرے پاس حجت ہو اور ابوجہل وغیرہ نے کہا کہ ای ابوطالب کیا تم ملت عبد المطلب سے پھروگے اور یہ کلام وہان کر رہا - ابوطالب

کہا کہ اے بھتیجے اگر قریش نہ کہتے کہ ابو طالب ڈر گیا تو مین یہ کلمہ کہکر تیری آنکھین ٹھنڈی کرتا ولیکن ابوجہل وغیرہ سے کہا کہ
مین عبد المطلب کی ملت پر ہون اور وفات پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ واللہ لاستغفرن لک مالم انہ عنک
مین واسطے تیرے واسطے استغفار کرونگا جب تک منع نہ کیا جاؤن پس اللہ تعالی نے نازل فرمایا ماکان للنبی والذین
آمنوا ان یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربیٰ من بعد ما تبین لہم انہم اصحاب الجحیم - اور بھی ابو طالب کے معاملہ مین
نازل ہوا قولہ انک لا تہدی من احببت ولکن اللہ یہدی من یشاء الآیہ - کما رواہ البخاری ومسلم - وقاسم وطاہر و
ابراہیم کانوا بنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور قاسم وطاہر وابراہیم بیٹے تھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
ف قاسم اول پسر جس سے آپ کی کنیت ابو القاسم ہے اور اول ہی مرے اور ابن عبد البر والدارقطنی نے بیان کیا کہ
ایک پسر عبد اللہ جسکو طیب وطاہر دونون کہتے تھے مکہ مین انتقال کیا اور ابراہیم پیدا ہوئے جاریہ قبطیہ سے اور مدینہ
مین مدفون ہین - وفاطمۃ وزینب ورقیۃ وام کلثوم کن جمیعا بنات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور فاطمہ
وزینب ورقیہ وام کلثوم سب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹیان تھین ف سب بیٹیان وانکی اولاد نے وفات پائی
سوائے فاطمہ رض کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ عزیز تھین اور آپ کی نسل انہین سے رہی بوسعہ دونون
نواسے حضرت حسن وحسین کے اور آپ نے بحکم الٰہی عزوجل حضرت فاطمہ رض کا نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کیا تھا اور حضرت
علی کرم اللہ وجہہ کی انسے اولاد حسن وحسین سردار شباب اہل جنت کے اور محسن جو صغیر وفات پا گئے وام کلثوم وزینب
ہوئی - اور امام ابو حنیفہ رح نے ازواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کتاب مین نہین ذکر کیا اور مین مجمل لکھتا ہون کہ
مومنون کی مائین خدیجہ وسودہ وعائشہ وحفصہ وام سلمہ وام حبیبہ وزینب بنت جحش وزینب بنت خزیمہ اور میمونہ و
جویریہ وصفیہ رضی اللہ عنہن یہ گیارہ تو وہ ہین کہ جنکے بارہ مین اختلاف نہین کہ نکاح مین اور بستر مین آئین، ورنہ کوئی
کہ انکے سوا ہے بھی ہین جنمین اختلاف ہین - ہذا ملخص ما قال القاری - واذا اشکل علی الانسان شیء من دقائق
علم التوحید فینبغی لہ ان یعتقد فی الحال ما ہو الصواب عند اللہ تعالی الی ان یجد عالما فیسألہ اور جب
کسی آدمی پر علم توحید کی باریکیون مین سے کوئی چیز مشکل ہو تو اسکو چاہیے کہ اس بات کی نسبت فی الحال یون اعتقاد کرے کہ جو امر
کے نزدیک صواب ہے مین نے اسکو مانا اس وقت تک کہ کوئی عالم ربانی پاوے کہ جس سے دریافت کرلے - ولا یسعہ
تاخیر الطلب ولا یعذر بالوقف فیہ ویکفر ان وقف - اور اس شخص کو یہ گنجایش نہین ہے کہ عالم ربانی کے طلب
کرنے مین ڈھیل ودیر کرے اور نہ اسکا عذر اس مسئلہ مین توقف کرنے کا قبول ہوگا اور کافر ہو جائیگا اگر توقف کریگا
ف معنی توقف کے یہ ہین کہ اس مسئلہ مین بالفعل کچھ اعتقاد نہ کرے بلکہ کہے کہ مین توقف کرتا ہون جب حل ہوگا
ویسا اعتقاد کرونگا - امام رح نے فرمایا کہ اس سے کافر ہو جائیگا بلکہ یون اعتقاد کرلے کہ اس مسئلہ مین جو اللہ تعالی
کے نزدیک حق ہے مین نے اسکو مانا - واضح ہو کہ علم توحید کی قید لگائی اسواسطے کہ شرائع احکام واعمال تو رحمت ہین
اور اعمالی مسائل مین توقف جائز ہے اور یہ بھی واضح ہو کہ توحید سے مراد اللہ تعالی کی توحید ہے اور عقائد کی کتابون
مین جو باتین اکثر امامت وغیرہ کے متعلق یا مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات واولاد طاہرات کا بیان ہے

اسمین توقف مضر نہین ہی مگر حضرت ام المومنین عایشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی پاکدامنی آیات قرآنی مین منصوص ہی اگر اسمین کچھ توقف کیا تو انجام اپنا برباد کیا نعوذ باللہ من ذلک - پھر عقائد مین جو امور مذکور ہین اگر انسے مخالفت کی تو گمراہ بدعتی ہی اور احکام شرعی مین اگر خلاف کیا جبکہ اجتہاد سے ہو تو عفو ہی اور امت کے لیے رحمت ہی - وخبر المعراج حق فمن ردہ فہو ضال مبتدع - اور خبر معراج کی برحق ہی سو جس نے اسکو نہ مانا وہ گمراہ مبتدع ہی - ف یعنی حدیث مین آیا کہ محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جسم شریف کے ساتھ جاگتے مین معراج ہوئی آسمان تک اور آسمان سے جہانتک اللہ تعالی نے چاہا مقامات اعلی مین عروج ہوا تو یہ حدیث حق ہی ضرور ثابت ہی - ظاہر کلام دلیل ہی کہ امام رح کے نزدیک جسطرح حدیث مین عروج آسمانون تک ثابت ہی وہ برحق ہی اُس سے انکار گمراہی ہی - اور خلاصہ مین لکھا کہ جس شخص نے معراج کا انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر اسنے مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک اسراء سے انکار کیا تو وہ کافر ہی اور اگر بیت المقدس سے آگے معراج کا انکار کیا تو کافر نہوگا وجہ یہ ہی کہ اسراء حرم مکہ سے حرم بیت المقدس تک آیت کریمہ قرآنی سے ثابت ہی اور وہ قطعی ہی اور معراج بیت المقدس سے آسمانون وآگے تک سنت سے ثابت ہی اور اسکی روایت مین ظن ہی - اقول شیخ نسفی رح نے عقائد مین بھی معراج کو مفصل لکھا ہی ولیکن ظاہر کلام امام رح کا اشارہ کرتا ہی کہ معراج کا اعتقاد اسی طرح چاہیے جسطرح مشہور حدیث مین آیا ہی ولیکن حدیث کے رد کرنے والے کو گمراہ مبتدع فرمایا ہی قاری رح نے کہا کہ علماء نے انتہاے معراج مین اختلاف کیا ہی بعض نے کہا کہ جنت تک اور بعض نے کہا کہ عرش تک اور بعض نے کہا کہ اس سے برتر مقام دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی ہی - وخروج الدجال ویاجوج وماجوج وطلوع الشمس من مغربہا ونزول عیسی علیہ السلام من السماء وانہ لعلم للساعۃ وسائر علامات یوم القیامۃ علی ما وردت الاخبار الصحیحۃ حق کائن - اور دجال کا نکلنا - اور یاجوج وماجوج کا نکلنا اور آفتاب کا اپنے مقام غروب سے طلوع ہونا اور عیسی علیہ السلام کا آسمان سے اُترنا اور یہ کہ عیسی علیہ السلام علامت قیامت کے لیے ہین اور دیگر علامات روز قیامت موافق اسکے جو اخبار صحیحہ مین وارد ہین سب برحق ہونے والے ہین - ف - قاری رح نے شرح مین کہا کہ امام رح نے اس کلام مین علامات قیامت جمع کر دیے ہین ترتیب سے بیان مقصود نہین ہی اور ترتیب واقعات علامات کی اسطرح ہی کہ مہدی خلیفہ برحق پہلے تو حرمین شریفین مین ظاہر ہونگے پھر بیت المقدس مین آوینگے پھر وہان دجال آویگا اور انکو محاصرہ کریگا پس عیسی علیہ السلام دمشق کی مسجد کے منارہ شرقیہ پر اُترینگے اور دجال کے قتال کو نکلینگے اور اسکو ایک ضربہ سے مارینگے اور وہ نزول عیسیٰ کے وقت گلنے لگیگا جیسے پانی مین نمک گل جاتا ہی پس عیسی علیہ السلام ومہدی رحمہ اللہ تعالی جمع ہونگے اور نماز قائم ہوگی پس مہدی رح عیسیٰ کو اشارہ کرینگے کہ پیش امام ہون پس عیسی علیہ السلام انکار کرینگے اور یہ عذر کرینگے کہ یہ نماز آپ کے لیے قائم کی گئی ہی پس آپ ہی امامت کیواسطے اولی ہو اور عیسی علیہ السلام مہدی رحمہ اللہ کی اقتداء کرینگے تاکہ ظاہر ہو کہ عیسی علیہ السلام متابع حضرت سرور عالم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ہین چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا اشارہ فرمایا ہی بقولہ علیہ السلام ولو کان موسی حیا لما وسعہ الا اتباعی - یعنے اور اگر موسی زندہ ہوتے تو انکو سواے میری پیروی کرنے کے اور کچھ گنجایش نہوتی -

اور لکھا کہ شرح عقائد مین ہی کہ اصح یہ ہی کہ عیسیٰ علیہ السلام لوگون کو نماز پڑھاوین اور امامت کرینگے اور مہدی رح انکی اقتدا
کرینگے کیونکہ عیسیٰ افضل وانکی امامت اولی ہی انتہی۔ قاری رح نے کہا کہ جو ہمنے اوپر بیان کیا اُس سے یہ خلاف نہین ہی
کما لا یخفی۔ مترجم کہتا ہی کہ مراد قاری رح کی یہ ہی کہ وقت نزول کے جو نماز عصر کی اقامت ہوگی خاص اس نماز مین عیسیٰ ؑ
اقتدا کرینگے اور باقی نمازون مین جیسا شرح عقائد مین ہی ہو سکتا ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ علامات قیامت جو امام رح نے
بیان فرمائے بہت قرب کی اور بہت بڑی علامات ہین اور مین انشاء اللہ تعالیٰ علامات صغریٰ وکبریٰ کے بارہ مین
مختصر لکھونگا۔ پھر قاری رح نے کہا کہ ابو داؤد طیالسی کی روایت کے موافق عیسیٰ علیہ السلام چالیس سال زمین
مین ٹھہرینگے پھر مرینگے اور مسلمان لوگ انپر نماز جنازہ پڑھینگے اور دفن کرینگے۔ اور روایت ہی کہ عیسیٰ علیہ السلام
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے درمیان دفن ہونگے اور روایت ہی کہ صدیق اکبر وعمر فاروق
رضی اللہ عنہما کے بعد دفن ہونگے پس حضرت صدیق وفاروق رضی اللہ عنہما کو مبارک ہو کہ دو پیغمبر اولو العزم کے
درمیان ہونگے۔ اور لکھا کہ ایک روایت یہ کہ عیسیٰ علیہ السلام زمین پر سات برس ٹھہرینگے۔ بعض نے کہا کہ یہی
اصح ہی اور پہلی روایت مین چالیس کے یہ معنی ہین کہ آسمان پر جانے سے پہلے اور اُترنے کے بعد سب مدت
چالیس ہی کیونکہ جب اُٹھائے گئے تو سات کم چالیس کے تھے۔ مترجم کہتا ہی کہ حاکم کی روایت مستدرک مین مروی
ہوا کہ وقت اُٹھائے جانے کے ایک سو بیس برس کی عمر تھی اور مترجم نے اردو تفسیر مین قولہ تعالیٰ اذ قال اللہ
یا عیسیٰ انی متوفیک ورافعک الی الآیہ کی تفسیر مین اس مسئلہ کو مفصل ذکر کیا ہی۔ قاری رح نے کہا کہ بعد نزول
عیسیٰ علیہ السلام کے اور قتل دجال کے پھر یاجوج وماجوج ظاہر ہونگے اور آخر ببرکت دعاء عیسیٰ علیہ السلام کے
اللہ تعالیٰ سب یاجوج وماجوج کو ہلاک فرما دیگا پھر بعد وفات عیسیٰ علیہ السلام کے یہ علامت ہوگی کہ مومنین سب
مر جاوینگے اور آفتاب اپنے مقام غروب سے طلوع ہوگا اور قرآن اُٹھا لیا جائیگا جیسا کہ ابن ماجہ نے حدیث
حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ کہنہ ہو جائیگا اسلام جیسے کہنہ ہو جاتے ہین کپڑے کے کنارے حتی کہ دریافت ہوگا
روزہ نہ نماز اور نہ نسک اور نہ صدقہ اور اللہ تعالیٰ کی کتاب قرآن پر ایک رات مین اسرا واقع ہوگا تو روے زمین پر
اُس سے کوئی آیت نہ رہیگی۔ بیہقی نے شعب الایمان مین ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ تم پڑھو قرآن کو قبل
اسکے کہ اُٹھا لیا جاوے کیونکہ قیامت نہین قائم ہوگی یہانتک کہ یہ قرآن اُٹھا لیا جاوے کہنے والون نے کہا کہ
یہ مصاحف اُٹھا لیے جاوینگے تو جو سینون مین ہی وہ کیونکر اُٹھایا جائیگا فرمایا کہ عدوہ ہوگا انپر ایک رات مین پس
انکے سینون سے اُٹھا لیا جائیگا پس صبح کرینگے اس حال مین کہ کہینگے کہ ہم تو کچھ جانتے تھے پھر اشعار مین پڑ جاوینگے
قرطبی رح نے کہا کہ یہ اسوقت ہوگا کہ عیسیٰ علیہ السلام کا انتقال ہو جاوے اور حبشہ والے کعبہ کو ہدم کر دین۔ مترجم
کہتا ہی کہ عیسیٰ علیہ السلام و یاجوج وماجوج کے بعد موافق حدیث صحیح کے حج وعمرہ کعبہ معظمہ کا لوگ کرینگے پھر حبشہ کے
ہدم کے قریب مومنین سب مر جاوینگے پھر حبشہ والے خانہ کعبہ ہدم کرینگے واللہ تعالیٰ اعلم واللہ یہدی من یشاء
الی صراط مستقیم۔ اور اللہ تعالیٰ جسکو چاہتا ہی راہ مستقیم کی ہدایت دیتا ہی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا واللہ یدعو الی

دار السلام ویہدی من یشاء الیٰ صراط مستقیم یہان تک فقہ اکبر مصنفۂ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ترجمہ ہوا چونکہ عقائد مین علامہ نسفی رح وغیرہ نے بعضے مسائل زیادہ کیے ہین ہذا بطریق ملحقات کے مترجم انکا ترجمہ کرتا ہو۔ اور عقائد نسفی و ملحقات شیخ علی قاری و تکمیل الایمان محدث عبد الحق دہلوی وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ سے بڑھاتا ہو اور ہر مسئلہ کو بدون عبارت کے صرف ترجمہ پر اول و دوم وغیرہ کے شمار سے لکھتا ہو

ملحقات عقائد و الفاظ کفر وغیرہ

اول مسئلہ تفضیل بعض انبیاء کی بعض پر۔ قاری رح نے کہا کہ اجمالی تفضیل تو قطعی ہو بدلیل قولہ تعالیٰ ولقد فضلنا بعض النبیین علی بعض الآیۃ۔ یعنی علم نبوت مین نہ مال و فانیات مین۔ اور تفصیلی تفضیل مین کہا کہ یہ امر ظنی ہو اور اعتماد کا اعتقاد یہ کہ تمام خلق سے افضل ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے حبیب ہین۔ بعض علماء نے اسپر اجماع کا دعوی کیا ہو پس ابن عباسؓ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے فضیلت دی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل آسمان اور انبیاء پر اور حدیث مسلم و ترمذی مین انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ انا سید ولد آدم یوم القیامۃ ولا فخر۔ مین سردار اولاد آدم ہون قیامت کے روز اور فخر سے نہین کہتا۔ امام احمد و ترمذی و ابن ماجہ نے ابی سعید رضؓ کی روایت سے زیادہ کہا کہ و بیدی لواء الحمد ولا فخر۔ اور میرے ہی ہاتھ مین لواء حمد ہوگا اور فخر نہین کرتا۔ وما من نبی یومئذ آدم فمن سواہ الا تحت لوائی و انا اول من تنشق عنہ الارض ولا فخر و انا اول شافع و اول مشفع ولا فخر۔ اور نہین کوئی نبی اس روز خواہ آدم ہو یا اسکے سواے ہو مگر کہ وہ میرے لواء کے نیچے ہوگا اور مین اول وہ شخص ہون کہ اس سے زمین کشادہ ہوگی اور فخر نہین کرتا اور مین پہلا شفاعت کرنے والا اور پہلا شفاعت قبول کیا گیا ہون اور فخر نہین کرتا واضح ہو کہ جن احادیث مین انبیاء کے درمیان تفضیل دینے سے ممانعت ہو تو تاویل یہ کہ باہم تفضیل دینا ایسے طور پر نہو کہ جس سے شان مین نقص و باہم خصومت پیدا ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ تفضیل ایسے طور پر مت دو کہ باہمی جنبہ داری سے اور اپنی راے سے ہو اور جان ہو کہ کلام تفضیل مین ہو وہ نصوص سے ہو۔ دوم مسئلہ علو الٰہی از راہ مرتبہ کے ہو نہ از راہ مکان کے اور جس نے زعم کیا کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر یا عرش پر ہو اور اسکے لیے علو مکان ہو وہ گمراہ ہو اور قاری رح نے لکھا کہ ابو مطیع بلخی کی روایت امام ابو حنیفہ رح سے باطل ہو اور ابو مطیع مرد وضاع ہو اور شیخ امام ابن عبد السلام نے کتاب حل الرموز مین لکھا کہ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ جس کسی نے کہا کہ مین نہین پہچانتا کہ اللہ تعالیٰ آسمان مین ہو یا زمین مین ہو تو وہ کافر ہوا کیونکہ یہ قول موہم ہو کہ حق عز و جل کے لیے مکان ہو اور جس نے توہم کیا کہ حق تعالیٰ کے لیے مکان ہو وہ مشبہ ہو انتہی قاری رح نے کہا کہ عز الدین ابن عبد السلام اجل علماء مین سے ہو اسکی نقل پر اعتماد ہو۔ اور شیخ ابو معین نسفی رح نے تمہید مین کہا کہ محققین نے تقریر کر دیا کہ حالت دعا مین آسمان کی طرف ہاتھ اٹھانا محض حکم تعبدی ہو۔ شارح علامہ سغناقی رح نے کہا کہ یہ رد اس شخص کا ہو جو کہتا ہو کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہو۔ سوم مسئلہ محبت و خلت اللہ تعالیٰ کی اس شان سے ہو جیسے اسکی ذات پاک کے لائق ہو جیسے دیگر صفات مین۔

بعض نے اسپر اجماع نقل کیا - اور اول جس نے خلت و محبت الٰہی سے انکار کیا وہ جعد بن درہم ہی جسکو خالد بن عبد اللہ
قسوی امیر عراق و مشرق نے فتوی علماء وقت سے واسط مین بقرعید کے روز ذبح کردیا - مسئلہ چہارم بعد
محمد صلی اللہ علیہ وسلم حبیب اللہ کے ابراہیم خلیل اللہ ہین پھر نوح و موسیٰ و عیسیٰ افضل ہین باقی انبیاء سے اور یہ
پانچون اولو العزم رسل ہین - مسئلہ پنجم قاری رح نے ذکر کیا کہ نووی رح نے کہا کہ ایک نبی افضل ہی تمام اولیاء سے اور
اور بہت سی قومین ولی کو نبی پر تفضیل دینے مین گمراہ ہوئین بگمان اسکے کہ موسی علیہ السلام نبی کو خضر رح ولی سے
تعلیم حاصل کرنے کا حکم ہوا - مترجم کہتا ہی کہ ان لوگون کی گمراہی اظہر ہی ولیکن یہان ایک مسئلہ یہ ہی کہ نبی مین اسکی
جہت نبوت افضل ہی یا جہت ولایت افضل ہی اور ایک جماعت نے میلان کیا کہ جہت ولایت افضل ہی - اس سے
دوسرے عوام نے ولایت کو نبوت پر مطلق تفضیل دی اور کہا کہ ولی افضل از نبی ہی اور یہ جہل عظیم ہی اور پیغمبر مین
دو جہت نکالنا نبوت و ولایت تکلف ہی پھر پیغمبر کے ساتھ جو ولایت تجویز کرتے ہین اسمین شک نہین ہی کہ اس
ولایت کا قیاس دوسرے اولیاء پر نہین ہوسکتا ہی اور فیصلہ یہ ہی کہ نبوت ازلی فضل الٰہی ہی اور اللہ تعالے اپنی
رحمت کے ساتھ جسکو چاہے مختص فرمادے پس کسی کے واسطے دخل نہین ہی - مسئلہ ششم ملائکہ اللہ تعالی کے
بندے معصوم ہین جو حکم اللہ تعالی کا ہوتا ہی جسطرح ہوتا ہی اسکو اسی طرح کرتے ہین کھانے پینے جماع وغیرہ حوائج سے
پاک ہین انکو نہ مذکر کہ سکتے ہین نہ مونث کہ سکتے ہین یعنی انکی شان سے نری و مادگی کی صفت نہین ہی - کما فی
عقائد النسفی - مسئلہ ہفتم انبیاء علیہم السلام کے بعد خاص ملائکہ مانند جبرئیل و میکائیل وغیرہم کے عام اولیاء
و علماء سے افضل ہین اور خواص ملائکہ مین سے جبرئیل افضل ہین اور عامہ ملائکہ عام مومنون سے افضل ہین
کذا ذکر القاری - مسئلہ ہشتم سحر سیکھنے مین کفر نہین بلکہ اسپر اثر مترتب ہونے کے اعتقاد مین یعنی اثر کو سحر کیطرف
مستند کرنے اور اسپر عمل کرنے مین کفر ہی کما فی شرح العقائد اور صاحب الروضہ نے کہا کہ سحر کا فعل بالاجماع حرام ہی
اور اسکے سیکھنے و سکھلانے مین تین قول ہین - جمہور کے نزدیک دونون فعل حرام ہین اور یہی صحیح ہی - دوم یہ کہ
دونون مکروہ ہین و سوم یہ کہ دونون مباح ہین - مسئلہ نہم شیخ ابو منصور بغدادی نے جو اکابر ائمہ شافعیہ مین سے ہی
بیان فرمایا کہ اہل السنۃ والجماعۃ نے اجماع کیا ہی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے سب سے افضل ابو بکر الصدیق پھر عمر
فاروق پھر عثمان رض پھر علی رض ہین پھر باقی عشرہ مبشرہ بالجنۃ پھر باقی اہل بدر پھر باقی اہل احد پھر باقی اہل بیعۃ الرضوان
جو حدیبیہ مین واقع ہوئی تھی پھر باقی صحابہ رضی اللہ عنہم انتہی کلامہ اور یہی عبارت عقائد نسفی مین ہی اور حدیث
ابوداؤد و ترمذی مین ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یدخل النار احد ممن بایع تحت الشجرۃ یعنی
دوزخ مین نہین داخل ہوگا کوئی ان لوگون مین سے جنہون نے شجرہ کے نیچے بیعت کی ہی - قال الترمذی ہذا حدیث
حسن صحیح - یہ بیعت الرضوان حدیبیہ ہی تو ظاہر ہی کہ جو انسے افضل ہین وہ بدرجہ اولی دوزخ مین نہ داخل ہونگے
اور یہی اللہ تعالی ارحم الراحمین سے توی امید ہی - مسئلہ دہم طبقہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین ہین جنہون نے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان لاکر نہین دیکھا بلکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم کو ایمان کے ساتھ دیکھا ہی

شیخ الاسلام محمد بن خفیف شیرازی رح نے کہا کہ تابعین مین کون افضل ہی لوگون نے اختلاف کیا اہل مدینہ کہتے
ہین کہ سعید بن المسیب افضل ہین اور اہل البصرہ کہتے ہین کہ حسن بصری افضل ہین اور اہل کوفہ کہتے ہین کہ اویس قرنی سب سے
افضل ہین بعض متاخرین نے کہا کہ صحیح بلکہ صواب ہی اہل کوفہ کا مذہب ہی کیونکہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ
سے روایت ہی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ خیر التابعین رجل یقال لہ اویس
الحدیث یعنی تابعین مین سب سے بہتر ایک مرد ہی جسکو اویس کہتے ہین آخر تک۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ حاصل یہ کہ
بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کے تابعین اس امت مین افضل ہین علامہ قاری رح نے کہا کہ اب ہم اعتقاد کرتے ہین کہ امام ہمام
ابو حنیفہ ائمہ مجتہدین مین افضل اور ائمہ فقہا مین اکمل ہین انکے بعد امام مالک پھر امام شافعی پھر امام احمد بن
حنبل ہین۔ واضح ہو کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سیدۃ نساء الجنۃ کی اولاد کو باقی صحابہ رضی اللہ عنہم کی اولاد پر فضیلت ہی
پس اولاد فاطمہ رض وہی ذریہ طیبہ وعترت طاہرہ ہین کما فی الکفایۃ۔ مسئلہ یازدہم۔ ولی کسی حال مین کبھی نبی کے درجہ تک
نہین پہونچتا کیونکہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہین اور خوف خاتمہ سے مامون ہین اور وحی الٰہی عز وجل سے مکرم و مشاہدہ
ملائکہ سے مانوس ہین اور احکام پہونچانے اور لوگون کو ہدایت کرنے پر مامور ہین اور ولی مین چاہے کسی درجہ پر ہو ایسا
کوئی کمال نہین ہوتا جو انبیاء علیہم السلام مین نہو پس جو بعض کرامیہ سے منقول ہی کہ جائز ہی کہ ولی افضل از نبی ہو یہ قول
کفر و الحاد وضلالت وجہالت ہی۔ ہان کبھی اس بات مین البتہ تردد ہوتا ہی کہ مرتبہ نبوت افضل ہی یا مرتبہ ولایت افضل ہی
بعد یقین اس امر کے کہ نبی ان دونون مرتبہ سے متصف اور وہ ولی سے جو نبی نہین ہی افضل ہی۔ پس بعض نے کہا کہ
نبوت افضل ہی کیونکہ نبی مین مرتبہ نبوت تو غیر کی تکمیل کا ہی اور غیر کو کامل کرنا بعد اپنے کمال کے ہی اور موید اس قول کی
حدیث فضل العالم علی العابد کفضلی علی ادناکم۔ یعنی عالم کو فضیلت عابد پر جیسے میری فضیلت تمہارے ادنی آدمی پر ہی۔ اس سے
تعلیم وتکمیل کی جہت افضل ثابت ہوئی کیونکہ نبی کی بعثت واسطے تعلیم کے ہی لقولہ انما بعثت معلما۔ مین تو تعلیم ہی کرنیوالا
بھیجا گیا ہون وقد قال تعالی ربنا وابعث فیہم رسولا منہم یتلو علیہم آیاتک ویعلمہم الکتاب والحکمۃ ویزکیہم۔ اس سے بھی
ظاہر ہی بعثت تعلیم کتاب وحکمت ہی اور بعض نے کہا کہ مرتبہ ولایت کا نبی مین اسکی نبوت سے افضل ہی بایں خیال یہ بات
کہی کہ ولایت عبارت معرفت الٰہی سے ہی اور اللہ تعالی کے نزدیک قرب وکرامت ہی اور نبوت کا مرتبہ اسکے نزدیک اللہ تعالی
اور اسکے بندون کے درمیان سفارت ہی کہ احکام الٰہی انکو پہونچا دیے جاوین۔ علی قاری رح نے کہا کہ ان لوگون نے
غائب کو شاہد پر اور خلق کو مخلوق پر قیاس کیا کہ ولی کو ہمنشین بادشاہی اور نبی کو وزیر قرار دیا جو کہ بادشاہی کام پورے
کرتا ہی اور ان لوگون نے یہ نجانا کہ انبیاء علیہم السلام کو مقام جمع الجمع حاصل ہی بلکہ انبیاء علیہم السلام کے اتباع اصفیاء
کو حاصل ہوتا ہی اور یہ جمع الجمع کا مقام یہ ہی کہ کثرت انکے واسطے وحدت سے پردہ نہو سکے اور وحدت مین بھی کثرت
دیکھتے ہین اور یہ مقام بہ نسبت صرف توحید کے بہت اعلی ہی اور عموم کو صرف توحید حاصل ہی اور یہ جو بعض صوفیہ نے
کہا کہ ولایت افضل از نبوت ہی معنی یہ کہ پیغمبر کی ولایت اسکی نبوت سے افضل ہی۔ مسئلہ دوازدہم بندہ جب تک
کہ عاقل بالغ ہی کبھی ایسے مقام پر نہین پہونچتا کہ اس سے امر و نہی یعنی اللہ تعالی کے احکام شرعی کی بجا آوری

ساقط ہو جاوے بقولہ تعالیٰ واعبد ربک حتی یاتیک الیقین۔ مفسرین نے اجماع کیا ہے کہ یقین سے مراد موت ہے بعضے
اباحیہ فرقہ کے معترف گئے ہین کہ بندہ جب انتہائے محبت کو پہونچ گیا اور غفلت سے اسکا قلب صاف ہو گیا اور اسنے
ایمان کو کفر پر اختیار کیا تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتی ہے اور ایسے شخص کے کبیرہ گناہ کرنے سے بھی اللہ تعالیٰ اسکو
دوزخ مین داخل نہین کریگا۔ اور بعضے اباحیہ معترف گئے کہ اسکے ذمہ سے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہین اور اسکی
عبادت یہی رہ جاتی ہے کہ تفکر کرے اور اخلاق باطنی کو درست کرے۔ قال القاری رحمہ یہ سب کفر و زندقہ و الحاد
و ضلالت و جہالت ہے اور امام حجۃ الاسلام رحمہ نے کہا کہ ایسے شخص کا قتل کر دینا سو کافرون کے قتل سے بہتر ہے اور
یہ جو بعض صوفیہ سے مذکور ہے کہ بندہ سالک جب مقام معرفت مین پہونچ جاتا ہے تو اس سے عبادت کی تکلیف دور ہو جاتی ہے
بعض محققین نے کہا کہ اسکے یہ معنی ہین کہ تکلیف ماخوذ از کلفت بمعنی مشقت ہے اور عارف سے عبادت کا صدور بلا کلفت
و مشقت ہوتا ہے بلکہ عارف کو عبادت مین لذت ہوتی ہے اور اسکا قلب طاعت مین کھل جاتا ہے اور اسکا شوق و نشاط
بڑھتا ہے۔ اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ دنیا بہ نسبت آخرت کے ایک بات مین افضل ہے کہ یہ دنیا مقام خدمت ہے
اور آخرت مقام نعمت ہے اور خدمت کا مقام بہ نسبت نعمت کے مقام کے اولیٰ ہے اور نقل کیا جاتا ہے کہ اگر مجھے مسجد
و جنت مین اختیار دیا جاتا تو مین مسجد کو اختیار کرتا کیونکہ مسجد تو حق اللہ تعالیٰ ہے اور جنت حظ نفس ہے اسی واسطے بعض
اولیاء نے دنیا مین دراز زندگی کو پسند کیا کہ خدمت مین حاضر رہین باوجودیکہ عقبیٰ مین حصول مشاہدہ ہے۔ مسئلہ
سیزدہم نصوص قرآن و حدیث کے اپنے ظاہر پر محمول رہینگے جب تک کہ آیت از قسم متشابہات نہو یعنے متشابہات
مین بھی سلف کے نزدیک عدم تاویل ہے اور بعض خلف کے نزدیک تاویل مناسب ہے۔ پھر یہ کہ ظاہر نصوص قرآن و سنت
کو ایسے معانی کی طرف پھیرنا جنکو کچھ تعلق نہین ہے صرف باطنیہ ملاحدہ انکے مدعی ہین تو یہ الحاد و زندقہ کفر ہے۔ اگر
کہا جاوے کہ ہمارے یہان صوفیہ بھی کچھ معنی لیتے ہین تو جواب یہ کہ ہمارے صوفیہ کہتے ہین کہ نصوص اپنی ظاہر عبارات
پر ہین اور ان ائمہ نے اسمین بہت تاکید و تشدید فرمائی ہے ہان یہ کہتے ہین کہ ان نصوص کے ظاہر معنی کے سوا
انمین بعض اشارات ہین تو یہ کمال ایمان اور جمال عرفان سے ہے جیسا کہ امام حجۃ الاسلام سے منقول ہے کہ قولہ علیہ السلام
لا یدخل الملائکۃ بیتا فیہ کلب۔ مین اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ایسے دل مین نہین سماتی جسمین درندگی کی صفت راسخ
ہو۔ مسئلہ چہاردہم دیدار حق سبحانہ تعالیٰ دنیا مین چشم سر سے اولیاء کو ممکن ہوا نہین ہے۔ علامہ علی قاری رحمہ نے کہا کہ
ائمہ اہل سنت والجماعۃ نے اجماع کیا ہے کہ دیدار الٰہی جل شانہ دنیا و آخرت مین از راہ عقل جائز ہے یعنے عقل کے نزدیک
کوئی دلیل ممانع ہونیکی قائم نہین اور آخرت مین مومنون کے واسطے بدلیل سمعی و نقلی واقع ہے۔ رہا دنیا مین اسکا جواز
شرعی تو اکثرون نے ثابت کیا ولیکن مخصوص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے شب معراج مین اور شرح عقائد مین
ہے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ نے بفواد دیکھا ہے۔ صاحب التعرف فی التصوف نے فرمایا کہ سب مشائخ نے اتفاق کیا کہ امت مین
جو کوئی دعویٰ کرے کہ مین نے اللہ تعالیٰ کو دنیا مین بچشم بصر دیکھا تو گمراہ محجوب ہے اور شیخ ابو سعید خراز و سید الطائفہ
جنید رحمہ نے فرمایا کہ جس نے ایسا کہا اوسنے اللہ تعالیٰ کو نہین پہچانا اور قونوی رحمہ نے اسکو اپنی شرح مین مقرر رکھا

صاحب عوارف المعارف نے اپنی کتاب اعلام الہدیٰ وعقیدہ ارباب التقیٰ مین لکھا کہ دیدار عیان اِس دنیامین متعذر ہے کیونکہ یہ دار فنا ہے اور آخرت دار بقا ہے لیکن دنیامین علماء کی ایک قوم کو علم الیقین نصیب ہے اور دوسری قوم کو اس سے اعلیٰ عین الیقین ہے چنانچہ انہین سے بعض نے کہا کہ میرے دل نے میرے رب کو دیکھا انتہی - بالجملہ امت متفق ہے کہ دنیامین دیدار عین نہین ہے سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ آپ کے بارہ مین اختلاف شب معراج مین ہے اور ایک جماعت نے اجماع نقل کیا کہ اولیاء کو دنیامین دیدار الٰہی نہین حاصل ہوتا ہے - شیخ ابن الصلاح[شافعی] و ابو شامہ نے کہا کہ بیداری مین دیکھنے کا جو شخص مدعی ہو اسکی تصدیق نہ کیجاوے کیونکہ اِس سے تو موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام روک دیے گئے - اور ایسا ہی کواشی رح نے کہا ہے اور علامہ اردبیلی رح نے انوار مین[فقہ شافعی] لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ مین دنیامین اللہ تعالیٰ کو عیاناً دیکھتا ہون یا بلا حجاب مجھسے کلام فرماتا ہے تو یہ کفر ہے انتہی - قاری رح نے اِس طرف میل کیا کہ ضلالت وگمراہی کا اطلاق کیا جاوے تکفیر سے پرہیز کیا جاوے - مسئلہ پانزدہم[۱۵] خواب مین دیدار الٰہی عزوجل اکثرون کے نزدیک بدون کیفیت وجہت وہیئات کے جائز ہے - امام ابوحنیفہ وامام احمد اور بہت سے سلف سے دیدار خواب کی حکایات ہین اور حدیث مین دیدار الٰہی سبحانہ تعالیٰ کا خواب وارد ہے - مترجم کہتا ہے کہ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور بعض نسخہ کتاب مین حسن صحیح ہے اور شیخ ابن کثیر رح نے نقل کیا کہ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے اور شیخ ابن الجوزی رح نے علل متناہیہ مین بعضے ائمہ حفاظ سے تضعیف واسانید[حدیث] کی تجریح کے بعد ایک اسناد کی بطریق امام احمد رح کے نقل کرکے تحسین کی اور کہا کہ یہ اسناد حسن ہے قاری رح نے کہا کہ یہ ایک نوع کا مشاہدہ قلبی ہے جو کسی کے اختیار مین نہین ہے اسکے انکار کی کوئی وجہ نہین ہے - امام رازی رح نے تاسیس التقدیس مین کہا کہ جائز ہے کہ پیغمبر اپنے رب عزوجل کو خواب مین دیکھے کسی مخصوص صورت مین انتہی اور ہمارے بعضے مشائخ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ کے واسطے عقبیٰ مین تجلیات صوری مین لیکن قاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتاویٰ مین اِس سے منع کیا اور بعضے علماء متقدمین سے تائید نقل کرکے منع کو قوی کیا - مین نے مرقات شرح مشکوٰۃ مین اسکا جواب دیا اور صواب کو بیان کر دیا - مسئلہ شانزدہم[۱۶] عقائد نسفی وغیرہ مین ہے کہ مقتول اپنی اجل مقدر پر مرتا ہے - معتزلہ نے زعم کیا کہ قاتل نے مقتول کی اجل کاٹ دی اور یہ باطل ہے بلکہ علم الٰہی مین بندہ کی ایک اجل معلوم ومقدر ہے ولقد قال تعالیٰ فاذا جاء اجلہم لا یستاخرون ساعۃ ولا یستقدمون - اور قاتل نے ایسے فعل کو کمایا جو ممنوع اور اسکا اثر اللہ تعالیٰ موت پیدا کرتا ہے لہٰذا قاتل مجرم بلکہ اگر خود زہر کھا رہے تو قاتل النفس ہے - پھر واضح ہو کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے خلق کے لیے ہر ایک کی تقدیر اجل مقدر کردی ہے بقولہ تعالیٰ خلق کل شئی فقدرہ تقدیرا - وقولہ

انا کل شئی خلقناہ بقدر - وقولہ تعالیٰ ولن یؤخر اللہ نفسا اذا جاء اجلہا - وقولہ تعالیٰ ما کان لنفس ان تموت الا باذن اللہ کتابا موجلا - اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مقادیر خلق کو آسمانون وزمین سے پچاس ہزار برس پہلے مقدر کیا ہے اور اسکا عرش پانی پر تھا - رواہ مسلم فی صحیحہ - اور ابن مسعود رض کی حدیث مین ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی دعا پر فرمایا کہ تونے اللہ تعالیٰ سے سوال کیا دربارہ آجال مضروبہ وایام معدودہ وارزاق مقسومہ کے کہ نہین تعجیل فرمادیگا قبل اسکے وقت کے اور نہین تاخیر کریگا
[اجلہین مقررہ ۱۲] [روزی تقسیم شدہ] [ایام گنے ہوئے]

کسی کو اُسکے وقت حلول سے اور اگر تو نے اللہ تعالی سے دعا کی ہوتی کہ وہ تجھے عذاب النار سے پناہ دے اور عذاب القبر سے
بچادے تو یہ تیرے واسطے بہتر و افضل ہوتا - والحدیث فی صحیح مسلم - بالجملہ مقتول اپنی اجل پر مرتا ہے اور اللہ تعالی کے علم
مین مقدر ہے اور اسنے پورا کر دیا ہے کہ یہ مثلا بسبب مرض مریگا اور وہ بسبب قتل اور یہ بہدم دیوار اور وہ بغرق مثلاً
اور یہ بتقبیض یا اسہال اور وہ بزہر یا اسہال مریگا - پھر واضح ہو کہ روح محدث و مخلوق مصنوع و مربوب داخل تحت ید
الٰہی ہے اور دین اسلام میں بالضرور یہ بات معلوم ہے اور ہم اس بات مین صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالی کے تابع
ہین اور اہل سنت والجماعۃ نے اتفاق کیا کہ وہ مخلوق ہے اور محمد بن نصر المروزی و ابن قتیبہ وغیرہ نے اس اجماع کو
نقل کیا ہے - پھر روح مرتی ہے یا نہین - دونون قول دو گروہ کے ہین اور صحیح قول اس گروہ کا کہ نہین مرتی ہے وہ بقا
کے لیے مخلوق ہے اور ابدان مرتے ہین اور احادیث اسی پر دلالت کرتی ہین جنمین بعث حشر سے عذاب و ثواب کا بیان
ہے - اور واضح ہو کہ بدن سے روح کے پانچ نوع کے تعلقات ہین اور ہر ایک کے واسطے علحدہ حکم ہے - اول تعلق روح
کا بدن سے ماں کے پیٹ مین جس حال مین جنین تھا - دوم تعلق روح کا بدن سے رہنا جب وہ ماں کے پیٹ سے
نکلتا ہے - سوم تعلق اسکا بدن سے نیند کی حالت مین کہ وہ ایک طرح کا تعلق اور ایک طرح کا فراق ہے - چہارم اسکا تعلق
عالم برزخ مین کیونکہ روح اگرچہ بدن سے جدا ہو گئی اور علحدہ مجرد ہو گئی ولیکن بدن کا تعلق بالکل نہین چھوڑا ہے کہ کبھی
بھی بدن کی طرف التفات نہو کیونکہ جو کوئی قبر پر اسکو سلام کرتا ہے تو وہ سلام کا جواب دیتا ہے اور وارد ہوا ہے کہ جب
دفن کر کے چلنے پھرتے ہین تو وہ لوگون کی جوتیون کی آواز سنتا ہے اور یہ ایک خاص قسم کا تعلق بدن سے ہے جس سے
یہ نہین سمجھنا چاہیے کہ قبل قیامت کے زندگی ہو جاتی ہے - پنجم روح کا تعلق بدن سے جبکہ حشر جسمانی ہوگا اور یہ تعلق
سب سے زیادہ کامل ہے کہ پھر بدن اسکے ساتھ مین دائم ہے موت و فنا کے قابل نہین ہے - اور واضح ہو کہ احکام دنیا
کا ورود بدنون پر ہے اور ارواح تابع ہین اور احکام برزخ کا ورود ارواح پر ہے اور بدن تابع ہین اور احکام حشر و نشر
کا ورود ارواح و اجسام دونون پر ہے - مسئلہ ہشتم کافرون پر بھی دنیا مین اللہ تعالی کی نعمتین ہین مانند حواس و
صحت وغیرہ کے ولیکن جب ان نعمتون سے اسنے سعادت حاصل نہ کی تو یہ آخرت مین اسپر عذاب ہین پس دنیا
کی راہ سے نعمت ہین اور آخرت کی راہ سے نقمت ہین - شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ نعمتین اپنی ذات سے نعمت ہین
اگرچہ کافر کے حق مین سبب عذاب و نقمت ہین - مسئلہ نہم - اللہ تعالی پر کوئی چیز واجب نہین یعنی جیسے ہم لوگون
پر عبادت وغیرہ فرض و واجب ہے کہ ہم کو ضرور کرنا چاہیے ایسے اللہ تعالی جل شانہ پر کوئی چیز واجب نہین ہے - معتزلہ
وغیرہ نے جہالت سے ٹھہرایا کہ جو بندے کے حق مین بہتر ہو وہ اللہ تعالی پر واجب ہے اسکے خلاف نہین کر سکتا ہے
یہ قول سخت نالائق اور محض بے ادبی ہے اللہ تعالی کی شان اعلی ہے کہ مخلوق حقیر اسکی جناب عزوجل مین ایسا کلام کرے
اور حق یہ کہ اللہ تعالی جل جلالہ پر کوئی چیز واجب نہین ہے ورنہ وہ کافر فقیر کو جو دنیا و آخرت مین خرابی مین ہے پیدا
نہ کر سکتا کیونکہ ایسے کافر کے لیے وجود سے عدم بہتر ہے - علاوہ برین جب اصلح واجب ہوا تو جو بھلائی کسی بندے پر
کی وہ اللہ تعالی پر واجب تھی تو اللہ تعالی کا اسپر کچھ احسان و منت نہین ہے حالانکہ اللہ تعالی نے صریح فرمایا بقولہ بل اللہ

یمن علیکم ان ہداکم الآیہ یعنے بلکہ اللہ تعالیٰ تم پر منت و احسان کرتا ہے کہ اسنے تمکو ہدایت دی الخ - علاوہ برین دعا کرنا اللہ تعالیٰ سے محفوظ رکھنے اور توفیق خیر عطا کرنے کی اور بیماری و مفلسی دور کرنے اور آسایش و راحت دینے وغیرہ کی بیفائدہ و بے معنی ہوتی کیونکہ جو اسنے بندے کے حق مین کیا وہ جب برا تھا تو اللہ تعالیٰ پر اسکا ترک کرنا خود واجب ہے - غزالی رح نے کہا کہ واجب ہوتا کہ انکو جنت مین پیدا کرے اور اس دار محنت مین کبھی نہ لاوے آخر تک - قاری وغیرہ نے کہا کہ یہ قول معتزلہ کا ایسا خراب ہے کہ اسکے مفاسد اتنی کثرت سے ہین کہ کچھ بھی پوشیدہ نہین ہین بلکہ بہت سے اقوال معتزلہ کے ایسے ہی ظاہر البطلان ہین اور یہ حالت ان معتزلہ کی اس جہت سے ہے کہ انھون نے راہ رسالت و منہاج نبوت مین قیاس کو دخل کیا اور انکی ردی طبیعت ان معارف الٰہیہ متعلقہ ذات و صفات الٰہی سے بوجہ قیاس مخلوقات کے قاصر ہوکر گمراہی مین پڑ گئی - اور کوئی کچھ سمجھ سکتا ہے کہ بھلا اللہ تعالیٰ جل شانہ الوہیت و ربوبیت کی شان والا اسپر واجب و فرض وغیرہ کے احکام عبودیت کیا معنی رکھتے ہین تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون - مسئلہ نوزدہم عقائد نسفی وغیرہ مین ہے کہ اللہ تعالیٰ جسکو چاہے اضلال فرماتا ہے اور جسکو چاہے ہدایت فرماتا ہے معنی یہ ہین کہ اللہ تعالیٰ ضلالت کو اور ہدایت کو موافق مشیت کے پیدا کرتا ہے کیونکہ خالق وہی ہے سواے اسکے درحقیقت خالق کوئی نہین ہے - مسئلہ بستم جیسے حلال رزق ہے ویسے حرام بھی رزق ہے اگرچہ حرام رزق سے معصیت ہوتی ہے کیونکہ رزق وہ ہے جو اللہ تعالےٰ حیوان کی طرف روان کرے جس سے وہ کھانے پینے وغیرہ سے انتفاع اٹھاوے اور جو جاندار رزق پاتا ہے وہ اللہ تعالیٰ ہی سے پاتا ہے تو ہر ایک کو اسکا رزق پہونچا تو حرام و حلال دونون رزق ہوئے بقولہ تعالیٰ ما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا - کیونکہ جو رزق اللہ تعالیٰ نے کسی جاندار کا رکھا وہ پورا پاویگا اور ممتنع ہے کہ اسکا رزق دوسرا کھا جاوے اور وہی رزق پاویگا جو مقدر ہے اور رزاق وہی اللہ عز و جل ہے - مسئلہ بست و یکم - تمام امت کا اجماع ہے کہ وعدہ و وعید دو قسم ہین وعدہ یعنے ثواب و نعمت کا وعدہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا اسمین خلاف نہین ہے رہا وعید یعنے عذاب کا وعدہ تو بعض نے زعم کیا کہ اسمین درگذر کرنا کرم ہے اور محققین نے کہا کہ وعید مین بھی خلاف نہوگا کیونکہ قول تبدیل ہو جائیگا وقال تعالیٰ ما یبدل القول لدی الآیہ یعنی کسی قول مین خلاف و تبدیل نہین ہے خواہ وعدہ ہو یا وعید ہو - مسئلہ بست و دوم - صغیرہ گناہ پر عذاب ہونا جبکہ کبیرہ گناہون سے اجتناب کیا ہو جائز ہے مولانا عصام الدین رح نے اختیار کیا کہ حق یہ ہے کہ کبیرہ گناہون سے اجتناب کی صورت مین صغیرہ مغفور ہین بدلیل قولہ تعالیٰ ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیاٰتکم الآیہ - یعنی اگر تم کبائر منہی عنہا سے اجتناب کرو تو ہم تمہارے سیئات کو بخشدینگے اور قاری رح نے اس قول کو منظور نہ کیا اور یہ اختیار کیا کہ معنی آیت مین یہ ہین کہ اگر کبائر سے پرہیز کرو تو ہم طاعات سے تمہاری سیئات بخشدینگے بدلیل قولہ تعالیٰ ان الحسنات یذہبن السیئات - اور بدلیل احادیث جو گناہون کے کفارہ ہونے مین وارد ہین - اقول اسکا مآل آخر وہی ہے جو شیخ عصام رح نے کہا - واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رح نے عقائد مین اس امر کیطرف اشارہ فرمایا ہے کہ صغیرہ پر مواخذہ جائز ہے اور عقائد نسفی مین اسکی تصریح کردی اور شاید نفع اس باب مین یہ ہے کہ کبائر سے اجتناب کا تیقن دشوار ہے تو صغیرہ کا ارتکاب جرأت ناہموار ہے لہذا صغیرہ

خوف عقاب ہی واللہ اعلم بالصواب۔ مسئلہ بست وسوم۔ زندون کی دعا سے جو مردون کے حق مین ہو اور زندون کے صدقات کا ثواب مردون کو واسطے مردون کے نافع ہی۔ اسپر تمام اہل سنت وغیرہم کا اتفاق ہی ولیکن معتزلہ نے خلاف کیا اور ان گمراہون کا اعتبار نہین ہی اور احادیث صحیحہ بہت ہین کہ جنمین اموات کے لیے دعا آئی ہی اور احادیث زیارت و استغفار معروف ہین خصوصاً نماز جنازہ مین دعا واسطے میت کے سلف رضی اللہ عنہم سے متوارث متواتر ہی اور خلف رحمہم اللہ نے اسپر اجماع کیا ہی سو اگر اموات کے لیے اسمین نفع نہوتا تو فعل عبث کیونکر جائز ہوتا بلکہ آیات قرآن بہت ہین جو اموات کے لیے دعا کو متضمن ہین کقولہ تعالیٰ رب ارحمہما کما ربیانی صغیرا۔ وکقولہ تعالے رب اغفرلی ولوالدی ولمن دخل بیتی مومنا وللمومنین والمومنات الآیہ اور سب سے زیادہ صریح قولہ تعالیٰ ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان الآیہ۔ اور سعد بن عبادہ رضہ سے مروی ہی کہ کہا کہ یا رسول اللہ سعد کی مان مرگئی تو کون صدقہ افضل ہی آپ نے فرمایا کہ پانی پس سعد رضہ نے کنوان کھودایا اور کہا کہ یہ ام سعد کے لیے ہی رواہ ابو داؤد والنسائی۔ بالجملہ اہل السنۃ کا اجماع ہی کہ اموات کو ثواب پہونچتا ہی اب یہان تین چیزین ہین ایک دعا و استغفار دوم مالی صدقات کا ثواب تو ان دونون مین کچھ خلاف نہین کہ اموات کو نافع ہین۔ سوم بدنی عبادات کا ثواب تو اسمین خلاف ہی۔ تو نووی رح نے کہا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ ہی کہ آدمی مختار ہی کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دیدے خواہ نماز ہو یا روزہ یا حج یا صدقہ یا کوئی اور مو اقول اصلح کہنا چاہیے تھا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ کہ اموات کو احیاء کے ثواب دینے سے ثواب پہونچ جاتا ہی پھر امام ابو حنیفہ رح وغیرہ کے نزدیک ہر عمل کا ثواب خواہ نماز ہو یا روزہ الخ اور اسکے بعد کہا کہ اور شافعی رح کے نزدیک صدقہ اور عبادات مالیہ مین اور حج مین پہونچتا ہی۔ اور جب قبر پر قرآن پڑھا جاوے تو میت کو سننے والے کا ثواب ہی اقول کیونکہ میت انکے نزدیک سنتے ہین۔ اور شافعی رح نے کہا کہ قرارت قرآن کا اور نماز و روزہ و دیگر عبادات بدنی کا جو مالی نہین ہین انکا ثواب نہین پہونچتا ہی اور امام ابو حنیفہ و انکے اصحاب کے نزدیک انکا ثواب بھی میت کو پہونچتا ہی۔ اور شارح عقیدہ طحاویہ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اتفاق کیا ہی کہ اموات کو احیاء کی سعی سے دو طریقہ سے ثواب پہونچتا ہی اقول یون کہنا چاہیے تھا کہ اہل سنت نے اتفاق کیا ہی کہ اموات کو دو طریقہ سے ثواب پہونچتا ہی ایک یہ کہ میت اپنی زندگی مین اسکا باعث ہو گیا ہو اقول جیسے کنوان ضرورت کے مقام پر کھودوا گیا یا مسافر خانہ وقف کر گیا یا کوئی اور وقت یا مدرسہ و مسجد وغیرہ یا کسی کو علم دین تعلیم کر گیا یا کوئی کتاب نافع دین مین تالیف کر گیا اور مانند اسکے کوئی فرزند صالح اپنے حق مین دعا گو چھوڑ گیا یہ زیادہ امید کے لائق ہی۔ پھر شارح نے کہا اور دوم مسلمانون کی دعا و استغفار اسکے حق مین ہو اور صدقہ دین اور اسکی طرف سے حج ولیکن محمد بن حسن رح سے مروی ہی کہ میت کو نفقہ حج کا ثواب ملتا ہی اور حج اسی کا ہوتا ہی جس نے حج کیا اور عامۂ علماء کے نزدیک ثواب حج کا اسکو ہی جسکی طرف سے حج کیا گیا اور یہی صحیح ہی اور عبادات بدنیہ مین مانند روزہ و نماز و قرآءت قرآن و ذکر کے اختلاف ہی پس مذہب ابو حنیفہ و احمد و جمہور سلف کا یہ ہی کہ میت کو اسکا ثواب پہونچتا ہی اور مشہور مذہب شافعی و مالک سے یہ ہی کہ نہین پہونچتا ہی۔ اور بعضے مبتدعین متکلمین مین سے اسطرف

گئے کہ سوائے دعا کے میت کو کچھ نہیں پہونچتا اور یہ قول بدلیل کتاب وسنت باطل ہی اور اس بدعتی نے استدلال
کیا بقولہ تعالی وان لیس للانسان الا ما سعی یعنی اور نہین انسان کے لیے مگر وہی جو اسنے سعی کی - تو یہ استدلال
صحیح نہین کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی ملک وہ ہی جو اسنے سعی کی اور یہ نہین ہی کہ آدمی کو دوسرے کی سعی سے
نفع نہیں ہی اور ان دونون باتون مین کھلا ہوا فرق ہی پس اللہ تعالی نے آگاہ فرمایا کہ آدمی مالک نہین مگر اپنی سعی کا
اور غیر نے جو سعی کی وہ غیر کی ملک ہی تو وہ چاہے اپنی ملک رکھے اور چاہے دوسرے کو دیدے اور حق تعالی نے
یہ نہین فرمایا کہ نہین نفع اٹھاتا آدمی مگر اپنی سعی سے - اول دنیا مین خود ظاہر ہی کہ ہدیہ سے آدمی کو نفع ہوتا ہی حالانکہ
وہ دوسرے کی ملک وسعی تھی جو اسنے ہدیہ کردی وحاصل یہ کہ آیت کریمہ کا مصداق یہ ہی کہ دو آدمیون نے مثلاً اپنے
اپنے واسطے سعی کی تو ہر ایک کے واسطے اسکی سعی ہی اور یہ نہین ہوسکتا کہ ایک کی سعی کا مالک دوسرا ہوجاوے پھر
ظاہر ہی کہ جو ہر ایک نے ملک واجرت حاصل کی ہی چاہے وہ دوسرے کو ہبہ کردے - اور لکھا کہ ثواب عبادت
مالی پہونچنے کے دلائل مین سے حدیث جابر رضہ ہی کہ مین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید اضحی کی نماز
پڑھی جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو ایک کبش آپ کے حضور مین لایا گیا پس آپ نے اسکو ذبح کیا پس کہا کہ
بسم اللہ واللہ اکبر اللھم ھذا عنی وعمن لم یضح من امتی - رواہ احمد وابو داؤد والترمذی اور حدیث دو کبش وا ملحین
ایک کو فرمایا کہ اللھم ھذا من امتی جمیعا اور دوسرے مین فرمایا کہ اللھم ھذا عن محمد وآل محمد - اس حدیث کو امام احمد نے
روایت کیا اور قربانی مین قربت تو اراقۃ الدم ہی اور اسی کو آپ نے غیرون کے واسطے کردیا اور کہا کہ یون عبادت
بدنی کا حکم ہی کہ عبادت حج بدنی ہی اور اسمین مال کچھ رکن نہین ہی بلکہ وسیلہ ہی تم نہین دیکھتے کہ مکی پر حج واجب ہی
جبکہ اسکو عرفات تک جانے کی قدرت ہو بدون مال کے شرط کے اور یہی قول اظہر ہی یعنی حج مرکب از مالی وبدنی
نہین بلکہ محض بدنی ہی جیسا کہ متاخرین اصحاب ابی حنیفہ رح مین سے ایک جماعت نے تنصیص کردی ہی - قاری رح
نے کہا کہ یہ صحیح نہین ہی اسواسطے کہ صحت بدن کے وجوب ادا کے واسطے شرط ہی اور اسی سے مریض پر غیر سے
حج کرا دینا یا وصیت کرنا شرط ہی - مترجم کہتا ہی کہ یہ اعتراض مین خوب نہین سمجھا کیونکہ ہر عبادت بدنی مین صحت بدن شرط ہی
جیسے نماز جمعہ وغیرہ پھر وجوب ادا مین صحت بدن کی شرط سے یہ کیون لازم آوے کہ وہ بدنی نہین ہی فافہم - پھر قاری رح
نے لکھا کہ قراءۃ قرآن اور اسکا ہدیہ کرنا میت وغیرہ کو بدون اجرت کے میت وغیرہ کو پہونچتا ہی ولیکن اگر میت نے وصیت
کی ہو کہ اسکے مال مین سے کچھ مقدار اسکو دیجاوے جو اسکے قبر پر قرآن پڑھے تو وصیت باطل ہی کیونکہ یہ اجرت
کے معنی مین ہی کذا فی الاختیار شرح المختار - قاری رح نے کہا کہ یہ اس بنا پر ہی کہ طاعات پر اجیر مقرر کرنا نہین جائز ہی
ولیکن اگر اس شخص کو جو قرآن کی قراءت کرتا ہی یا تعلیم کرتا یا سکھتا ہی کچھ مال بغرض اسکی معونت کے دیا گیا تو یہ دینے والے
کی طرف سے از جنس صدقہ ہی پس جائز ہی - پھر قبرون کے پاس قرآن کی قراءت امام ابو حنیفہ ومالک واحمد کے نزدیک
مکروہ ہی کیونکہ یہ بدعت ہی کہ سنت وارد نہین ہوئی ہی اور ایک روایت امام احمد سے اور وہ قول محمد بن حسن رح کا ہی
کہ مکروہ نہین ہی بدلیل اسکے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ انہون نے وصیت کی تھی کہ میری قبر پر وقت دفن

کے شروع وخاتمہ سورۂ بقر پڑھا جاوے واللہ تعالی اعلم - مترجم کہتا ہو کہ مضمرات مین لکھا کہ محمد بن الحسن رح کا قول اصح ہو
لیکن صرف مضمرات کے قول پر اعتماد نہین ہوگا تاوقتیکہ کسی معتمد مین نہو - اور ذخیرہ کے فصل قرأۃ القرآن مین ہو کہ امام
ابوبکر محمد بن الفضل سے روایت ہو کہ فرمایا کہ مقبرہ مین قرآن پڑھنا جب ہی مکروہ ہو کہ جب جہر سے ہو اور اخفار کے ساتھ
پڑھنا روا ہو اگرچہ ختم کردے اور شیخ ابو اسحق حافظ نے اپنے استاد امام محمد بن ابراہیم سے نقل کیا کہ سورۃ الملک کا
پڑھنا مقابر مین روا ہو خواہ جہر سے ہو یا اخفار سے ہو اور سواے سورۃ الملک کے باقی قرآن نہ پڑھے - اور قنیہ مین
لکھا کہ کسی نے قبر کے پاس قرآن پڑھا پس اگر یہ نیت ہو کہ اسکو آواز قرآن سے استیناس ہوگا تو پڑھے اور اگر
یہ نیت نہین تو اللہ تعالی قرأت قرآن کو سنتا ہو جہان کہین ہو - انتہی بظاہر یہ جواز کی طرف اشارہ ہو اور اوجہ قول
امام محمد بن ابراہیم رح ہو واللہ تعالی اعلم - اور واضح ہو کہ لوگ میت کے تیجے کے روز قرآن وکلمہ وغیرہ پڑھتے ہین اور
اسمین یہ امر زیادہ مکروہ ہو کہ کچھ لوگ مجتمع ہوکر ہر ایک آواز سے قرآن کو پڑھتا ہو اور باقی لوگ کلمہ پڑھتے ہین اور بنا بر
اصل حنفیہ کے قرآن کی قرأت سننا واجب ہو بقولہ تعالی اذا قری القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا الآیہ - اور جس نے کہا کہ سب
اگر قرارت مین مشغول ہون تو مضائقہ نہین ہو تو وارد ہوگا کہ بنا بر قول شافعی رح کے امام قرارت فاتحہ مین مشغول ہو
اور مقتدی قرارت فاتحہ مین مشغول ہون کچھ مضائقہ نہین ہو بنا بر احادیث باب کے اور یہ کسی نے نہین کہا ہو کیونکہ یہ
مناقض اصل ہو اور مخالف آیت - وتمام البحث فی الجنائز - مسئلہ بست وچہارم قاری رح نے لکھا کہ جائز نہین کہ کہا جاوے
کہ کافر کی دعار قبول ہوتی ہو یہ مذہب جمہور کا ہو بقولہ تعالی وما دعاء الکافرین الا فی ضلال - یعنی کافرون کی دعار ضائع
وخاسر ہو کچھ نافع نہین ہو اور قاری رح نے اعتراض کیا کہ اس کا مورد خاص عقبی کے ساتھ ہو تو امر دنیا مین کافر کی
دعار قبول ہونے کو منافی نہین ہو چنانچہ ابلیس کی دعا قبول ہوئی اور مہلت دی گئی اور حدیث مین ہو کہ مظلوم کی دعا
قبول ہوتی ہو اگرچہ وہ کافر ہو اور الشیخ ابو القاسم اور شیخ ابو نصر الدبوسی اسطرف گئے کہ کافر کی دعا قبول ہونا
جائز ہو اور شیخ صدر شہید نے فرمایا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے پھر قاری رح نے لکھا کہ امام ابو حنیفہ وصاحبین نے
کہا کہ مکروہ ہو کہ آدمی یون کہے کہ مین تجھسے دعا کرتا ہون بحق فلان یا بحق انبیاء ورسل یا بحق بیت الحرام واسکے
اسواسطے کہ کسی کا اللہ تعالی پر کچھ حق نہین ہو - مترجم کہتا ہو کہ اسکو عقائد مین بھی لیا ہو اور بحرمت فلان وغیرہ
دیگر الفاظ حرمت سے کہنا چاہیے - مسئلہ بست وپنجم جن مین سے جو کافر ہو بالاجماع وہ عذاب جہنم سے سزا پاویگا بقولہ تعالی
لاملئن جہنم من الجنۃ والناس الآیہ اور قولہ تعالی لقد ذرأنا لجہنم کثیرا من الجن والانس الآیہ - اور جن مین سے مسلمان کو
ثواب جنت ہو یہ امام ابو یوسف وامام محمد رح کا قول ہو اور باقی اہل السنۃ والجماعۃ کا بھی یہی قول ہو ولیکن امام
ابو حنیفہ رح نے انکی کیفیت ثواب مین توقف کیا ہو - اور ملائکہ کو عقاب نہین ہو اسپر اجماع ہو - مسئلہ بست وششم
شیاطین کا تصرف بشرائط خود بنی آدم مین ہوتا ہو اور اسمین معتزلہ وغیرہ جاہلون کا خلاف گمراہی ہو - قاری رح نے
کہا کہ وے ہمکو دیکھتے ہین اور ہم انکو نہین دیکھتے ہین اسمین یہ حکمت ہو کہ وے جس صورت آتشی قبیح پہ مخلوق ہین
اگر ہم دیکھین تو ہمارا کھانا پینا چھوٹ جاوے پس رحمت سے مخفی کردیے گئے اقول بلکہ حکمت الٰہیہ اس حسن نظام پر ہو

اور ان اسرار کو اہل معرفت پر محول کردینا بہتر ہی اور لکھا کہ ملائکہ ایسے نورانی حسین صورت ہین کہ انکے دیکھنے سے ہماری
ارواح کو انھین کی طرف پرواز ہو۔ مسئلہ بست وہشتم اللہ تعالی نے جو خبر دی اہل جنت کے لیے حور و قصور اور نہرین و
درخت وغیرہ اور اہل دوزخ کے لیے زقوم و حمیم و طوق و زنجیر یہ سب برحق ہین اور ظواہر نصوص کو پھیر کر فرقہ باطنیہ جن باتون
کا دعوی کرتے ہین وہ الحاد و گمراہی ہی کمافی النسفیہ وغیرہ۔ مسئلہ بست ونہم نصوص کا رد کرنا کفر ہی۔ یہ عقائد نسفیہ مین مذکور
ہی اور اسکی دو صورتین ہین اول یہ کہ کسی نص کی نسبت کہے کہ ہم اسکو نہین مانتے ہین خواہ ہماری عقل مین نہین آتی
یا ہماری خواہش نہین ہی تو اسمین کچھ شک نہین کہ یہ کفر صریح ہی۔ دوم یہ کہ اس نص کو مانے ولیکن اسکے معنی مین تاویل کرے
کہ ہمارے نزدیک اسکے یہ معنی ہین تو ایسی صورت مین تکفیر مین اختلاف ہی اور حق یہ ہی کہ جو آیات محکمات ہین اور
انمین تاویل کو گنجایش نہین ہی جیسے فرضیت نماز روزہ کو تو مثلا تو انکے انکار سے کفر ہی اور مترجم کہتا ہی کہ یہ بھی ضرور کہنا چاہیے
کہ تاویل نصوص کی بمعانی نصوص دیگر و احادیث ہو یعنی جس طریقہ سے تاویل ہونا چاہیے اور وہ دلیل شرعی ہی اور اگر اس
طریقہ سے نہو بلکہ صرف اپنی راے و قیاس اور دعوی عقل سے ہو جیسے سابق مین باطنیہ فرقہ کرتا تھا یا ہمارے زمانہ
مین نیچریہ فرقہ کرتا ہی تو یہ کفر ہی اور ایسی ہی جس نے صریح آیات برات حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے
باوجود انکی نسبت رفض بد کیا تو یہ کفر ہی۔ مسئلہ سی ام عقائد نسفیہ مین ہی کہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو کسی معصیت کو حلال کرلینا
کفر ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ معنی یہ ہین کہ کسی معصیت کو معصیت جانکر پھر اسکو حلال کہنا کفر ہی اور توضیح اسکی یہ ہی کہ بہت سے
معاصی تو بالاجماع قطعی ضروری طور پر معلوم ہین کہ یہ اسلام مین معصیت ہین ولیکن کسی نے غلبہ شہوت مین یا کسی طور پر انکا ارتکاب
کیا اور وہ جانتا ہی کہ یہ فعل معصیت ہی تو وہ گنہگار ہی کافر نہین ہی اور اگر اسنے ان معاصی مین بدون شرعی دلیل اور بدون قوت
اجتہاد کے کلام کیا اور اپنی راے سے بخواہش انکو حلال تصور کیا تو اسکا کچھ اعتبار نہین اور وہ بھی معصیت کا حلال
کرلینے والا ہی اور چونکہ قوت اجتہاد اس زمانہ مین مفقود ہی تو ان اجماعی مسائل مین کچھ قوت اجتہاد ہونا کافی نہین ہی اور
اگر مدعی ہوا تو وہ بھی از قسم مذکور ہی۔ یہ تو قطعی ضروری معصیات کا حکم ہی خواہ صغیرہ ہون یا کبیرہ ہون۔ اور بہت سے
معاصی اجتہادی ہین یعنی اللہ تعالی نے جن بندون کو علماے ربانی مجتہد کیا تھا انکے اجتہاد بدلائل شرعی سے
انکا معصیت ہونا معلوم ہوا ہی جیسے بہت سے واقعات بعد زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوگے ہین
تو اللہ تعالی نے ان علی باتون مین اپنی فرمانبرداری کے لیے حکم عام دیا کہ علماے قرآن و حدیث سے حکم حاصل کرو
تو اس سے دو قسم کی آسانی و رحمت عطا فرمائی ایک یہ کہ ان بندون کو جو عالم ہین ثواب جمیل عطا فرمایا کہ انھون نے
کمال توجہ و کوشش سے اللہ تعالی و اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب پاک و احادیث سے اس واقعہ کا حکم
نکالا اور اللہ تعالی سے ڈرتے ہوے اور دعا کرتے ہوتے کہ الہی مجھ بندے کو خطا سے بچا یو اور عذاب [illegible]
کہ شاید مین پوری کوشش نہ کرسکا ہون یا مجھسے چوک ہوئی ہو پس اللہ تعالی اسکو ثواب جمیل عطا فرماتا ہی اور
دوم یہ کہ عام لوگون کو اسمین آسانی ہی اور اختلاف ان احکام مین جنکے استنباط کرنے کی اجازت ہی عین رحمت ہی
کیونکہ تمام واقعات کا حکم قرآن مجید مین صراحۃ نہین مذکور ہی اور کوئی فعل ہو اسکے ساتھ شرعی اجازت یا ممانعت

متعلق ہونا ضروری ہی تو استنباط مین اجازت صاف ہی اور اختلاف رحمت باری تعالی بہت عظیم ظاہر ہی پس ان مسامی اجتہادی مین اگر اپنے عالم کا حکم حاصل کرکے معلوم کر لیا کہ یہ فعل معصیت ہی پھر اسکو حلال کیا تو اسنے کفر کیا اور اگر ایک نے ایک مجتہد سے حکم لیا جس نے اللہ تعالی کے دین مین اپنی حد بھر کوشش کی اور نکالا کہ مکروہ تحریمی ہی اور دوسرے نے دوسرے مجتہد سے دریافت کیا اسنے حکم نکالا کہ مباح ہی تو دونون اپنے اعتقاد پر ٹھیک مین ہان اگر پہلا شخص باوجود اس یقین کے کہ شرع مین مکروہ تحریمی ہی اسکو مباح کہے یا دوسرا شخص باوجود اس یقین کے کہ شرع مین مباح ہی اسکو مکروہ تحریمی کہے تو یہ کفر ہوگا لیکن اگر اول شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین نہ کیا یہ گمان کیا کہ شاید اس سے چوک ہوگئی ہی اور دوسرے مجتہد کے قول پر یقین کیا یا دوسرے شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین کیا تو کافر نہوگا۔ قاری رح نے اس مسئلہ مین بہت تطویل کی اور چونکہ یہ باب خود بہت اہتمام و توجہ کے لائق ہی کیونکہ جب کسی پر کفر ثابت ہوا تو تمام خطرہ اسکے سامنے موجود ہی لہذا مترجم اس مسئلہ خاص کو قاری رح وغیرہ کی توضیحات سے خاص عقائد مین لکھیگا انشاء اللہ تعالی۔ مسئلہ نہم در معرفت فعل الٰہی سبحانہ تعالی۔ عقائد نسفیہ مین ہی کہ اللہ تعالی کے فعل کے واسطے غرض نہین ہی۔ معنی یہ ہین کہ آدمی اگر کوئی فعل کرتا ہی تو اسکی کوئی غرض اس سے متعلق ہوتی ہی جس کے واسطے وہ یہ فعل کرتا ہی تو اللہ تعالی جل شانہ ایسی غرض و حاجت سے پاک ہی اور قطعی دلیل اسپر عقلا یہ کہ حاجت نقص ہی کہ جسکے ہونے پر یہ نقص رفع ہو اور احتیاج غیر کی جانب منافی کمال ہی اور اللہ تعالی کامل الصفات بے احتیاج بدون تغیر ہی پس اسکے افعال بغرض نہین ہو سکتے ہین لہذا قال تعالی ان اللہ لغنی حمید۔ اللہ تعالی بالکل غنی بے احتیاج محمود ہی۔ یہ وہم نہو کہ اسکے کام بغیر حکمت و بیفائدہ ہونگے۔ ہرگز نہین بلکہ ہر فعل اسکا سراسر حکمت کاملہ اور کامل النفع ہی اور یہ سب خلق کیطرف راجع ہین اور خلق کا وجود و عدم اسکی ذات پاک کی نسبت سے یکسان ہی لہذا خلق کا کوئی حق اسپر نہین ہی بلکہ اسی کا محض فضل ہی فضل ہی اور اسکے سواے کوئی حاکم نہین ہی۔ مسئلہ دہم از عقائد نسفیہ جب بندہ سے تصدیق و اقرار پایا جاوے تو کہے کہ مین مومن ہون کیونکہ معنی ایمان کے یہی ہین اور بندے مامور ہین کہ مومن ظاہر ہوکر مومنون کی جماعت مین شامل ہون تاکہ انکے ساتھ صحبت و ارتباط سے احکام اسلام و ایمان کے برتے جاوین اور یون نہ کہے کہ مین انشاء اللہ تعالی مومن ہون کیونکہ یہ تو کافر بھی کہ سکتا ہی مومنون کو تردد اور پریشانی ہوگی کہ معلوم نہین ہوتا کہ یہ کس حال مین ہی۔ ہان اگر اس سے کوئی کافر پوچھے کہ اب تم اللہ تعالی کے فلاح پانے والے بندون مین سے ہوگئے اور اللہ تعالی کے مقبول ہوئے یا خاتمہ تمھارا گروہ انبیاء علیہم السلام کے ساتھ ہی تو یہ امور غیب ہین انہین انشاء اللہ تعالی کہنا جائز ہی۔ مسئلہ یازدہم - از نسفیہ ایمان یاس مقبول نہین ہی۔ یعنی سکرات موت و معائنہ احوال آخرت کے وقت ایمان لانا قبول نہین ہی کیونکہ وہ ایمان بالغیب نہین ہی اور اسوقت تو خواہ مخواہ ہر کافر مان جائیگا لیکن اسکو کچھ نفع نہین ہی اور اسیپر تمام اہل سنت متفق ہین کہ ایمان الباس مقبول نہین ہی۔ بعض نے زعم کیا کہ توبہ وقت الباس کے مقبول ہی اور یہ غلط وہم ہی توبہ بھی مقبول نہیں ہی بدلیل قولہ تعالی ولیست التوبۃ للذین یعملون السیأت

حتی اذا حضر احدہم الموت قال انی تبت الآن الآیۃ پس ایمان و توبہ کو کوئی وقت الباس مقبول نہین ہے۔ اور اصح یہ ہے کہ وقت یاس وہ ہے کہ غرغرہ لگ جاوے اور زیست سے یاس ہو جاوے کہ وہی مردہ ہے وقت ظہور آخرت ہو جاتا ہے جسکو لوگ گھبرا لگنے کا وقت دیکھتے ہین۔ قال المترجم گویا کہ روح کے جزم علوم و عقائد و کمالات کے لیے یہ جسم ہے اور حلق پر دم ہونے کے وقت روح کو عقلی و نظری مشاہدہ ہے نہ اثر و نقش جزم پس روح اس فرمان کرامت سے بوجہ نزع جسم کے خالی ہے اور جاننا بیفائدہ ہے فافہم واللہ تعالے اعلم۔ مسئلہ سی و سوم۔ از عقائد نسفیہ۔ واضح ہو کہ کسی گناہ کو ناچیز سمجھنا کفر ہے اور شریعت الٰہی تعالی سے مشغول کرنا کفر ہے اور کلمہ کفر کے ساتھ ہزل و دل لگی کرنا کفر ہے اور جو نشہ مین مست ہو اسکے کافر ہونے کا حکم نہ کیا جائیگا۔ مسئلہ سی و چہارم۔ از نسفیہ اللہ تعالی سے نڈر ہونا کفر ہے اور اللہ تعالی سے مایوس ہو جانا بھی کفر ہے۔ اول بدلیل قولہ تعالی ولا یامن مکر اللہ الا القوم الخاسرون۔ یعنی اللہ تعالی کے برتاوے جسکا انجام و حکمت پوشیدہ ہے اتراکر نڈر ہو جانا اور یہ سمجھ لینا کہ مین بیخوف ہون یہ کافرون ہی کا کام ہے اور دلیل دوم قولہ تعالی ولا ییئس من روح اللہ الا القوم الکافرون۔ یعنی اللہ تعالی کی رحمت سے مایوس نہین ہوتے مگر وہی جو کافر ہین۔ مومن ہر چند گناہگار ہو اسکو رحمت الٰہی سے مایوس نہونا چاہیے امید ہے کہ توبہ سے بخشدے اور اگر توبہ نصیب نہ ہوئی تو امید ہے کہ جسپر ایمان لایا ہے وہ قادر مختار اسکو فضل و کرم سے بخشدے اور آخر اسکو اپنی رحمت مین داخل فرما دیگا لہذا عقائد نسفیہ مین لکھا کہ خوف و امید کے درمیان ایمان ہے۔ قال تعالی اعلموا ان اللہ شدید العقاب و ان اللہ غفور رحیم۔ خوب آگاہ رہو کہ اللہ تعالی سخت عقاب کرنے والا اور اللہ تعالی بڑا بخشنے والا رحمت کرنیوالا ہے۔ خوف اسقدر ہونا چاہیے کہ اگر بالفرض ایک مسلمان کو دوزخ سے عذاب کیا جائیگا تو ڈرے کہ شاید وہ مین ہی ہون اور اگر حدیث کا بیان سنے کہ اللہ تعالی نے بہت گناہگار کہ جسکے پاس صرف کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ تھا بخشدیا تو امید کرے کہ شاید وہ مین ہی ہون۔ مسئلہ سی و پنجم۔ از نسفیہ وغیرہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے اور کبھی ٹھیک حکم پا جاتا ہے۔ قاری رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ جو مسئلہ اجتہادی ہے اسمین چار احتمال ہین اول یہ کہ اس مسئلہ مین اللہ تعالی کی طرف سے کوئی حکم معین نہو بلکہ اسکا حکم وہ ہو جو مجتہد نے اپنی کوشش سے استنباط کیا پس اگر چار مجتہد ہون اور مسئلہ مین ہر ایک کے اجتہاد مین دوسرے مجتہد سے مغائر حکم نکلا تو اس احتمال مذکور کے موافق اس ایک مسئلہ مین چار حکم ہوے اور چارون حق ہوے تو ہر مجتہد صواب پر رہا کسی سے خطا نہوئی۔ اقول اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالی تو علیم ہے اور اسکا علم صفت ازلی ہے اسکے علم مین تو ہر در معلوم ہے پھر اس احتمال کے اہل سنت کے نزدیک کچھ معنی نہین ہوسکتے ہین جواب یہ کہ عبارت مین سہولت کر دے ورنہ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالی کو معلوم ہے کہ اسکے بندون مین کسقدر بندے آخر زمانہ تک اس واقعہ مین اجتہاد کرینگے اور انکی کوشش سے اتنے احکام نکلینگے لیکن واضح رہے کہ یہ قول اسوجہ سے ضعیف ہے کہ اگر فرض کیا جاوے کہ کسی مجتہد کے نزدیک جواز نکلا اور دوسرے کے نزدیک ناجواز تو دونون ایک ہی چیز کی شان سے غیر معقول ہین۔ پھر قاری رح نے کہا کہ احتمال دوم یہ ہے کہ حکم تو اللہ کی طرف سے معین ہے لیکن اللہ تعالی کی طرف سے اسپر کوئی رہنمائی کی دلیل نہین ہے بلکہ ایسی یہ حالت ہے جیسے کوئی اچانک کہین سے دفینہ پا گیا

مترجم کہتا ہے کہ یہ تقریب باطل ہے بدلیل قولہ تعالیٰ والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا - کیونکہ جہاد فی اللہ عام ہے کہ قتال
بکفار بھی ضرور داخل اور سوائے اسکے جہاد کے وجوہ داخل ہیں اور کمتر اس سے نہیں کہ ہمارے دعوی کے لیے
دلالت یا اشارت نص ہے - احتمال سوم یہ کہ حکم معین ہے اور دلیل قطعی ہے - اقول دریافت ہوا کہ دلیل قطعی سے کیا مراد
ہے اگر یہ مراد ہے کہ اصول احکام شرعیہ میں اسکی دلیل قطعی موجود ہے اگرچہ وہ معلوم الہی ہو تو اسمیں شک نہیں ہے ولیکن
کلام مجتہد کے معلوم ہونے میں ہے اور جب مسئلہ اجتہادی مانا گیا تو ضروری نہ رہا جسکی دلیل قطعی معلوم ہو پس شاید
مراد شق اول ہے و علی ہذا یہ احتمال اور چہارم احتمال درحقیقت واحد ہیں چنانچہ فرمایا کہ احتمال چہارم یہ ہے کہ حکم معین ہے
اور اسپر دلیل ظنی ہے - اقول دلیل کا ظنی ہونا باعتبار علم مجتہد کے ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قطعی معلوم ہے پھر قاری رح
نے کہا کہ ان احتمالات میں سے ہر ایک کی طرف جانیوالے گئے ہیں اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اسپر دلیل ظنی ہے
اگر مجتہد نے اس دلیل کو پایا تو حکم صواب پایا اور اگر نہ پایا تو چوک گیا ولیکن مجتہد کو اللہ تعالیٰ نے فضل عمیم سے اس امر
کا مکلف نہیں کیا ہے کہ وہ لامحالہ اس دلیل کو پاوے اور یہ اس جہت سے کہ دلیل مذکور خفی غامض ہے اسی واسطے
مجتہد جس سے چوک ہو جاوے معذور ہوتا ہے - اقول بعض نے کہا کہ معذور اسوقت ہے کہ اپنی کوشش پوری کر دی ہے
میں کہتا ہوں کہ یہ قید مکرر ہے اسواسطے کہ جب مجتہد اسکو کہا تو یہی معنی ہیں کہ اسنے جہد بلیغ کیا جیسے مجتہد کے نام میں
یہ شرائط معتبر ہیں کہ زبان عربی و بلاغت ضروری و لغت سے واقف ہو اور موارد استعمال جانتا ہو اور کم سے کم
آیات احکام و احادیث احکام سے واقف اور اصول فقہ و طریقہ استنباط وغیرہ سے ماہر ہو اور ناسخ منسوخ وغیرہ
ضروریات سے آگاہ و بیدار ہو قاری رح نے کہا کہ پھر اس مسئلہ کی دلیل کہ مجتہد سے کبھی چوک ہو جاتی ہے قولہ تعالیٰ
ففہمنا ہا سلیمان الآیہ - یعنی واقعہ حکومت جو داؤد علیہ السلام کے سامنے پیش ہوا تھا اور داؤد علیہ السلام نے حکم
کیا تو سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ میں اس سے سوائے دوسرا حکم ان دونوں کے حق میں بہتر جانتا ہوں اور وہ بیان
کیا تو داؤد علیہ السلام نے اسی کو اختیار کیا - یہ دلیل ہے کہ دونوں حکم باجتہاد تھے ورنہ وحی ہوتی تو اس سے رجوع
کے کچھ معنی نہوتے اور نہ تفہیم سلیمان علیہ السلام کی تخصیص موجہ ہوتی - قال المترجم اسمیں تنبیہ ہے کہ کبھی متقدم سے
متاخر کو بعض صورت میں فوقیت ہو جاتی ہے اور تفہیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے - قاری رح نے کہا کہ یہ بیان اس
اعتقاد پر ہے کہ انبیاء علیہم السلام بھی اجتہاد کرتے ہیں اور کبھی انسے چوک ہو جاتی ہے ولیکن متنبہ کر دیے جاتے
ہیں اور بعض نے کہا کہ چوک ہو جانا یہاں ظاہر نہیں بدلیل قولہ تعالیٰ وکلا آتینا حکما وعلما - یعنی ہمنے دونوں میں سے
ہر ایک کو حکم و علم دیا تھا اس سے مفہوم ہے کہ ہر ایک حکومت میں صواب پر تھا اور خود قول سلیمان علیہ السلام یہ تھا کہ
میں اس سے بہتر جانتا ہوں تو حکم داؤد بھی حق تھا ولیکن حکم سلیمان اس سے بہتر و اولی تھا - مترجم کہتا ہے کہ صحیح بخاری
و صحیح مسلم میں حدیث ابن عمرو رض میں ہے کہ حاکم نے جب اجتہاد کیا پس حکم صواب پایا تو اسکے واسطے دو اجر ہیں اور
اگر اجتہاد کیا اور چوک گیا تو اسکے واسطے ایک اجر ہے بالجملہ آثار متواتر المعنی سے یہ امر قطعی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم
اسی پر تھے کہ مجتہد کو مصیب و مخطی جانتے تھے اور باہم بعض کا بعض تخطیہ کرتا تھا اور یہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے

بدون تعصب نفسانی کے تھا۔ بہرحال اس امر پر اجماع ہو کہ مجتہد سے اگر خطا ہوئی تو بھی وہ گنہگار نہیں ہو۔ پھر واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کو بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا چاہیے یا اول ہی سے اجتہاد روا ہو پس قاری رح نے لکھا کہ اکثر کے نزدیک تو انتظار و بغیر انتظار کے مطلقاً اجتہاد روا ہو اور علماے حنفیہ کے نزدیک بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا روا ہو اسی کو شیخ ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا ہو۔ اور مسایرہ میں لکھا کہ انبیاء علیہم السلام کو راہ صواب پانا خواہ ابتداء میں ہو یا انتہا میں ہو ضرور ہو۔ مترجم کہتا ہو پھر سوال ہو کہ اجتہاد باقی ہو یا منقطع ہوا۔ اس مسئلہ میں بڑا اختلاف ہو علماء حنبلیہ کے نزدیک یہ ہو کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہونا جائز نہیں ہو اور شیخ ابو اسحق زبیری نے بھی اسی پر جزم کیا اور ابن دقیق العید رح سے منقول ہو کہ میرے نزدیک بھی یہی مختار ہو۔ اور علماے حنفیہ کے نزدیک اور یہی امام نووی وغیرہ شافعیہ نے لکھا ہو کہ اجتہاد مطلق تو طبقہ امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد کا تھا وہ منقطع ہوئے زمانہ ہوا اور انکے بعد اجتہاد مقید ناقص رہ گیا تھا حتی کہ ایک جماعت متاخرین ے علماے حنفیہ میں سے ادنی درجہ اجتہاد کو بھی امام حافظ الدین نسفی پر ختم کر دیا اور اس بحث کو انشاء اللہ تعالی آخر میں لکھونگا۔ اور واضح ہو کہ اجتہاد جیسے مسائل فروع عملی میں جاری ہو ویسے ہی بعض مسائل اصول اعتقادی میں بھی جاری ہو اور اس حصہ لغات میں اکثر مسائل اسی قسم کے ہیں جنہیں اجتہاد کو دخل ہو جیسے اصل کتاب فقہ اکبر میں اکثر مسائل وہ ہیں جو محکمات قطعیہ ہیں اور انہیں اجتہاد کو دخل نہیں مگر باستدلال باین معنی کہ استدلال شرعی سے معنی قطعی سمجھ لیے گئے ولہذا جو کوئی قطعیات سے منکر ہو کافر ہو۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام امام ابو حنیفہ رح یہ ہو کہ اللہ تعالی کی معرفت صفات میں جو کچھ مذکور ہوا از قسم قطعی ہو غیر از آنکہ بعض میں ادراک عاجز ہو فعلی ہذا۔ ایمان باللہ عزوجل یہی اعتقاد ہو جو اسکی شان عالی متعالی صفات میں مذکور ہوا وہ بالکل مباین ہو تمام دوسری چیزوں کی نسبت اعتقاد کے پس یہود و نصاری کا ایمان اللہ تعالی پر نہوگا اور یہ جیسے امام رازی رح نے مجسمہ فرقہ کی نسبت کہا کہ اسنے کبھی اللہ تعالی کی عبادت نہیں کی بلکہ وہ اپنی خیالی جسمانی صورت کو پوجتا ہو ایسے ہی یہود و نصاری مجسمہ لوگ ہیں بلکہ مجسمہ سے بہت سی باتوں میں کفر کی جانب بڑھے ہوئے ہیں کیونکہ نصاری مثلاً جسمانیت کے احکام بیٹا وجورو کے مانند ثابت کرتے ہیں پاک ہو اللہ تعالی ان گمراہوں کے بہتان سے۔ ولہذا اللہ تعالی نے کتاب پاک میں یہود و نصاری اہل کتاب کے اللہ تعالی پر ایمان لانے کا رد کر دیا بقولہ تعالی قاتلوا الذین لا یومنون باللہ الآیہ۔ یعنی جہاد کرو ان لوگوں پر جو اللہ تعالی پر ایمان نہیں لاتے ہیں۔ پس انکا اقرار کہ ہم اللہ تعالی کو مانتے ہیں دروغ ہو انہوں نے اپنی خیالی صورت کا نام خدا رکھا ہو اور تجھے معلوم ہو کہ اصل معرفت الہی عز شانہ ہو ولہذا امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ ہم اللہ تعالی کو جیسا چاہیے پہچانتے ہیں اور چونکہ پہچان سے ظاہر ہوا کہ اسکی شان نہایت عالی ہو تو عبادت اسکی کوئی جیسی چاہیے نہیں کر سکتا ہو لہذا ایمان لایا میں اللہ تعالی پر جس شان پر حقیقت میں ہو اور ادراک تمام وہاں محال ہو لہذا قاری رح نے کہا کہ شمس الائمہ رح نے فرمایا کہ مومنوں میں دو فریق ہیں ایک وہ کہ صفات الہی سبحانہ تعالی میں غور کرتا ہو بوجہ اسکے کہ ہمیں ایک جہالت سمائی ہوئی ہو اور دوم وہ کہ اسکو ایک نوع کا علم معرفت عطا کر دیا گیا ہو تو حقیقت کو جانکر غور میں توقف کرتا ہو اور اسکی خوبی ظاہر ہو کہ حقیقت کو اعتقاد رکھنے کے عوض سے جو اسکی ہستی سے ناواقف ہو خود بیان کرتا ہو کہ عقل

کسی چیز کی موجب نہین ہوسکتی پس جہان عقل کو مجال نہین وہان حقیت کا اعتقاد لازم ہی پس اسکو معرفت ہی کہ امر وحکم
اللہ تعالی ہی کے واسطے ہی وہ جو چاہتا ہی کرتا ہی اور جو چاہتا ہی حکم دیتا ہی- قاری رح وغیرہ نے ذکر کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے فرمایا کہ مین بقدر اپنے علم کے منبر پر ہون اور اگر بقدر جہل ہوتا تو آسمان کو پہونچتا- جیسے قاضی ابو یوسف رح نے
کہا کہ بقدر علم کے مین بیت المال سے وظیفہ لیتا ہون اور اگر اپنے جہل کے اندازہ پر لیتا تو دنیا بھر کے اموال لیتا
اور مجھے کافی نہوتے- مسئلہ سی وششم- عقل آلۂ معرفت ہی اور موجب درحقیقت اللہ تعالی ہی اور عقل سے ایمان
واجب ہونا امام ابو حنیفہ رح سے مروی ہی چنانچہ حاکم شہید رح نے منتقی مین ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ اپنے خالق
کے نہ پہچاننے مین کسی کو عذر نہین بوجہ اسکے کہ وہ آسمانون وزمین واپنی ذات وغیرہ کو مخلوق دیکھتا ہی- حاکم شہید رح
نے کہا کہ ہمارے مشائخ اہل سنت وجماعت اسی پر ہین حتی کہ شیخ امام ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ طفل عاقل پر اللہ تعالی
کی معرفت واجب ہی اور یہی بہت سے مشائخ عراق کا قول ہی اور بہت سے مشائخ نے اسمین خلاف کیا ہی بدلیل عموم
قولہ علیہ السلام رفع القلم عن ثلث الصبی حتی یبلغ الحدیث- یعنی تین سے قلم مرفوع ہی طفل سے یہانتک کہ بالغ ہو آخر
حدیث تک اور شیخ ابو منصور نے کہا کہ اسپر تو اتفاق ہی کہ طفل عاقل کا ایمان لانا صحیح ہی پھر یہ حدیث سوائے ایمان
کے شرائع پر محمول ہی اور بالاتفاق طفل عاقل مثل بالغ کے ایمان کی طرف دعوت کیا جاوے- شیخ ابن الہمام رح نے
کہا کہ یہی مختار ہے اور شیخ ابو الیسر بزدوی اسی پر ہی ذکرہ الدہلوی- اور شیخ امام اشعری رح نے کہا کہ نہین واجب
ہی بدلیل قولہ تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا- پس رسالت پہونچنے سے پہلے عذاب نہوگا- قاری رح نے
کہا کہ اظہر یہ ہی کہ رسالت پہونچنے پر عذاب وثواب کا ترتب ہی اور ایمان عقلی وہ ہی کہ اسکے فعل یا ترک پر ثواب یا
عذاب نہین مترتب ہی اور اسکے بعد کہا کہ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہی کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچے یا وہ حضرت
عیسی وحضرت مصطفے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے درمیان زمانہ فترت مین مرگیا تو ہمارے نزدیک اسپر عذاب ہوگا
اور اشاعرہ کے نزدیک نہوگا- مترجم کہتا ہی کہ ثمرہ خلاف نقل کرنا بے موقع ہی بعد اس تحقیق کے کہ ایمان عقلی کے فعل
وترک پر ثواب وعقاب مترتب نہین ہی واللہ تعالی اعلم- مسئلہ سی وہفتم- واضح ہو کہ معتبر وہ سعادت وشقاوت ہی
جسپر خاتمہ ہو اور سعید کرنا یا شقی کرنا اللہ تعالی کے پیدا کرنے سے ہی پھر شقی کبھی سعید ہوجاتا ہی اور سعید کبھی شقی ہوجاتا ہی
یعنی جو شخص بالفعل سعادت ایمان سے بظاہر حال آراستہ ہی وہ کبھی متغیر ہو کر باین طور کہ مرتد ہو کر شقی ہوجاتا ہی
اور جو بظاہر حال شقاوت کفر وغیرہ سے آلودہ ہی وہ کبھی سعید ہوجاتا ہی باین طور کہ یقین ایمان وصالح اعمال سے
آراستہ ہو کر اسی پر خاتمہ ہوا- پس تغیر تو شقاوت وسعادت مین ہوتا ہی اور اشقاد واسعاد جو صفات الہی عز وجل سے
ہین انمین تغیر نہین ہی- شیخ ابو الحسن البکری رح نے کہا کہ ایمان جب قلب مین داخل ہوجاتا ہی تو پھر سلب نہین ہوتا
اور عارفین نے کہا کہ مرتد ہوجانا علامت اسکی ہی کہ وہ سعید نہین کیا گیا- شارح عقائد نے کہا کہ اگر ایمان سے مراد
تصدیق واقرار ہی تو یہ معنی بالفعل حاصل ہین وہ بالفعل مومن ہی اور اسکو یہ بھی نہ کہنا چاہیے کہ مین انشاء اللہ تعالی
مومن ہون اور اگر ایمان سے مراد وہ چیز ہی جسپر فلاح ونجات مترتب ہی تو بالفعل اسکا یقین نہین ہوسکتا بلکہ ...

اللہ تعالیٰ کی مشیت پر ہو تو اس معنی مین وہ کہہ سکتا ہو کہ مین انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہون لہذا شیخ اشعری رح کے نزدیک جس سے فی الحال تصدیق پائی اسکا کچھ اعتبار نہین جیسے کہ جس سے فی الحال کفر پایا گیا اسکا بھی اعتبار نہین بلکہ خاتمہ کا اعتبار ہو۔ قال القاری۔ پھر تحقیق یہ ہو کہ بندہ کے واسطے دو مقام ہین ایک یہ کہ وہ ظاہر شریعت پر قائم ہو۔ دوم یہ کہ وہ مکاشفہ مین شروع ہو پس مقام اول مین تو مطلوب یہ کہ شکر گذاری کرے اور مقام دوم مین وہ عرض کرتا ہو کہ اے میرے رب مجھسے ایسی حمد مطلوب نہو کہ وہ لائق جلال احدیت ہو اور نہ وہ شکر کہ لائق کمال صمدیت ہو اور نہ معرفت کہ لائق حضرت عظمت ہو کیونکہ یہ میری قدرت وطاقت نہین ہو۔ مسئلہ سی وہشتم۔ دیدار باری تعالیٰ جنت مین ملائکہ وجن وعورتون کو ہو یا نہین ہو۔ شیخ دہلوی رح نے تکمیل مین لکھا جسکا خلاصہ یہ ہو کہ مشہور یہ ہو کہ ملائکہ کو دیدار نہین اور نہ جن کو اور شیخ سیوطی رح نے رسائل مین تحقیق کیا کہ یہ صحیح نہین کیونکہ شیخ ابو الحسن اشعری نے تصریح کی کہ ملائکہ کو دیدار ہو اور بیہقی رح نے بھی تنصیص کی اور احادیث نقل کین اور بعضے ائمہ متاخرین نے بھی ذکر کیا اور جنون مین اختلاف کو گنجائش ہو کیونکہ امام ابو حنیفہ نے انکا نہایت کار نجات از عذاب ذکر کیا اور شاید بفضل الٰہی سے کسی وقت فائز ہون اور عورتون مین بھی اختلاف ہو اور حق یہ کہ انکو گاہے گاہے مثل دنیا کے ایام عید کے کہ بار عام وتجلی تام کا وقت ہو دیدار ہوگا نہ ایسے کہ خواص مومنون کو صبح وشام یا عوام کو جمعہ وایام مین ہوگا یہ حاصل کلام سیوطی ہو اور دہلوی رح نے فرمایا کہ مین کہتا ہون کہ عورتین بھی مومنون مین داخل ہین اور انکا خارج کرنا جائز نہین ہو کیونکہ یہ تجویز ہو سکتا ہو کہ فاطمہ زہرا وخدیجہ کبری وعائشہ صدیقہ ودیگر ازواج طاہرہ واہلبیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومریم وآسیہ کہ کامل اور عارف ہونے مین بہت سے مردون سے بڑھکر ہین دیدار باری تعالیٰ جل شانہ سے محجوب وممنوع رہینگی یا عوام مردون سے اس نعمت مین کمتر رہینگی بلکہ عوام عورتون سے ان عورتون کو مستثنیٰ رکھنا چاہیے اور جن احادیث مین عورتون کے لیے عید وغیرہ کے طور پر وقت بیان ہوا ہو اسکو عام عورتون کے حق مین رکھا جاوے اقول وفی الحدیث کمل من الرجال کثیرون ولم یکمل من النساء الا مریم بنت عمران وآسیہ امراۃ فرعون وفضل عائشۃ علی النساء کفضل الثرید علی سائر الطعام رواہ البخاری وغیرہ۔ یعنی مردون مین سے تو بہتیرے کامل ہوئے اور نہین کامل ہوئین عورتون مین سے مگر مریم بنت عمران اور آسیہ بی بی فرعون کی اور بزرگی عائشہ صدیقہ رض کی عورتون پر ایسی ہو جیسے ثرید کی بزرگی باقی کھانون پر ہو۔ اور اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کے حق مین فرمایا یا نساء النبی لستن کاحد من النساء الآیہ یعنی کلام قدیم مین جل وجہ ومخلوقات کے تکلم فرمایا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بی بیان تم اور عورتون کے مثل نہین ہو اور احادیث وشواہد بہت ہین واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور بھی سیوطی رح نے لکھا کہ یہ تفصیل اس دیدار مین ہو جو جنت مین داخل ہونے کے بعد ہوگا اور رہا موقف قیامت تو اسمین دیدار حق عز وجل کسی کے ساتھ مخصوص نہین ہو حتی کہ کافرون ومنافقون کو بھی ہوگا ولیکن کفار کی جماعت کو بصفت قہر وجلال ہوگا اور کفار بعد اسکے محجوب دائمی ہو جاوینگے مترجم کہتا ہو کہ اصح یہ ہو کہ موقف حشر مین کافرون کے لیے دیدار نہین ہو مگر ظہور تجلیات ہو جسکو دیدار کہا ہو اور یہ ظہور عام بصفت قہری ہوگا چنانچہ حدیث شفاعت مین انبیاء علیہم السلام کا عذر یہی ہو کہ آج ہمارا رب جل جلالہ ایسے

غضب مین ہے کہ نہ کبھی ایسا غضب ہوا اور نہ ہوگا۔ ولیکن انبیاء علیہم السلام کا یہ خوف وادب ہے اگرچہ انبیاء علیہم السلام بلکہ عامۂ اولیاء پر ظہور رحمت ہوگا جیساکہ احادیث صحیحہ وآیات دلیل ہین۔ مگر کافرون پر بصفت قہری ہوگا اور وے دیدار سے محجوب ہونگے بدلیل قولہ تعالی۔ کلا انہم عن ربہم یومئذ لمحجوبون۔ یہ صریح ہے کہ اُس روز کفار محجوب ہونگے۔ اور امام مالک رح نے اِس سے استنباط فرمایا کہ دلیل ہے کہ مومنین محجوب نہونگے۔ اور کافرون کے حق مین۔ لا یکلمہم اللہ اور لا ینظر الیہم اور مانند اسکے بہت نصوص ہین کہ کفار دیدار صفات وتجلیات رحمت سے اور دیدار ذات عزوجل سے محروم ہونگے اور یہی صحیح ہے واللہ اعلم۔ پھر شیخ رح نے دیدار خواب کا جواز ووقوع بیان کیا اور لکھا کہ یہ درحقیقت مشاہدہ قلبی ہے اور اگر دیدار بصری ہو تو مثل نہین بلکہ مثال دیکھیگا اور واسطہ اللہ تعالی کے واسطے مثل نہین مگر مثال اللہ تعالی نے بیان فرمائی ہے مثل قولہ تعالی مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح المصباح فی زجاجۃ الآیہ۔ اقول یہ کلام تجلیات صفاتی مین ہے۔ پھر دنیا مین بیداری مین آنکھون سے دیکھنے کا مسئلہ ذکر کیا اور لکھا کہ سب کا اتفاق ہے کہ سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شب معراج کے کسی کے واسطے وقوع نہین ہے اور اسپر محدثین وفقہاء ومتکلمین ومشائخ طریقت سب کا اجماع واتفاق ہے اور کتاب تعرف مین فرمایا ہے کہ مین نے اولیاء اللہ مین سے کسی کو نہین جانا کہ اسنے ایسے دیدار کا دعوی کیا ہو اور کسی ولی وشیخ سے اسکی حکایت صحت کو نہین پہونچی ہان بعضے مجہول لوگون کی حکایتین بیان کیجاتی ہین اور یہ لوگ ایسے مجہول وبے نشان ہین کہ انکو کوئی پہچانتا نہین کہ کون وکب تھے اور مشائخ کا اتفاق ہے کہ جو ایسا دعوی کرے وہ جھوٹا اور گمراہ ہے یہ ملخص تقریر شیخ رحمہ اللہ ہے۔ شیخ رح نے حوض کوثر کے بیان مین لکھا کہ خبر مین آیا ہے کہ حوض کوثر کے پلانے والے حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ ہونگے جو کوئی آج انکی محبت کا پیاسا نہین ہے مشکل ہے کہ اُسکو اس حوض سے قطرہ ملے اور روایات مین وارد ہے کہ حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جسکے دل مین ابوبکر رضی اللہ عنہ کی محبت نہو اسکو حوض کوثر سے ایک قطرہ پانی نہ دونگا۔ مسئلہ سی ونہم خضر کی نبوت مین کلام ہے۔ شیخ ابن حجر عسقلانی رح کی نسبت مین شیخ دہلوی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ نبی ہین۔ پھر اسمین کلام ہے کہ وہ زندہ ہین یا نہین۔ تو باتباع قسطلانی وغیرہ لکھا کہ بقول مشائخ صوفیہ وجمہور علماء وہ زندہ ہین اور امام بخاری وابن المبارک وابن جوزی وغیرہم نے انکی زندگی سے انکار کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ تفسیر مین مین نے یہ مسئلہ بہت توضیح سے نقل کردیا ہے۔ مسئلہ چہلم۔ شیخ رح نے کہا کہ اہل تحقیق کے نزدیک محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت عام تمام اجزاے عالم کیطرف ہے خواہ انس ہون یا جن یا ملائکہ یا نباتات یا جمادات ہون اور درخت وپتھر وحیوانات آپ کی شہادت دیتے اور سلام کرتے تھے اور جن آپ پر ایمان لائے اور قولہ تعالی ارسلناک الا رحمۃ للعالمین۔ ملائکہ کو بھی شامل ہے اقول واضح ہو کہ ملائکہ علیہم السلام کا شمول نہ اس طور پر ہے کہ وے ایمان لاوین اور نافرمانی نہ کرین بلکہ شمول ملائکہ سایہ رحمت مین ہے اور انکے وجود کی تکمیل ہے مثلاً ملائکہ کو استعداد حصول نعمت ودیدار کے سایہ رحمت مین ہو اور باعتبار نافرمانی وفرمانبرداری کے نہین متصور ہے کیونکہ عقائد نسفیہ وغیرہ مین ہے کہ ملائکہ اللہ تعالی کے بندے معصوم ہین انکی شان سے نافرمان ہونا کچھ نہین ہے اور جو حکم جس طرح ہوتا ہے اسی طرح اسکو بجالاتے ہین یعنی احتمال چوک کا وہان متصور نہین ہے اور خلقت انکی نور سے ہے جیسے جن کی پیدائش زبانہ آتش سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملائکہ کو دیکھا

مسئلہ چہل و یکم - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج میں جناب باری تعالیٰ جل شانہ کو دیکھا پھر دو قول ہیں کہ بچشم دل دیکھا یا بچشم سر دیکھا اور شرح عقائد تفتازانی میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ بچشم دل دیکھا اور قاری رح نے اسکو نقل کر کے برقرار رکھا اور شیخ دہلوی رح نے کہا کہ ہر شخص قابل خطاب حقیقت نہیں ہوتا ہے حق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بچشم سر دیکھا اور جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی قول پر ہیں اور یہی صحیح ہے ورنہ دیدۂ دل سے دیکھنا تمام احوال میں حاصل تھا کچھ خصوصیت شب معراج کی نہ تھی قال المترجم جو صواب ہے واللہ تعالیٰ اعلم - مسئلہ چہل و دوم - ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے - قاری رح نے اس مسئلہ کو لکھا کہ مشائخ سمرقند کے نزدیک مخلوق ہے اور مشائخ بخارا کے نزدیک غیر مخلوق ہے حتیٰ کہ بعض مشائخ بخارا نے اسکو کافر قرار دیا جو ایمان مخلوق ہونے کا قائل ہو اور لازم کیا کہ وہ کلام اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہونے کا قائل ہے - واضح ہو کہ یہ مسئلہ عجائب میں سے ہے اور میں قاری رحمہ اللہ کے کلام کو تلخیص کے ساتھ لکھتا ہوں کہ قبل استدلال میں غوض کرنے کے یہ جان لینا چاہیے کہ دونوں فریق مشائخ کے اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ بندوں کے کل افعال مخلوق الٰہی ہیں اور اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ ذات و صفات الٰہی ازلی قدیم ہیں - پھر مشائخ بخارا کی دلیل یہ ہے کہ لا الٰہ الا اللہ قرآن میں ہے اور محمد رسول اللہ قرآن میں ہے تو دونوں کلام اللہ میں سے ہوئے اور کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو دونوں غیر مخلوق ہوئے اور یہی دونوں ایمان ہیں تو ایمان غیر مخلوق ہوا - قاری رح نے کہا کہ یہی انکی انتہائے دلیل ہے مشائخ سمرقند نے اہل بخارا کو جہل کی طرف منسوب کیا اور کہا کہ ایمان بالاتفاق تصدیق قلبی و اقرار لسانی ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک بندوں کے افعال میں سے ہے اور بندوں کے افعال بالاتفاق اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک مخلوق باری تعالیٰ ہیں - مترجم کہتا ہے اور دلیل مشائخ بخارا کا جواب یہ ہے کہ لا الٰہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ یہ دونوں کلام الٰہی ہیں ولیکن ایمان یہ دونوں نہیں بلکہ ان دونوں کی تصدیق و اقرار ہے پس ان دونوں کے غیر مخلوق ہونے سے انکی تصدیق و اقرار کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا جیسے قرآن کے غیر مخلوق ہونے سے اسکی تلاوت و قرأت کا اور تعلیم و تعلم کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں ہے علاوہ اسکے حق یہ ہے کہ ایمان نفس یہ کلام نہیں ہے بلکہ لا الٰہ الا اللہ کے معنی کو سچ اعتقاد کرنا یعنی الوہیت کسی میں نہیں سوائے اللہ تعالیٰ کے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں حتیٰ کہ اگر فارسی یا اردو میں کوئی تصدیق کرے تو مومن ہو جائیگا اور یہ تحقیق ہے خوب سمجھ لینا چاہیے شیخ ابن الہمام رح نے مسایرہ میں لکھا کہ کتاب الوصیۃ میں نص کلام امام ابی حنیفہ رح صریح ہے کہ ایمان مخلوق ہے چنانچہ وہاں امام رح نے کہا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے سو جب فاعل خود مخلوق ہوا تو اسکے افعال بدرجہ اولیٰ مخلوق ہیں انتہی مترجماً - قاری رح نے کہا کہ شیخ اشعری رح نے حکایت کیا کہ جو لوگ اس جانب گئے کہ ایمان مخلوق حادث ہے انمیں سے حارث محاسبی و جعفر بن حرب و عبد اللہ بن کلاب و عبد العزیز مکی وغیرہم ہیں جو علمائے نظر میں سے ہیں پھر کہا کہ اور امام احمد بن حنبل و ایک جماعت اہل حدیث سے منقول ہے کہ انھوں نے کہا کہ ایمان غیر مخلوق ہے شیخ ابن الہمام نے مسایرہ میں کہا کہ اسی طرف شیخ اشعری رح نے میلان کیا ہے اور محصل توجیہ یہ بیان کی کہ ایمان دراصل صفت الٰہی میں سے ہے بدلیل قولہ المومن المہیمن - اور مومن چونکہ اسمائے حسنیٰ سے ہے تو ایمان حادث نہیں ہے - مترجم کہتا ہے کہ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نہ ہونا چاہیے کیونکہ صفات کے

قدیم ہونے پر اتفاق ہو گویا مشائخ بخارا کے نزدیک اللہ تعالی کے اسم پاک المومن مین صفت ایمان قدیم ہو اور مشائخ سمرقند
کے نزدیک بندہ مومن کی صفت ایمان حادث ہو اور ان دونون مین ظاہر فرق ہو۔ مسئلہ چہل و سوم۔ خواب و غفلت و
بیہوشی و موت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہو باوجودیکہ ان چیزون مین سے ہر ایک چیز ضد ہو تصدیق و معرفت کی ولیکن شرع نے
تصدیق و معرفت باقی رہنے کا حکم دیدیا یہانتک کہ خود آدمی ان دونون کو باطل کرے کسی ایسے امر سے کہ شرع نے اس امر کو
منافی تصدیق و معرفت ہونے کا حکم دیا ہو تو اسوقت البتہ ایمان کا حکم مرتفع ہو جائیگا اور اسپر اجماع ہو اور واضح ہو کہ حدیث
مین ہو کہ لا یزنی الزانی حین یزنی وہو مومن الخ یعنی زانی زنا نہین کرتا جب کرتا ہو اس حالت مین کہ وہ مومن ہو اور تمثیل فرمائی
کہ جیسے دونون ہاتھون کی گتھی ہوئی انگلیان علحدہ ہو جاتی ہین پھر بعد کو داخل ہو جاتا ہو اور یہ زجر اسکے زوال نور مین ہو
مسئلہ چہل و چہارم۔ مقلد جسکے پاس دلیل سے استنباط نہین ہو اسکا ایمان صحیح ہو امام ابو حنیفہ و سفیان ثوری و مالک و
اوزاعی و شافعی و احمد و عامہ فقہا و محدثین رحمہم اللہ تعالی نے کہا کہ عقائد مین مقلد کا ایمان صحیح ہو ولیکن وہ استدلال کے
ترک کرنے سے گنہگار ہو بلکہ بعض نے اسپر اجماع نقل کیا ہو۔ پھر اظہر وہ ہو جو شیخ ابو الحسن الرستغفنی و ابو عبد اللہ الحلیمی
نے کہا کہ شرط یہ نہین ہو کہ ہر مسئلہ کو بدلیل عقلی دریافت کرے بلکہ جب اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدلالت معجزہ
جان لیا کہ آپ برحق ہین پس اپنے اعتقاد کو آپ کے قول پر مبنی کیا تو اسقدر صحت ایمان کے لیے کافی ہو اور استدلال
ترک کرنا یہی مراد جمہور ہے کہ یہ بھی متروک کرے۔ قاری رح نے کہا کہ استدلال تو اسی واسطے ہو کہ انجام کو اس سے
تصدیق حاصل ہو سو جب وہ مقصود کو پہونچ گیا اور تصدیق پا گیا تو مطلب حاصل ہو گیا اب اگر ذریعہ و وسیلہ استدلالی
معدوم ہو تو کچھ حرج نہین ہو اور تحقیق یہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مومن شمار کیا ہر ایسے شخص کو جس نے آپ پر
صدق کی گواہی دی اور جو اللہ تعالی کے یہان سے لائے سب کو مانا اور مسائل اعتقادی مین آپ انکو دلائل عقلی تعلیم کرنے
مین مشغول نہین ہوئے اور اسی طرح صحابہ رضی اللہ عنہم نے زطیون و نبطیون کا ایمان قبول کیا باوجودیکہ وے موٹی عقل
کے بعد سے ذہن کے تھے اور اگر یہ ایمان نہوتا تو ضرور ہو کہ دو باتون مین سے ایک مین مشغول ہوتے یا تو انکو استدلال
عقلی تعلیم کرتے اور انپر ایسے لوگون کو متعین کرتے جو تجسس کرنے مین ہوشیار اور مناظرہ کے طریقہ خوب جانتے ہوتے
پھر جب وہ انکو اسطرح تعلیم کر لیتے تب انکے مومن ہونے کا حکم کرتے جیسے معتزلہ کہتے ہین کہ اسطرح علم استدلالی حاصل کرے
کہ مخالفین کے ساتھ معقول تقریر کرے و ہر شک و شبہہ کا جواب دے سکے تب مومن ہو پس یا تو وے اس طرح انکو
استدلال تعلیم کر کے تب مومن ہونے کا حکم دیتے یا انکے ایمان لانے سے اعراض کرتے اور جب متواتر معلوم ہو کہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا نہین کیا اور نہ جو انکے قائم مقام ہوتے آئے آجتک کسی نے یہ نہین کیا تو صاف ظاہر ہو کہ
کہ معتزلہ وغیرہ جو استدلال عقلی کی اسطرح ایمان مین شرط کرتے ہین باطل ہو کیونکہ یہ خلاف اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
و فعل صحابہ کرام و تابعین عظام و ائمہ انام ہو علاوہ برین ہمارے بعض اصحاب نے کہا کہ مقلد کو ایک قسم کا علم حاصل ہو
کیونکہ جب تک اسکے نزدیک یہ امر متحقق نہین ہوا کہ مخبر صادق ہو تب تک اسکی خبر مین اسنے تصدیق نہین کی اور ایک
شخص کی خبر پا جو بمنزلہ ایک شخص کے ہو اگرچہ وہ بہ اعتبار خبر کے محتمل ہو ولیکن جب اسکے نزدیک وہ صادق ہو اور واقع مین

بس صادق ہے تو اس تصدیق سے وہ بمنزلۂ عالم کے ہو گیا اور اسکا اعتقاد بدلیل صحیح مبنی ہو گیا۔ اور جس شخص کو دعوت
اسلام نہین پہونچی اور کسی مسلمان نے اسکو دین کی دعوت کی اور بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ نے رسول برحق مبعوث
فرمایا جس نے ہمکو اسلام پہونچایا اور معجزات اسکے ہاتھ پر ظاہر ہوئے اور یہ سب صحیح ہین اور اس بے خبر نے اسکی
تصدیق کی اور بدون تامل و فکر کے اسکی بات مان لی تو ایسے مقلد مین ہمارے اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہے
اور جو کوئی شخص کہ مسلمانون کے درمیان مین پیدا ہوا اور بڑھا تو وہ ایک استدلال کے ساتھ ہے اسکا ایمان مثل
بے خبر از دعوت کے نہین ہے اگرچہ وہ عبارت آرائی بطریق مناظرہ کرنیوالون کے نہ کر سکتا ہو تو اسمین ہمارے و
معتزلہ کے درمیان خلاف ہے۔ اور صواب صحیح وہ قول ہے جسپر جماہیر اہل علم ہین کہ ایمان فقط تصدیق ہے سو جس نے
ایمان کی بات کی تصدیق کی تو صحیح ہوا کہ وہ ایمان لایا اور صحابہ رضی اللہ عنہم ان شہرون کے عوام کا ایمان قبول
کرتے تھے جنکو عجم مین بزور شمشیر فتح کیا تھا اور خلاف تو اسمین گنجایش رکھتا ہے کہ جو پہاڑ کی چوٹی پر پیدا ہوا اور
بڑھا اور اپنے عالم و اسکے پیدا کرنے والے مین کچھ بھی غور نہ کیا اور رہا وہ کہ جو مسلمانون کے شہرون مین پیدا ہوا اور
اپنے اہل علم و شہر کی تسبیح سے اللہ تعالیٰ کی قدرت پر تسبیح پڑھی تو وہ تقلید سے خارج ہے چنانچہ اعرابی سے کہا گیا کہ تو نے
اللہ تعالیٰ کو کیسے پہچانا اسنے کہا کہ مینگنی تو اونٹ پر دلالت کرے اور آثار و نشان قدم چلنے والے پر دلیل ہو پھر یہ آسمان
بلند اور یہ زمین کے صنائع ارجمند کیون نہین اپنے خالق علیم خبیر پر دلالت کرینگے۔ قاری رح نے کہا کہ ہان اگر ایک
شخص ایسا ہے کہ اسنے اسطرح تقلید کا پٹہ اپنے گلے مین ڈالا کہ مین نے اس کہنے والے کی بات مانی اگر یہ سچ ہے تو برحق
ہے اور اگر جھوٹ ہے تو باطل ہے اسکا وبال کہنے والے پر ہوگا تو ایسا مقلد بلا خلاف مومن نہین ہے کیونکہ اسکو اپنے ایمان
مین شک ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ توضیح اسکی یہ ہے کہ ایمان تو اعتقاد ہے عام وہ استدلال سے آ جاوے یا کسی کے کہنے سے
معلوم ہو کر جم جاوے پس جب اسکے دل مین جم گیا کہ بات یون ہی ہے تو اعتقاد ہو گیا لیکن یہ جم جانا اسطرح ہو کہ اب
خود جم جاوے حتی کہ اگر کہنے والا بھی نہ مانے تو مقلد اسکو مانیگا بخلاف اسکے ایک شخص کے دل مین وہ بات خود سچ
ہو کر نہین جمی ہے بلکہ اسوجہ سے جمی ہے کہ فلان شخص اسکو کہتا تھا حتی کہ اگر وہ کہے کہ نہین تو اسکے دل سے نکل جاوے
تو اس صورت مین یہ تصدیق اس شخص کی ہے کچھ حق اعتقاد نہین ہے پس ایمان بھی نہین ہے فافہم۔ قاری رح نے
لکھا کہ بعض کے نزدیک مسائل اعتقادی کو اپنے دلائل سے پہچان لینا ہر عاقل بالغ پر فرض ہے مثلاً عالم حادث ہے
اللہ باری تعالیٰ اسکا خالق عز و جل ہے تو نظر کرنا واجب ہے اور تقلید نہین جائز ہے اور اسی کو امام رازی و آمدی نے
ترجیح دی اور مراد نظر سے یہ کہ اجمالی دلیل سے اسکو یہ ثبوت جم جاوے اور رہی دلیل تفصیلی کہ جس سے منکرون کے
شبہات و الزام کو دفع کر سکے تو یہ فرض کفایہ ہے۔ رہا جو شخص ایسا ہو کہ خوض استدلال سے اسکے دل مین شبہے
پیدا ہونگے تو وجہ یہ کہ اسکو استدلال مین نظر ممنوع ہے چنانچہ بیہقی رح نے کہا کہ امام شافعی وغیرہ کا علم کلام سے
منع کرنا کمزور لوگون پر شفقت کی جہت سے ہے کیونکہ ضعف عقل کی جہت سے شاید انکی مراد کو نہ پہونچین تو گمراہ
ہو جاوین اور تاتارخانیہ مین ہے کہ ایک جماعت نے علم کلام مین اشتغال کو رد جانا ہے اور ہمارے نزدیک اسکی

حاصل یہ ہے کہ وہ مناظرہ ومجادلہ کے ساتھ مکروہ ہے کیونکہ اس سے فتنہ وبدعت ابھرتی ہے اور جے ہوئے عقائد مین پراگندگی پیدا ہوتی ہے یا اسوقت مکروہ ہے کہ مناظر کم فہم یا کم معرفت ہو یا طالب حق نہو بلکہ غلبہ کا خواہان ہو اور رہی اللہ تعالی کی معرفت وتوحید اور معرفت نبوت واسکے متعلقات تو یہ فرض کفایہ ہین۔ شیخ ابن الہمام کی شرح ہدایہ مین ہے کہ قول ابو یوسف رح کا کہ متکلم کے پیچھے نماز نہین جائز ہے تو ہو سکتا ہے کہ مراد امام ابو یوسف رح کی وہ ہو جو امام ابو حنیفہ رح نے تقریر کی جب اپنے بیٹے حماد کو کلام مین مناظرہ کرتے دیکھا تو اسکو منع فرمایا پس حماد رح نے عرض کیا کہ مین نے آپ کو کلام مین مناظرہ کرتے دیکھا اور آپ مجھے منع فرماتے ہین تو فرمایا کہ ہم مناظرہ کیا کرتے اس سکون سے کہ گویا ہمارے سرون پر چڑیان ہین اس خوف سے کہ ہمارا مقابل لغزش نہ کھاوے اور تم اس نیت سے مناظرہ کرتے ہو کہ تمہارا مقابل پھسل جاوے اور جس نے اپنے مقابل کی لغزش چاہی تو اسکا کفر چاہا اور جس نے اسکا کفر چاہا تو خود کافر ہوا پس یہ خوض تو ممنوع ہے۔ قال المترجم حاصل مذاہب جو اس مقام پر نقل کیے ہین یہ ہین ایک مذہب معتزلہ یہ ہے کہ مسائل اعتقادیہ مین سے ہر مسئلہ بدلیل عقلی اسطرح جانے کہ اسکو خصوم ومنکرین کے ساتھ مباحثہ وحجت اسطرح ممکن ہو کہ جو شبہہ کسی قسم کا اسپر وارد کرین اسکو حل کر دے حتی کہ اگر اسکو اسطرح کا علم حاصل ہو تو اسکے ایمان کا حکم نہ دیا جاویگا۔ دوم مذہب اشعری کہ صحت ایمان کی شرط یہ ہے کہ ہر مسئلہ مسائل اعتقادیہ مین سے بدلیل عقلی معلوم کرے لیکن اسکو دل سے جان لینا شرط ہے اور یہ شرط نہین کہ زبان سے تقریر ومناظرہ مین کامل ہو۔ پھر جو کوئی نظر استدلالی ترک کرے وہ اشعری رح کے نزدیک کافر نہین ہے بوجہ اسکے کہ تصدیق موجود ہے ولیکن عاصی ہے اور اللہ تعالی کی مشیت کے تحت مین ہے جسے اور گنہگار مومن چاہے عذاب کرے اور چاہے عفو کرے اور اسکا انجام کار جنت ہے۔ قاری رح نے کہا کہ صحت ایمان کی شرط جب یہ استدلال ہوا تو پھر تارک اسکا مومن کیونکر ہوگا مگر آنکہ مراد صحت کمال ایمان ہو یعنی کمال ایمان بدون نظر استدلالی نہین تو اس صورت مین اشعری کا مذہب موافق جمہور کے ہے۔ سوم مذہب جمہور کہ ایمان تقلید بدون استدلال کے صحیح ہے اگرچہ ترک استدلال سے وہ عاصی ہے یہ مذہب امام ابو حنیفہ وثوری ومالک واوزاعی وشافعی واحمد وعامہ فقہاء ومحدثین کا ہے۔ قال المترجم شاید فرق مذہب اشعری اور جمہور کے درمیان یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک ترک استدلال سے خواہ کسی قسم کا استدلال ہو مجمل یا مفصل اسپر گناہ ہے اور تقلید صحیح ہے پس مومن کا ثواب حاصل ہوگا اور اشعری کے نزدیک ہر مسئلہ کے ترک استدلال عقلی واجمالی پر گناہ ہے اور تقلید صحیح نہین ہے اور اسی کو امام رازی وآمدی نے مرجح قرار دیا ہے واللہ اعلم۔ مذہب چہارم جو کہ قاری رح نے بطریق تحقیق بیان کیا کہ جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برحق رسول جانکر مانا اور جو کچھ آپ اللہ تعالی سے لائے سبکی تصدیق کی اور یہ دل کی تصدیق ہے تو وہ مومن ہے خواہ یہ تصدیق اسکو استدلال سے حاصل ہوئی یا بدون استدلال حاصل ہوئی ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رح واسکے ساتھ والے ائمہ فقہاء ومحدثین سب اسی پر متفق ہین کہ یہ تصدیق جو مذکور ہوئی مین ایمان ہے اور اسمین کلام نہین ہے ولیکن سوال یہ ہے کہ جسطرح وہ شخص کہ نظر استدلال بطریق حق رکھتا ہے اور جسطرح وہ شخص کہ بطریق تقلید مانتا ہے دونون مین فرق ہے اور یہ تو صریح آیات مین واحادیث مین بیان ہے پھر جس شخص نے نظر استدلالی حاصل نہ کی وہ گنہگار رہا یا نہین کیونکہ ہر شخص کو لیاقت

نظر استدلالی کی قطعی حاصل نہین ہی تو امام اعظم رح و انکے ساتھ کے اماموں و محدثین کے نزدیک وہ گنہگار ہی اسکو دین کیواسطے نظر استدلال و تحقیق حاصل کرنا چاہیے تھا اور روے مقدور نہ رکھے جادینگے۔ پھر واضح ہو کہ نظر استدلالی دلائل عقلیہ مین یا بیان رسالت و وحی حق ہی تو زعم کیا گیا کہ قرآن کا حق ماننا موقوف ہی اللہ تعالی و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ماننے پر تو قرآن سے اللہ تعالی و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچاننا دوران ہوگا لہذا اللہ تعالی و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچاننا بدلیل عقلی ہی مترجم کہتا ہی کہ حق ترتیب تو یہ ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعثت رحمت پر لوگون کو اپنی رسالت برحق سے آگاہ کیا اور معجزات ظاہرات سے صدق روشن ہوا تو آپ نے جس طرح اللہ تعالی کی شان ذات و صفات مین اعتقاد حق چاہیے تعلیم فرمایا اور قرآن پاک اللہ تعالی کا کلام سنایا جسمین معارف و حقائق و دقائق توحید سب مذکور ہین پس زعم کرنیوالے نے جو دورگمان کیا وہ باطل ہی ورنہ تو جب ہو کہ دونون مین سے ہر ایک موقوف و موقوف علیہ ایک ہی جہت سے ہو اور یہان ایسا نہین ہی پس صواب وہ ہی جو امام رستغفنی و حلیمی سے مذکور ہوا اور کوئی شک نہین کہ معارف الٰہیہ مین عقلی استدلال بالکل لنگ و عقل عاجز ہی اور اس سے یہ وہم نہو کہ عقل تو آلۂ معرفت ہی کیونکہ عقل آلۂ معرفت اور بڑی نعمت الٰہی ہی ولیکن آلہ ہی کہ جو معارف کلام اللہ و احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین بیان ہین انکو عقل کے ذریعہ سے سمجھا و تعین کیا جاتا ہی اور جو لوگ عقل سے بے نصیب ہین اور حواس مین جاہے کتنے ہی ہوشیار کاریگر و صناع ہون وہ بدبخت ہین کہ وہ معارف الٰہیہ و توحید کے دقائق مین سخت جاہل گمراہ ہونگے اور اگر حواس کے بڑے تیز و قوی ہون تو صناعی مین بڑے ماہر اور دنیاوی آلایش و تدبیر مین بڑے لائق فائق ہونگے ہزارون طرح کی کلین و صنعتین انکے ذریعہ سے ظاہر ہونگی ولیکن انجام کی راہ سے یہ سب برباد و خواری لازم ہی کیونکہ اس سب کا نفع تادم مرگ ہی اور زیست دنیاوی ننار ہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو جان لینا چاہیے کہ عقائد حقہ و معارف توحید سب اللہ تعالی کے کلام قدیم سے ماخوذ ہین پس وہ اللہ تعالی کے کلام سے استدلال کر کے حاصل کرے اور یہ علم سے ہی حق کہ بے علم نتوان خدا را شناخت۔ ذرا غور کرو کہ کلام الٰہی قدیم و حق ہی اور جو کوئی عقلی تقریر بنا دے یہ تقریر و کلام حادث و ناقص و ہیچ ہی تو بڑا جاہل ہوگا جو اسپر اعتماد کرے اور کلام قدیم سے اسکو مقدم کرے پس اماموں و فقہاء و علماء و شیخ ابوالحسن اشعری و غیرہم سب کے اوپر گمان نیک ہی کہ اصلی مقصود ان بزرگان اہل سنت و جماعت کا یہی ہی جو مذکور ہوا صرف خلاف اسی قدر ہی کہ جمہور کے نزدیک مقلد کا ایمان جبکہ اسکو تصدیق حاصل ہی صحیح ہی اگرچہ اپنے علم استدلالی کی لیاقت چھوڑدی تو اس سے گنہگار ہی کہ اپنے اوقات دنیا مین رائگان کی اور شیخ ابوالحسن اشعری رح کے نزدیک اسکا ایمان بدرجہ کمال نہین اور ہر عقیدہ کی نسبت ترک استدلال گناہ ہی ولیکن وہ مومن ہی ہان اگر اس مقلد کی یہ کیفیت ہی کہ اسنے عالم کی بات پر عقیدہ کیا اسطرح کہ بات مان لی اور دل مین اسطرح نہین جمی کہ تصدیق ہو بلکہ یہی کہ اگر یہ دروغ ہو تو اسکا وبال کہنے والے پر ہی تو یہ شخص یقین سے بے نصیب اور سب کے نزدیک مومن نہین ہی۔ یہ مترجم کے نزدیک صواب ہی واللہ تعالی اعلم۔ مسئلہ جہل و تجسم۔ جادر اور جسم بدیعنی تقریر ہمارے نزدیک حق ہی اور اسمین معتزلہ نے خلاف کیا اور یہ خلاف ان لوگون کا اس بنا پر کہ ان جاہلون نے جو اس کی تحقیق مین قرآن و احادیث کی تاویل بیجا طور پر کی

اور حدیث مین ہو کہ العین حق چشم بد ٹھیک ہو۔ رواہ الامام احمد والبخاری ومسلم وابن ماجہ وابو داؤد عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ
اور ایک روایت مین اسقدر زیادہ ہو کہ وان العین لتدخل الرجل القبر والجمل القدر۔ یعنی چشم بد ڈال دیتی ہو آدمی کو قبر مین
اور اونٹ کو ہانڈی مین۔ یعنی اثر بد اسکا ہیانک ہو کہ مانند سم قاتل و زہر ہلاہل کے اسکے پیچھے موت پیدا کرتا ہو
اور روایات اس باب مین بہت ہین اور ایک حدیث مین ہو کہ السحر حق۔ جادو ٹھیک ہو اور اسی پر دلالت کرتا ہو قولہٗ
وما انزل علی الملکین ببابل ہاروت وماروت۔ اور قولہ تعالی من شر النفاثات فی العقد۔ اور مترجم کہتا ہو کہ قاطع دلیل
یہ ہو کہ قرآن مین اللہ تعالے نے یہودیون کو ملامت کی کہ جسکا ماحصل یہ ہو کہ ان لوگون نے توریت و شریعت کو چھوڑ کر
بابل کا جادو سیکھا اور یہودیون مین سے کسی نے اس سے انکار نہین کیا۔ اور جو شخص منکر ہو کہتا ہو کہ وہ خیال ہو جادو
سے مخیل ہوتا ہو بدلیل قولہ تعالی یخیل الیہ من سحرہم انہا تسعی۔ یعنی موسی علیہ السلام کو مخیل ہوتا تھا جادوگرون کے جادو
کے سبب سے کہ وہ لکڑیون و رسیون کے اژدہے چلتے ہین۔ تو یہ خیال تھا۔ جواب یہ کہ منکر نے معنی نہین سمجھے کیونکہ
جادو کے سبب سے ہونا صاف مذکور ہو پھر اسکا اثر موسی علیہ السلام پر یہ تھا کہ انکی نظر سے خیال مین بھی معلوم ہوتا تھا کہ
اژدہے چلے آتے ہین اور خود دوسری آیت مین مذکور ہو کہ واسترہبوہم وجاؤا بسحر عظیم۔ یعنی جادوگرون نے اپنے جادو
سے لوگون کو بہت خوفناک کر دیا اور بڑا سخت جادو لائے۔ یہ صاف ظاہر ہو کہ صناعی سے جسطرح معتزلہ کہتے ہین کہ
پارہ بھرا تھا کہ آفتاب کی حرارت سے وے بل کھاتے تھے یہ ایسی چیز نہین کہ جس سے لوگ ایسے سخت خوفناک
ہون یا سحر عظیم کہا جاوے یا موسی علیہ السلام کے مانند پیغمبر جس نے عصاے موسی کے مثل اژدہا دیکھا اور خود ہاتھ
میں لیکر دیکھا تھا وہ ڈر جاوے حالانکہ خیفہ موسی مصرح ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ بنارس مین مجوس کا ایک خندق مستطیل دو دنگ بناتا
اور اسکو آگ سے بھرتا اور جب کوئلہ سرخ ہوے تو اسپر کود کر برابر آسپر دوڑتا اور اسکے ساتھ عموماً عوام کے لڑکے خواہ
مسلمان ہون یا ہندو ہون یا مرد جو ان ہون کو د کر دوڑتا پھر وقت معہود کے بعد ان لوگون کا اعلان کرتا کہ خبردار اب
کوئی نہ جاتا کہ اب آگ کھول دی گئی ہو جائیگا جل جائیگا یہ واقعہ مشہور و معائنہ ہو جسمین ہزار دن نصاری بھی حاضر تھے
عبد الحق بدایونی نے انگوٹھی باہر پھینک دی اور مطالبہ کے وقت صاحب مکان کے طاقچہ پر نارنگی پھاڑنے سے
اسکے بیچ سے برآمد ہوئی اور اسی عبد الحق نے بچون کے ہاتھ مین کنکریان بند کین جب بچون نے مٹھی کھولی تو شیرینیان
تھین پھر وے اصلی حالت پر ہو گئین اور مانند اسکے مشاہدہ و متواتر معروف ہین اور تحقیق اسکی مترجم کی تفسیر اردو
کہ جامع التفاسیر ہو اسکی تفسیر سورہ طہ مین شیخ ابن العربی رحمہ اللہ کے قول سے لکھی ہو۔ واضح رہے کہ جادو سے
ماہیت کا منقلب کرنا ممکن نہین ہو اگرچہ آثار غیر چیز کے ممکن ہین بدلیل آنکہ جادوگرون نے فرعون سے کہا کہ ہم کو انعام
ملیگا اگر ہم غالب ہون پس اگر وے جادو سے کنکریون کو اشرفیان وجواہرات بناتے تو کچھ حاجت نہ تھی اور جب
انھون نے عصاے موسی علیہ السلام کو حقیقت مین منقلب ہو کر اژدہا دیکھا جس نے انکی رسیان و لکڑیان ہضم
کر لین تو قطعی یقین کیا کہ قدرت حضرت باری تعالی جل شانہ ہو اور یہ شخص بے شبہ اسکا رسول برحق ہو اور اسلیے
صدق سے انکو اپنی جان کی پروا نہوئی کہ فرعون نے ہرچند اعضاء کاٹ کر پارہ پارہ کرنے و سولی دینے کی تہدید

اور وہ انکو آسان تھی بالجملہ جو شخص منکر ہے وہ بلا دلیل بوجہ غلبہ حواس کے منکر ہے اور وقائع محسوسات کو دیکھکر متحیر ہے اور
اگر اسکو علوم غیر محسوس کا حاصل ہوتا تو اسکا یہ تحیر رفع ہو جاتا اور وہ معلوم کرتا کہ ہاں جادو ٹھیک تو ہے ولیکن انسان
کے لیے یہ کمال نہیں بلکہ زوال و خبث کی طرف لانیوالا ہے اور فرشتہ خصلت سے دور کر کے شیطانی ذلت میں ڈالنے
والا ہے لہذا شرع حق واسلام برحق میں سحر سے سخت ممانعت کی گئی ہے کیونکہ انسان اس چند روزہ زندگی کو غنیمت سمجھے
اور آخر یہان سے فنا ہے پھر اگر اسنے اس زندگی میں عروج کمال کو حاصل کیا تو مرحبا اسکو فرشتے مبارکباد دیتے ہیں
اور آیندہ وہ دوام عروج میں ہے اور اگر اسنے راہ بھول کر سحر وغیرہ خسیس زوال میں ڈالا تو شیاطین کے ساتھ لعنت
میں مردود ہے اور آیندہ وہ دوام خسیس و ذلت میں ہے۔ قاری رح نے نقل کیا کہ ہمارے بعض اصحاب سے مروی ہے کہ سحر
کفر ہے تو شیخ ابو منصور ماتریدی رح نے فرمایا کہ مطلق ہر سحر کا کفر ہونا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اس سحر میں ایسی بات ہو جس سے
شرائط ایمان میں سے کوئی شرط جاتی ہو تو کفر ہے ورنہ کفر نہوگا۔ پھر اگر ساحر نے سحر سے ایسا فعل کیا جس سے آدمی مر جاوے
یا بیمار ہو یا مرد و اسکی عورت کے درمیان جدائی ہو جاوے گو یہ ساحر شرائط ایمان میں سے کسی چیز کا منکر نہیں ہے تو وہ
کافر نہ کیا جاوے ولیکن اسنے ملک میں فساد پھیلایا ہے لہذا ساحر مرد ہو یا عورت ہو قتل کر دیے جاوین اور اگر ساحر
ایسا سحر کرتا ہے جو کفر ہے تو وہ مرتد ہے پس مرتد مرد قتل کیا جاتا ہے عورت قتل نہیں کیجاتی ہے۔ یہ نووی رح نے صاحب الارشاد
سے نقل کیا ہے۔ قاری رح نے آخر کتاب میں نقل کیا کہ ظہیریہ میں ہے کہ ساحر جب معلوم ہو گیا کہ یہ ساحر ہے تو قتل کیا جاوے
اور اس سے توبہ نہیں کرائی جائیگی یعنے توبہ کر کہ اب سحر نہ کرونگا یہ نہیں کیا جائیگا اور یہ مراد نہیں کہ کفر سے توبہ نہیں کرائی جاوے
پھر اگر اسنے کہا کہ میں اب سحر چھوڑ دونگا اور توبہ کرونگا تو اسکا قول قبول نہوگا بلکہ جب اسنے اقرار کیا کہ وہ ساحر ہے تو اسکا
قتل روا ہو گیا اور اسی طرح اگر عادل گواہوں نے گواہی دی تو یہی حکم ہے اور اگر اسنے کہا کہ میں تو جادو کرنا چھوڑ چکا اور گرفتار ہونے سے
اتنی مدت پہلے سے میں نے جادو ترک کر دیا ہے تو اسکا قول قبول ہوگا اور قتل نہ کیا جائیگا اسی طرح اگر گواہوں سے یہ بات
ثابت ہو تو بھی یہی حکم ہے اور کہا کہ کاہن کا بھی یہی حکم ہے۔ قاری رح نے کہا کہ کاہن کا یہ حکم کہ وہ ساحر کی طرح قتل کیا جاوے
لائق بحث ہے یعنی اسکو اچھی طرح کاوش کر کے تحقیق کر لینا چاہیے۔ مترجم کہتا ہے کہ قنیہ میں اجارات میں یہ مسئلہ لکھا کہ اگر ایک ساحر
کو اجرت پر مقرر کیا کہ میرے واسطے جادو کا تعویذ لکھدے تو اجارہ جائز ہے مترجم کہتا ہے کہ یہ باطل ہے اور صاحب قنیہ معتزلی ہے اسنے
اپنے مرض اعتزال سے یہ فریب دیا کہ اجارہ جائز ہے حالانکہ معتزلہ کے قول پر جواز ہے بوجہ اسکے کہ وے سحر کے قائل نہیں ہیں اور
اہل السنۃ والجماعۃ کے قول پر سحر ٹھیک ہے اور اجارہ باطل ہے اور باقی حکم مذکور رہا۔ لہذا علامہ علی قاری وغیرہ علماء نے تنبیہ کی ہے کہ
صاحب قنیہ کی کتابوں سے استدلال نہ چاہیے تاوقتیکہ وہ مسئلہ کسی معتمد کتاب میں نہو۔ واضح ہو کہ قاری رح نے دوسرے مقام پر
شارح عقیدہ طحاویہ سے نقلاً لکھا کہ جمہور علماء واجب کرتے ہیں کہ ساحر قتل کیا جاوے چنانچہ امام ابو حنیفہ و مالک کا قول اور امام احمد
منصوص عنہ قول ہے اور یہی ماثور صحابہ رضی اللہ عنہم مانند عمر و ابن عمر و عثمان وغیرہم سے ہے پھر ان علماء رح نے اختلاف کیا کہ کیا ساحر
سے اس سحر کرنے سے توبہ کرالیجاوے یا قتل کیا جاوے اور تکفیر ہو یا نہیں۔ اور ایک گروہ نے کہا کہ اگر ساحر نے بوجہ سحر کے قتل کیا
ہو تو قتل کیا جاوے ورنہ قتل سے کم سزا دیا جاوے بشرطیکہ اسکے قول و عمل میں کفر نہو اور یہی امام شافعی رح سے منقول ہے اور امام احمد

کے مذہب مین ایک قول ہے اور لکھا کہ اکثر علمار کے نزدیک سحر سے آدمی مرجاتا اور بیمار ہوجاتا ہے بدون اسکے کہ ظاہر مین مس
تک کوئی چیز پہونچنی معلوم ہو۔ مسئلہ چہل وششم۔ کاہن نے جو غیب کی خبر دی اسمین اُسکی تصدیق کرنا کفر ہے۔ مترجم کہتا ہے

کہ معنی واللہ اعلم یہ ہین کہ تصدیق کرنا کہ یہ غیب جانتا ہے کفر ہے بدلیل قولہ تعالیٰ قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ
اور حدیث مین ہے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آیا پس اسنے تصدیق کی جو کاہن کہتا ہے تو اسنے کفر کیا اس سے جو محمد
پر اُتارا گیا ہے۔ قاری رح نے کہا کہ کاہن ہر وہ شخص ہے جو آیندہ زمانہ مین ہونیوالے امور کی خبر دے۔ مترجم کہتا ہے کہ ان
ظاہر عبارات سے مراد یہ کہ بدون دلائل ظاہرہ کے جو معروف ہین بطور علم غیب کے خبر دے یا وہ قرائن کے ساتھ
قطعی وقوع کی خبر دے۔ پھر قاری رح نے فرمایا کہ منجم نے جب دعویٰ کیا کہ آیندہ یہ حوادث واقع ہونگے تو وہ مثل کاہن
کے ہے اور اسی کے معنی مین رمال ہے۔ نووی رح نے فرمایا کہ حدیث موصوف کے تحت مین کاہن وعراف ومنجم داخل
ہین پس حلال نہین وروا نہین ہے کہ کوئی شخص پیروی کرے منجم کی یا رمال کی یا اسکے سوا سے کنکریان پھینکنے والے
وغیرہ کی اور جو کچھ ان لوگون کو دے وہ بالاجماع حرام ہے جیسے کہ امام بغوی وقاضی عیاض وغیرہ نے اجماع نقل کیا ہے
اور حلال نہین اتباع ایسے شخص کی جو اپنے الہامات سے خبر دیوے بعد انبیار علیہم السلام کے اور نہین حلال ہے اتباع
ایسے شخص کی جو علم حروف ہجار کا مدعی ہو کیونکہ یہ سب کاہن کے معنی مین مین انتہی کلامہ اور قاری رح نے کہا کہ منجملہ
علم الحروف کے مصحف مجید سے فال ہے کہ قرآن مجید کھولتے ہین اور دیکھتے ہین کہ اول صفحہ مین کون حرف پڑا پھر ساتوین
ورق کی ساتوین سطر مین کون حرف پڑا پھر اگر منجملہ کرکے حرفون مین سے کوئی حرف آیا تو حکم لگاتے ہین کہ اچھا نہین ہے
اور باقی حروف مین اسکے خلاف حکم نکالتے ہین اور شیخ ابن العجمی نے اپنی منسک مین تصریح کردی کہ مصحف سے فال دیکھنے
کو علمار رح نے اسمین اختلاف کیا ہے بعض نے کراہت کہی اور بعض نے اجازت اور علمار مالکیہ نے اسکے حرام ہونے پر
تنصیص کردی ہے انتہی کلامہ مترجما قاری رح نے کہا کہ شاید جس نے اجازت دی وہ معنی یہ ہین کہ کھول کر اسکے معنی پر
نظر کی اور حرام کہنے والون نے ان حروف کی فال پر تحریم کی ہے کیونکہ وہ حروف کے طریقہ پر فال بمعنی استقسام بازلام ہے
اور مترجم کہتا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ فال مصحف مجید سے ہر صورت سے حرام ہے کیونکہ مقصود اس سے اطلاع پر نیک یا بد ہے اور
اللہ تعالیٰ نے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا سلف صالحین یا ائمہ مجتہدین کسی نے نہین کہا کہ قرآن مجید تمہارے
خیالات کے واسطے کامون مین کہ اس کام کو کرو یا نہ کرو یا مانند اسکے اطلاع دینے والا ہے پس اگر فال نکالی تو گویا
اسنے یہ زعم کیا کہ خیر ہے یا شر ہے اسی وقت اسنے ایک افترار قرآن پر باندھا اور یہ حرام ہے یا اس سے بھی زیادہ خطرناک ہے
اور اگر اسکو اپنی خیالی زعم کے مخالف وقوع ہوا تو موسوسے بفساد کبیرہ ہوگیا اور مشائخ نے تصریح کی کہ جو فعل نوافل مین سے
ثابت مگر ایسا ہو کہ عوام کے واسطے سوئی فساد ہو تو اسکا ترک کرنا مزدور ہے۔ پھر بیان تو کچھ بھی ثبوت سابق سے نہین ہے
پس شریعت مقدسہ اسکی اجازت نہین دیتی جانتک ظاہر ہوا اور اللہ تعالیٰ اعلم ہے۔ پھر قاری رح نے لکھا کہ کرمانی رح نے
فرمایا کہ یہ روا نہین ہے کہ زمین مثلث سادہ کاغذ پر کراور مست کرنا بہتر وبدتر وغیرہ تا کہ مکر فال سے کیونکہ یہ بدعت ہے اسی ترجا
یعنے بدعت قبیح ہے اور مدارک مین قولہ تعالیٰ حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر الآیہ سورہ مائدہ کی تفسیر مین قولہ ان تستقسموا

بالازلام کے تحت مین لکھا کہ جو دلیل ہی کہ اللہ تعالی نے استقسام بازلام منصوص حرام فرمایا ہی چنانچہ کہا کہ نہی اللہ تعالے
عن ذلک وحرمہ - اللہ تعالی نے اِس سے منع فرمایا اور اسکو حرام کردیا - زجاج نے کہا کہ جیسے استقسام بازلام مشرکون کا
تھا ایسے ہی منجمون کا یہ قول ہی کہ فلان ستارہ کی وجہ سے سفر مت کرو اور فلان طلوع پر سفر کرو - دونون مین کچھ فرق نہین کہ
قاری رح نے لکھا کہ انھین چیزون کے باطل کرنے کے لیے اللہ تعالی نے نماز استخارہ و اسکے بعد کی دعاے ماثور کو
مشروع فرمایا جیسا کہ مشہور ہی - مترجم کہتا ہی کہ ولیکن جیسے روافض وشیعہ استخارہ انگلیون یا تسبیح کے دانون سے شمار
پر کرتے ہین وہ قریب پانسہ وغیرہ کے مکروہ تحریمی ہی - علی قاری رح نے کہا کہ شارح عقیدہ طحاویہ نے فرمایا کہ سلطان
و حاکم پر جو فساد دور کرسکتا ہی یہ واجب ہی کہ وہ ان منجمون وکاہنون وعرافون ورمالون و پانسہ پھینکنے والون قرعہ ڈالنے
والون وفال دیکھنے والون کو دور کرے اور ان مفسدون کو دوکانون و بازارون مین بیٹھنے اور لوگون کے مکانون
پر انکے پاس جانے سے ممانعت قطعی فرمادے پھر جو کوئی ان چیزون کے حرام ہونے کو اور ان لوگون کے مفسد
ہونے کو جانتا ہی پھر وہ انکی ممانعت و دور کرنے مین کوشش نہین کرتا تو اسکی تہدید کے واسطے یہ آیت کافی ہی قولہ تعالے
کانوا لا یتناہون عن منکر فعلوہ لبئس ما کانوا یفعلون - اور یہ منجم وکاہن وغیرہ جو مذکور ہوئے انکے اقوال گناہ ہین و انکا
لکھانا حرام ہی اسپر مسلمانون کا اجماع ہی پھر ایسے بدافعال کرنیوالے چند انواع کے ہین ایک قسم وہ کہ فریبی مکار دھوکہ باز
جنہین بعضے ظاہر کرتے ہین کہ جن ہمارے مطیع ہین یا حیلہ بازی سے اپنے واسطے حال ظاہر کرتے ہین جیسے مشائخ نقالی
و فقراء کذاب و بازیگر مکار پس یہ لوگ لائق سزا و عقوبت ہین اور مستحق اسکے کہ ایسی سزا دیجاوے جس سے ایسے
فریب ومکر سے باز آوین - اور کبھی انہین سے بعض ایسا شخص ہوتا ہی جو مستحق قتل ہی کہ ایسے مکائد ظاہر کرکے شریعت
مین سے بعض امور کا تغیر کرنا چاہتا ہی اور ایک قسم وہ ہی کہ جو ان چیزون کو بطریق واقع کے بذریعہ اقسام سحر کے کرتا ہی
اور جمہور علماء واجب کرتے ہین کہ ساحر قتل کیا جاوے جیسا کہ مذہب امام ابوحنیفہ ومالک کا اور منصوص امام احمد سے ہی
قلت عنقریب تمام عبارت کا ترجمہ نقل کرچکا ہون - پھر لکھا کہ اور سب علماء متفق ہین کہ جو اس قسم سے ہی کہ ساتون
سیارون کی دعوت کرنے یا انکے سوائے دوسرے ستارون کی دعوت کرنے یا انکو خطاب کرنے یا انکا سجدہ
کرنے یا انکی جانب تقرب بذریعہ انکی مناسب لباس وختم ودھونی وغیرہ سے کرتے ہین تو یہ کفر ہی اور یہ سب فساد
شر کے دروازون مین سے بڑا دروازہ ہی اور بھی سب علماء رحمہم اللہ نے اتفاق کیا ہی کہ ہر وہ رقیہ یا تعویذ یا قسم
جسمین اللہ تعالی کے ساتھ شرک ہو تو اس سے تکلم کرنا روا نہین ہی اور ایسے ہر وہ کلام کہ جسکے معنی نہین سمجھے جاتے ہین
اُس سے تکلم نہین جائز ہی کیونکہ امکان ہی کہ اسمین کوئی شرک ہو جو نہین پہچانا گیا - اسی واسطے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ رقیہ کا مضائقہ نہین ہی جبتک کہ شرک نہو جاوے - اور جنون سے استعانت جائز نہین ہی اور
اللہ تعالی نے اسی پر مشرکون کی مذمت فرمائی بقولہ تعالی وانہ کان رجال من الانس یعوذون برجال من
الجن فزادوہم رہقا - علماء رح نے فرمایا کہ جاہلیت کے زمانہ مین جب آدمیون مین سے اپنے سفر مین کسی وادی
مین اترتے تو کہتے کہ اعوذ بسید ہذا الوادی من شر سفہاء قومہ فیبیت فی امن وجوار حتی یصبح - یعنی مین پناہ

ڈھونڈھتا ہون اس وادی کے سردار کے سایہ مین اُسکی قوم کے بیوقوفون کی بدکرداری سے سو وہ رات بھر امن و پناہ مین بسر کرتا یہانتک کہ صبح ہو جاتی سو ان انسانون نے ان جن کے لیے اور بھی طغیان و سرکشی بڑھادی اور انھون نے زیادہ جرأت و شرارت و تکبر کیا اور یہ اسطرح ہوا کہ جن نے کہا کہ ہم تو جن و انسان دونون کے سردار ہوگئے پس جب آدمیون نے انسے ایسا برتاؤ کیا تو اپنے دل ہی دل مین زیادہ پھول گئے - وقال تعالی ویوم یحشرہم جمیعا یامعشر الجن قد استکثرتم من الانس قال اولیاءہم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض الایہ - یعنی جس دن ان سب کو محشور فرماویگا تو کہا جائیگا کہ اے گروہ جن تمنے بہت سیتے انسانون مین سے تو انسان مین سے اسکے دوستدارون نے کہا کہ ہمارے رب ہم مین سے بعض نے بعض سے تمتع حاصل کیا آخر تک - سو آدمیون کا استمتاع جن سے یہ تھا کہ اسکی حاجت پوری کردے اور اسکے کہنے کو پورا کردیا اور غیب کی خبرین دیدین اور مانند اسکے امور ہین اور جنون کا انسان سے یہ نفع تھا کہ انسان انکی تعظیم کرتے اور استعانت و استغاثہ کرتے اور انکے واسطے عاجزی ظاہر کرتے تھے - ایک قسم ان لوگون مین سے وہ ہے کہ احوال شیطانیہ ان پر غالب ہین اور ریاضت نفسانی سے انکو کشف ہوتا ہے اور رجال الغیب سے باتین کرنیکے مدعی ہین اور انہین سے بعض کے خوارق عادات ایسے ہین کہ جن سے وے اولیاء اللہ معلوم ہوتے ہین اور انہین سے بعض ایسے کہ جو مسلمان کے مقابلہ مین مشرکون کی اعانت کرتے ہین اور کہتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حکم دیا کہ وے مشرکون کے ساتھ ہوکر مسلمانون سے مقابلہ کرین اس جہت سے کہ مسلمانون نے عصیان اختیار کیا - اور یہ لوگ درحقیقت مشرکون کے بھائی ہین - پھر علماء مین سے رجال الغیب کے حق مین تین گروہ ہین - اول وے کہ رجال الغیب کے وجود سے منکر ہین ولیکن لوگون نے انکو معائنہ کیا اور اہل معائنہ سے یہ بات ثابت ہوئی یا ثقہ لوگون نے انسے روایت کی اور ان لوگون نے جب انکو دیکھا اور انکے وجود کا یقین کیا تو انکے واسطے خشوع و خضوع کرنے لگے دوم گروہ کہ جنھون نے رجال الغیب کو پہچانا اور قدر کی جانب رجوع نہ کی اور اعتقاد کیا کہ یہان باطن مین اللہ تعالی کی طرف کوئی راہ سواے طریقہ انبیاء علیہم السلام کے ہے - سوم گروہ وہ کہ جن سے یہ ممکن نہوا کہ دائرۂ رسول سے خارج کوئی ولی ٹھہراوین پس انھون نے کہا کہ رسول ہی ان دونون گروہ کا مدد ہوتا ہے پس یہ لوگ ہین کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کرتے ہین ولیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین و شریعت سے جاہل ہین اور حق یہ ہے کہ یہ سب لوگ اتباع شیاطین ہین اور رجال الغیب تو جن ہین کیونکہ انسان تو ہمیشہ انسان کی نظر سے محجوب نہوگا ہان کبھی کبھی محجوب ہوسکتا ہے سو جس نے گمان کیا کہ وہ انسانون مین سے ہین تو یہ اسکی غلطی وجہالت ہے پھر رجال الغیب کی جہت سے جو گمراہی و جھوٹ تین گروہ مین ہوئی یہ اس سبب سے کہ لوگون نے اولیاے شیطان و اولیاے الرحمن مین فرق نہین کیا - بالجملہ علم بالغیب ایسا امر ہے کہ خاص اللہ جل شانہ اسکے واسطے منفرد ہے اور مخلوق مین سے کسی کو اسکی راہ نہین ہے مگر اس طریقہ سے کہ اللہ تعالی کی طرف سے اعلام ہو یا بطریق معجزہ یا کرامت کے الہام ہو یا دلائل شرعیہ سے دلالت ہو مگر یہ سب اسی چیز مین جسمین اسطرح علم ممکن ہے - اسی واسطے فتاوی مین مذکور ہے کہ اگر کسی نے چاند کا کنڈل دیکھکر بعد علم غیب کے دعوی کیا کہ پانی برسیگا اور علامت سے پانی برسنے کا قول نہین کہا تو یہ کفر ہے - منحلہ علامات کے جو بعض جگہ

لوگون نے لکھا ہے کہ ایک منجم سولی پر چڑھایا گیا تو اُس سے کہا گیا کہ یہ بھی تو نے اپنے نجوم مین دیکھا تھا تو اُس نے کہا کہ ہان مین نے اپنے واسطے بلندی دیکھی تھی ولیکن مجھے یہ گمان نہ تھا کہ وہ بلندی سولی پر ہوگی - اور واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کو غیب کا علم نہ تھا مگر اسی قدر کہ اللہ تعالیٰ نے انکو مختلف اوقات مین اسپر اطلاع دیدی اور علماے حنفیہ نے تصریح کردی کہ جو کوئی دعویٰ کرے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم علم غیب جانتے تھے تو وہ کافر ہی بوجہ معارضہ قولہ تعالیٰ قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ - یہ مسائرہ شیخ ابن الہمام مین مذکور ہو - مسئلہ چہل و ہفتم - علی قاری رح نے لکھا کہ شارح عقیدہ طحاویہ نے منار سے نقل کیا کہ قرآن نام ہی نظم و معنی دونون کا اور یہی منار کے سوا دیگر کتب اصول مین مذکور ہی اور یہ جو امام ابو حنیفہ رح کی طرف نسبت کیا جاتا ہی کہ جس نے فارسی مین نماز پڑھی تو کافی ہی ادا ہوگئی تو امام رح نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ جب قدرت ہو تو بدون عربی کے نہین جائز ہی اور کہا کہ اگر عربی کے سواے کسی زبان مین قرأت کی یا تو وہ مجنون ہی جسکی دوا کیجاوے یا زندیق ہی کہ قتل کیا جاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی زبان مین کلام فرمایا اور اعجاز اسکے نظم و معنی دونون سے حاصل ہی - مسئلہ چہل و ہشتم - شیخ دہلوی رح نے تکمیل مین لکھا کہ اعتقاد کرنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرشتے ہین اجسام نورانی لطیف کہ جس شکل مین چاہین ہوجاوین اور انکی حقیقت وہی ارواح مجردہ ہین اور بدن انکے حق مین لباس کے حکم مین ہی اور انکا توالد و تناسل نہین ہوتا ہی اور فرشتے آسمان و زمین مین ہین اور ہر ایک جز ہر اجزاے عالم مین سے فرشتہ موکل ہی کہ جو اسکی تربیت و تدبیر و حفاظت کرتا ہی خصوصاً آدمی کے ساتھ چند فرشتے موکل ہین اور حدیث مین ہی کہ خلق کے دس جزو مین انہین سے نو جزو ملائکہ اور ایک جزو باقی خلائق ہین - اور لکھا کہ چار فرشتے ایک جبرئیل دوم میکائیل سوم اسرافیل چہارم عزرائیل زیادہ مقرب ہین جبرئیل علیہ السلام کے متعلق وحی بجانب انبیاء علیہم السلام لانا وغیرہ متعلق ہی اور میکائیل علیہ السلام کے ساتھ رزق مخلوق اور اسرافیل کے ساتھ نفخہ صور و بعث و حشر اور عزرائیل علیہ السلام کے ساتھ قبض ارواح متعلق ہی اور انکے سواے اور بھی فرشتگان مقرب ہین ازانجملہ آٹھ فرشتے حامل عرش بریندہین اور بہت بڑی ہیات کے ساتھ حتیٰ کہ قیاس یہ کرو کہ نرمہ گوش سے کاندھے تک سات سو برس کی راہ ہی اور ہر ایک کے واسطے بارگاہ خداوندی مین مقام معلوم ہی اُس سے تجاوز و ترقی انکے لیے نہین ہی کیونکہ جو کمال چاہیے انکو بالفعل حاصل ہی - مترجم کہتا ہی کہ جبرئیل و میکائیل وغیرہ نام اور ہر ایک کا معلوم مقام ہونا قطعی ہی - اور لکھا کہ قدرت الٰہی عزوجل و حکمت بالغہ سے ہر شخص لائق دید نہین ہی ورنہ سب خارج مین موجود ہی اور ایسے ہی عذاب قبر موجود ہی ولیکن سر کی آنکھون سے ہر شخص کو دیکھنا میسر نہین ہی آخر تمنے نہ جانا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم و بعضے خاص اصحاب فرشتون و جبرئیل کو دیکھتے تھے اور دوسرے محجوب تھے اور ایمان یہی ہی کہ جو شارع نے فرمایا اسپر دل سے تصدیق کرے اور اگر اسکو اپنی سمجھ کے تابع کرنا چاہتا ہے تو وہ اپنے اوپر ایمان لایا ہنوز اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہین لایا ہی اور عقل اسکی خود کیا چیز ہی جسپر غرہ ہو بس قبل از واقعہ کے ایمان کامل ہونا چاہیے - جیسے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اسی واسطے وارد ہی کہ طوبیٰ لمن رانی ولمن رای من رانی الحدیث یعنے بشارت ہو اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو بھی جسنے میرے دیکھنے والے کو دیکھا - جمہور علماء کے نزدیک نظر ایمانی کے ساتھ جس نے آپ کو ایک نظر دیکھا اور ایک ساعت آپ کے حضور مین بیٹھا اور ایک بات

آپ کی زبان مبارک سے سنی اُسکو جو کچھ حاصل ہوا کسی کو عمر بھر کی خلوت وچلّہ مین میسر نہین ہو سکتا - مترجم کہتا ہر کہ یہ کلام
بالکل حق وصدق ہر اور جس شخص نے اِسمین کچھ بھی تردد کیا اُسنے شان حضرت رسالت آب محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم
کو نہین پہچانا اور اِسی پر متفرع ہر کہ کوئی ولی کسی صحابی کے درجہ کو نہین پہونچ سکتا ہر اور یہ جو بعض احادیث مین آیا کہ
میری امت کی مثال مینہ کی سی ہر کہ نہین معلوم ہوتا کہ اول بہتر ہر یا آخر بہتر ہر اور وارد ہوا کہ وے بہتر ہونگے جو بعد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آپ پر غائبانہ ایمان لائے اور تحقیق مختار وہی ہر جو جمہور علماء کا قول ہر کہ پچھلون
کے واسطے جو بہتری ثابت کی گئی وہ اِس راہ سے کہ وے غائبانہ ایمان لائے اور اِسی جہت سے آیا کہ آخر ایک زمانہ
ہوگا کہ اِسوقت دین وسنت پر تمسک کرنا ایسا ہوگا جیسے جلتے انگارے کو پکڑنا اِس زمانہ مین جو میری سنت پر تمسک
ہوگا اُسکو پچاس شخص کا ثواب تم مین سے ہوگا پس پچھلون کے واسطے جو اِس قسم کی احادیث بہت ہین تو انمین بھی
جو سنت پر مستقیم ہر اُسکو مبارکباد ہر لیکن یہ فضیلت جزوی ہر اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو فضیلت کلی حاصل ہر اور خود
کلام الٰہی ازلی قدیم مین اُنکے صفات وآیات کرامت تلاوت کیجاتی ہین اور اُنکے واسطے آیات واحادیث وآثار
ودلائل بکثرت وقطعیات ہین پس یہی صحیح ہر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو جو منزلت وفضیلت کہ ہم لوگون کے خالق جل شانہ
نے اپنے فضل وکرم عظیم سے دیدی وہ اُسی قدر کافی ہر کہ اپنے حبیب اکرم محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیدار ایمانی
وساتھ بیٹھنے کے لیے اُنکو مخصوص فرمایا اور ایک ہی وقت مین پیدا کیا پس جیسے کہ آپ کے وقت کے کفار قریش
وغیرہ جو کفر پر مرے اور آپ کے دیدار بے مثل سے اندھے ہو کر محروم رہے جیسے یہ کفار بدتری مین قیامت
تک کے کافرون کے سردار ہین اِسی طرح آپ کے وقت کے مومنین جو صحابہ رضی اللہ عنہم کہلاتے ہین اور آپ کے
دیدار بے مثل کے ساتھ آنکھون والے کر کے مشرف منور کیے گئے وے قیامت تک سب مومنون کے سردار
ہین اور کوئی فضیلت کمال روحانی مین اِس سے بڑھکر نہین کہ آپ کا دیدار دل کو با ایمان حاصل ہو - اور کوئی یہ
وہم نہ کرے کہ اولیاء اللہ کو بھی صحبت معنوی حاصل ہوتی ہر کیونکہ یہ وہم بوجہ غفلت اسرار شریعت کے پیدا ہوگا
اور معلوم ہر کہ اِس جسم کے ساتھ حیات مین جو شخص مثلاً شرف ایمان سے مشرف نہوا تو اُسکو وقت موت کے جو
ظاہر ہو کر ایقان ہوگا اُسکا اثر روح کے کمال مین کچھ نہین ہر حتی کہ کفار بعد موت کے سب جان لینگے ولیکن انکی
ارواح مین وہی حالت رہیگی جیسے وہ مرے ہین پس سمجھنے والے کے واسطے کافی ہر کہ جو دیدار مین حیات مین صحابہ
رضی اللہ عنہم کو اپنے کمالات عالیہ کے واسطے حاصل ہوا وہ دوسرے کو میسر ہی نہین ہو سکتا ہر اور مقام زیادہ
توضیح چاہتا ہر ولیکن رسالہ بہت مختصر ہر لہذا مترجم نے اشارہ شیخ رح کی اِسی قدر توضیح پر اکتفا کیا کہ جسکے دل مین
نور ایمان ہر وہ نور خود حق بات کی طرف رہنما ہر - پھر شیخ رح نے لکھا کہ اصحاب مین سے افضل چارون خلفاء
ہین - چارون یاران باصفا جانشین مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم سب صحابہ مین سے افضل ہین اور اُنکے
فضائل ومناقب ومحامد دین اسلام کی سبقت مین اور دین اسلام کے ظہور وعروج مین اسقدر ہین کہ مثل آفتاب
نصف النہار کے روشن ہین وقولہ تعالیٰ لیظہرہ علی الدین کلہ ولو کرہ الکافرون اور دوسری آیت مین ولو کرہ المشرکون

فرمایا یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے اس دین اسلام کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے تا کہ اسکو کل دین پر غالب کرے اگرچہ
کافر لوگ برے برا مانا کرین۔ یہ اللہ تعالیٰ نے غیب کی خبر دیدی تھی کہ یہ اسلام سب دینون پر غالب ہو جائیگا حالانکہ
مکہ مین اہل اسلام کمزور و تکلیف مین تھے پس یہ قطعی و یقینی مشاہدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہین خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم
اجمعین کے ہاتھون پر اسلام کو کامل غالب کر دیا پھر شیخ رح نے لکھا کہ ان چارون مین باہم فضیلت بترتیب خلافت ہے
اور افضلیت سے مراد کثرت ثواب ہے۔ پھر شیخ نے اس کلام کی شرح مین لطیف و نفیس تقریر لکھی جسکا ترجمہ مین اس غرض سے
درج کرتا ہون کہ اکثر لوگون کو شیطان اس مقام پر اپنے وسواس مین لا کر ضلالت مین ڈالتا ہے اور قبل ترجمہ شروع کرنے کے
مین اصول لکھتا ہون اصل اول یہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کا کلام مجید قدیم ہے حادث نہین اور اسکا علم ازلی قدیم ہے حادث
نہین ہے اصل دوم جماعت سے وہ متفق گروہ مراد ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین تھا بدلیل قولہ تعالیٰ
الف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے قلوب مین باہم الفت کر دی کہ تم نے اس حالت پر صبح
کی کہ باہم بھائی بھائی ہو۔ پس یہ ایمانی الفت انہین قطعی ہے۔ اب سواے کلام الٰہی کے جو کوئی روایت ایسی بیان کیجاوے
جس سے یہ ثابت ہو کہ انہین باہم کسی معاملہ مین جھگڑا ہوا تو وہ اسی طرح قرار دیا جائیگا جیسے بھائی بھائی مین جھگڑا ہوجاتا ہے
اور ہرگز یہ معنی نہین لیے جاوینگے کہ انہین الفت نہ تھی کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کے علم ازلی ابدی سے انکار و کفر ہے۔ اصل سوم
وعد اللہ الذین امنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنہم فی الارض الآیہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے وعدہ دیا ان لوگون کو جو تم مین ایمان
لائے اور نیک کام کیے کہ بالضرور اللہ تعالیٰ انکو زمین مین خلیفہ کریگا آخر تک۔ صریح ہے کہ بالیقین جو صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے
خلیفہ ہوا وہ موافق وعدہ الٰہی عز وجل ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ خلافت واقع ہونا اللہ تعالیٰ کے ارادہ مین ضروری تھا یہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اور تمام مومنون کو اول ہی سے معلوم تھا اور چونکہ اسی آیت مین بیان ہے کہ بعد خوف کے
انکو امن دیگا تو صریح ہے کہ مکہ معظمہ مین قبل ہجرت مدینہ منورہ کے یہ وعدہ دیا جبکہ اہل اسلام کمزور و مغلوب و خائف اور
مشرکون کی طرف سے ایذائین اٹھاتے تھے۔ پھر اسی آیت مین بیان ہے اس شان پر خلیفہ کریگا کہ یعبدوننی لا یشرکون
بی شیئا۔ میری ہی عبادت کرینگے میرے ساتھ کچھ شرک نہ کرینگے۔ تو یہ اعلیٰ نمایی ایمان از جانب عالم الغیب والشہادۃ
ہے۔ اصل چہارم اصحاب رضی اللہ عنہم کے حق مین حضرت عالم الغیب والشہادۃ جل جلالہ کی شہادات قرآن پاک مین
قطعی اور سابق کتابون سے متواتر متوارث ہین کقولہ تعالیٰ محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار رحماء بینہم الآیہ
محمد رسول اللہ اور جو اسکے ساتھی ہین سخت ہین کافرون پر اور مہربان ہین آپس مین آخر تک۔ وقولہ تعالیٰ اولئک
ہم المومنون حقا۔ یہی تو مومنین ہین برحق۔ اولئک ہم المفلحون۔ یہی فلاح یاب ہین وقولہ رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ
اللہ تعالیٰ انسے راضی ہوا اور وے اللہ تعالیٰ سے راضی ہوئے۔ ایسی آیات قطعیات بہت کثرت سے ہین اور
سابقین اولین مہاجرین وانصار کی ثنا و صفت انکی رب ارحم الراحمین علیم خبیر ازل و ابد کے جاننے والے
اللہ جل جلالہ نے بہت فرمائی ہے پس کیونکر کوئی شخص انکی برابری کر سکتا ہے جنکے حق مین اللہ تعالیٰ کی ثنا و صفت
ازلی قدیم سے کلام پاک مین سابق ہو چکی ہے اور کیونکر اولین و آخرین مین سے کسی پیغمبر کے اصحاب ہون کہ ایسے صحابہ رض سے

برابری کرسکتے ہین جنکا پیغمبر خاتم المرسلین افضل الانبیار اجمعین بلکہ افضل الخلق اجمعین ہے اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کنتم خیر امۃ
اخرجت للناس - یعنی انسانی امتین جو مخلوق ہوئین تم اے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب امتون سے بہتر ہو یعنی موسیٰ
علیہ السلام پر بنیٔ اسرائیل بہت کثرت سے ایمان لائے ولیکن امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام اہل جنت سے تین چوتھائی
ہوگئی اور باقی ایک چوتھائی مین باقی انبیار علیہم السلام کی امتین ہین انمین سے موسیٰ علیہ السلام کی امت زیادہ ہوگی
پس موسیٰ علیہ السلام کے اصحاب سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب افضل وکثرت سے ہین یعنی صدق واخلاص
وقرب مزید مین لائق صحبت پیغمبر کے اصحاب موسیٰ علیہ السلام سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل وکثرت ہین
حتی کہ موسیٰ علیہ السلام نے جب الواح توریت مین یہ فضیلت پائی تو جناب باری تعالیٰ سے تمنا کی - پھر وہ شخص بدبخت
آدمی ہے جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب مین سے سواے چند معدود کے باقیون کو مرتد قرار دیا نعوذ باللہ
من ذلک یہ خارجی ورافضی دونون فرقہ کس گمراہی مین ہین کہ انکے اقوال وافعال سے اہل ایمان کے ردمین
لکھے گئے ہوتے ہین پس انھون نے شان پاک جناب رسالت مآب محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ نہ پہچانا اور آپکی
ذات پاک کے فیض کامل ونور واصل کی کچھ قدر نہ پہچانی کہ جسکے نور رحمت ازل کے سامنے آفتاب کو اگر ایک ذرہ
کہا جاوے تو بلا مبالغہ آفتاب بلکہ ہزار آفتاب پھولا نہ سماوے کیا تجھے یہ وہم گیا کہ یہ کچھ مبالغہ ہے نہین نہین
واللہ الذی لا الہ الا ہو یہ مبالغہ کیسا کہ میری عبارت حقیقت حال کو ادا کرنے مین قاصر ہے پھر مبالغہ کا وہم نہ کرو
بلکہ قصور کا الزام لگاؤ تو بیجا نہین مگر مین معذور ہون کہ عنایت باری جل جلالہ کسی عبارت مین ادا نہین ہوسکتی ہے
اب خلاصہ اسقدر یاد رکھو کہ کلام الٰہی قطعی ہے اور اسکی ثنا وصفت اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب
کے حق مین وہ بہت رؤف رحیم ہے سابق قدیم ہے تو پھر اسکے بعد کن باتون سے دلیل کرتے ہو اور خارجیون کا شیوہ
جناب علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کے حق مین اپنی راے پلید سے کیا ثابت کرسکتا ہے اور نسبت خلفاے ثلثہ رضی اللہ عنہم کے وہ یہودی
عبد اللہ بن سبا رافضی کیا گفتگو کرتا ہے - کیا تمہارے واسطے اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی شہادت کافی نہین اور کیا اسکو
رسول اکرم محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی منقبت اپنے یار غار واصحاب کبار سے عار آتی ہے اگر کسی مردود کو عار آتی
تو وہ دور ہو اور شیخین رضی اللہ عنہم یار غار وجان نثار تو دونون اپنے سرور احمد مختار صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو مین قبر مبارک
سے اب بھی مشرف ہین - اب مین شیخ رحمہ اللہ کی عبارت کا ترجمہ کرتا ہون کہ چارون خلفاے راشدین مین فضیلت
براہ کثرت ثواب کے ترتیب خلافت ہے واضح ہو کہ یہان دو مقام ہین مقام اول یہ کہ خلیفہ برحق بعد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابوبکر الصدیق ہین پھر عمر فاروق پھر عثمان ذی النورین پھر علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہم
اجمعین اور یہ مسئلہ اہل سنت وجماعت کے نزدیک یقینیات سے ہے یعنی قطعی یقینی ہے اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت
کا اثبات بعض علمار کے نزدیک نص صحیح وحدیث صحیح ہے اور جمہور علمار کے نزدیک بقطعی اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے یعنی
تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر اتفاق کیا اور احکام دنیا وآخرت مین ابوبکر رض کی اطاعت
وفرمانبرداری پر اجماع کیا اور ان لوگون کی شان مین اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لا یخافون لومۃ لائم - یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ مین

ہین کے بارہ مین کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہین ڈرتے ہین اور ایسا ہین حضرت ابوذر وسلمان ومقداد وعمار
وصہیب وغیرہ سب تھے اگرچہ امیرالمومنین علی بن ابی طالب وعباس بن عبد المطلب وطلحہ بن عبید اللہ وزبیر بن العوام
ومقداد بن الاسود وغیرہ کہ اعیان واکابر صحابہ مین سے تھے ان لوگون نے وقت انعقاد بیعت خلافت کے وہان حاضر
بیعت نہ کی تھی ولیکن دوسرے وقت ان سب نے آکر بیعت کی اور برابر انقیاد وطاعت مین موافقت رہی چنانچہ ابوبکر
رضی اللہ عنہ نے دوسرے وقت ان اصحاب کو اپنے پاس بلایا اور دیگر اصحاب کبار مہاجرین وانصار حاضر تھے پس حضرت
ابوبکر رض نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ یہ علی بن ابی طالب ہین اور مین امیر اپنی بیعت کے لیے تم نہین کرتا انکا اختیار انکے
ہاتھ ہے اور تم فلان وتم فلان ہو تمھارا بھی اختیار تمھارے ہاتھ مین ہے پھر مین تم سب سے کہتا ہون کہ اگر تم میرے سوا
کسی کو خلافت کے لیے مصلحت دیکھتے ہو اور اللہ تعالی کے واسطے اولی جانتے ہو تو متعین کرو اور پہلے جو شخص اس سے
بیعت کرے وہ مین ہون حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان سب نے جو بیعت کے وقت حاضر نہ ہوے تھے بالاتفاق
کہا کہ ہم سواے آپ کے کسی کو عند اللہ تعالی اولی نہین جانتے ہین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ہمارے دین
کے کام یعنی نماز مین آپ کو ہمارا امام کیا تو پھر وہ کون ہے جو آپ کو پیچھے کھڑا کرے یہ اشارہ حضرت علی رض کا اس امامت
کا ہے جو آپ نے آخر حیات مین حکم دیا تھا کہ ابوبکر رض نماز پڑھاوے اور جب اصرار کیا گیا کہ ابوبکر رقیق القلب ہین آپ کی
جگہ خالی پاکر کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھا سکینگے تو جھڑک کر فرمایا کہ ہرگز نہین تم کیسے جھگڑالو ہو جاؤ ابوبکر کو حکم دو کہ لوگون
کو وہی نماز پڑھاوے پس یہ اشارہ کرکے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ لیکن اتنی بات ضرور تھی کہ ہمارے دلون کو
یہ بات گران گذری کہ ہم لوگ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی اہل بیت اور صاحبان مشورہ واجتہاد تھے ہم لوگ اپنے اہتمام
مین پھنسے تھے تو ہمارے بغیر شریک کیے ہوے مہاجرین وانصار نے امر بیعت پورا کردیا اور ہم اب بھی یہی کہتے ہین کہ
خلافت وامامت کے واسطے اولی واحق آپ ہی ہین غرضکہ اس شکوہ کے بعد حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ اور تمام
ساتھیون نے بیعت کے لیے ہاتھ بڑھایا اور علانیہ اشتہار واعلان کے ساتھ بیعت کی۔ اقول یہ خلافت جمہوری تھی
یعنے سب اس خلافت مین برابر مستحق تھے لیکن انتظام مین ایک سردار ہونا شرع حق ہے تو سب نے ایسے کو امام کیا
جو اللہ تعالی کا سب سے زیادہ مطیع اور سب بھائیون کا بہتر خیرخواہ انکو معلوم ہوا۔ پس وہ وعدہ الہی عزوجل پورا ہوا جو
اصل سوم مین گذرا اور چونکہ وقوع اسکا بوحی الہی عزوجل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ
ہونگے اور وحی جلے قرآن مجید مین وعدہ سابق ہو چکا تھا کہ مومنون کے لیے خلافت بارادہ ازلی الہی تم ہو نیوالی ہے
اور مومنین کے قلوب جمہور متفق ہونگے با بوبکر رضی اللہ عنہ لہذا صحیحین کی حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا مین ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مین نے ارادہ کیا کہ ابوبکر رض کو طلب کرکے وصیت خلافت بنام ابوبکر رضی اللہ عنہ
لکھدون تاکہ کوئی تمنا کرنیوالا تمنا نہ کرے ولیکن مین نے کہا کہ اللہ تعالی واسکے مومنین بندے ابوبکر رض ہی کو چاہتے
ہین۔ اور اصل حدیث صحیحین مین ہے یہ اسکا حاصل ہے۔ اور دارمی وغیرہ مین ہے کہ آپ نے امامت ابوبکر رضی اللہ عنہ
کے بارہ مین فرمایا کہ یابی اللہ والمومنون الا ابابکر۔ یعنی اللہ تعالی واسکے بندگان مومنین سب سے انکار کرتے ہین

سواے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ارادت کے ساتھ تمام مومنون کی ارادت وابستہ ہے کہ سواے ابوبکر رضہ کے
کوئی خلافت کے لیے مجمع علیہ نہو۔ اور یہی معنی اس حدیث صحیح کے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خلافت کے بارہ
مین سوال ہوا تو آپ نے چارون کی ثنا فرمائی کہ ابوبکر رضہ کو خلیفہ کروگے تو ایسا ایسا لائق پاؤگے اور عمر رضہ کو کروگے تو ایسا
لائق اور عثمان رضہ کو کروگے تو ایسا لائق اور علی کو کروگے تو ایسا لائق اور آخر مین فرمایا ولا اراکم فاعلین۔ اور مین تمکو کرنے والا نہین
دیکھتا ہون۔ یعنی تم موافق ارادت الٰہی عز وجل کے سواے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے کسی پر متفق ہونیوالے نہین ہو
اور واضح ہو کہ یہ خلافت حقہ چونکہ قائم مقامی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی اور اللہ تعالیٰ نے اس خلافت
کے ساتھ قرآن کے وعدون کو پورا کیا از انجملہ سب سے اعلیٰ اظہار دین متین اسلام تھا جیسا کہ اوپر عنقریب بیان
ہوا ہے تو یہ خلافت تیس سال تک کمال ثواب ونہایت اجر جمیل پر مبنی ہے لہذا یہ خلفاے راشدین نہایت اخروی منزلت
پر ہین اور انکی خلافت کے ثواب بے قیاس ہین لہذا یہ لوگ اسکی خواہش مین بنظر ثواب عظیم رغبت کرتے تھے ورنہ
حکومت کی راہ سے کوئی حاجت نہ تھی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زہد زمانہ خلافت کا جسطرح دن مین ہمیشہ روزہ
رکھنا اور راتون مین عبادت ومسلمانون کی خبرگیری مین صرف کرنا معمول تھا بدرجہ شہرت وتواتر ہو پہنچا ہے حالانکہ
فارس وعراق وشام ومصر وحبش وبربر وغیرہ تک تمام سلطنتین اسلام کی مطیع تھین اور دنیاوی دولت کی انتہا
نہ تھی۔ پھر شیخ رح نے نقل کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ودیگر اکابر خاندان نبوت کے جو اول وقت بیعت خلافت
ابوبکر رضی اللہ عنہ مین حاضر نہ تھے اسکی وجہ انکا اشتغال بہ تجہیز وتکفین حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم تھا اور
اسی جہت سے مہاجرین وانصار رضی اللہ عنہم نے انکو طلب نہین کیا اور خلافت کا اہتمام کردیا کہ امامت نماز فریضہ و
نماز جنازہ وغیرہ کے کام امام پر موقوف ہین اور بعد فراغت تجہیز وتکفین کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مانند دیگر اصحاب
کے سخت محزون وغمناک تھے اور اس آفتاب نبوت کے روپوش ہونے سے یکایک جو کیفیت ہوئی اندازہ سے
باہر ہے جب انھون نے اجتماع بیعت خلافت کو بدون اپنی موجودگی کے سنا تو انکو گران گذرا اگرچہ اسکا عذر تو ظاہر
تھا کہ بسبب ضروری اشتغال کے اس کار دین مین حاضری کی تکلیف انکو نہین دی گئی حتی کہ وہ گرانی رفع ہوگئی
اور شیخ نے لکھا کہ تاخیر کی مدت مین قیاسات ہین اور صحیح یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ نے اسی روز تا فرصت
یا دوسرے روز باتفاق مین شریک ہوکر بیعت کرلی الحمد للہ جو وہم کیا گیا کہ خانہ نشین ہوگئے اور بعد وفات حضرت
سیدۃ النساء رضی اللہ عنہا کے بیعت کی جسکو چھ مہینہ کا زمانہ گذرا تو یہ اوہام غلط ہین اور مترجم کہتا ہے کہ حضرت سیدہ
رضی اللہ عنہا کو حزن وملال وفات شریف سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہت تھا اور یہی حال حضرت علی کرم اللہ وجہہ
پر دو جہت سے طاری ہوا کہ ادھر تو وفات سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور ادھر حزن وملال حضرت سیدۃ النساء عالم
رضی اللہ عنہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے زیادہ اہتمام حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کی تسکین دلدہی مین [illegible]
اور گھر مین زیادہ رہنے لگے اور اس مدت مین قرآن مجید کو جمع کیا ولیکن الحمد للہ عز وجل [illegible]
سیدۃ نساء عالم رضی اللہ عنہا نے مطابق بشارت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے چھ مہینہ [illegible] رحلت فرما[illegible]

حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کو زیادہ توحش ہوا اور مروی ہے کہ اکفہر وجوہ الناس - یعنی لوگون کے چہرون کا انکار
کیا - یہ بطریق محاورہ ہے کہ جس صورت کو دیکھا کوئی مشابہ بحال نبوت نظر آئی تو معروف نہین بلکہ منکر ہوئی کیونکہ جس شخص
سے مشابہ کہو کہ ایسی صورت اسی سے انکار ہوگا کہ نہین - پس یہ معنی انکار وجوہ الناس کے ہین اور اس حالت مین
آپ اسلام کے کامون و مشاورت مین زیادہ شریک ہوے تو بعضے راویون کو گمان ہوا کہ پہلی بیعت مین داخل نہ تھے
اب شامل ہوے ہین اور یہ صحیح نہین بلکہ جیسے شیخ رح نے لکھا - بالجملہ علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ ہمیشہ مطیع و سامع و فرمانبردار
حکم ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے رہے اور نماز فرض و جمعہ و عیدین سب مین ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اقتدا کرتے تھے اور
حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے وقت جو جہاد بنو حنیفہ پر ہوا جسمین مسیلمہ کذاب مارا گیا حضرت علی کرم اللہ وجہہ خلیفہ برحق کے
ساتھ تھے اور اسکے غنائم مین سے ایک باندی لیکر اپنی تحت مین لائے جس سے آپ کے بیٹے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے
جو مشہور معروف ہین اور یہ جہاد ہمراہ امام برحق ہونے کے لیے ثبات کافی شہادت ہے اور کوئی عاقل روا رکھیگا کہ حضرت علی مرتضیٰ
کہ شیر خدا … و عینا و مرکز دائرہ حق تھے مدت مدید تک نماز و فرائض و جمیع طاعات مالی و بدنی مین باطل کے تابع ہو گئے
اور مدت عمر زبون و اسیر باطل ہو اور رہے اللہ تعالیٰ ایسے کہنے والے کا منہ خوار کرے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی
نسبت ایسی تحقیر کرے اور خود معلوم کہ امیر معاویہ سے جنھون نے خلافت کیا تھا لڑائی کی اور حجت حق کو پوشیدہ نہ کیا
اور خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارہ مین فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ہم لوگون کی امامت کے واسطے منتخب کیا اور مین مدینہ مین موجود تھا سفر مین نہ تھا اور تندرست
تھا بیمار نہ تھا باوجود اسکے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قطعی حکم دیا کہ ابوبکر ہی امامت کرے تو مجھے نزاع کی کیا مجال
ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رض کو ہمارے دین کے کام مین پیشوا کیا تو کیا ہم اسکو اپنے دنیا کے معاملات مین
پیشوا نہ کرینگے - قال المترجم اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ یا کسی کے پاس سواے ابوبکر رض کے امامت کے نص ہوتی تو وہ
ظاہر کرتا حالانکہ سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ انصاری سردار نے بدون نص کے اپنے واسطے انصار کی خلافت کا دعوی کیا
اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت سے ایک وقت ہاتھ کھینچا لیکن اللہ تعالیٰ کا امر تو قدر مقدور تھا سعد رض کی قوم تمام انصار
کچھ لحاظ اپنے سردار کا نہ کیا اور سب نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی قاری رح نے کہا کہ ابن بطہ رح نے اپنے اسناد
کے ساتھ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے روایت کی کہ انھون نے محمد بن الزبیر حنظلی کو حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس بھیجا
کہ کیا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کی خلافت پر نص کر دی تھی تو حسن بصری رح نے ایلچی سے کہا کہ ارے کیا تیرا بھیجنے والا
اس مین شک بھی کرتا ہے قسم اس خالق عز و جل کی جسکے سواے کوئی معبود نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کو
خلیفہ کیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ وکان اعلم واتقی تھا کہ اگر یہ نہ تا تو کیا خلافت کی طرف قدم بھی بڑھاتا - قاری رح نے
کہا کہ مین بالیقین جسکا اعتقاد رکھتا اور دین الٰہی مین اعتماد کرتا ہون یہ اعتقاد ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کی فضیلت تھی ؟
کہ بخبر متواتر قطعی معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رض کو امام کیا اور امامت افضل کے واسطے معلوم ہے اور
ا… ت مین علی کرم اللہ وجہہ و تمام اکابر صحابہ رض اسوقت وہان موجود تھے پس افضل ہے کو امامت کے لیے معین کیا

اور ختم کر دیا حتی کہ ان ایام میں ایک مرتبہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے غم سے دیر کی تو عمر رض نے امامت شروع کی پس عمر رض کی
آواز سنکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آنکھ کھولی اور فرمایا کہ کون امامت کرنے لگا یابی اللہ والمومنون الا ابا بکر۔ انکار
کیا اللہ تعالی و مومنوں نے سب کو سوائے ابوبکر رض کے اور صحاح میں مشہور ہی وہ قصہ کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رض
نے اپنے باپ کے بارہ میں عذر کیا کہ وہ رقیق القلب ہیں آپ کی جگہ خالی پاکر امامت کی تاب نہیں لا سکتے اور ایسے
کررا اصرار ہوا تو آپ نے جھڑک کر قطعی حکم دیا کہ ابوبکر ہی امامت کرے۔ اور یہیں سے اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم مع علی کرم اللہ
وجہہ کے کہتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دین میں ابوبکر رض کی امامت کو پسند فرمایا تو کیا ہم اپنے دنیاوی معاملات
میں انکو امام اختیار نہ کرینگے۔ شیعہ و روافض نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی بیعت وانقیاد کو تقیہ پر محمول کیا اور کہا کہ
خوف جان وہلاکت اہل ایمان کی وجہ سے یہ تقیہ کیا۔ پناہ بخدا کہ جب اس قول کو ذرا غور وانصاف سے دیکھو تو کس قدر
عیب ونقصت ہو کہ علی مرتضی رض نے حق خلافت طلب نہ کیا اور سکوت کیا بلکہ باطل کے تابع ہوگئے یہ سب اسوجہ سے
کہ اعداء سے ڈرتے تھے کہ وہ انکو مار نہ ڈالیں۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ اس قوم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو باہم دشمن قرار دیکر
تو اللہ تعالی کے کلام پاک الف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا۔ اور قولہ تعالی رحماء بینہم سے انکار کیا اور قولہ لا یخافون
لومة لائم۔ سے برعکس انکو خائف قرار دیا۔ پھر علی مرتضی کرم اللہ وجہہ باوجود اس کمال ایمان اور جلال شجاعت کے کیونکر
یہ ہو سکتا ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو خلیفہ کیا پھر آپ ڈر سے خاموش ہو رہے حالانکہ خلافت کے کچھ اور
معنی نہیں سوائے اسکے کہ اجراء احکام دین واشاعت اسلام کا کام تیرے متعلق ہو۔ پھر آپ خوف جان سے یہ کام
نہ کریں اور دین اسلام کو بے سر وپا چھوڑیں اس خوف سے کہ میں مارا جاؤنگا اور یہ بھی ذرا غور کرو کہ تقیہ تو وہاں ہوتا ہو
کہ حقدار کمزور ومغلوب ہو یہاں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ شجاعت وشہامت کے سرتاج اور دین میں مستحکم اور خدائے
عز وجل پر متوکل تھے اور آپ کی بی بی حضرت سیدہ نساء جنت جگر گوشہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور حسن وحسین نواسہ سرور عالم
صلی اللہ علیہ وسلم اور انصار مدینہ جان نثار رضی اللہ عنہم اور عباس بن عبد المطلب چچا اور زبیر بن العوام تمام شجاعت
آپکے پھوپھی زاد بھائی آپ کے ہمراہ اور بنو ہاشم وبنو عبد المطلب اہل شجاعت وشوکت آپ کے ساتھی بھائی تھے
پھر یہاں کمزوری وزبونی کیسی اور یہ شیطانی وساوس کیسے ہیں اور خود روایت ہو کہ ابو سفیان نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ
وبنو عبد مناف سے کہا کہ ای بنو عبد مناف یہ تم کو کیا ہوا کہ تمنے بنو تیم میں سے اپنا امام کیا تم دعوی کرو تو میں اسقدر
سوار وپیادہ لاؤں کہ یہ تمام وادی بھر جاوے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو جھڑک کر فرمایا کہ ای جاہل تو اسلام میں
رخنہ پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہو۔ یہ فرقہ شیعہ تو عجیب شیطانی وساوس میں گرفتار ہیں کہ پیغمبروں پر تقیہ کا الزام
لگاتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ مقام خوف میں تقیہ کرنا پیغمبروں پر واجب ہو حتی کہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے امامت نماز کے لیے علی مرتضی کرم اللہ وجہہ کو تجویز کیا تھا لیکن دل ہی میں رکھا اور ظاہر کرنے سے خوف مانع
ہوا لہذا تقیہ کرکے ابوبکر رض کو تجویز کیا۔ جب شیعہ کی یہ کیفیت ہو حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں
قریب وقت وفات شریف کے کہ جب اللہ تعالی نے تکمیل دین متین کردی بقولہ تعالی الیوم اکملت لکم دینکم الآیہ۔ اور لوگ

اسلام مین فوج فوج داخل ہو گئی لقولہ ورأیت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا - اسوقت مین حضرت سید المرسلین
صلی اللہ علیہ وسلم پر نوعے کی وجہ سے تقیہ واجب کرتے ہین تو ان احمقون سے کوئی کہا کہ اللہ تعالی انکو غرادے
کہ کسقدر جاہل و بد اعتقاد لوگ ہین اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کرین تو پھر حق کسکان سے ظہور کریگا اور ذرا
دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ مغرور تھی اور نمرود کتنا متمرد تھا اور فرعون کیسا متکبر تھا اور ان لوگون کی کثرت عدد و قوت و شوکت
کس قدر زائد تھی باوجود اسکے حضرت نوح و ابراہیم و موسی علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تقیہ کے
کیا معنی ہو سکتے ہین - یہ سب اوہام شیطانی ہین کہ جب قطعی فرمان الہی کو ترک کر کے اپنی راے کی طرف رجوع لائے
تو اللہ تعالی نے اس ناشکری کے وبال مین ان اہل شک کو شیطان کے اوہام مین مبتلا کر دیا اور جس حالت پر شیخین
مجتمع تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہو گئے - قال المترجم اور شیخ عارف سہروردی رح نے رسالہ عقیدہ ارباب
التقی مین لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابوبکر رضی اللہ عنہ کہ جنکے فضائل حصر سے باہر
ہین اور عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہین اور لکھا کہ اس امت مین جو شیطان نے قابو پایا اور اپنا فساد انکے عقائد مین
خمیر کر دیا ان مشاجرات کی راہ سے ہے جو صحابہ رضی اللہ عنہم مین واقع ہوئی جس سے لوگون نے اپنی راے سے کینہ
ومیل نکالا اور لوگون نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگون کے نفوس مین کثیف و کاڑھے پڑ گئے اور ان لوگون کو
ہوا و نفوس کی جانب جذب کر لیا تو انکی جڑین جم گئین اور شاخین پھوٹ نکلین پس اگر شخص جو اپنے نفس کو ہوا و
معصیت سے بری کرتا ہے آگاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس و طہارت قلوب کے آخر آدمی
تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہو جاتے تھے
پس وے قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے - پھر انہین قلوب منور مطہر تھے
اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار ہین سے منتقل ہو کر ایسے لوگون پر پڑے جنہین قلوب
معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگون نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے قضایاے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان
لوگون مین قلوب تو معدوم ہین اور آثار نفوس کو ادراک کر لیا کیونکہ نفوس انہین خود مستحکم ہین تو جنسیت سے انہین انضمام
قوی ہو گیا پس ان لوگون نے اُن آثار نفوس مین اپنے نفوس سے قلوب کی راے پر تصرف کیا اور واہی شبہہ و خیالات
و بدعات مین پڑ گئے اور ہر ایک ردی و ناکارہ خیال انہین پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امارہ انپر مسلط ہین جنہون نے قلوب کو
منور و نور ایمان سے محروم کر دیا ہے پس انہین عداوت و بغض مستحکم ہو گیا ہے اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خبردار
کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ مین کسی تعرض کو گنجایش مت دے انتہی - یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے
ہو سکتا ہے جو انکے مانند قلوب طاہرہ و نفوس زاکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہین ہے تو تعلیمات الہی عزوجل پر اعتماد ہے جس نے
انکے فضائل سے ہمکو آگاہ فرما دیا ہے فافہم - شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہو گیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء و مجتہدین امت اتفاق
کرین وہ حق ہوتی ہے اور یقینی ہوتی ہے اگرچہ افراد مین تو خطا کا احتمال ہے کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی ٹھیک حکم پاتا ہے

ولیکن اجماع اس امت کے واسطے اللہ تعالیٰ نے یہ خاصیت عطا فرمائی ہے کہ سب کا اتفاق سوائے امر حق و صواب کے نہوگا بدلیل قولہ تعالیٰ لتکونوا شہداء علی الناس الآیہ اور قولہ تعالیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین الآیۃ۔ دیکھو حدیث لن تجتمع امتی علی الضلالۃ میری امت کبھی گمراہی پر متفق نہوگی۔ یعنی جس امر پر سب متفق ہوں وہ بات ضلالت ہرگز نہیں ہوگی لیس جس بات پر سب اتفاق کریں وہ حق ہے۔ اور اگر یہ روا ہو کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت میں ناحق ظلم کیا اور حق حضرت علی رض کا لے لیا اور حکم پیغمبر علیہ السلام کے خلاف کیا اور صریح حق چھپایا تو اس قول کے خراب نتائج کس قدر تمام دین ملت میں سرایت کریں اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر وثوق باقی نہ رہے اسواسطے کہ قرآن پاک و شرع ہم کو انہیں کی نقل سے پہونچی ہیں۔ پس شیعہ پر یہود و نصاریٰ کا الزام بلکل تام ہے کہ تمہاری شریعت و تمہاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہیں ہے کیونکہ جن لوگوں سے تمنے لیا ہے وے تمہارے بیان پر خود ظالم و فاسق و حق چھپانیوالے اور چھین لینے والے تھے تو انکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہے۔ اقول خطابی رح نے فرمایا کہ اصل رفض کی ایک منافق زندیق نے نکالی جسکا نام عبد اللہ بن سبا تھا وہ یہودیوں میں سے تھا اسنے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں قدح کرے۔ چنانچہ جب عبد اللہ بن سبا نے اسلام ظاہر کیا اور چاہا کہ دین اسلام میں اپنے مکر و خبث سے فساد ڈالے جیسے بولس یہودی نے دین نصاریٰ کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو بڑا عابد ظاہر کیا پھر عام طور پر امر معروف و نہی منکر کرنے لگا حتی کہ اس حیلہ سے اسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اٹھانے میں سعی کی اور بغاوت بلند کردی حتی کہ حضرت عثمان رض شہید ہوئے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کوفہ میں آئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ میں غلو کیا اور طرح طرح کے مکر و فریب کی مختلف باتیں آپ کے حق میں ظاہر کیں حتی کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے منصوص تھی اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہونچی تو آپ نے اسکو طلب کیا کہ قتل کردیا جاوے پس وہاں سے قرقیسیا کو بھاگ گیا اور اسکا حال تمام تاریخوں میں معروف مشہور ہے۔ انتہی مترجم کہتا ہے کہ اسی شخص کے معتقدین میں یہ فرقہ روافض ہے جنپر یہود و نصاریٰ کا اعتراض پورا ہے کہ جیسے یہود و نصاریٰ کے پاس توریت و انجیل اصلی موجود نہیں بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہے اسی طرح روافض کے پاس جو کچھ موجود ہے وہ انکے زعم کے موافق بے اعتبار ہے کیونکہ موافق بیان خطابی رح وغیرہ کے روافض لوگ عشرہ مبشرہ میں سے سوائے ایک کے باقی نوکو اور دیگر سب صحابہ مہاجرین و انصار کو سوائے کچھ اوپر دس کے برا کہتے اور ان سے بغض رکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ جو چیز کچھ اوپر دس سے منقول ہو بلکہ دس گونہ نشو اور دو سوسے منقول ہو متواتر قطعی نہیں ہوسکتی ہے لہذا یہ لوگ انہیں کافروں و مشرکوں کی جماعت میں داخل ہیں اور یہی حال خوارج بدبخت کا ہے اور نہایت عجب ہے کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہیں ہوتے ہیں۔ شیخ رح نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف میں لکھا کہ قولہ تعالیٰ لا یحطمنکم سلیمان و جنودہ وہم لا یشعرون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہے کہ چیونٹی بہ نسبت رافضی کے زیادہ عاقل ہے کیونکہ اس آیت میں ایک موری چہ نے دوسری چیونٹیوں سے کہا کہ ای چیونٹیو تم اپنے اپنے بلوں میں

چیونٹی

گھس جاؤ ایسا نہو کہ بے جانے سلیمان اور انکا لشکر تمکو کچل دے - چیونٹی نے یہ کہدیا کہ بے جانے - پس اس نے
یہ تجویز نہ کیا کہ پیغمبر سے یا انکے لشکر یعنی اصحاب سے چیونٹیوں پر دیدہ و دانستہ ظلم ہوگا بخلاف رافضیوں کے کہ یہ
کیسے جاہل ہیں کہ جو کہتے ہیں کہ سید المرسلین خاتم النبیین صلوات اللہ علیہ وعلیہم اجمعین کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے
دیدہ و دانستہ حق علی کرم اللہ وجہہ کو پامال کیا اور اہلبیت پر صریح ظلم کیا اور اتنا نہیں سمجھے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم
کے اصحاب رض کا ظلم پر متفق ہونا ممکن ہی نہیں ہے اول اور یہ کہ یہی خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے تجویز
کی اور اپنا حاکم بنالیا - شیخ نے لکھا کہ بالجملہ کوئی دلیل اس سے بڑھکر تحقیق نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ جنکے
ہاتھوں میں حل وعقد دین وملت کا تھا اور احکام شریعت وبیعت انہیں کے سپرد تھے اور رافضیوں کے دروغ ثابت
کرنے میں یہ سب سے بڑا الزام ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے واسطے احکام دنیا ودین
میں اطاعت وانقیاد کیا اور وجود دلیل وفضیلت جلیل کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ثابت ہے وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ
کی خلافت صحیح ہونے کی بھی دلیل ہے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باوجود اس فضیلت جلیل وکمال نبیل وہدایت
وحقانیت وتائید دین وشجاعت وشہامت کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی اور احکام خلافت میں انکا انقیاد
کیا - اس سے بڑھکر کون دلیل وبرہان ہوگی - وہی روایت آئی کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے پوچھا گیا
کہ اسکا کیا سبب ہے کہ خلافت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما بنظام راست ودرست تھی اور خلافت عثمان رض وآپ کی خلافت میں
رخنہ وہرج پیدا ہوئے فرمایا کہ ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کے ناصر ومعین عثمانؓ ومیں تھا اور عثمان کی ومیری
خلافت کے ناصر ومعین تم ہو تو اسکا یہی حال ہوگا - بالجملہ فطرت سلیمہ صادقہ مجبول ہے کہ اس امر کا یقین کریگی کہ اجماع واتفاق
صحابہ رضی اللہ عنہم سوائے صواب کے ہرگز خطا پر نہیں ہوسکتا اور اس امر سے قطعی انکار کریگی کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کہ خاتم النبیین وہادی خلائق انس وجن اور مبعوث تمامی خلائق تھے آپ سے صرف یہی کچھ اوپر دس
آدمیوں نے ہدایت وراہ راست پائی اور باقی آپ کے تمام پروردہ اصحاب کہ مدت العمر آپ کی صحبت میں رہکر فضائل
وکمالات اکتساب کیے تھے سب باطل وگمراہی پر رہے اور بعد آپ کے جس کار دین سے کہ کلمہ توحید روئے
زمین پر پھیل گیا اور اللہ تعالی کا دین سب پر غالب ہوگیا ہے اسی کار میں ان لوگوں نے ظلم وجفا کیا ہے - یہ اقوال
روافض کے شدید جہالت وبطالت صریح ہیں - پس بالیقین معلوم کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اہل حق وبزرگان اسلام
ہیں اور انکے اجماع سے خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ قطعی ہے - اور شیخ رح نے کلام طویل ایک جماعت علماء رحمہم اللہ سے
نقل کیا کہ افضل ہونا ابوبکر رض کا قطعی ہے یا دلیل ظنی ہے وعلی ہذا عثمان وعلی رضی اللہ عنہما میں ایک کی فضیلت دوسرے
پر مختلف فیہ ہے اور محصل کلام یہ کہ فضیلت اگر کثرت ثواب کی راہ سے ہے تو سابق علماء نے لکھا کہ ہمنے سلف
وتابعین رضی اللہ عنہم کو اسی اعتقاد پر پایا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے
افضل ہیں تو کافی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم کے پاس دلیل ضرور تھی جس سے یہ حکم کرتے تھے اور انھوں نے زمانہ
وحی کو پایا اور احوال کرامت جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ کیا اور قرائن وحالات ومقالات سے

یہ بات دریافت کی کہ افضل مطلقاً ابو بکر رضی اللہ عنہ ہیں اور پچھلوں کی نظر حرف و الفاظ و مفہوم کلام پر ہے اور کلمات
باہم متعارض پڑتے ہیں تو انکو سواے سلف رضی اللہ عنہم کے اتباع کے چارہ نہیں ہے پس ہم اس بارہ میں سلف
رضی اللہ عنہم کی اتباع کرتے ہیں اور انھیں کی راہ پر چلتے ہیں اور حقیقت حال کو اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں اور آمدی نے
کہ اعاظم علماء اصول فقہ و کلام میں سے ہے ذکر فرمایا ہے کہ تفضیل کے معنی یہ ہوا کرتے ہیں کہ دو شخص میں سے ایک کو ایک فضیلت
ہو کہ وہ دوسرے میں نہو چنانچہ عالم میں بمقابلہ جاہل کے فضیلت علم زیادہ ہے یا دونوں میں علم مشترک ہو لیکن ایک میں
علم کی راہ سے زیادتی ہو پھر واضح ہو کہ صحابہ رضہ میں اس معنی سے بھی تفضیل قطعی نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ جو فضیلت
کہ ایک میں ثابت کیجاوے دوسرا اسمیں شریک نکلتا ہے اور اگر شریک نہو تو وہ دوسرا کسی اور فضیلت سے مخصوص ہوتا ہے
جو اسکے مقابلہ میں واقع ہوتی ہے اور کثرت فضائل کی راہ سے بھی تفضیل نہیں دے سکتے ہیں کیونکہ ایک فضیلت
از راہ زیادت شرف و نفاست کے دوسری قسم کی سو فضیلت سے راجح پڑتی ہے چنانچہ ایک لعل قیمت میں سو ہزار
درم سے زائد ہوتا ہے پس ممکن ہے کہ ایک فضیلت والے کو اللہ تعالی کے نزدیک ایسا عظیم اجر و ثواب و شرف ہو کہ
بہت سی فضیلتوں والے کو حاصل نہو کذا فی المواقف وغیرہ۔ و مترجم کہتا ہے کہ نیز ثواب کی زیادتی و کثرت از راہ قوت
یقین و صدق و اخلاص کے حد سے زیادہ راجح ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ علماے اہل سنت و جماعت اس امر میں اجماع
و اتفاق رکھتے ہیں کہ خلافت اول ابو بکر رضی اللہ عنہ کی پھر عمر پھر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم کی برحق ہے اسمیں کچھ شبہہ
نہیں ہے۔ پھر کلام اس امر میں کہ یہ خلفاے راشدین باہم اسی ترتیب سے افضل ہیں تو اسمیں خلاف مذکور ہے اور قاری رح
نے خلاصہ سے نقل کیا کہ خلفاے راشدین میں افضل کی خلافت مقدم ہونے پر اجماع امت ہے۔ اور قاری رح نے
خلافت سی سالہ اصلح نقل کی کہ خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ دو برس تین ماہ اور خلافت عمر رضی اللہ عنہ دس برس و
چھ مہینہ اور خلافت عثمان رضہ بارہ برس اور خلافت علی رضہ چار برس نو ماہ اور خلافت حسن بن علی رضی اللہ عنہ
چھ ماہ بعد اسکے حسن رضی اللہ عنہ نے امر خلافت کو معاویہ رضہ کے سپرد کر دیا۔ اور شیخ ابن حجر مکی نے صواعق میں نقل کیا
کہ شیخ ابو الحسن اشعری رح کے نزدیک افضلیت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی قطعی ہے اور انکے شاگرد ابو بکر باقلانی رح کے نزدیک
ظنی ہے اور یہی امام الحرمین نے ارشاد میں اختیار کیا اور اسی طرح بعد نقل کلام کے کہا کہ ظنی ہونے کا حکم دعوی اجماع
کے ساتھ درست نہیں ہے اور اجماع افضلیت پر راجح و مختار ہے۔ پھر لکھا کہ ہم اہل سنت و جماعت اس مسئلہ کو ظنی کہتے
ہیں لیکن شیعہ پر لازم و واجب ہے کہ وے اسکو قطعی کہیں اور قائل ہوں کہ افضلیت ابو بکر و عمر کی ترتیب قطعی ہے
کیونکہ وے اعتقاد کرتے ہیں کہ علی مرتضی کرم اللہ وجہہ و بارہ امام رضی اللہ عنہم سب معصوم ہیں اور خبر معصوم کی بالاتفاق
قطعی ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے متواتر طریقہ سے صحت یقین کو پہونچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ زمانہ خلافت
میں کہ کوئی محل تقیہ کا باقی نہ تھا برابر مدح و ثنا فضیلت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی بیان کرتے تھے اور ذہبی رحمہ اللہ
نے کچھ اوپر اسی آدمیوں سے اسانید صحیحہ کے ساتھ اسکو ثابت کر دیا ہے اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے فرمایا کہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بہتر ابو بکر ہیں پھر عمر ہیں پھر ایک مرد دیگر ہے حضرت علی کرم اللہ

کے بیٹے محمد بن الحنفیہ نے کہا کہ میں نے کہا کہ پھر آپ ہیں تو آپ نے فرمایا کہ میں تو مسلمانوں میں سے ایک مرد ہوں
یہ حدیث متعدد اسانید کے ساتھ صحت کو پہونچی ہوئی ہے۔ اور ثبوت صحیح پہونچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا
کہ مجھے خبر پہونچی ہے کہ کچھ لوگ مجھے ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما پر فضیلت دیتے ہیں وے مفتری ہیں تو انکو وہ سزا دینی لازم
ہوگی جو مفتری کو دیجاتی ہے۔ و مالک بن انس رح نے امام جعفر صادق رض از پدر خود امام محمد باقر روایت کی کہ علی رضی
کرم اللہ وجہہ عمر بن الخطاب رضہ کیطرف گذرے اور وے چادر میں لپیٹے پڑے تھے تو کھڑے ہو کر کہا کہ اب میں
نہیں جانتا کسی کو کہ مجھے اسکے نامہ اعمال کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرنا زیادہ محبوب ہو سوائے اس مرد کے
جو چادر میں لپٹا ہے۔ دارقطنی نے روایت کی کہ ابو جحیفہ اعتقاد کرتے ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ افضل ہیں اسنے کچھ
لوگوں سے باتیں ہوئیں جنھوں نے ابو جحیفہ سے اس بارہ میں خلاف کیا تو ابو جحیفہ انکی مخالفت سے بہت ملول و غمگین
ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حضور میں حاضر ہوئے آپ نے پوچھا کہ اے ابو جحیفہ کیوں ملول ہے ابو جحیفہ نے
حقیقت حال عرض کر دیا تو آپ نے فرمایا کہ اے ابو جحیفہ تجھے آگاہ کروں کہ اس امت میں بہتر کون ہے اس امت میں
سب سے بہتر ابوبکر ہے پھر عمرؓ ہے۔ ابو جحیفہ نے کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے عہد کیا کہ میں نے حضرت علی رضہ سے بالمشافہ
اس بات کو سنا اسکو پوشیدہ نہ رکھونگا اور بھی ابو جحیفہ رح سے روایت ہے کہ میں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے
کوفہ کے منبر پر سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر اس امت میں ابوبکرؓ ہے
پھر عمرؓ ہے۔ ایسی روایات و آثار بہت شائع و مشہور و بدرجہ تواتر پہونچی ہیں انمیں شک کو گنجایش نہیں رہی کہ حضرت
علی کرم اللہ وجہہ نے اعلان کے ساتھ افضلیت کو بیان فرمایا ہے اور شیعہ کہتے ہیں کہ یہ روایات اور ایسی دیگر روایات
جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ائمہ اہل بیت رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں بوجہ خوف کے براہ تقیہ ہیں یعنی ابوبکر و عمر رضی اللہ
عنہما کی مدح و ثنا اس جہت سے ظاہر میں بیان کی کہ دشمنوں سے جان کا خوف تھا ورنہ انکے دل میں اسکے برخلاف
تھا۔ یہ گفتگو اہل شیعہ کی جیسی بیہودہ و باطل ہے خود ظاہر ہے۔ یہ لوگ اہل بیت اطہار جنکی شان میں آیۂ تطہیر ہے ایسے ایسے
عیوب لگانے سے نہیں ڈرتے اور ظاہری دوستی کے پردہ میں کسقدر عظیم عیوب باطنی لگاتے ہیں اور ہرگز ان مفتریوں
کے یہ بہتان بجناب ائمہ اہل بیت اطہار صحیح نہیں ہیں جنکے دامان طہارت ایسے میل کچیل سے پاک ہیں امام ابو حنیفہ رح
سے پوچھا گیا کہ کیا سبب تھا کہ لوگ حضرت امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجہہ کے پاس سے بھاگے تھے اور متفق نہیں ہوتے تھے
ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اس جہت سے کہ آپ معاملہ حق میں کسی کا منہ نہیں دیکھتے تھے اور کسی کی پروا نہیں کرتے تھے شافعی رح
نے کہا کہ اس جہت سے کہ آپ زاہد تھے اور زاہد کو دنیا و اہل دنیا کی کچھ پروا نہیں ہوتی ہے اور عالم تھے اور عالم کو مداہنت
نہیں ہوتی ہے اور وہ شجاع تھے اور شجاع کو کسی سے ڈر نہیں ہوتا ہے اور شریف تھے شریف کو کسی کی پروا نہیں ہوتی
ہے۔ اقول یہ تمام ان علماء نے ان لوگوں پر ظاہر کیے جو آپ کے حق میں کچھ جہالت سے بدگمانی رکھتے تھے اور مقصود
یہ تھا کہ لوگوں میں کسی قدر راحت دنیا کا خیال آگیا ہے تو وے آپ کی حضوری سے جو عین کمال آخرت ہے بھاگتے
ہیں کیونکہ اس حضوری کے لائق نہیں ہیں۔ شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ اگر تقیہ ہوتا تو وقت ضرورت کے سوا اور یہ کیونکر

کہ مین زمانہ خلافت وغلبہ شوکت مین یہ تقیہ ہو۔ امام محمد باقر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ ابوبکرؓ و عمرؓ کے حق مین کیا
فرماتے ہین آپ نے فرمایا کہ انکو بہت زیادہ دوست رکھتا ہون اور ستار کی تو پوچھنے والون نے کہا کہ بعضے لوگ
کہتے ہین کہ آپ تقیہ و خوف سے کہتے ہین اور آپ کے دل مین کچھ اور ہے آپ نے فرمایا کہ اُسنے ہم پر افترا کیا
جس نے یہ گمان کیا اور خوف زندے سے ہوتا ہے نہ مردون سے اُسکے بعد ہشام بن عبد الملک کی مذمت شروع کی
حالانکہ یہی اِسوقت بادشاہ تھا یعنی اگر مجھے حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی تعریف مین تقیہ منظور ہوتا تو مین ہشام بن عبد الملک
کی اِسقدر مذمت و تقبیح کیون بیان کرتا جسکے قبضہ مین اِسوقت حکومت و سلطنت ہے۔ غور کرو کہ جب امام محمد باقر کا یہ
حال ہو جو کہ علی کرم اللہ وجہہ کی چوتھی پشت کا جزو ہین تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا کیا حال ہوگا کہ اقدام و قوت و
شجاعت و شدت و عدل مین کل الکل تھے اور اگر نعوذ باللہ تقیہ ہوتا تو بنو امیہ و بنو مروان سے کیون نہوتا کہ زمانہ
جاہلیت و اسلام مین بہت کثرت و شدت کے ساتھ تھے اور خوارج کے معرکون مین خود حرب و قتال فرما کر عدل
حق قائم فرمایا۔ اور اِسقدر کثرت سے خطبہ متواتر ہو چکے ہین جنمین آپ نے ابوبکرؓ و عمر رضؓ کی مدح و ثنا فرمائی ہے کہ اگر
علماے اہل سنت و جماعت انھین پر اکتفا کرین تو قطعی ثبوت کے لیے کافی ہے اور اللہ تعالی ہدایت صراط مستقیم
جسکو چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ بعض فوائد متعلق مسئلہ مذکورہ ملا علی قاری رح نے شرح فقہ اکبر مین لکھے ہین۔ صحیحین مین
ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ جس دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مرض شروع ہوا آپ
میرے حجرہ مین تشریف لائے اور فرمایا کہ مجھے اپنے باپ و بھائی کو بلا دے تاکہ مین ابوبکر کے لیے لکھدون پھر فرمایا
کہ یابی اللہ والمومنون الا ابابکر۔ یعنی اللہ تعالی و مومنین سب انکار کرتے ہین سواے ابوبکر کے۔ قاری رح نے
کہا کہ یہ عہدنامہ سے بہت زیادہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانون کو ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر
بفعل و بقول آگاہ کر دیا کہ جنھے ابوبکر کو خوشی کے ساتھ اپنا خلیفہ کیا اور عہدنامہ لکھدینے پر عزم کیا پھر اِس علم پر
کہ مومنین سب ابوبکرؓ ہی پر اجماع کرینگے عہدنامہ لکھنے کو ترک کر دیا کہ ارادۂ الٰہی عزوجل یون ہی جاری ہے اور امت بھی
اسی کو اختیار کرتی ہے۔ پھر ایام مرض مین پنجشنبہ کے روز لکھنے کا قصد کیا لیکن لوگون مین اختلاف ہوا کہ یہ قول
بوجہ مرض کے ہے یا حکم واجب الاتباع ہے تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وجہ سابق کے اوپر اکتفا فرما کر موقوف
رکھا۔ اقول اور اگر یہ امر واجب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِس واجب کو ترک کرتے و لہذا
حضرت عمر رض نے اپنی وفات کے وقت فرمایا کہ اگر مین خلیفہ نہ کر دون تو خلیفہ نہین کیا جو مجھسے بہتر تھے یعنی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے عہدنامہ لکھکر خلیفہ نہین کیا بدلیل اِس کے کہ اِسی کلام مین یہ بھی کہا کہ اور اگر مین خلیفہ
کر دون تو جو مجھسے بہتر تھا اسنے خلیفہ کر دیا یعنی حضرت ابوبکر رض نے وقت وفات کے عہدنامہ بنام عمر بن الخطاب
رضی اللہ عنہ لکھدیا تھا۔ واللہ اعلم جبکہ توجہ کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطے تحریر عہدنامہ کے اِس جہت سے
کہ مثلاً سعد بن عبادہ انصاری رضی اللہ عنہ وغیرہ کو کچھ خیال خلافت کا ہوا تھا چنانچہ ایک حدیث مین یون آیا ہے
کہ یقول قائل او یتمنی متمن ویابی اللہ والمومنون الا ابابکر۔ یعنی مبادا کوئی کہنے والا زبانی کہے یا تمنا کرنیوالا

مین خلافت کی تمنا کرے حالانکہ اللہ تعالی واسکے بندگان مومنین سواے ابوبکرؓ کے سب سے انکار کرتے ہین۔ واضح ہو کہ محاورہ مین بولتے ہین کہ ابیت الا ذلک۔ یعنی مین سواے اس امر کے کچھ نہین مانونگا۔ تو اشارہ ہے کہ سواے خلافت ابوبکرؓ کے کچھ اور واقع ہی نہوگا۔ پھر واضح ہو کہ بیہقی نے کتاب الاعتقاد مین امام شافعی رح سے روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین رحمہم اللہ مین سے کسی نے ابوبکرؓ وعمرؓ کے تفضیل دینے مین اختلاف نہین کیا اور اختلاف اگر ہے تو عثمان اور علی رضی اللہ عنہما مین ہے۔ شیخ عبد الحق رح نے تین قول نقل کیے ایک یہ کہ عثمان افضل از علی رضی اللہ عنہما دوم علی افضل از عثمان رضی اللہ عنہما اور سوم توقف کہ واللہ اعلم دونون مین کون افضل ہے۔ لکھا کہ جمہور اہل سنت وجماعت تو خلافت کی ترتیب قطعی پر فضیلت کو بھی مبنی کرتے ہین اور امام مالک بن انس وبعضے دیگر اکابر اہل سنت وجماعت سے حضرت علی وعثمان رضی اللہ عنہما کے درمیان توقف مروی ہے مالک بن انس رح سے پوچھا گیا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد افضل کون ہے کہا کہ ابوبکرؓ پوچھا کہ پھر کہا کہ عمرؓ پوچھا کہ آگے علیؓ وعثمانؓ مین کیا کہتے ہو کہا کہ جن ائمہ وپیشوایان دین کو مین نے پایا ہے کسی کو نہ دیکھا کہ ان دونون مین سے کسی کی فضیلت دوسرے پر کہتا ہو اقول شاید یہ مطلب ہو کہ مین نے کسی کی زبان سے اس بارہ مین نہین سُنا ولیکن ظاہر یہ کہ توقف ہے۔ امام الحرمین کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور امام ابوبکر بن خزیمہ کہ نقاد محدثین سے ہے فرمایا کہ علی رضی اللہ عنہ افضل از عثمان ہین اور یہی اہل کوفہ سے منقول ہے اور انھین مین سے سفیان ثوری ہین جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح وجواہر الاصول مین ہے اور نووی نے شرح صحیح مسلم مین اسکو نقل کرکے کہا کہ صحیح ومشہور تفضیل بترتیب خلافت ہے اور نووی رح نے اصول حدیث مین کہا کہ افضل اصحاب علی الاطلاق ابوبکر پھر عمر رضی اللہ عنہما ہین اسپر اہل سنت کا اجماع ہے اور قسطلانی نے شرح صحیح بخاری مین لکھا کہ بعض نے نقل کیا کہ ثوری رح نے آخر عمر مین اپنے قول سے بطرف قول جمہور رجوع کیا واللہ اعلم۔ واضح ہو کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ مین جو بعضے صحابہ رضہ نے آپ سے محاربہ کیا اور بعض نے آپ کی نصرت نہ کی تو یہ آپ کی خلافت حقہ مین مضر نہین ہے کیونکہ کسی کو آپ کی خلافت وبیعت مین کلام نہ تھا بلکہ ان لوگون نے آپ پر اس امر کا انکار کیا کہ آپ نے قاتلان عثمان رضہ سے قصاص نہین لیا بلکہ عوام الناس مین بعض نے زعم کیا کہ شاید آپ کو بھی ناگوار نہین تھا کہ عثمانؓ قتل کیے جاوین۔ اور ظاہر اجتہاد یہ تھا کہ قاتلون سے قصاص لیا جاوے اور حق اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ تھا جیسا کہ فقہ اکبر مین اپنے مقام پر ترجمہ گذرا ہے لیکن اجتہاد مین خطا پر بھی ثواب ہے اور مواخذہ نہین ہے اور منقول مروی ہے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ افسوس کرتے کہ یہ فتنہ عجیب ہے کہ جیسی سخت تعبیر واقع ہوا ہے اور کہتے کہ قولہ تعالی واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ الآیہ اس کلام پاک کو ہم نہین جانتے تھے کہ اسکی تاویل ہم لوگون پر ہوگی کہ فتنہ ظالمون ہی پر مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہوگیا اور معاویہ رضہ نے مین قتال مین قرآن پاک بلند کیا یعنی یہ کلام پاک ہمارے تمھارے درمیان حکم ہے اسکو حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے مان لیا اور تحکیم منظور کرلی پس ظاہر ہے کہ کسی کو آپ کے صدق خلافت مین کلام نہین تھا بلکہ امیر معاویہ رضہ کو مطالبہ قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ کا تھا۔ اور انھون نے اہل شام کو جوش دلا دیا کہ وہان کے مسلمان فوج عظیم ہوگئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے موافق اپنے اجتہاد حق کے اسوقت قاتلون سے مواخذہ نہ کیا بلکہ معاویہ رضہ نے

معزول کرنا چاہا پس ایسی حالت مین جب دیکھا کہ بعد معزولی کے پھر کچھ بھی مطالبہ کچھ بھی نہ ہوسکیگا تو علم بغاوت بلند کیا۔
پھر بعض عوام الناس کہتے ہین کہ جناب امیرالمومنین علی کرم اللہ وجہہ سے تدبیر بن نہین پڑی تو خوب واضح ہو کہ یہ کلمہ
بیہودہ ہی اگر اسکی مراد یہ ہی کہ تدبیر حق نہ تھی تو جھوٹا کذاب ہی اور اگر یہ غرض ہی کہ تدبیر حق سے تجاوز بغرض مصلحت نہوا تو یہ
شان ایسی مرکز دائرہ حق کرم اللہ وجہہ کی نہ تھی بالجملہ ہم یقین جانتے ہین کہ جناب مرتضی علی کرم اللہ وجہہ بہرحال مین حق پر
تھے اور جس نے آپ سے محاربہ ومناقشہ کیا اُسنے خطا کی غیر ازینکہ ان خطا وار لوگون کی خطا ماخوذ نہین ہی۔ بوجہ اسکے کہ
یہ لوگ اہل علم واجتہاد تھے۔ قال القاری رحمہ اللہ ظاہر دلالت تو موجب ہی کہ جس نے امام المسلمین کا خون عمداً از رہ فساد
بہایا اور اسکو قتل کیا اس سے قصاص لیا جاوے اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم یہ گمان نہین کرتے تھے کہ ان کمبخت باغیون نے جو
عثمانؓ کو گھیرا ہی یہ آنکو شہید کرینگے اور ظاہر مین یہ باغی لوگ یہی کہتے تھے کہ ہم خلعت خلافت آتارینگے یا ہماری یہ باتین منظور کرین
تو اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم یہ یقین نہ کرتے تھے کہ ایسے بڑے امام خلیفہ برحق وصحابی اکرم کا خون کرینگے اور باغی لوگ انکی بزرگی و
فضل وکمال کا صریح اقرار کرتے تھے آخر روز جس رات مین حضرت عثمانؓ شہید ہونگے اُس روز باغیونکے کلمات خونی سُنے
جاتے تھے اور حضرت عثمانؓ نے بھی خبر دی کہ مین نے رسول اللہ صلعم کو دیکھا آپ مجھے بشارت اپنے پاس آنیکی دیتے ہین اور آخر
ہوا جو ہوا پھر تو باغیون نے فساد عظیم برپا کیا اور آخر صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خوشامد کرکے امام بنایا اور چاہا کہ یہ بدستور
قتال کرین ولیکن وے صلح پر راضی ہوگئے ولیکن ہنوز انکے مددگار ومعاون بصرہ وکوفہ ومصر وغیرہ مین موجود تھے
پھر واضح ہو کہ مسلمانون کے لیے امام ہونا واجب ہی اور اسپر تمام امت کا اتفاق ہی اور یہ اہم واجبات سے ہی کیونکہ بہت سے
احکام شرعیہ امام پر موقوف ہین مانند جمعہ وعیدین وحدود واخذ اموال زکوۃ وعشور وغیرہ اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے
اسکو سب امور پر مقدم کیا حتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن پر مقدم کیا تاکہ امام المسلمین نماز جنازہ پڑھاوے اور
انتظام مستقیم رہے اور چاہیے کہ امام ظاہر ہو کہ لوگ اسکی طرف رجوع کرین اور وہ دار الاسلام کی حفاظت کرے اور
لشکرون کو آراستہ رکھے اور مفسدون سے بچاوے مسلمان آزاد عاقل بالغ صاحب شوکت وقدرت وشجاعت م
علم وعدالت وکفایت رکھتا ہو۔ اور نہین جائز ہی کہ مخفی ہو اور ظالمون ودشمنون کے ڈر سے پوشیدہ ہو اور ایسے
وقت کا انتظار کرے کہ جب میدان صاف ہو اور شر وفساد منقطع ہو اور عدل وانتظام لوگون مین قائم ہو کیونکہ
امام کی اسوقت کچھ حاجت نہین ہی بلکہ اسوقت حاجت ہی کہ جب ظلم وفساد زیادہ ہو چنانچہ اہل السنۃ والجماعۃ کے
نزدیک آخر زمانہ مین جب روے زمین ظلم وجور سے بھر جائیگی تو اُسوقت اللہ تعالی مہدی آخر الزمان کو پیدا کریگا
جو اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ہونگے اور وہ زمین کو عدل وانصاف سے بھر دینگے جیسے ظلم وجور سے بھری تھی
برخلاف شیعہ فرقہ کے کہ جو کہتے ہین کہ امام حق بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علی بن ابی طالب پھر حسن بن علی
پھر حسین پھر علی بن الحسین پھر محمد باقر بن علی پھر جعفر صادق بن محمد پھر موسی کاظم بن جعفر پھر علی الرضا بن موسی
پھر محمد بن علی الرضا۔ پھر علی النقی بن محمد التقی پھر حسن عسکری بن علی۔ پھر انکے بیٹے محمد المہدی ہوئے یہی مہدی
آخر الزمان ہین لیکن انکے وقت مین دشمنون کا غلبہ تھا اور ظلم وجور زیادہ تھا تو اعداء کے خوف سے غار سرمن رای مین

مختفی ہو گئے پھر آخر زمانہ میں نکلینگے اور بعض نے دعوی کیا کہ قرآن بھی اپنے ساتھ لے گئے ہیں۔ اور یہ سب ظنون باطلہ
و عقائد واہی ہیں کیونکہ جب قرآن وہی لیگئے تو تمام مخلوقات انسانی جو دنیا میں موجود ہیں اس جہت سے معذور ہیں کہ اللہ تعالیٰ
کی کتاب گم ہو۔ لیکن یہ فتنہ حارین عبد اللہ بن سبا نے اسواسطے اختراع کیا کہ مانند یہود و نصاری کے اہل اسلام
کے حق میں بھی یہ الزام قائم ہو کہ انکے پاس بھی کتاب الٰہی نہیں موجود ہے لیکن کچھ الزام قائم نہوا اسلیے کہ یہ فرقہ
تو بہت زمانہ پیچھے پیدا ہوا اور قرآن مجید تو اصحاب کبار رضی اللہ عنہم کے زمانہ بلکہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے
عہد مبارک سے سینوں میں حفظ تھا اور لاکھوں حافظ موجود اور کروڑوں نقل کرنے والے ہر زمانہ میں متواتر تھے ہی وجہ
سے کسی فرقہ کو یہ جرأت ہی نہوئی کہ اس سبائی فساد کا کچھ بھی نتیجہ الزامی ہو سکتا ہے۔ پھر سوائے حضرت علی کرم اللہ وجہہ
کے یا چھ مہینہ تک امام حسن رضی اللہ عنہ کے باقی ان ائمہ اطہار میں سے امامت علم دین کی سوائے امامت مسلمین
و خلافت مومنین کسی کو بالبداہت حاصل نہ تھی اور یہ دعوی کہ ان بزرگوں نے تقیہ کر لیا تھا بالکل بیکار ہے کیونکہ
فرض کرو کہ تقیہ کر لیا لیکن اس سے حصول خلافت تو نہوئی۔ پھر امام مہدی کا مختفی ہو جانا اسلیے کہ سوائے فرضی
وجود کے کہیں نام و نشان نہیں ہے تقیہ کے باوجود اسکی کیا حاجت تھی کیونکہ اس صورت میں تو ہونا نہونا دونوں
برابر ہے اور غایت یہ کہ اعداء کے خوف سے دعوی امامت نہ کرتے حالانکہ امام المسلمین سے تو کسی وقت چارہ
نہیں ہے اور خصوص فساد کے وقت بہت زیادہ حاجت ہے۔ بالجملہ یہ اوہام اسقدر ظاہر البطلان ہیں اور انکے
مفاسد اسقدر کھلے ہوئے ہیں کہ زیادہ بیان کی حاجت نہیں ہے۔ اور حق صریح اور اعتقاد صحیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور آپ پر قرآن پاک نازل کیا اور آپ کے واسطے غیر اللہ
اصحاب کبار پسند کیے رضی اللہ عنہم اور آپ کا دین سب ادیان پر بذریعہ خلفاے راشدین کے غالب کر دیا اور
قرآن مجید اہل ایمان کے سینوں میں محفوظ فرمایا اور قیامت تک آپ کا دین غالب و باقی رکھا اور اہل ایمان
و اسلام اعتقاد میں مجتمع ہیں اور جو پھوٹ گیا مانند خوارج و روافض وغیرہ کے وہ گمراہ ہے اور سواد اعظم بفضل الٰہی سے
اہل السنۃ والجماعۃ ہیں پس لازم ہے کہ جو عقائد حقہ بیان ہوئے اپنے دل سے مستقیم ہو واللہ یہدی من یشاء الی
صراط مستقیم۔ اب ایک بیان اور باقی رہا کہ ایک باب یہ کہ معصیت کا استحلال کفر ہو جاتا ہے پس لازم ہے کہ جب اللہ تعالیٰ
ایمان عطا فرما دے تو اسکی حفاظت کرے اور کوئی ایسا امر نہ کرے جو کفر ہے پس میں نفیس فوائد کو شرح عقائد تاری
وغیرہ سے لکھتا ہوں

باب اقوال و افعال کفر و انواع توبہ

جب قطعی دلیل سے کسی چیز کا معصیت ہونا ثابت ہو خواہ معصیت صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو تو اسکو حلال کر لینا کفر ہے
اسی طرح اسکی استہانت کرنا یعنی حقیر و آسان سمجھنا بے پروائی کرکے مباحات کی طرح اسپر عمل کرنا کفر ہے اور اسی طرح
شریعت حق سے استہزاء کرنا کفر ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ بالجملہ تحقق ایمان کے ساتھ چند امور کا اثبات

لازم ہو جنکے ہونے سے ایمان مین خلل ہوتا ہی باتفاق مثلاً ایمان کے ساتھ لازم ہو کہ بت کے لیے سجدہ ترک کرے
اور کسی نبی کو قتل نہ کرے یا کسی نبی کی شان مین حقارت وخفت نہ کرے یا مصحف مجید یا کعبہ کی تحقیر نہ کرے۔
اسی طرح جسپر اجماع ہو اُسکو دین سے جانکر انکار کرنا کفر ہی اور ابن الہمام رح نے کہا کہ حنفیہ رحمہم اللہ نے ایسے شخص کی
تکفیر کی جس نے کسی فعل سنت کو بوجہ استخفاف کے بطور ترک کیا بسبب اسکے کہ سنتون کو رسول اللہ صلعم نے بزیادہ
کیا ہی یا کسی فعل سنت کو قبیح خیال کیا مثلاً کسی نے اپنے عمامہ کا چھور حلق کے نیچے کیا یا مونچھین خوب کتردین ۔
قال القاری اسی واسطے امام ابو یوسف رح سے مروی ہی کہ آپ نے ذکر کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوکی کو محبوب
رکھتے تھے تو ایک نے کہا کہ مین تو اسکو نہین محبوب رکھتا ہون پس امام ابو یوسف رح نے اسکے مرتد ہونے کا حکم کیا
مترجم کہتا ہی کہ شاید وجہ حکم ارتداد کی ساتھ استخفاف ہی جو اس کہنے والے کے کلام مین ہوگا جسکو راوی نے
نقل نہ کیا بر تقدیر یکہ یہ روایت صحیح ہو اور خالی پسندیدگی پر یہ حکم مشکل ہی کیونکہ کسی چیز کی پسند طبعی ایک نوع غیر اختیاری
ہی جیسے اپنی عورتون مین سے کسی سے محبت زیادہ ہونا اور کسی سے کم ہونا غیر اختیاری ہی اور اسمین آدمی معذور
ہی کما صح فی الحدیث اور یہی ائمہ کا مختار ہی اور در مسئلہ بوجہ پسندیدگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور یہ لازم ہی
پس ظاہر یہ کہ اس شخص نے اسی کا استخفاف کیا۔ پھر واضح ہو کہ فقہاء نے ہر قسم کے کلمات کفر جنسے آدمی مرتد ہو جاتا
ہی فصل فصل کر کے جمع کر دیے ہین۔ اور یہان دو مقام ہین ایک یہ کہ ان کلمات کفر یا برتاؤ کفر سے کہنے والے یا فعل
کرنیوالے کا کیا حال ہی دوم یہ کہ مفتی سے جب فتوی پوچھا گیا تو اسنے موافق سوال کے حسب شریعت فتوی دیا
پس شیخ ابن الہمام وعلی قاری وغیرہ نے نقل کیا کہ جو استفسار و مسئلہ متعلق بکفر ہو اگر اسکے ننانوے احتمال کفر
کے ہون اور ایک احتمال ایسا ہو کہ جس سے کفر کی نفی ہوتی ہی تو مفتی وقاضی کے واسطے یہی اولی ہی کہ اسی احتمال پر
حمل کرے جس سے کفر لازم نہین آتا کیونکہ ہزار کافرون کے باقی چھوڑنے مین اگر خطا ہو جاوے تو اس سے بہتر
ہی کہ ایک مسلمان کو فانی کر دے۔ اقول مفتی کا یہ عمل اسوقت نافع ہوگا کہ سائل اسی پر ہو ورنہ وہ توبہ کرے۔
اور قاری رح نے کہا کہ واضح رہے کہ تکفیر کا باب ایسا ہی کہ اسکو کہنے مین محنت عظیم و فتنہ جسیم ہی اور مخالفت دین
اور دلائل متعارض و متناقض ہین اور لوگ اس باب تکفیر مین تین مرتبہ پر ہین انانچہ ایک گروہ کہتا ہی کہ اہل قبلہ
مین سے ہم کسی کی تکفیر نہین کرتے ہین پس یہ گروہ تو تکفیر کی بالکل نفی کرتا ہی باوجودیکہ ہم جانتے ہین کہ اہل قبلہ مین
منافق بھی ہین جو یہود و نصاری سے زیادہ اسلام مین مضر ہین اور بعض انہین سے متبع یا کر ظاہر کر دیتا ہی پھر تکفیر
کی نفی عام کیونکر صحیح ہوگی علاوہ ازین مسلمانون کے درمیان اس بارہ مین خلاف نہین کہ اگر کوئی شخص تمام
واجبات ظاہرہ متواترہ سے اور محرمات ظاہرہ متواترہ سے انکار کرے تو اس سے توبہ کرائی جاوے اگر توبہ
کرلے تو بہتر ورنہ وہ کافر مرتد قتل کیا جاویگا۔ اور اسی وجہ سے بہت سے امامون نے اس کلمہ سے انکار کیا
کہ ہم کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہین کرتے بلکہ صواب یہ رکھا کہ ہم ہر گناہ پر تکفیر نہین کرتے ہین برخلاف خوارج کے جو
ہر گناہ پر تکفیر کرتے ہین پس حاصل تین فریق ہوئے ایک خوارج جو ہر گناہ پر تکفیر کرتے ہین دوم جو کسی گناہ پر

اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے ہیں سوم متوسط کہ خاص وجوہ میں تکفیر کرتے ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر کہا جاوے کہ امام ابو حنیفہ
نے کہا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں خواہ کوئی گناہ کرے بشرطیکہ گناہ کو حلال نہ کرتا ہو اور
اسی کے مانند شافعی رح سے مروی ہے۔ قاری رح نے کہا کہ شارح عقائد نے لکھا کہ ایک انکا یہ قول عدم تکفیر اہل قبلہ
اور دوسرا قول یہ کہ جو قرآن کے مخلوق ہونے کو یا دیدار باری تعالی آخرت میں محال ہونے کو اعتقاد کرے یا
شیخین رضی اللہ عنہما کو تبرا کرے یا انپر لعنت کرے تو کافر ہے تو ان دونوں قول میں جمع کرنا مشکل ہے اور ایسا ہی شارح
مواقف نے کہا کہ جمہور متکلمین و فقہا اس بات پر ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کوئی تکفیر نہ کیا جاوے اور کتب فتاوے
میں مذکور ہے کہ شیخین رضی اللہ عنہما پر تبرا کرنا کفر ہے اور ایسے ہی انکی امامت کا انکار کفر ہے اور شک نہیں کہ ایسے مسائل
درمیان جمہور مسلمانوں کے مقبول ہیں پس ان دونوں قول میں صورت جمع بیان کرنا مشکل ہے انتہی۔ اور قاری رح نے
اس اشکال کو اسطرح دفع کیا کہ جمہور متکلمین کا اتفاق ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کیجاوے یہی ماخوذ ہے اور جو فتاوی میں نقل کیا ہے
یہ نقل بدون اظہار دلائل کے اور بدون بیان نام قائل کے صرف ناقل سے حجت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ مسائل اعتقادیہ
میں مدار دلائل قطعیہ پر ہے۔ اور شیخ ابن الہمام رح نے فتح القدیر میں اس طریقہ سے جواب دیا کہ واضح ہو کہ بعض اہل حق
کا کفر ذکر کیا باوجودیکہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے تمام اہل بدعت کی عدم تکفیر اہل قبلہ کی ثابت ہے تو محل اسکا یہ ہے کہ جس امر
معتقد پر کفر کا حکم ہے معنی یہ کہ یہ معتقد بذات خود کفر ہے تو جو کوئی اسکا قائل ہے وہ کفر کا قائل ہے اگرچہ اسکی تکفیر بنا بر این
نہ کیجاوے کہ اسنے طلب الحق میں اپنی حد بھر کوشش کی اسکو یہی معلوم ہوا لہذا تکفیر نہ کیجاوے پھر ایک مشکل ہے کہ
ائمہ نے یہ جزم کیا کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز باطل ہے تو اسکا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ شاید باطل ہونے سے مراد یہ کہ
حلال نہیں ہے تو اس سے اسکے پیچھے نماز صحیح ہو سکتی ہے اگرچہ ایسا کرنا حلال نہو اور اگر یہ مراد نہ لیجاوے تو مشکل ہے انتہی
قاری رح نے کہا کہ نماز باطل ہونے کا حکم احتیاطی ہے۔ جیسے فقہا نے کہا کہ حجر کا استقبال کرکے نماز باطل ہے حالانکہ
انکو یہ جزم نہیں کہ حجر خارج کعبہ ہے بلکہ طواف کعبہ میں حکم دیا کہ حجر کے ورا سے طواف واجب ہے یعنی حجر کو داخل طواف
کرنا چاہیے۔ قال المترجم استقبال قبلہ میں حجر کا قبلہ سے ہونا یقینی نہیں ہے تو مظنون کا قبلہ کرنا نہیں جائز ہے لہذا
بطلان نماز بوجہ اسکے ہے اور طواف میں مظنون کو داخل کر لینا احتیاط ہے پس قاری رح نے برعکس کر دیا والاسلم
جمع بدا چاہیے کہ کہا جاوے کہ اہل اہوا کی تکفیر معلوم ہے ولیکن ایک قسم کا عمل معارض ہے لہذا تکفیر نہیں کیجاتی ہے
اور مترجم کہتا ہے کہ مروی امام ابو حنیفہ رح سے عدم تکفیر ہے اور تکفیر تفصیلی یعنی منسوب بکفر کرنا لیس ظاہر یہ ہے کہ ان لوگوں
کو کافروں میں اسطرح داخل نہیں کرتے کہ انکو کافروں کی طرف منسوب کر دیں پس یہ بچند وجوہ احوط ہے ایک یہ کہ
معارضہ دوم فتنہ برپا ہونا جس سے بہت فساد پیدا ہوتے ہیں سوم اتحاد در ابقاء ہے نہ در اخراج۔ پھر یہ سب اس
ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہو یعنی وہ قبلہ کے لوگوں سے ہو۔ قاری رح نے لکھا کہ مراد اہل قبلہ سے وہ لوگ ہیں کہ جو امور
دین کی ضروریات سے ہیں جیسے عالم کا حادث ہونا اور بدنوں سے حشر ہونا اللہ تعالی کا ہر ایک کلیات و جزئیات
کا عالم ہونا اور مانند اسکے مسائل مہمات میں سے کسی کا انکار نہ کرتا ہو اقول اور مواقف وغیرہ میں ہے کہ ضروریات

دین سے وہ عقائد و اعمال مراد ہیں جو عام طور پر دین میں ہوں جو ہر شخص کو معلوم ہیں جنہیں کچھ استخراج و استنباط کی ضرورت
نہیں ہے۔ پھر قاری رح نے کہا کہ جو کوئی تمام عمر اپنی طاعات و عبادات میں صرف کرے مگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا
یا حشر جسمانی کے نفی کا یا اللہ تعالیٰ کے علم جزئیات کا منکر ہو تو وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہے۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ
اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنے سے اہل سنت والجماعۃ کے نزدیک یہ مراد ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر اسوقت تک نہ کیجاوے
جب تک اس سے کوئی ایسی چیز نہ پائی جاوے جو کفر کی علامت و دلیل ہے اور کوئی فعل موجب کفر صادر نہو۔ جب یہ معلوم
ہوا تو جاننا چاہیے کہ ان ضروریات کے متعلق اہل قبلہ میں بعض دیگر اصول میں اختلاف ہے جیسے مسئلہ صفات باری تع
و اعمال کا پیدا کرنا اور عموم ارادات اور کلام الٰہی کا قدیم ہونا اور دیدار آخرت اور مانند اُسکے دیگر مسائل حالانکہ فعل امین
صرف یہی جائز رکھتی ہے کہ حق صرف ایک ہی ہو سکتا ہے۔ پھر اس حق سے جو مخالف ہوا آیا کافر ہے یا نہیں تو شیخ ابو الحسن
اشعری و انکے اکثر اصحاب اس طرف گئے ہیں کہ وہ کافر نہیں ہے اور اسی طرف امام شافعی رح کا قول مشعر ہے کہ ہم اہل اہواء
کی گواہی رد نہیں کرتے سوائے فرقہ خطابیہ کے کہ وے کذب کو حلال سمجھتے ہیں اور منتقی میں امام ابو حنیفہ رح سے ذکر
کیا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے اور اسی پر اکثر فقہاء ہیں۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے حق سے
مخالفت کرنے والوں کو کافر کہا ہے۔ اور امام رازی رح نے یہ اختیار کیا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کریں بعض
نے قول تکفیر اور قول عدم تکفیر کا جواب یہ دیا کہ تکفیر نہ کرنا متکلمین کا مذہب ہے اور تکفیر کرنا فقہاء کا مذہب ہے پس دونوں
قول ایک ہی جماعت کے نہیں ہیں اور یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ تکفیر کا قول بدین معنی ہو کہ قریب بکفر ہیں جیسے قولہ
علیہ السلام من ترک الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر۔ پس تاویل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ قریب بکفر ہو گیا جس نے عمداً
نماز چھوڑی۔ اور قول دوم عدم تکفیر کا شان قبلہ کا احترام ہے پس یہ لوگ فی الجملہ اہل قبلہ ہیں اور ہمارے ساتھ موافقت
کرتے ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ یہاں دو لفظ ہیں اکفار کافر کرنا۔ اور تکفیر کفر کی طرف نسبت دینا۔ اور فتاویٰ وغیرہ کے
باب ارتداد میں تکفیر لکھا ہے تو علماء نے اختلاف کیا کہ تکفیر بضم اول و سکون ثانی از اکفار ہے کافر کرنا اور اسی کو
شامی رح نے مرجح قرار دیا و لیکن میرے نزدیک انسب یہ ہے کہ بضم اول و فتح دوم و تشدید سوم از تکفیر کہا جاوے
کیونکہ اس صورت میں وفاق زیادہ ہے جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے توفیق دی کہ جن افعال کا کفر بیان کیا گیا مراد یہ ہے
کہ یہ افعال کفریہ ہیں اور انکا قائل ایسی چیز کا قائل ہے جو کفر ہے تو وہ منسوب بافعال کفر ہوا اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے
ہیں وعلیٰ ہذا حدیث من ترک الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر۔ میں بھی یہ تاویل بہت معقول ہے کہ تارک صلوٰۃ نے وہ فعل
کیا جو کافروں کا فعل ہے اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے کیونکہ دوسری حدیث میں صحیح ہے کہ فرق ہمارے و مشرکین کے
درمیان یہی نماز ہے پس جس نے نماز نہ پڑھی اسنے وہ کام کیا جو مشرکین کی حالت سے پیدا ہوتا ہے پس صورت میں کافر
ہوا وعلیٰ ہذا جمیع روایات جو اس باب میں ہیں متوافق ہوتے ہیں۔ خلاصہ اس کلام کا یہ ہے عدم تکفیر کا قول جو امام اعظم
و شافعی وغیرہم سے مروی ہے اسکے معنی یہ ہیں کہ ہم باطنی کفر پر جزم نہیں کرتے ہیں اور فقہاء و بعض ائمہ سے جو تکفیر مروی
ہے اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ قول و فعل کفریہ ہیں تو اس قول و فعل کا قائل و فاعل منسوب بقول و فعل کفر ہے اور یہی

تکفیر ہے یعنی ظاہری تکفیر ہے پس عدم تکفیر از راہ باطن ہے اور تکفیر از راہ ظاہر ہے لہذا اگر ایک شخص نے بدون نیت و
اعتقاد کے زبان سے یا جوارح سے کوئی فعل جو کفر کی خصوصیات میں سے ہے کیا اور اسکی جورو نے نکاح باطل
ہونے کا دعوی کیا تو قاضی حکم دیگا اور اسکی نیت کی تصدیق نہوگی حالانکہ وہ باطن میں کافر نہیں ہے و برعکس اسکے
اگر کسی شخص نے ان افعال میں سے کوئی فعل کیا جو کفر میں اور ایک وجہ سے کفر رفع ہوتا ہے ولیکن اس شخص فاعل
کی نیت در حقیقت وہی ہے جو کفر ہے مگر مفتی و قاضی اسی جہت پر عمل کریگا جس سے ارتداد و کفر رفع ہوتا ہے تو ظاہری تکفیر
نہوئی ولیکن باطنی تکفیر ہے پس مترجم کے نزدیک ائمہ مجتہدین و فقہاء و متکلمین سب میں اتفاق ہے اور متکلمین چونکہ باطنی
عقائد سے بحث کرتے ہیں لہذا انہوں نے کہا کہ ہم اہل قبلہ میں سے جبکہ وہ اہل و حقیقت ہو کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں
جب تک کہ وہ صریح کفر نہ کرے۔ اور یہی ائمہ مجتہدین کی مراد باب عقائد میں ہے کیونکہ عدم تکفیر کا قول مثلاً امام ابو حنیفہ رحمہ
فقہ اکبر میں مروی ہے پس اعتقاد باطنی کی راہ سے تکفیر نہیں کرتے الا آنکہ صریح واضح کفر ہو اور حدیث صحیح میں اگرچہ از قسم
آحاد مروی ہے وارد ہے الا ان تروا کفرا بواحا عندکم۔ یعنی اس صورت میں تکفیر کرو کہ جب کھلا ہوا ظاہر کفر اپنے نزدیک
اعتقاد کرو پس معلوم ہوا کہ تکفیر ایک از راہ ظاہری ہے تو وہی ہے جو فتاوی میں فقہاء سے مذکور ہے اور تکفیر ایک براہ
باطنی ہے اور یہی جو اعتقاد میں ائمہ مجتہدین و متکلمین سے مروی ہے پس یہ انتہاء کلام ہے جو مترجم کو ظاہر ہوا واللہ تعالی اعلم
بالصواب۔ قاری رح نے ملحقات شرح فقہ اکبر میں بہت سے الفاظ و مسائل ذکر کیے جنکے حکم میں فقہاء رحمہم اللہ تعالی
نے تکفیر کا حکم لکھا ہے ولیکن مترجم انکو اپنے موقع پر ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ میں ذکر کریگا انشاء اللہ تعالی ولیکن
اہل گناہوں اور ذنوب سے توبہ کی بحث اس مقام سے نقل کرتا ہوں۔ قاری رح نے لکھا کہ واضح ہو کہ توبہ کا قبول
کرنا اللہ تعالی پر عقلاً واجب نہیں ہے بلکہ یہ قبول اسکی طرف سے فضل کی راہ سے ہوتا ہے اور فرقہ معتزلہ جماعت اہل سنت
سے خارج ہو کر مخالفت کرتے ہیں کہ واجب عقلی ہے۔ پھر عقلی بحث چھوڑ کر اب شرع میں کلام یہ ہے کہ شرع میں قبول
واقع ہونا کیونکر ہے تو ایک قول یہ ہے کہ قبول اللہ تعالی کی درگاہ سے امید کیا گیا ہے مگر اسپر قطعی جزم نہیں کیا جائیگا اور
اسی پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالی ویتوب اللہ علی من یشاء۔ پس توبہ کو مشیت پر معلق کیا لہذا جن لوگوں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد میں نکلنے سے تخلف کیا تھا انکی توبہ قبول ہونے میں تاخیر ہوئی اور اول ان میں
فرمایا۔ وآخرون مرجون لامر اللہ اما یعذبہم الآیہ یعنی اللہ تعالی کے حکم کے لیے تاخیر دیے گئے ہیں۔ باوجودیکہ
کہ انکی توبہ اخلاص کے ساتھ تھی اور شدت سے روتے اور سخت نادم تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ توبہ الٰہی بندہ پر یہ ہے کہ اسکو
توفیق توبہ کی دی اور اسکی نصرت فرمائی اور مخذول و خوار نہیں چھوڑا پس یہ بات اللہ تعالی کی مشیت پر ہے اور
فرمایا کہ بندہ توبہ کرے تو یہ بعد اللہ تعالی کی توبہ کے ہوتا ہے یعنی آنکہ توبہ کے معنی رجوع کے ہیں پس اللہ تعالے نے
بندہ پر رجوع فرمایا یعنی اسکو توفیق دی تو اسکے بعد بندہ توبہ کرتا ہے اور جب تک یہ ہو تب تک بندہ کا ربانی توبہ ...
خالی از ندامت و شرائط قطعی ہوتا ہے فافہم۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا افعال معاصی کی توبہ میں ہے بخلاف کفر سے توبہ
کرنے کے کہ وہ قطعی نہ قبول ... ہے کیونکہ اسکو اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و سلف صالحین رحمہم اللہ تعالی سے

معلوم کر لیا ہو کیونکہ وے اللہ تعالی کی طرف راغب کرتے اور توبہ کافر قبول ہونے کا قطعی حکم کرتے تھے مع تمام
معاصی کے معاف ہونے کے کذا ذکرہ القونوی - مترجم کہتا ہو کہ فرق تحقیقی ان دونوں باتوں مین یہ ہو کہ کفر سے توبہ امر
جزمی بعقائد ایمان ہو بوجہ یقین اجماعی اس امر کے کہ اگر جزم بعقائد ایمانی نہو تو نفاق وکفر باقی ہو پس جب دلی جزم ہوا تو
وہ توبہ قطعی ہوگئی کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا - ماکان لنفس ان تومن الا باذن اللہ - یعنی کسی نفس سے ٹھیک نہیں ہو سکتا
کہ ایمان لاوے مگر باذن الہی - تو جب وہ ایمان لایا تو قطعی اذن الہی سے ہوا پس توبہ از کفر قطعی قبول ہونا معلوم ہو
برخلاف توبہ از عمل معصیت کہ وہ جزم اعتقادی نہیں ہو پس جزم قلبی سے خلو ممکن ہو اور یہ بھی ممکن ہو کہ جزم قلبی کے
باوجود اس معصیت کے شرائط قدری سے ہو کہ کسی قدر سزا اسکو دیجاوے اگرچہ آخرت کی سزا سے معافی ہو یا تاخیر مین
ابتلاء وامتحان ہو کیونکہ اسمین کوئی اعتقاد نہیں ہو حتی کہ اگر مثلا معتزلی اپنے کسی اعتقاد ضلالت سے توبہ کرے اگرچہ
وہ کفر نہو وہ توبہ قبول ہو جبکہ اعتقاد ضلالت زائل اور اعتقاد حق آگیا ہو کیونکہ جب جزم ہو تو اعتقادی ہو گا فافہم واللہ
اعلم - قاری رح نے کہا کہ سلف رح جو اپنے نفوس کی توبہ قبول ہونے پر جزم نہیں کرتے تھے تو اس معنی مین کہ توبہ کے
شرائط حاصل ہو جانے پر انکو جزم نہ تھا کیونکہ یہ شرائط بہت ہین بخلاف کفر سے توبہ کے کیونکہ ظاہر مین اعتبار مجرد اقرار
کا ہو تو جب اقرار کیا تو ہمنے جزمی حکم دیا کہ قبول ہوئی واللہ اعلم - اقول یہ تو اسوقت ہو کہ کلام ظاہری توبہ مین ہو تو حکم
قبولیت کا بسبب ظاہر ہو اور جب کلام حقیقی توبہ مین ہو تو واللہ اعلم تحقیق وہی ہو جو گذرا یعنی جزم اعتقادی پر توبہ قبول ہونے کا
یقین ہو اصل طلب ہونے پر توبہ قبول ہو ولیکن بوجہ معارضہ نفس ووہم کے اپنے اوپر اعتماد نہیں لہذا خواجہ حسن بصری رح نے
فرمایا کہ لایخافہ الا مومن ولا یامنہ الا منافق یعنی خائف نفاق سے وہی ہو گا جو مومن ہو اور نڈر نفاق سے وہی ہو گا جو منافق
ہو بالجملہ نفس کی طرف سے مکر کا خوف ہو اور خوف مکر سے مطمئن ہونا کفر ہو - عمدۃ النسفی مین ہو کہ جس نے ایک کبیرہ گناہ
سے توبہ کی حالانکہ وہ دوسرے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرتا ہو تو اول کبیرہ سے توبہ صحیح اور اسپر ماخوذ نہو گا کفار کی جزا
دائم ہو اور مومن کے گناہ کی سزا ختم - شیخ امام ابو منصور ماتریدی رح نے کہا کہ کفر ایک مذہب ہو اور مذہب جزم ہو ہمیشہ
کے لیے لہذا کافر ومشرک دائمی جہنم میں ہو بخلاف اسکے مومن کا ارتکاب کبیرہ کو برا جاننے کے باوجود بوا غلبہ نفس سے
مرتکب ہو نہ بغرض دوام تو عذاب بھی دوام نہیں ہو - امام طحاوی رح نے کہا کہ محسنین مومنین کے لیے ہمکو امید ہو کہ
اللہ تعالی عفو کرکے اپنی رحمت سے جنت مین داخل کرے - پھر جو کافر اسلام لاوے اسکے سابق گناہ عفو ہو جانے
مین اسلام گناہوں کے واسطے دوسری توبہ کی ضرورت نہیں ہو - سواے توبہ کوئی چیز ایسی نہیں کہ جمیع معاصی سے
پاک کرے پس توبہ ایک نعمت عظمی ہو - قال القاری رح علماء نے تصریح کی کہ ارکان توبہ کے تین ہین اول رکن تو
گذشتہ پر ندامت ہو دوم فی الحال اس گناہ سے بالکل الگ ہونا - سوم آیندہ کے لیے مصمم عزم کہ عود نہ کریگا -
فی الحال سمین تفسیر واقع ہوئی اگر خالص حقوق الہی ہین مثلا شراب پی تو اس سے توبہ کرے یا نماز ترک کی تو عزم کرے
کہ آیندہ ایسا نہ کریگا اور جو نمازیں قضا ہوئین انکو پورا کرے - اور اگر مرتکب از حقوق العباد ہین تو دیکھنا چاہیے کہ
یہ حقوق اگر مالی ہون تو اللہ تعالی سے توبہ کرنے کے ساتھ یہ بھی ضرور ہو کہ مالی ذمہ سے پاک ہو خواہ اطلاع کرے یا مال کا

لوگون کو یا اُنکے وکیل یا وارث کو دیدے اور اگر میسر نہو تو اوس کی نیت سے بقدر مال کے فقیرون کو دیدے اور اللہ تعالی سے توبہ کرے تو معذور ہوگا کذا فی القنیہ اور اگر کوئی چیز بقدر اُن اموال کے اندازہ کرکے صدقہ کردے تو ذمہ سے چھوٹ جائیگا کذا فی القنیہ ایضاً - فتاوی قاضی خان سے ظاہر ہوا کہ یہ صدقہ اللہ تعالی کے نزدیک ودیعت ہوگا کہ قیامت مین اسکے خصم کو پہونچا دیا جائیگا اور اگر ذمی وکافر کا مال ہو تو آدمی اسکے عوض قیامت مین معذب ہوگا کیونکہ ذمی کی طرف سے عفو کی امید نہین ہے - ایک کے ذمہ دوسرے کے حقوق مالی آتے ہین اسنے کہا کہ جو تیرے حقوق مالی مجھپر ہین اُنسے بری کردے اور تفصیل نہ کی - اُسنے بری کیا تو محمد بن سلمہ رح نے کہا کہ سب سے بری الذمہ ہو جائیگا فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ یہ حکم دنیاوی ہے یعنی بحکم قضا مین کچھ دعوی نہین ہو سکتا - اور شیخ نصیر رح نے کہا کہ اسی قدر سے بری ہوگا جسقدر اسکے گمان مین آیا ہے فقیہ رح نے کہا کہ یہ حکم آخرت ہے اور خلاصہ مین کہا کہ حکم دیانت مین امام محمد رح کے نزدیک کل سے بری نہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور اسی پر فتوی ہے اور حکم قضا مین بالاتفاق سب سے بری ہوگا - قاری رح نے کہا کہ یہ فتوی خلاف مختار ابی اللیث رح ہے - فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ غیبت کرنیوالون کی توبہ کو بعض نے کہا جائز ہے اور بعض نے کہا کہ نہین جائز ہے اور ہمارے نزدیک دو صورتین ہین اگر اسکو نہین پہونچی جسکی غیبت کی تو چاہیے کہ استغفار کرے بعزم آنکہ اب ایسا نہ کرونگا اور اگر پہونچ گئی تو اُس سے معاف کرا لے - ابن العجمی نے کہا کہ اگر اُس سے بیان کرنے مین فتنہ ہو تو فقط استغفار کرے - روضۃ العلما مین ہے کہ زانی نے اگر توبہ کی تو بھی قبول ہوگی اور اگر کسی پر بہتان باندھا تو اسکی توبہ تین باتون پر موقوف ہے - اول جنکے سامنے بہتان باندھا اُنسے کہے کہ مین نے یہ بہتان کیا تھا دوم جسکے حق مین بہتان کیا اُس سے جاکر عفو چاہے سوم اللہ تعالی سے توبہ کرے - جسکی غیبت کی ہے جب وہ معاف کرے تو اسکے واسطے بڑا ثواب ہے - ملتقط مین ہے کہ ایک کا دوسرے پر قرضہ آتا ہے اور قرضدار کو ادا کرنے کی استطاعت نہین تو قرضخواہ کے حق مین قرضدار پہ باقی رکھنے سے بہت اچھا ہے کہ اُسکو عفو کردے - باہم سخت کلامی کرنے والون مین ہر ایک پر دوسرے سے استحلال واجب ہے - کرمانی رح نے منسک مین کہا کہ جب صحیح توبہ کی تو وہ رد نہین بلکہ قطعی مقبول ہے لقولہ تعالی وھو الذی یقبل التوبۃ عن عبادہ الایۃ - اور کسی کو یہ کہنا جائز نہین کہ صحیح توبہ کا قبول ہونا اللہ تعالی کی مشیت پر ہے کیونکہ یہ قول محض جہالت ہے کہنے والے پر کفر کا خوف ہے انتہی غزالی رح نے کہا کہ شک اسکو اپنی توبہ کے صحیح ہونے مین ہو سکتا ہے اور صحیح توبہ تو سوا اسکے مقبول ہونے کے رد نہین ہے - تمدی رح کے کلام مین ہے کہ زانی کا آلہ تناسل اگر کٹ گیا یا مرض الموت مین گرفتار ہوا تو اُسکی توبہ باجماع سلف مقبول ہے اور اگر کوئی ایسے مرض مین پڑا کہ آئندہ اسکو اپنی عاجزی کا یقین ہے تو بھی باجماع سلف اسکی توبہ گذشتہ پر قبول ہے پس جو مقاصد مین عدم قبول پر اجماع لکھا وہ معتبر نہین ہے - خلاصہ مین لکھا کہ توبہ وقت یاس کے قبول ہے ایمان نہین قبول ہے یہ روایت مخالف درایت ہے اور صحیح یہ کہ توبہ یاس بھی قبول نہین قاری رح نے کہا کہ ہر شخص پر واجب ہے کہ کفریات کو مفصل معلوم کرے کیونکہ اعتقادات تو مجمل بھی کافی ہین اگرچہ مفصل اولی ہے لیکن کفریات مین مفصل جاننا ضرور ہے خصوص امام ابو حنیفہ رح کے مذہب مین - اسی واسطے کہا گیا کہ اسلام مین

داخل ہو جانا تو آسانی سے میسر ہو مگر ایمان کو سلامت رکھنا مشکل ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ کلام ''ہمارا ایسے بزرگ کا ہو کہ انکو
ایمان کی نعمت بے انتہا معلوم ہو گئی تھی تو وہ اسکو خطرات سے بھی بچاتے تھے اور حق یہ ہو کہ ایمان مشکل ہو اور جب
یہ بیش بہا دولت حاصل ہو گئی تو اسکو برباد نہ کرے اور رہا گناہوں کا حال تو وہ کفر و شرک وغیرہ سب سے آسان ہو
مگر عمداً اس دولت ایمان کو کھونا خسارہ عظیم ہو کیونکہ کافر و مشرک نے تو یہ نعمت نہ پائی اور مرتد نے پاکر کھو دی لہذا کفریات
سے احتیاط ضرور ہو۔ مترجم اقوال و افعال کفریہ میں سے جن پر اعتماد ہو بعض نقل کرتا ہو تاکہ آنسے اجتناب میسر ہو
واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔ اگر حرام کو اس راہ سے کہ حرام ہو حلال کر لے یا حلال اعتقاد کرے بدون اجازت شرعی
کے تو کافر ہو اور اگر کسی حرام مثلاً شراب انگوری کی تمنا کرے کہ یہ حرام نہوتا یا روزہ فرض نہوتا کیونکہ اسپر مشقت پڑتی ہو
تو اسکی تکفیر میں مقام تامل ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ تامل ضرور چاہیے کیونکہ تمنا بیان خود متضمن ہو کہ اسنے حرام ہونا شراب انگوری
کا مانا اور فرض ہونا روزہ کا مانا اور یہ عین ایمان ہو اور حکمت مخفی سے جاہل ہو یا حتی کہ علماء کو بوجہ اختفاء کے تامل ہو
تو تکفیر خطر ہو غیر از ینکہ جہل آسکا اور بے علمی کے ساتھ احکام شریعت میں دخل دینا اسکے ذمہ گناہ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم
اپنی جورو سے حالت حیض میں وطی حلال کر لی تو نوادر میں امام محمد سے روایت ہو کہ تکفیر نہوگی یہی صحیح ہو۔ اپنی جورو سے
لواطت یعنی دبر میں وطی کرنے کے استحلال سے تکفیر نہیں اور یہی اصح ہو۔ جس نے اللہ تعالیٰ کی شان میں ایسی بات
بیان کی جو اسکی شان کے لائق نہیں یا اسکے کسی نام پاک سے تمسخر کیا یا اسکے کسی حکم معلوم سے تمسخر کیا یا اسکے وعدہ
ثواب سے یا وعید عذاب سے انکار کیا تو کافر ہو۔ قال المترجم جیسے نصرانی نے بیٹا یا جورو کا بتان کیا تو کفر ہو اور حکم
کی قید معلوم اسواسطے لگا دی کہ اسکو قطعی آسکا حکم معلوم ہو و علیٰ ہذا وعدہ و وعید بھی قطعی ہو۔ اگر اپنی ذات کے کفر پر راضی
ہوا تو کفر ہو۔ اگر سو برس بعد کافر ہونے کا ارادہ دل میں لایا بالفعل کافر ہو گیا۔ اگر نیت کی کہ روٹی نہ ملیگی تو نصرانی
ہو جاؤنگا تو بالفعل کافر ہو گیا۔ قاری رح نے نقل کیا کہ اگر سوائے قبلہ کے دوسری طرف کو یا بغیر طہارت کے عمداً
نماز پڑھے تو تکفیر ہوگی اگرچہ اتفاق سے قبلہ کی طرف پڑ جاوے یا وہ طہارت سے ہو۔ اقول قاری رح نے یہ مسئلہ
دوسرے مقام پر فتاوی صغریٰ و جواہر سے نقل کیا اور اعتراض کیا کہ یہ کفر نہیں ہو سکتا مگر آنکہ یہ کہا جاوے کہ
کفر کا حکم اسوقت ہو کہ اسنے جواز کا اعتقاد کر کے کیا ہو یا بطور استہزاء کے کیا ہو۔ اور محیط میں ہو کہ جسنے غیر قبلہ
کی طرف متعمداً نماز پڑھی تو امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ وہ کافر ہو جیسے استخفاف کرنے والا ہوتا ہو اور اسی کو فقیہ ابو اللیث
نے لیا ہو اور یہی حکم بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا ہو یعنی جبکہ عمد سے استحلال کرے تو کافر ہو ورنہ معصیت فردہ ہو۔ اگر
سلطان زمانہ کو عادل کہا تو کفر ہو یعنی جور کا مقابل عدل مراد لیا تو کفر ہو۔ اقول یہ تب اس سلطان کا حکم ہو جو مسلمان ہو
اور اگر کافر ہو تو بدرجہ اولیٰ کفر ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ تکفیر میں زیادہ تامل کی حاجت ہو کیونکہ عدل کے دو مفہوم ہو گئے
ہیں ایک حقیقی کہ وہ تو عدل شرعی ہو اور دوم مجازی پس اگر اسنے حقیقت مراد لی تو خلاف اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ
علیہ وسلم کے ہونے سے کفر ہو اور مجازی مراد سے کفر میں تامل ہو اگرچہ معصیت سخت ہو۔ قاضی عضد رح نے
شرح مواقف میں کہا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کیجاوے الا ایسی صورت میں کہ [illegible]

یا انکار نبوت ہو یا جسکا دین مین ہونا بالضرورت معلوم ہو یا ایسی چیز ہو کہ اسپر اجماع ہو اور اگر باسواے اسکے ہو تو اسکا اہل
بدعتی ہو نہ کافر انتہی مترجماً۔ اور قاری رح نے کہا کہ واضح ہو کہ ہمارے علمار نے جو کہا کہ اہل قبلہ کی تکفیر کسی گناہ کی وجہ سے
روا نہیں ہے تو اہل قبلہ سے مراد خالی قبلہ کی طرف توجہ نہیں ہے کیونکہ پکّا رافضی جو دعویٰ کرتا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے
وحی پہونچانے مین غلطی کی کہ اللہ تعالے نے جبرئیل کو وحی کے ساتھ علی رض کی طرف بھیجا تھا لیکن جب غلطی سے جبرئیل
نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو پہونچادی تو انہیں پر استقرار ہوگیا اور بعض نے کہا کہ علی اللہ ہے تو یہ روافض اگرچہ قبلہ
کی طرف نماز پڑھیں ہرگز مومن نہیں ہیں اور یہی مراد ہے حدیث مین کہ من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا
فذاک المسلم الذی لہ ذمۃ اللہ وذمۃ رسولہ فلا تخفروا اللہ فی ذمتہ۔ رواہ البخاری فی الصحیح۔ قونوی رح نے کہا کہ اگر کسی نے
بطوع خود کلمہ کفر زبان پر جاری کیا اگرچہ اسکا معتقد نہیں ہے کفر ہے۔ یہ عامۃ العلمار کا قول ہے۔ اور حادی مین ہے کہ جس نے
زبان سے کفر کیا اور اُسکا دل مطمئن بایمان ہے تو وہ کافر ہے اللہ تعالی کے نزدیک مومن نہیں ہے۔ انتہی مترجماً۔ یعنی زبان سے
بدون اکراہ وزبردستی واقع ہونے کے کفر کیا۔ وقال القاری رح یہ باستدلال مفہوم قولہ تعالی من کفر باللہ من بعد ایمانہ
الا من اکرہ الآیہ سے ظاہر ہے ولیکن مترجم کو اسمین تامل ہے کیونکہ مفہوم سے ثبوت قطعی نہیں ہو سکتا تا کہ کفر ہو مگر انکہ یہ حکم
قضاءً ہو نہ دیانۃ وھو الصحیح فتامل فیہ۔ اگر کسی نے خلافت حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما سے انکار کیا تو کفر ہے۔ جس نے
حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے صحابی ہونے سے انکار کیا تو کفر ہے۔ خلاصہ مین ہے کہ جسکے دل مین ایسی بات گذرے
جو زبان سے بولنا موجب کفر ہے ولیکن اسنے مکروہ جانا اور زبان پر بھی نہ لایا تو یہ محض ایمان ہے۔ خلاصہ مین اجناس سے
نقل کیا کہ ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ سواے انبیاء وملائکہ کے دوسرون پر درود نہ بھیجا جاوے مگر بالتبع اور اگر ایسا
نہ کرے تو ہم اسکا نام غالی شیعہ یعنی رافضی رکھتے ہیں۔ جواہر الفقہ مین منکر ہول قبر ومیزان وصراط کو کافر کہا ہے اور
قاری رح نے کہا معتزلہ عذاب قبر ومیزان وصراط کے قائل نہیں ہیں باوجود اسکے صحیح اقوال مین انکی تکفیر نہیں ہے۔ مترجم
کہتا ہے کہ شاید جواہر الفقہ کی مراد یہ ہے کہ قرآن مین جو میزان وصراط مذکور ہے اس سے انکار کفر ہے اور معتزلہ اس سے منکر
نہیں بلکہ میزان کے اور صراط کے معنی مین تاویل کرتے ہیں۔ جواہر الفقہ مین ہے کہ جو کوئی قرآن کی ایک آیت کا انکار کرے
یا قرآن مین سے کسی چیز مین عیب رکھے یا قل اعوذ برب الفلق یا قل اعوذ برب الناس کے قرآن ہونے سے
بلا تاویل منکر ہو تو کفر ہے۔ جو قطعی حرام کھانے پر بسم اللہ پڑھے کفر ہے۔ امام رازی رح نے کہا کہ جس نے اللہ تعالی کی طاعت
بامید جنت یا بخوف دوزخ کی باین نیت کہ اگر جنت یا دوزخ مخلوق نہوتی تو اللہ تعالی کی عبادت نہ کرتا تو یہ کفر ہے۔
جواہر الفقہ مین ہے کہ جس نے فرض اجماعی مانند نماز روزہ زکوۃ وغسل جنابت سے انکار کیا تو کفر ہے۔ قول ایسی ہی
جس نے محرم اجماعی سے انکار کیا جیسے شراب خواری وزنا کاری وقتل نفس ناحق عمداً وسود خواری وغیرہ تو بھی کفر ہے
خزانۃ النجاۃ مین ہے کہ جس نے کہا کہ اچھا وہ مرد کہ نماز نہین پڑھتا تو کفر ہے۔ فتاوی صغری مین ہے کہ جس نے کہا کہ علم کون
چیز ہے مین کیا جانون یعنی استخفاف سے کہا یا اعتقاد کیا کہ علم کی کچھ حاجت نہیں ہے یا ایک پیالہ کھیر کا علم سے بہتر ہے تو یہ
کفر ہے۔ ظہیریہ مین ہے کہ جس نے کہا کہ جسکے پاس روپیہ نہو وہ کوڑی کا نہیں ہے یہ کفر ہے۔ مسئلہ تشبہ بقوم فتاوی حجہ

سے ہو کہ اگر اپنے آپ کو یہود و نصاریٰ سے تشبیہ دی خواہ صورت مین یا سیرت مین اگرچہ بطور خوشدلی و ہزل کے ہو تو کفر ہو اور خلاصہ مین ہو کہ جس نے مجوسی ٹوپی سر پر رکھی تو بعض نے کہا کہ کفر ہو اور بعض متاخرین نے کہا کہ اگر سردی کی ضرورت سے ہو یا اس جہت سے کہ گائے اسکو بغیر اس ٹوپی کے دودھ نہین دیتی ہو تو تکفیر نہین ورنہ تکفیر ہو۔ قال القاری رح اور یون ہی انھیون کی ٹوپی پہننا مکروہ تحریمی ہو اگرچہ کفر نہو۔ قاری رح نے لکھا اور بعض علماء نے اسپر اعتراض کیا کہ پھر یہ انکی ٹوپی پہننا بھی بدعت ہوگا۔ یہ اعتراض ممنوع ہو اسواسطے کہ ہم کفر کے ساتھ ایسے تشبہ کرنے سے ممنوع ہین جو ان لوگون کے شعار سے ہو اور ایسی ہی بدعت منکرہ کے ساتھ انکے شعار کی تشبہ سے ممنوع ہین اور ہر چیز سے ممنوع نہین ہین خواہ وہ افعال اہل سنت سے خواہ افعال اہل کفر و بدعت سے ہو بس مدار ممانعت کا شعار پر ہو۔ اور محیط مین کہا کہ دلیکن صحیح یہ ہو کہ مجوسی ٹوپی سے ہر صورت مین تکفیر ہو یعنی خواہ سردی وغیرہ کی ضرورت سے ہو یا نہو اور سردی کی ضرورت کچھ نہین ہو کیونکہ ممکن ہو کہ اسکو پھاڑ کر اسکی ہیات بدل دے۔ قاری رح نے یہین مناقشہ کیا جسکا حاصل یہ کہ بسا اوقات سردی کی ضرورت ہوتی ہو اور آدمی اسکی ہیات تبدیل نہین کر سکتا خواہ اس وجہ سے کہ وہ ٹوپی مانگی ہوئی ہو یا بدلنے سے مطلب حاصل نہین ہوتا۔ مترجم کہتا ہو کہ بعض متاخرین کے قول سے ظاہر ہوتا ہو کہ مراد یہ ہو کہ جب مجوس کی ٹوپی پہننے سے زینت یا مشابہت مقصود ہو تو تکفیر ہو اور اگر کوئی حاجت و غرض صالح ہو تو تکفیر نہین ہو اور حاجت سے مراد یہ نہین کہ لابدی ہو حتی کہ گائے دودھ نہ دیتی ہو تو اسکو بھی داخل ضرورت لیا ہو۔ پھر یہ مسئلہ ہمارے وقت مین بہت واقع ہو اور اسکی توضیح کی مزید حاجت ہو تو جاننا چاہیے کہ تشبہ کسی قوم سے بحکم ظاہر قولہ علیہ السلام من تشبہ بقوم فہو منہم اپنی حقیقت معنی کے ساتھ اُس قوم سے ظاہری صورت یا باطنی سیرت مین مشابہت پیدا کرنا مفہوم ہو تو جاننا چاہیے کہ جیسے آدمی کو عرب کا لباس محمود ہو کہ اگر وہ ظاہری صورت مین صالحین سے مشابہ ہو تو بحکم بشارت حدیث موصوف و دلالات آیات سے اسکے واسطے فضیلت کاملہ ہو اسی طرح جو شخص کسی بدکار قوم سے مشابہت کرے اسکے لیے تہدید و خوف ہو پھر مشابہت بھی دو طرح پر ہو ایک یہ کہ پوری صورت مع لباس وغیرہ کے ایسی بنا وے کہ یکایک قوم کفر یا فسق کا اشتباہ ہو اور کبھی اشتباہ بعض امور کی وجہ سے ہوتا ہو تو اب جاننا چاہیے کہ ہندوستان مین مثلاً نصاریٰ کے شعار مین سے ٹوپی ہو اور کبھی ٹوپی نہو ولیکن کوٹ پتلون و بوٹ کی ہیات اجتماعی سے انکا لباس کا شبہ ہوتا ہو بس اگر کسی نے ٹوپی کے ساتھ ان چیزون کو جمع کیا تو بلاشبہہ وہ متشبہ نصاریٰ ہو۔ پھر اگر خالی ٹوپی ہو تو قطعی شعار نصاریٰ کی وجہ سے وہ بھی ایسا ہی ہو اور اگر ٹوپی نہو اور باقی امور ہون تو وہ بھی متشبہ نصاریٰ ہو۔ پھر اگر ٹوپی وغیرہ مین علٰحدگی ہو لیکن بوٹ جوتا پہنا تو یہ شعار نہین ہو اگرچہ موجد اسکے بھی نصاریٰ ہین بس تین صورتین ہین اوّل یہ کہ مباح نوکری کی ضرورت سے ہو تو مضائقہ نہین دوم یہ کہ اُسنے بوٹ اپنی آرایش و زینت کے واسطے پہنا تو کراہت تحریم ہو اور اگر اُس کفر مرغوب مین مناسبت مقصود ہو تو خوف کفر ہو۔ سوم یہ کہ اپنے کسی غرض صالح کے واسطے اُسکو پہنا مثلاً بارش مین کیچڑ سے پاؤن بچاوے یا راہ مین آرام پاوے یا سردی کی تکلیف سے راحت اُٹھاوے تو اگر ایسا شخص ہو کہ اُسکو دیکھکر لوگ اقتدار کرینگے تو ترک کرے

اور اگر ایسا نہین ہے تو بقدر ضرورت مضائقہ نہین اُسکو استعمال کرے ورنہ عموماً حالت مین مشابہت فاسقین سے
پیدا ہوگی واللہ تعالی اعلم۔ اور عورتون کو مردانہ جوتا اور بوٹ حرام ہے اور اگر کسی نے نصرانی روش برتا کا باندھکر
کہا کہ یہ نصرانی زنار ہے تو کفر ہے کمافی المحیط اور جو رو حرام ہوجائیگی کمافی الظہیریہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اب ہندوستان مین اگر
کسی نے ایسا کیا تو اُسپر کفر کا فتوی ندیا جاوے کیونکہ زنار اب نصرانی شعار نہین ہے اُسکو محفوظ رکھنا چاہیے واللہ اعلم
اگر کہے کہ چوری و بدکاری سے تو کافر ہونا اچھا تو یہ کفر ہے کما افتی بہٖ ابو القاسم الصفارح کیونکہ اِسنے معصیت کو اگرچہ
کبیرہ ہو کفر پر ترجیح دی۔ جس نے کہا کہ یہ مجوس عیش مین ہین آج کل تو آدمی مجوسی بن جاوے اور دنیاوی عیش
اُٹھاوے تو کہا گیا کفر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ انشاء اللہ تعالی ایسے مسائل علٰحدہ رسالہ مین جمع کرونگا و من اللہ تعالے
التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ خلاصہ مین ہے کہ اگر نوروز کے دن مجوس کو ایک انڈا بھیجا تو کفر ہے مجموع النوازل
مین ہے کہ نوروز کے دن مجوسی جمع ہوکر خوشی کرتے تھے ایک مسلمان نے دیکھکر کہا کہ اچھی سیرت ان لوگون نے رکھی ہے
تو کفر ہے۔ اور فتاوی صغری مین ہے کہ کسی نے نوروز کے دن اسکی تعظیم کی خصوصیت کرکے کوئی چیز خریدی تو کفر ہے۔
اور اگر اُسنے یون ہی خریدی اور اُسکو نوروز کا خیال نہین ہے تو تکفیر نہوگی۔ قاری رح نے کہا کہ اگر نوروز کا دن معلوم
ہو لیکن اسنے اپنی ضرورت ضیافت وغیرہ کی جہت سے خریدی تو بھی کفر نہین ہے۔ فی الجواہر اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس
ایک بھی ایسا شخص لا کہ جو حلال کھاتا ہو تاکہ مین اُسپر ایمان لاؤن یا اُسکو سجدہ کرون یا اُسکی تعظیم کرون تو کفر ہے۔ قاری رح
نے کہا کہ تعظیم مین تو کوئی وجہ کفر کی نہین ہے اور سجدہ سوائے اللہ تعالی کے غیر کو حرام ہے اور ایمان البتہ صرف اللہ تعالے
و ملائکہ و رسل ہین۔ مگر ایمان کبھی بمعنی اعتقاد آتا ہے اور قول ظاہر اِسنے سجدہ تعظیم و تحیہ مراد لیا ہے جیسا کہ قرینہ سے ظاہر ہے اور
سجدہ عبادت مراد نہین جو اللہ تعالی کے واسطے مخصوص ہے پھر سجدۂ تکریم حرام ہے جیسا کہ قاری رح نے کہا۔ اور مسئلہ کی
تکفیر مین بہت تامل ہے واللہ اعلم۔ و فی المحیط اگر کسی نے کہا کہ اس خمر مین سے اگر کچھ گرے تو جبرئیل علیہ السلام اُسکو اپنے
پرون پر اُٹھا لین تو یہ کفر ہے۔ قاری رح نے کہا کہ علی ہذا ابن فارض کے قصیدہ میمیہ خمریہ کی بعض عبارات اور اشعار
حافظیہ و قاسمیہ و اُنکی امثال کے کلمات کفریہ مین اگر اُنکو معانی ظاہری پر محمول کیا جاوے جیسے ملحدین و اباحیہ کرتے
ہین۔ مترجم کہتا ہے کہ باقی یہ رہا کہ ایسے کلمات و اشعار جنسے ظاہر حقیقت کے معنی لینے پر کفر لازم آتا ہے اور معنی مجازی
سے کفر نہین ہوتا ہو حکم ایسے کلمات کا ہے جنکا ظاہر کفر ہو وہی اُنکا حکم ہونا چاہیے اور فتاوی صغری مین ہے کہ جس نے کہا
خمر حلال ہے کفر ہے و نحوہ فی المحیط۔ جو شخص مال حرام سے اس نیت سے صدقہ کرے کہ اُسکو ثواب صدقہ مال حاصل ہو
تو کفر ہے کمافی المحیط۔ لیکن مترجم نے نیت کی قید اسواسطے بڑھا دی کہ جسکے پاس مال حرام ہو جسکو وہ کسی شخص کو واپس
نہین دے سکتا ہے مثلاً مال بذریعہ ناجائز کمایا جاوے اسکی راہ یہ کہ فقراء پر صدقہ کردے جیسا کہ مصرح ہے تو اس
حکم کے موافق صدقہ کرنے مین فرمانبرداری کا اسکو ثواب ہے نہ صدقہ مال کا۔ اور محیط مین کہا کہ اگر فقیر نے جان لیا کہ
یہ مال حرام ہے پھر اُسکو دعا دی تو وہ بھی کافر ہوا اور اگر دینے والے نے بروقت فقیر کے دعا کی آمین کہی تو بھی
کافر ہوگا و نحوہ فی الظہیریہ۔ اگر کسی نے قبیح شرعی کیا اور دوسرے نے کہا کہ خوب کیا تو یہ کفر ہے کمافی الخلاصہ

مترجم کہتا ہے کہ ایک نے کہا کہ ؎ ای دیانت بر تو لعنت گر تو ربی یافتم ٭ وای خیانت بر تو رحمت گر تو گنجی یافتم ٭
یا ترجمہ اسکا کہا ؎ اے دیانت تجھ پہ لعنت تجھسے پایا مین نے رنج ٭ وای خیانت تجھ پہ رحمت مین نے پایا تجھسے گنج ٭
تو یہ کفر ہے۔ قاری رح نے کہا کہ یہ جو نام مشہور ہوگئے ہین مانند عبد النبی وغیرہ کے تو ظاہر کفر ہے مگر جبکہ عبد سے مملوک
مراد لیا جاوے۔ قاری رح نے کہا کہ ہر شخص چاہیے کہ وہ جمیع اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہو تو اسکو لازم ہے کہ تمام
گناہون سے خواہ صغیرہ ہون یا کبیرہ ہون خواہ متعلق باحوال ظاہرہ ہون یا متعلق باعمال واخلاق باطنہ ہون سب سے
توبہ کرے پھر اسپر لازم ہے کہ اپنے اقوال وافعال واعمال واحوال کو کفریات وارتداد مین پڑنے سے بچائے رکھے
نعوذ باللہ من ذلک کیونکہ ارتداد سے اعمال صالحہ مٹ جاتے ہین اور خوف سوء خاتمہ کا ہے اور حدیث شریف مین ہے
قل آمنت باللہ ثم استقم - یعنی کہہ مین اللہ تعالی کے ساتھ ایمان لایا پھر استقامت رکھ۔ وہذا آخر ما اوردنا من
ترجمۃ العقائد والحمد للہ رب العالمین

فروع اعمال وظہور اجتہاد

اعتقادات اصلیہ کا مفصل بیان ہوچکا تو بعد ایمان کے بمقتضائے تصدیق ایمانی اسپر عمل صالحات لازم ہے اور پہلے
معلوم ہوا کہ دین اسلام جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالی کی طرف سے پہونچایا اسکو اصحاب رسول اللہ
صلعم نے تابعین رحمہم اللہ تعالی کو پہونچایا اور تابعین رحمہم اللہ تعالی نے اتباع کو اسی طرح متواتر چلا آیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم
برکت صحبت حضرت خاتم المرسلین افضل الخلق اجمعین سے ہر طرح اشرف امت وعادل ہین اور انھین کے وسیلہ
سے قرآن الہی ودین ہمکو پہونچا ہے پس ہمکو انکی عدالت کا قطعی اعتقاد ہے اور گمراہ فرقہ خوارج وروافض کا اعتبار نہین
جنکا مقصود دین مین افساد ہے۔ اصحاب رضی اللہ عنہم کے آثار اسلام مین تاریکی ضلالت دور کرنے کے لیے روشن
راہ ہدایت ہین اور ایسے ہی اعلام تابعین جو مصداق قولہ تعالی والذین اتبعوہم باحسان الآیہ نے اپنے اساتذہ
کے فیض سے وہ کمال حاصل کیا کہ اُنکے سامنے فتوی دیے اور اُنکی نظر کیمیا اثر مین مورد تحسین ہوئے رحمہم اللہ
اور حدیث شریف مین ہے کہ طوبی لمن رآنی ولمن رای من رآنی الحدیث یعنی بیقیاس خوش عیش کی بہار کیا دی
اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اُسکو جس نے میرے دیکھنے والے کو دیکھا۔ محاورہ مین جب کسی خوبی کو فہم بیان سے
باہر دیکھتے ہین تو طوبی سے تعبیر کردیتے ہین وقد قال تعالی الذین آمنوا وعملوا الصالحات طوبی لہم وحسن مآب۔
پھر ائمہ اعلام تابعین رحمہم اللہ تعالی کے اتباع صالحین جو تبع تابعین کہلاتے ہین اور اپنے اساتذہ کی جماعت سے
ملے رہنے مین صدق دل سے ساعی رہے اُنکے فیوض برکت سے اسلام مین پچھلون کو ایک مضبوط رسی ہاتھ آئی
اور اُنکے حقوق نے پچھلون کو اسلام مین ایسا گرانبار احسان کیا کہ شکریہ ادا نہین ہوسکتا جزاین دعا کہ اللہ تعالی
اپنے فضل عمیم سے انکو اسلام کی طرف سے جزائے جمیل عطا فرماوے وقال علیہ السلام خیر القرون قرنی ثم الذین
یلونہم ثم الذین یلونہم الحدیث یعنی سب زمانون مین میرا زمانہ بہتر ہے پھر جو میرے زمانہ والون یعنی صحابہ رض سے ملے ہوے
ہین یعنی تابعین پھر جو اُنسے ملے ہوے ہین یعنی اتباع تابعین الخ۔ پس اتباع رحمہم اللہ تعالی کے واسطے یہ فضیلت کافی ہے

لیکن تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ ما اتباع وہی ہیں جو تابع رہے اور مخالف ہو کر خوارج و روافض کی طرح جماعت چھوڑ کر الگ نہیں ہوئے کیونکہ جو پھوٹ کر نکل گیا وہ تابع نہیں رہا بالجملہ ان تین قرون کے واسطے جو جماعت متحدہ ایک اعتقاد پر تھے حدیث موصوف سے بڑی فضیلت درجہ بدرجہ حاصل ہے ولیکن حدیث مزبور میں ان قرون کے بعد راویوں میں صدق و امانت کی کمی ہونا اور دروغ و فتن پروری ظاہر ہونا مذکور ہے اور صحیح مسلم کی حدیث حضرت انسؓ سے معلوم ہوا کہ ہر زمانہ کے بعد دوسرا زمانہ لوگوں کا بدتر آتا جاویگا۔ مسئلہ امام ابوحنیفہ اپنے زمانہ کے علماء مجتہدین کی نسبت ہمارے نزدیک علماء مجتہدین اعلم سے ہیں اس جہت سے کہ اجتہاد میں تو سب مجتہدین سے اگر بڑھکر نہوں تو برابر ہونے میں کچھ شک نہیں ہے اور اس سے انکار کرنا اہل فساد کا کام ہے پھر امام ابوحنیفہ رح کو دو باتوں میں سب پر فضیلت حاصل ہے ایک یہ کہ امام رح تابعی ہیں جنہوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بالاتفاق دیکھا ہے جیسا کہ ہمنے مقدمہ فتاوی ہندیہ میں مفصل ذکر کیا ہے تو حدیث شریف طوبیٰ لمن رآنی الحدیث کے مصداق میں داخل ہیں اور یہ فضل عظیم ہے کہ اسمیں اپنے مشارکین سے آپ منفرد ہیں۔ دوم یہ کہ اصول اجتہاد و قواعد استنباط کو اول آپ نے اس شان موجود کے ساتھ تعلیم فرمایا اور امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ اہل فقہ کے لیے ابوحنیفہ خیر مونس ہیں یعنی سب سے بہتر ہیں۔ پس یہ دونوں باتیں بلاشبہہ قوی دلیل فضیلت ہیں کہ انمیں مناقشہ کرنا انصاف سے خارج ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر انکی تقلید چھوڑنا روا ہوگا تو جواب یہ کہ نہیں یہ کیونکر لازم آیا اسلیے کہ فضیلت امر دیگر ہے اور اجتہاد دوسری چیز ہے اور ہمنے تو عقائد میں ذکر کر دیا کہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے اور تقلید کی بحث اپنے موقع پر آویگی۔ پھر واضح ہو کہ حضرات صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم بوجہ قرب عہد و کمال ایمان و نور ایقان مدون اصول اجتہادی و فروع سے مستغنی تھے اور سلامت قلبی سے انہیں اوضاع پر برتاو رکھتے تھے جو قرآن و حدیث میں موجود ہیں اور اگر کوئی نیا معاملہ واقع ہوا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا مشکل صورت میں اجماع ہو جاتا کہ انکا اجماع قطعاً مومنوں کا اجماع ہے و آیات بکثرت اسکی دلیل ہیں وقال تعالیٰ اولئک ہم المومنون حقا۔ زندگی و موت انکے واسطے ایمان کی شہادت ہے اور یہ اجماع قطعی صواب کی دلیل ہے اور یوں ہی تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ بھی قوت صدق و ایقان و تبحر علم قرآن سے اجتہادین کافی طاقت رکھتے و تدوین اصول کے ایسے حاجتمند نہ تھے ولیکن تقدیر الٰہی عزوجل سے بعض فرقہ خوارج و روافض وغیرہ جماعت سے پھوٹ گئے اور بحکم احادیث آئندہ بہتر فرقہ ہونا مقطوع تھا اور ان اہل ہوا و ہوس کے ناہنجار طریقہ خارج از صراط مستقیم تھے چنانچہ ان مبتدعین نے اپنی رائے ہوا و ہوس کے موافق احکام نکالے جو طریق اجتہاد سے خارج تھے علاوہ اسکے وقائع و حوادث کا پیدا ہونا قیامت تک چلا جائیگا اور کثرت سے ایسے وقائع ظاہر ہوتے جاوینگے جو ظاہر نصوص قرآن و حدیث میں صریح مذکور نہیں مگر آنکہ دقیق فہم قیاس و اجتہاد سے استنباط ہو سکتے ہیں پس ان دونوں وجوہ سے یعنی احکام ہوا و ہوس سے بچانے اور آئندہ حوادث و وقائع کے احکام جان جانے کے لیے ائمہ مجتہدین نے طریقہ اجتہاد بتلادیا (فضیلت اجتہاد و رحمت اختلاف) اجتہاد کی بڑی فضیلت ہے اگرچہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے تب بھی اسکے ثواب جمیل ہے اور ہر شخص بے علم اسکی حقیقت کو نہیں پہونچیگا کہ اجتہاد میں اختلاف کیوں ہوتا ہے لیکن

اسکو عقل ربانی سے یہ جان لینا آسان ہے کہ کفر و ایمان کی راہیں و انجام مختلف ہیں کفر کی راہ ضلالت جہنم کو منتہی ہے اور ایمان کی راہ مستقیم ہدایت جنت کو منتہی ہوتی ہے اور ایمان و کفر کا مدار اعتقاد پر ہے پس جب دل سے توحید الٰہی و صدق رسالت کی تصدیق کی تو وہ راہ ایمان پر چلا اور اسکے برخلاف ہوا تو کفر کی راہ پر روانہ ہوا۔ پھر راہ ایمان لازم فرض ہے کہ طریقۂ عبادت اسی موافقت سے ہو جو اللہ تعالیٰ و اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہے اور اپنی ہوا و ہوس سے نہو کیونکہ جب اپنی رائے پر مدار ہوگا تو کافرون کی مشابہت خود رائی مین ہو گئی لہٰذا قرآن و حدیث کا علم ضرور ہے تاکہ طریقہ معمولی معلوم ہو اور جو نئی بات پیدا ہو اسکا حکم استنباط کرے اور اگر علم میسر ہو تو کسی عالم سے پوچھنا و اسکو بتلانا لازم ہے پس جب عالم نے اجتہاد کیا اور اسکو ایک حکم معلوم ہوا تو اسکو اپنے عمل پر ثواب حاصل ہے خواہ یہ حکم اجتہادی متعلق بحکم صواب ہو یا نہو۔ لیکن جب مجتہد وہ ٹھیک حکم جو علم الٰہی مین ہے پا گیا تو اسپر اللہ تعالیٰ کا دوگنا کرم ہوا کہ ایک تو جہد بلیغ یعنی اجتہاد کی توفیق دی دوم ٹھیک اسی حکم کی ہدایت کی جو حق عزوجل کے علم مین ہے اور اگر مجتہد نے جہد کیا اور حکم جو علم الٰہی مین ہے اس سے چوک گیا تو اسپر ایک فضل اجتہاد کا ہے لہٰذا حدیث مین ہے کہ عالم نے جب جہد کیا اور صواب کو پہونچا تو اسکے لیے دونا ثواب ہے اور اگر جہد کیا اور صواب نہ پایا تو اسکے لیے ایک ثواب ہے۔ پھر خبردار ہو کہ جو حکم علم الٰہی مین ہے وہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہین معلوم ہو سکتا تو دنیا مین نہین معلوم ہو سکتا کہ کون مجتہد صواب پا گیا یہ صرف آخرت مین ظاہر ہوگا جب ہر اجتہاد مین مجتہد اپنا ثواب پاویگا۔ لہٰذا دنیا مین ہم لوگ سب مجتہدین کو حق پر یعنی ثواب حاصل ہونے کی راہ پر جانتے ہین اور جس مسئلہ مین دو مجتہد مختلف ہون ہم نہین جانتے کہ انمین صواب و خطا کس طرف ہے لیکن یہ جانتے ہین کہ ثواب ہر ایک کو ضرور ہے اسکو وہ لوگ جو مجتہد نہون یہی سمجھین کہ یہ امام مجتہد ہے اور وہ دوسرا بھی امام مجتہد ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ علماے مجتہدین جن مسائل مین متفق ہین وے مسائل قوی الاعتماد ہین اور جنمین اختلاف ہے تو انکا اختلاف عظیم رحمت الٰہی ہے حتی کہ کمزور ضعیف کو باجتہاد امام اعظم رح جب سردی مین نہانے سے مرض لاحق ہونے کا گمان غالب و خوف ہو تو تیمم جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جب خوف موت یا تلف عضو ہو تب روا ہے پس یہ رحمت عظیمہ ہے کہ ثواب بھی اصل مقصود ہے حاصل ہے ولیکن واضح رہے کہ اجتہاد بدون علم کافی کے ہر شخص کو روا نہین ہے اور

ہوا و ہوس سے دعوی جہل مرکب ہے

کیفیت اجتہاد و تقسیم طبقات

کفوی رح وغیرہ نے طبقات حنفیہ مین لکھا کہ علماے مجتہدین نے تحقیق مسائل شرعیہ و تدقیق نظائر فرعیہ مین جہد بلیغ کیا اور احکام فروع کو ادلہ اربعہ یعنی قرآن و حدیث و اجماع سے و اعتبار قیاس سے استنباط فرمایا تو انکا اتفاق حجت صالح اور اختلاف رحمت واسع ہے پھر ان مجتہدین مین سے اول طبقہ عالیہ اجتہاد کا ہے جنہون نے بغیر باہمی تقلید اصول و فروع کے اجتہادی اصول قائم کر دیے یہ طبقہ اجتہاد مطلق کا ہے اور انکے مذاہب کے مختلف اشتہار سے حال متفاوت ہے اور منجملہ ان ائمہ کے جنکا مذہب امصار و دیار مین شائع و مشتہر ہوا ہمارے امام اعظم ابو حنیفہ بن ثابت کوفی اور امام مالک بن انس مدنی و سفیان ثوری کوفی و ابن ابی لیلی محمد بن عبد الرحمن کوفی اور امام عبد الرحمن اوزاعی شامی اور امام محمد بن ادریس شافعی

و امام احمد بن محمد بن حنبل و داؤد بن علی اصفہانی وغیرہم ہیں ولیکن ان سب میں ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ
کو خصوصیت ہے کہ جنکی قوت اجتہاد مبنی کرامت ہے اور انکی صلاحیت ولایت و حسن نیت کے دلائل سے یہی کافی ہے کہ انکے
اجتہادیات کتب میں مجتمع اور قلوب انپر متفق و مذاہب انکے آفاق میں مشتہر ہیں اور انہیں ہمام اقدم امام اعظم ابو حنیفہ رح
ہیں کہ اول فقہ میں تفریع کی اور باتفاق اپنے شاگردوں کے تدوین و تالیف کی۔ حتی کہ امام شافعی رح نے فرمایا کہ الناس
کلہم عیال علی ابی حنیفۃ فی الفقہ۔ یعنی لوگ سب کے سب فقہ میں تو ابو حنیفہ کی پرورش پر ہیں۔ کفوی رح نے لکھا کہ
ہمارے بہت سے اصحاب حنفیہ ملکوں و صوبوں و شہروں میں پھیل گئے از انجملہ شقدمین اصحاب تو عراق کے شہروں
مانند دار الخلافہ بغداد وغیرہ میں تھے و متاخرین مشائخ بلخ و مشائخ بخارا و مشائخ خراسان و مشائخ سمرقند میں اور
انہیں سے مشائخ ری و شیراز و طوس و آذربیجان و ہمدان و بسطام و مرغینان و دامغان وغیرہ شہرہائے اقلیم ماوراء النہر
سے لیکر بلاد ہندوستان تک اور عراق عرب سے لیکر مصر تک بہت گذرے کہ داخل شمار نہیں ہیں اور انکی تصنیفات
و تالیفات بے تعداد ہیں ان مشائخ سے علم ابی حنیفہ رح تمام پھیل گیا اور انکی ذات سے افادہ کثیرہ تھا و قلائع و نوازل
میں اجتہاد و فتوی انکا معروف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمیں شک نہیں کہ باقی ائمہ ثلثہ رح سے بہت زیادہ مذہب امام اعظم
پھیلا خواہ اسکے اسباب کچھ ہی ہوں۔ مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے رسالۂ انصاف میں لکھا کہ امام ابو حنیفہ
کے اصحاب میں زیادہ مشہور امام ابو یوسف ہیں جنہوں نے سلطان ہارون رشید کے زمانہ میں قضاء القضاۃ کا عہدہ
اختیار کر لیا تو اسی کے موافق حکم قضاء جاری ہونے سے یہ مذہب اقطار عراق و دیار خراسان و ماوراء النہر میں بلاد
مشہور رہا۔ مترجم کہتا ہے کہ جب حاکم قاضی بدرجہ اجتہاد ہوا اور درحقیقت قاضی وہی ہے کہ مجتہد فقیہ ہو تو بوجہ مجتہد ہونیکے
اسپر تقلید حرام ہے لہذا اسنے اجتہاد پر فتوی اور حکم دیا تو دونوں نے اسی کو حاصل کیا جسکے موافق حکم ہوتا تھا۔ پھر واضح
ہو کہ مجتہد کی دو قسم ہیں ایک مجتہد با جتہاد مطلق اور دوم مجتہد منتسب۔ پھر مجتہد منتسب کی دو قسمیں ہیں ایک مستقل
دوم مقید پھر مقید کے مراتب ہیں۔ اور خاتم علماء فرنگی محل لکھنوی نے شیخ احمد بن حجر مکی شافعی کے رسالہ شرح الارشاد
نقل کیا کہ امام نووی کی شرح مہذب میں ہے کہ مجتہد یا تو مستقل ہے یا منتسب ہے اور مجتہد مستقل کے شروط میں سے یہ ہے کہ اسکو
حاصل ہو فقہ نفس و سلامت ذہن و ریاضت فکر و صحت تصرف و استنباط و بیداری اور معرفت ادلہ و ادوات مذکورہ
در اصول فقہ و شروط ادلہ اور انسے اقتباس ہو رایہ وار تیاض استعمال اور فقہ و انضباط امہات مسائل۔ پس ایسا مجتہد
مستقل تو زمانۂ طویل سے معدوم ہے۔ رہا مجتہد منتسب تو اسکی چار قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ اپنے امام کا مقلد نہ دلیل میں
ہو اور نہ مذہب میں ہو کیونکہ وہ خود موصوف بصفت اجتہاد مستقل ہے لیکن چونکہ اپنے امام کے طریقہ اجتہاد کی راہ سے
موافقت با جتہاد رکھتا ہے لہذا اسکی طرف منسوب ہے۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید بمذہب ہو کہ وہ امام کے اصول کی تقریر میں مستقل ہو
لیکن وہ اپنے امام کے ادلہ اصول و قواعد سے تجاوز نہیں کرتا۔ اور اسکی شرط یہ ہے کہ عالم ہو فقہ و اصول و تفصیلی
ادلہ احکام اور یہ کہ مسالک قیاسات و معانی پر بصیر ہو اور قیاس غیر المنصوص علیہ کے استنباط و تخریج میں کامل تو نیک
ورزیدہ ہو اس جہت سے کہ وہ اپنے امام کے اصول سے آگاہ ہے اور یہ مجتہد اگرچہ اسمیں استقلال ہے لیکن

ایک نوع تقلید سے خالی نہین ہی بوجہ اسکے کہ اجتہاد مستقل کے بعض ادوات مانند نحو وحدیث مین ناقص ہی اور یہ ہمارے مجتہدین اصحاب الوجوہ کی صفت ہی۔ سوم یہ کہ مجتہد بدرجۂ اصحاب الوجوہ نہ ہو مگر فقیہ حافظ مذہب امام ہو اسکی تقریر ادلہ پر قائم ہو کہ تصویر و تحریر و تقریر و تمہید و تزئیف و ترجیح کر سکتا ہو۔ یہ صفت ہمارے بہت سے اصحاب متاخرین کی ہی جو چوتھی صدی کے ختم تک گذرے جنھون نے مذہب کی تحریر و ترتیب کی ہی چہارم یہ کہ قائم بحفظ مذہب ونقل ہو اور مشکل کو فہم کر سکے ولیکن وہ اسکی تقریر دلیل و تحریر قیاسات مین ضعیف ہی پس ایسے شخص کا فتوی جو وہ کتب مذہب سے نقل کرے معتبر ہی انتہی ملخصا مترجم کہتا ہی کہ قسم چہارم بھی اقسام مجتہد منتسب مین سے شمار کی ہی اور مقلد محض نہین قرار دی پس شاید کہ اجتہاد حفظ مذہب مین ہی۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے علمائے حنفیہ نے علماء کے سات طبقہ کیے اور انہین سے مجتہدین کی صرف تین طبقہ ہین ازانجملہ طبقہ اول مجتہدین با جتہاد مطلق مثل امام ابوحنیفہ و مالک و شافعی و احمد وغیرہم جو بدون تقلید اصول و فروع کے قواعد اصول کو موسس کرنے اور احکام فروع کو ادلہ اربعہ سے مستنبط کرنے مین مستقل ہین اور کفوی رح نے لکھا کہ سوائے اس طبقہ کے غیر مستقل مقلدین کے پانچ طبقہ ہین۔ طبقہ اول ہمارے متقدمین اصحاب مانند امام ابو یوسف و محمد و زفر وغیرہم کے کہ مذہب کے اندر اجتہاد کرتے اور احکام کو ادلہ اربعہ سے موافق ان قواعد کے جو انکے استاد امام ابوحنیفہ نے مقرر کیے تھے نکالتے تھے سو یہ اصحاب متقدمین اگرچہ امام رح کے ساتھ بعض احکام فروع مین مخالفت کرتے ہین ولیکن قواعد اصول مین امام رح کی تقلید کرتے ہین بخلاف امام مالک و شافعی و احمد کے کہ یہ ائمہ تو امام اعظم رح سے اصول و فروع مین مقلد نہین ہین۔ طبقہ دوم اکابر متاخرین حنفیہ جیسے ابوبکر احمد الخصاف و امام ابوجعفر احمد الطحاوی و ابوالحسن الکرخی و شمس الائمہ عبد العزیز حلوائی و شمس الائمہ محمد سرخسی۔ و فخر الاسلام علی بزدوی و امام فخر الدین حسن معروف بقاضیخان و صدر الشہید برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ و محیط برہانی و شیخ طاہر بن احمد صاحب خلاصہ و نصاب۔ اور انکی امثال جو کہ ایسے مسائل مین اجتہاد کرنے پر قادر ہین جنمین صاحب المذہب سے کوئی روایت نہین ہی البتہ انکو یہ قدرت نہین کہ امام رح سے اصول یا فروع مین کچھ مخالفت کر سکین بلکہ موافق قواعد و اصول صاحب مذہب کے ایسے جزئیات مین استنباط کرنے ہین جنمین صاحب مذہب سے کوئی روایت نہین ہی۔ طبقہ سوم اصحاب تخریج جیسے ابوبکر احمد بن علی الرازی و انکے مانند لوگ جو کہ محض مقلدین ہین انکو اجتہاد کی بالکل قدرت نہین ہی لیکن انکو اصول پر احاطہ ہی اور ماخذ انکے ضبط مین ہین تو اس جہت سے انکو یہ قدرت حاصل ہی کہ کسی قول مجمل کی اور حکم مبہم کے جو دو وجہ کو محتمل ہو اور وہ امام ابوحنیفہ یا اصحاب مین سے کسی سے منقول ہو اسکی تفصیل کر سکتے ہین اسطرح کہ اصول مین نظر کرکے اور اس قول کی امثال و نظائر فروع پر غور و مقائسہ کرکے اسکی وجہ کی تفصیل کرنے مین۔ طبقہ چہارم مقلدین اصحاب ترجیح جیسے شیخ ابوالحسن احمد القدوری و شیخ الاسلام برہان الدین علی المرغینانی صاحب ہدایہ اور انکی امثال علماء اور انکی شان یہ ہی کہ بعض روایات کو بعض دیگر پر ترجیح دے سکتے ہین اس طرح کہ یہ روایت اولی ہی اور یہ اصح ہی اور یہ اوفق اور وہ ارفق ہی۔ طبقہ پنجم مقلدین جنکو صرف اقوی و قوی و ضعیف

وظاہر مذہب وظاہر الروایہ اور روایت نادر وغیرہ مین تمیز کی قوت ہو جیسے شمس الائمہ کردری وجمال الدین حصیری وحافظ الدین نسفی وسواے انکے مانند اصحاب متون مختار ووقایہ ومجمع البحرین اور انکی شان یہ ہو کہ اپنی کتابون مین اقوال مردود وروایات ضعیفہ کو نقل نہ کرین اور یہ طبقہ اہل التقلید مین سے ادنی درجہ کا ہو اور اب جو ان سے نیچے درجہ کے ہین تو وے ناقص عامی ہین انکو اپنے علماء عصر وفقہاء دہر کی تقلید لازم ہو اور انکو حلال نہین کہ فتوی دین مگر بطور حکایت کے پس جو اپنے علماء کی زبان سے سنا اور فقہاء کے اقوال کو حفظ کیا ہو ان اقوال کو ذکر کردے انتہی مترجما۔ مترجم کہتا ہو کہ کفوی رح نے طبقہ پنجم کے بعد کوئی طبقہ نہین رکھا اور ابن کمال پاشا رح نے انکا چھٹا طبقہ کیا اور کہا کہ یہ طبقہ ایسے مقلدین کا ہو کہ انکو تمیز کی بھی قدرت نہین اور لاغر وفربہ مین بلکہ داہنے وبائین مین بھی امتیاز نہین کر سکتے جو پاتے ہین یاد کر لیتے ہین جیسے اندھیری رات کا لکڑیان چننے والا کہ جو پاتا ہو سمیٹ لیتا ہو تو انکی خرابی اور جو انکی تقلید کرے اسکی پوری بربادی ہو ذکرہ علی القاری وعمر بن عمر الازہری عنہ۔ مترجم کہتا ہو اس تمام بیان میں چند مقام ہین۔ مقام اول آنکہ یہ جملہ طبقات سات ہوئے۔ ایک طبقہ مجتہد مطلق۔ پھر پانچ طبقہ جو کفوی نے ذکر کیے پھر ساتوان طبقہ جو ابن کمال پاشا رح نے زائد کیا ہو۔ انہین سے اول ودوم وسوم طبقات تو اجتہاد کے ہین اور باقی طبقات مقلدین کے ہین حتی کہ ساتوان طبقہ بالکل بے تمیز مقلدون کا ہو۔ واضح ہو کہ یہان در المختار مین سہو سے غلطی ہو گئی چنانچہ لکھا کہ قد ذکروا ان المجتہد المطلق قد فقد واما المقید فعلی سبع مراتب مشہورۃ انتہی۔ یعنی علماء نے ذکر کیا کہ مجتہد مطلق تو مفقود ہو گیا اور رہا مجتہد مقید تو سات مرتبہ پر ہو جو مشہور ہین۔ اسمین دو وجہ سے غلطی ہوئی اول یہ کہ سات مراتب مین مجتہد مطلق بھی داخل ہو۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید کے سات مرتبہ نہین بلکہ موافق نقل کفوی رح کے مرتبہ دوم مرتبہ ہین اور تیسری مرتبہ سے مقلدون کا درجہ ہو اور اسمین تو شک نہین کہ انھون نے ساتوان مرتبہ محض مقلد بے تمیز کا قرار دیا ہو فاضل علامہ مرحوم نے بعد اعتراض مذکور کے کہا کہ صواب یون کہنا تھا کہ اما المقید فعلی خمس مراتب مشہورۃ انتہی مترجم کہتا ہو کہ یہ فاضل مرحوم کا سہو ہو بلکہ صواب یہ تھا کہ یون کہتا کہ واما المقید فعلی مرتبتین ثم دونہا اربع مراتب للمقلدین کما لا یخفی یعنی مجتہد مقید کے دو مرتبہ ہین اور بعد انکے چار مرتبہ اہل تقلید کے ہین انمین کوئی کسی قسم کے اجتہاد کا نہین ہو فافہم واللہ اعلم۔ مقام دوم یہ کہ کفوی وغیرہ نے ہر طبقہ کے تحت مین علماء کو اپنی راے سے درج کیا اور مجتہد منتسب مستقل کا ہمارے یہان کوئی مرتبہ نہین رکھا جیسا امام نووی وغیرہ شافعیہ نے رکھا حالانکہ یہ اس جہت سے معقول ہو کہ فیض ائمہ امام مستقل مطلق سے ضرور ہو کہ اسکے تلامذہ کامل ہون نہ ناقص اور یہ ظاہر ہو فاضل علامہ رحمہ اللہ تعالی نے اپنے رسالہ مین اس اندراج مین بچند وجوہ مناظرہ کیا۔ ایک یہ کہ انھون نے امام ابو یوسف وامام محمد وغیرہ اصحاب امام ابو حنیفہ رح کو مجتہد فی المذہب قرار دیا کہ امام اعظم رح کے ساتھ اصول مین مخالفت نہین کر سکتے ہین اور یہ بات غلط وخلاف واقع ہو اسواسطے کہ اصحاب رحمہم اللہ کا خلاف کرنا اصول مین قلیل نہین ہو حتی کہ امام حجۃ الاسلام غزالی رحمہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب منخول مین کہا کہ امام ابو یوسف وامام محمد رح نے امام ابو حنیفہ رح کے ساتھ دو تہائی مذہب مین اختلاف کیا ہو انتہی اور شمس الائمہ کردری نے رد منخول مین لکھا کہ امام ابو حنیفہ رح نے جان لیا کہ

یہ دونون رتبہ اجتہاد کو پہونچ گئے ہین اور مجتہد پر لازم ہے کہ صرف اپنے اجتہاد پر عمل کرے نہ دوسرے کے اجتہاد پر
پس انکو حکم دیا کہ میرے قول پر عمل ترک کرو جبکہ تمکو اسکی دلیل ظاہر نہو اور کہا کہ لا یحل لاحد ان یاخذ بقولی مالم یعلم من این قلت
یعنی جبتک تمہارا اجتہاد اسکے موافق نہو
کسی کو حلال نہین کہ میرے قول کو لے جب تک یہ نجانے کہ مین نے کہان سے کہا ہے پس تقلید سے ممانعت کی اور
معرفت دلیل کی جانب ترغیب دی سو بعض مسائل مین انکو قول ابی حنیفہ رح کی دلیل ظاہر نہوئی اور اسکے برخلاف
انکو امارات اجتہادی ظاہر ہوئے تو انھون نے موافق حکم امام رح کے امام کا قول ترک کیا اور اپنے اجتہاد پر عمل کیا
انتہی مترجما۔ مترجم کہتا ہے کہ یہان سے صاف ظاہر ہوا کہ یہ جو در مختار وغیرہ مین ہے کہ ہر ایک شاگرد نے امام ابو حنیفہ
رح سے ایک روایت کو لیکر قوی کیا ہے انتہی اور بعض نے تصریح کی کہ یعنی امام ابو یوسف و امام محمد و دیگر اصحاب کا خود
قول نہین ہے بلکہ یہ سب امام ابو حنیفہ رح کے اقوال ہین ہر ایک شاگرد نے ایک ایک قول لیکر اسکی تقویت کی ہے
انتہی تو یہ خلاف تحقیق شمس الائمہ کردری وغیرہ کے ہے اور فاضل علامہ مرحوم نے کہا کہ حق یہ ہے کہ امام ابو یوسف و
امام محمد دونون مستقل مجتہد ہین انکو اجتہاد مطلق کا مرتبہ حاصل ہوا ولیکن انھون نے اپنے امام استاد کی تعظیم اجلال
امام رحمہ اللہ کا مذہب نقل کیا اور انہین کی طرف منسوب ہونا اختیار کیا اور ہمین سے محدث دہلوی وغیرہ نے اور
بسبب انصاف ہین ہو
میزان مین عبد الوہاب شعرانی رح نے انکو مجتہدین منتسبین مین شمار کیا ہے اول ہی حق و انصاف ہے اور امام اعظم رح
کے آثار برکت کا ظہور صاف ہے اور ایسے امام جلیل الشان کے فیض صحبت سے یہی امید ہے کہ اسکے اصحاب درجہ کمال
اجتہاد کو پہونچین حتی کہ امام شافعی رح نے کتب امام محمد رح سے فیض حاصل ہونے کا شکریہ کیا ہے اور جو شخص اصول
و فروع مین نظر رکھتا ہے وہ شاگردون کی روایات امام اعظم سے علحدہ اور انکے خود اجتہادات علحدہ پاتا ہے حتی کہ
امام صدر الشریعہ نے شرح وقایہ کے مسئلہ طہر متخلل مین نقل کیے ہین اور نقل صدر الشریعہ معتمد ہے اور کیونکر امام رح سے
اس مسئلہ مین اتنے اقوال متنافیہ کا اجتہاد مجوز ہو سکتا ہے جس سے ایسے امام عظیم الشان کے حق مین منصب لاحق ہونا یعنی
التعصب فی الدین۔ بالجملہ امام مجتہد مستقل مطلق امام اعظم رح ابو حنیفہ ہین اور مجتہد مستقل منتسب امام ابو یوسف و امام محمد
وغیرہ اصحاب امام ہین۔ وجہ دوم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے اپنی رائے سے امام خصاف و طحاوی و کرخی کو
کہا کہ یہ لوگ امام کے ساتھ اصول و فروع مین مخالفت کی قدرت نہین رکھتے ہین حالانکہ انکے اقوال و مذاہب جو اصول
و فروع مین مذکور ہین جسکی نظر اپنر ہوا اور ان بزرگون کے احوال سے جو طبقات حنفیہ مین مذکور ہین واقف ہو
اسکے نزدیک یہ قول عدم قدرت کا مردود ہے۔ وجہ سوم نظر کی یہ کہ صاحب طبقات نے شمس الائمہ حلوائی و سرخسی
حتی کہ امام قاضیخان کو مجتہد فی المذہب مین شمار کیا اور امام ابو بکر الجصاص رازی رح کو کہا کہ طبقہ سوم مین ہین
بالکل اجتہاد پر قادر نہین ہے یہ صحیح نہین ہے اور امام جصاص بہ نسبت مذکورین کے اقدم داخل و اوثق انظر و اوسع علم ہے
وجہ چہارم نظر کی یہ ہے کہ صاحب طبقات نے امام قاضیخان کو تو طبقہ دوم مجتہد فی المذہب مین شمار کیا اور امام قدوری
اور صاحب ہدایہ کو طبقہ چہارم مین داخل کیا یہ اٹکل کی بات ہے صحیح نہین ہے اور امام قدوری کی شان اجل و اعلیٰ
قاضیخان سے اور شان صاحب ہدایہ اگر قاضی خان سے اجل نہو تو کچھ کم نہین ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ خوب کہا گیا کہ

سے انما یعرف ذا الفضل من الناس ذووہ - آدمیون مین سے اہل فضل کو وہی پہچانتا ہی جو خود اس لائق ہوا ور مثل مشہور ہی کہ ولی را ولی می شناسد - پس واضح ہو کہ یہ مراتب وطبقات جو مذکور ہوے یہ مراتب تو معقول ہین ولیکن ان لوگون نے اپنی راے سے ہر ایک طبقہ مین جن ائمہ علمار کو درج کیا اعلی کو ادنی اور ادنی کو اعلی کر دیا کاش یہ لوگ اس سے پرہیز کرتے اور ادنی کو اعلی قیاس کرنا تو کم ہی ولیکن اعلی کو ادنی کرنا عیب سخت ہی نعوذ باللہ من ذلک اور جو شخص ان ائمہ کی شان وتبحر سے وقوف چاہے وہ خود اصول فقہ و اصول حدیث و قرآن پاک وعلوم تفسیر و احادیث شریف ولغت ونحو وصرف ومسائل فقہ سے وقوف حاصل کرکے اصول وفروع مین ان ائمہ کے اقوال و اجتہادات پر ذکاوت وفطنت کے ساتھ بتوفیق وفضل الٰہی جل جلالہ نظر کرے تو اُسکو کچھ وقوف ہو اور خیال اٹکل و قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہی وللہ الحمد فی الاولی والآخرہ - پھر مترجم کہتا ہی کہ قہوی وغیرہ نے طبقۂ پنجم یعنی مقلدین ممیزین کے بعد والون کی نسبت جو مقلد بے تمیز ہین یہ کہا کہ انکو اپنے علمار عصر وفقہار دہر کی تقلید واجب ہی مین کہتا ہون کہ یہ قول اس بنا پر ہی کہ کوئی زمانہ اللہ تعالی کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہوگا جو تمیز پر بالحقیقت قادر ہو یہی صواب ہی - چنانچہ قاسم بن قطلوبغا کی تصحیح القدوری سے لیکر در المختار مین نقل کیا کہ اگر تو کہے کہ فقہار کبھی چند اقوال کو نقل کر دیتے ہین اور انمین سے کسی کو ترجیح نہین دیتے اور کبھی تصحیح مین اختلاف کرتے ہین یعنی بعض نے ایک قول کو صحیح کہا اور بعض نے دوسرے قول کو صحیح کہا تو ان دونون صورتون مین کیا حکم ہی تو مین کہونگا کہ جس طریقہ سے اُنھون نے عمل کیا ویسے ہی ہم عمل کرینگے کہ اعتبار کرین تغیر عرف کا اور لوگون کے احوال بدلنے کا اور حکم کا جو لوگون پر آسان ہو اور جسپر عمل در آمد ظاہر ہو اور جسکی وجہ قوی ہو اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہوگا جو اسکو صرف گمان سے نہین بلکہ درحقیقت تمیز کرلے اور جو کوئی تمیز نہ کر سکے اُسکو چاہیے کہ اپنی بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو تمیز رکھتا ہو - فتاوی ولوالجیہ مین ہی کہ لوگ ان دو حالت سے خالی نہین یا تو مقلد محض ہین یا ایسے مقلد ہین کہ جنکو لیاقت نظر کی ہی پس اول گروہ پر تو لازم ہی کہ اسی قول کی اتباع کرین جسکو مشائخ نے صحیح کہا ہی اور دوسرے گروہ کو اختیار ترجیح وتصحیح کا ہی اور اسپر واجب ہی کہ جو اسکے نزدیک مرجح ہو اُسی پر خود عمل کرے اور جب فتوی دے تو جس قول کو مشائخ نے صحیح کہا ہی اُسی پر فتوی دے کیونکہ پوچھنے والا تو اس سے وہ بات پوچھتا ہی جو اہل مذہب کے نزدیک مذہب قرار پایا ہی - دوسرے مقام پر ولوالجیہ مین ہی کہ جو شخص صرف اسیقدر پر اکتفا کرے کہ اُس کا فتوی یا عمل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جاوے اور وہ اقوال و وجوہ مین سے جسپر چاہے عمل کرلے بدون اسکے کہ ترجیح مین نظر کرے تو اس شخص نے جہالت کی اور خلعت اجماع کو چاک کر دیا مترجم کہتا ہی کہ اس سے ظاہر ہوا کہ مقلد محض کو لازم ہی کہ اپنے قاعدہ وضابطہ پر دخل نہ کرے بلکہ اپنے زمانہ مین جسکو اہل تمیز سے پاوے اُسکی طرف رجوع لاوے ورنہ اسلام مین مقلد محض کے دعوی سے فتنہ برپا ہوگا - واضح ہو کہ اجتہاد مطلق مفقود ہونے کی تو جمہور نے شہادت دی اور کہا گیا کہ اجتہاد کا ادنی درجہ بھی امام نسفی رح پر ختم ہو گیا اور ولوالجی کا قول اول جو مذکور ہوا اسی جانب مشعر ہی اور قاسم بن قطلوبغا کا قول جو در المختار مین ہی وہ بھی اس طرف

اشارہ کرتا ہے کہ ہر زمانہ مین شخص ممیز ہوگا نہ مجتہد فعلی لہذا یہ مشکل سخت ہے کہ وقائع و نوازل قیامت تک سانح ہین اور
اور انکا وقوع موقوف نہین ہوا چنانچہ ہمارے زمانہ مین ریل پر نماز وغیرہ کے وقائع جدید بہت ہین۔ اور مسلمان
کے اعمال کسی وقت بلا تعلق شرع الٰہی نہین رہ سکتے ہین پس جب یہ مسائل کتب فتاوی مین موجود نہین تو انکا حکم
کیونکر استنباط ہوگا کیونکہ استنباط و اعتبار مجتہد کا کام ہے۔ اور علماے حنابلہ نے صریح کہا کہ کوئی زمانہ اجتہاد سے خالی
نہوگا پس مترجم کے نزدیک اس اشکال کا مخلص نہین مگر آنکہ اس امر سے وہ لوگ رجوع کرین جو علامہ نسفی رح پر ختم
اجتہاد کے قائل ہین۔ مولانا بحر العلوم رحمہ اللہ نے ارکان اربعہ مین ختم اجتہاد کے دعوی کو رجم بالغیب کی معصیت
قرار دیا یہ کیونکر معلوم ہوا کہ اجتہاد علامہ نسفی پر ختم ہوا اور اب کوئی نہ پیدا ہوگا جسکو فی الجملہ اجتہاد کی قدرت ہو اسکی
راہ تو صرف اعلام الٰہی عزوجل ہے خواہ قرآن پاک سے ہو یا حدیث شریف سے ہو اور کوئی موجود نہین ہے پس
یہ قول روا نہین ہے واللہ تعالی اعلم۔ بالجملہ مذہب حنفیہ مین اصل امام اعظم ابو حنیفہ رح ہین اور انہین کے مسلک
اجتہاد پر فی الجملہ اختلاف کے ساتھ اِنکے شاگرد مجتہدین منتسبین ہین ولیکن انکے تلامذہ مین سے امام ابو یوسف
و امام محمد رحمہما اللہ تعالی نے مذہب امام رح کو اپنے استاد کی تعظیم و تکریم کی نظر سے روایت کے ساتھ و بالمشافہہ
نقل و مدون کیا اور اپنے خاص اجتہادات سے بھی افادہ پہونچایا پھر مشائخ و علماء اور بہت سے اولیاء اس
مذہب پر گذرے اور شعرانی رح نے بطریق کشف کے اس مذہب کو جملہ مذاہب مجتہدین سے زیادہ زمانہ تک
برقرار پایا۔ علامہ خیر الدین رملی استاد صاحب الدر المختار نے فتاوی خیریہ مین کہا کہ ہمارے نزدیک مقرر یہ ہوا ہے
کہ فتوی نہ دیا جاوے و عمل نہ کیا جاوے مگر بقول امام اعظم رح اور امام کے قول سے عدول کرکے صاحبین یا اِنمین
سے ایک کے قول یا غیرون کے قول کیطرف نجاوے مگر جبکہ ضرورت ہو انتہی مترجما۔ اب ضرور ہوا کہ چند امور
معلوم ہون اول یہ کہ امام رحمہ اللہ کے اقوال کس مستند ذریعہ سے ہمکو پہونچے ہین اور اگر ایک ہی مسئلہ کے حکم
دو یا زیادہ مختلف روایت امام رح سے مروی ہون تو انمین سے کون مستند ہے۔ دوم یہ کہ جن مسائل مین امام رح سے
روایت نہین تو صاحبین یا دیگر تلامذہ مین سے کس کا قول لیا جائیگا۔ اور اگر تلامذہ سے بھی روایت نہو اور
مشائخ مختلف ہون تو کیا حکم ہے۔ سوم ضرورت کی جہت سے امام رحمہ اللہ کے قول سے عدول کی کیا صورتین ہین
چہارم اہل تقلید و اہل اجتہاد مین فرق ہے۔ واضح ہو کہ اصول مین یہ امر مقرر ہے کہ مجتہد کو تقلید دوسرے مجتہد کی نہین
جائز ہے لیکن جتنی دیر تک اسکو اپنے اجتہاد کا موقع نہین ملا اور درمیان مین ضرورت واقع ہوئی تو کیا وہ دوسرے
مجتہد کے قول پر عمل کر سکتا ہے دو قول ہین۔ اور اِس سے معلوم ہوا کہ جو اصحاب و مشائخ درجہ اجتہاد پر تھے اِنکے
اقوال اجتہادی ہین اور جو لوگ اہل تقلید ہین وہ موافق تصریح دہلوی رحمہ اللہ المتوفی ۱۱۷۶ھ کی دو قسم کے ہین
ایک محض مقلد ادنی دوم مقلد جسکو دلائل پر نظر کی اہلیت ہے۔ پس جو مسائل امام اعظم رح سے بروایت واحدہ مروی ہین
وہ تو قسمین ماندمین روایات مختلفہ ہین جیسے وضو مین داڑھی کا دھونا جو محاذی البشرہ ہے کسقدر چاہیے تو ان روایات مین سے بعض قول کو
مشائخ کبار و حذاق مجتہدین نے صحیح کہا اور بعض کو مرجوح کہا ہے اور بعض انہین مسائل مین صاحبین وغیرہما سے اِنکے خاص

اجتہادات مروی ہین اور دلائل ہر ایک کے مبین ومصحح ہین - اب جاننا چاہیے کہ مقلد محض ہو یا مقلد لائق نظر ہو وہ
روایات واحدہ امام رح سے عدول نہ کرے الا بضرورت اور اہل نظر بھی فتوی دینے مین عدول نہ کرین اور روایات
متعددہ مین اہل تقلید پر اس روایت کی اتباع لازم ہو جسکی تصحیح کی گئی ولیکن اہل نظر کو اپنی ذات کے لیے ترجیح وتصحیح کا
اختیار ہو مگر فتوی مین تصحیح مذہب کا اعتبار ہوگا الا بضرورت - پھر ان مسائل کے سوا ے جو امام رح سے مروی ہین
خواہ مجتہد مذہب سے ہون یا تخریج مشائخ سے ہون تفصیل ہو جیساکہ آیندہ معلوم ہوگی اور یہ جو کچھ مذکور ہوا باعتبار
اصل کے ہو ولیکن موجودہ حالت مین جو طریق عملدرآمد ہو وہ آخر مین بیان ہوگا - **ذکر طبقات مسائل** - یہ مسائل
تین طبقہ پر ہین - طبقہ اولی مسائل اصول ہین اور یہی مسائل ظاہر الروایہ کہلاتے ہین اور یہ مسائل امام محمد کے مبسوط
کے جسکو اصل کہتے ہین اور جامع صغیر کے اور جامع کبیر وکتاب السیر وزیادات کے ہین کما ذکرہ الطحاوی اور یہ صرف
پانچ کتابین ہوئین اور علامہ شامی رح کے رد المحتار مین ہو کہ ظاہر الروایۃ وظاہر المذہب وروایت اصول سے مراد
امام محمد رح کی مشہور چھہ کتابون کے مسائل ہین اور وہ جامع صغیر وجامع کبیر وکتاب السیر صغیر وکتاب السیر کبیر ومبسوط
وزیادات ہین اور ایسا ہی کشف الظنون مین بھی مذکور ہو اور تعلیق الانوار مین ہو کہ بعض نے سیر صغیر کو انمین نہین
شمار کیا اور حاشیہ طحطاوی مین ہو کہ بعض نے سیر کبیر کو بھی نہین شمار کیا - عنایہ مین ہو کہ اصول سے مراد جامع صغیر و
کبیر وزیادات ومبسوط ہین اور نتائج الافکار مین ہو کہ ظاہر الروایہ سے مراد فقہا رح کے نزدیک جامع صغیر وکبیر ومبسوط
وزیادات ہین اور غیر ظاہر الروایہ سے مراد جو ان کتابون کے سوا ے دوسری کتابون سے ہون - مفتاح السعادہ مین
روایۃ الاصول وظاہر الروایہ مین تفریق کی چنانچہ کہا کہ فقہا رح مبسوط وزیادات وجامع صغیر وکبیر کو روایۃ الاصول
کہتے ہین اور مبسوط وجامع صغیر وسیر کبیر کو ظاہر الروایۃ ومشہور الروایہ کہتے ہین - مترجم کہتا ہو کہ فعلی ہذا مبسوط وجامع صغیر
تو روایۃ الاصول وظاہر الروایۃ ومشہور الروایۃ ہین اور جامع کبیر وزیادات صرف روایۃ الاصول ہین اور سیر کبیر صرف
ظاہر الروایۃ ومشہور الروایۃ ہو اور سیر صغیر کو درمیان سے ساقط کیا اور شاید کفوی کی مراد سیر سے سیر کبیر ہو واضح اصل
سے اصل سے مراد مبسوط ہو کیونکہ امام محمد نے اول اسی کو تصنیف کیا پھر جامع صغیر کو پھر جامع کبیر پھر زیادات کو
تصنیف کیا کما فی غایۃ البیان - اور اصل کے کئی نسخہ ہین اور فی الجملہ انمین شاذ نادر اختلاف بھی ہو اور کفوی رح نے
کہا کہ سب سے زیادہ مشہور وظاہر نسخہ شیخ ابو سلیمان جوزجانی کا ہو پھر کہا کہ مبسوط کے نسخ متعدد ہین ایک نسخہ شیخ الاسلام
ابو بکر معروف بخواہر زادہ کا ہو اسکو مبسوط شیخ الاسلام ومبسوط کبری کہتے ہین اور ایک نسخہ شمس الائمہ حلوائی کا اور
ایک انکے شاگرد شمس الائمہ سرخسی کا ہو - مترجم کہتا ہو کہ یہ شمس الائمہ سرخسی وہ نہین ہین جنکی محیط سرخسی ہو بلکہ صاحب
محیط سے مقدم اور امام مجتہد حقانی صاحب کرامات ہین اور واضح ہو کہ یہ مبسوطات شیخ الاسلام وحلوائی وسرخسی وغیرہ
درحقیقت شروح مبسوط ہین اور اصل مبسوط کے قیود سے جو مسائل مستخرج تھے انکو انھون نے استخراج کر دیا ولیکن امام محمد
کے کلام کے ساتھ اپنا کلام خلط کر دیا ہو جس سے مبسوط مثلاً منسوب بشیخ الاسلام ہو گئی جیسے جامع صغیر کے شارحین
مانند فخر الاسلام بزدوی وقاضیخان نے یہی کیا اسی واسطے کہتے ہین کہ قاضیخان نے جامع صغیر مین ذکر کیا اور کہ

مراد قاضیخان کی شرح جامع صغیر ہی کما ذکرہ بیری زادہ فی شرح الاشباہ - واضح رہے کہ شرح ہدایہ وغیرہ مین جو مبسوط
سرخسی مذکور ہی اس سے مراد حاکم شہید متوفی ۳۳۴ھ ہجری کی کتاب کافی کی شرح سرخسی رح معبر بمبسوط ہی اسکو محفوظ رکھنا
چاہیے ذکرہ فی کشف الظنون - بالجملہ مسائل ظاہر الروایۃ مذکورہ کتب امام محمد رح کے ہین - اور حاکم شہید رح نے
کتب امام محمد رح سے لباب مسائل کو چن لیا جیسا کہ طبقات علمائے حنفیہ مین یہ قصہ مذکور ہی لہذا علمارے اسکو بھی
اصول ہی قرار دیا چنانچہ کفوی رح نے کہا کہ مسائل ظاہر الروایہ سے وہ مسائل بھی ہین جو حاکم شہید رح کی کتاب
منتقی مین ہین اور امام محمد رح کی کتابون کے بعد یہ کتاب مذہب کے لیے اصل ہی ولیکن اس زمانہ مین وہ ان
ملکون مین ملتی نہین ہی اور حاکم شہید رح کی کتاب الکافی بھی اصول مذہب سے ہی اور مشائخ رح نے اسکی شروح
لکھی ہین انا منجملہ شرح شمس الائمہ سرخسی و شرح قاضی شیخ الاسلام علی اسبیجابی ہی - مترجم کہتا ہی کہ یہی شرح سرخسی معروف
بمبسوط ہی اور واضح ہو کہ کافی و وافی تصنیف علامہ نسفی صاحب کنز الدقائق کی دوسری ہی - طبقہ ثانیہ مسائل مذہب
مین سے وہ مسائل ہین جو غیر ظاہر الروایۃ کہلاتے ہین اور یہ مسائل وہ ہین جو ہمارے امامون سے مروی ہین
لیکن کتب مذکورہ مین نہین بلکہ دوسری کتابون مین ہین خواہ دوسری کتابین امام محمد رح کی تصنیف سے
ہون جیسے کیسانیات و رقیات و جرجانیات و ہارونیات اور انکو غیر ظاہر الروایۃ اس لیے کہتے ہین کہ یہ امام محمد رح
سے ایسی شہرت و کثرت روایت کو نہین پہونچے جیسے کتب طبقہ اولی کے مسائل شہرت و کثرت و روایت کو
پہونچے ہین خواہ یہ کتابین سوائے امام محمد کے دوسرون کی تصنیف سے ہون جیسے کتاب مجرد مصنفہ حسن بن زیاد
کہ اسکے مسائل بھی غیر ظاہر الروایہ ہین اور اسی قسم سے کتب امالی ہین اور صورت املا یہ کہ عالم بیٹھ گیا اور اسکے
گرد شاگرد حلقہ کرکے قلم دوات کاغذ لیکر بیٹھے اور عالم نے اس مجلس مین جو کچھ علم بیان کیا اسکو ان لوگون نے
لکھ لیا اور ایسے ہی ہر جلسہ مین لکھتے گئے حتی کہ کتاب ہو گئی اور یہ ہمارے اصحاب متقدمین کی عادت تھی - اور
اسی قسم سے کتب نوادر ہین کہ متفرق طور پر روایات ہین جیسے نوادر ابن سماعہ و نوادر ہشام و نوادر ابن رستم
وغیرہ جو امام محمد وغیرہ سے روایت کرتے ہین کفوی رح نے کہا کہ ان مسائل کو نوادر اسواسطے شمار کرتے ہین کہ
یہ اصول سے مخالف ہوتے ہین - مترجم کہتا ہی کہ اصول سے مخالف ہونا ضرور نہین ہی بلکہ روایت بطریق ندرت
ہی بمعنی آنکہ دوسرے شاگردون سے متابعت نہین پائی جاتی ہی اور واضح ہو کہ کبھی ظاہر مذہب کی روایت
چھوڑ کر نوادر کی روایت لیتے ہین مثلاً اگر کسی نے حالت حیض مین اپنی جورو سے وطی حلال جانے تو شمس الائمہ
نے کہا کہ تکفیر ہی اور نوادر مین امام محمد رح سے مروی ہی کہ تکفیر نہین و ہو الصحیح کذا ذکرہ القاری - اور عموماً متعدد مسائل
ظاہر الروایۃ ہین پھر اگر ظاہر الروایۃ مین نہو غیر ظاہر الروایۃ و نوادر ہین - طبقہ ثالثہ مسائل فتاوی ہین اور انکو واقعات
بھی کہتے ہین بمعنی آنکہ ایسی صورت واقع ہوئی جسکا حکم ان ائمہ ثلثہ رح سے مروی نہین ہی پس یہ مسائل وہ ہین کہ
جنکے احکام کو امام محمد رح کے شاگردون یا شاگرد کے شاگردون نے یا انکے بعد راویون نے استنباط کیا ہی کذا ذکرہ
الکفوی اور معنی یہ ہین کہ امام محمد وغیرہ کے شاگردون کے سامنے ایسے واقعہ کا استفتاء پیش ہوا جسمین کوئی

روایت ان اماموں مین سے کسی سے آنکے پاس نہین ہو تو انہوں نے خود اجتہاد سے استنباط کیا اور جو اجتہاد
کے لائق ہو خواہ شاگرد کا شاگرد اور خواہ انکے بعد والون مین سے ہو کسی زمانہ مین ہو اسکے اجتہاد کا اعتبار کیا۔
گویا زمانہ کا اسمین اعتبار نہین ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہی صحیح ہے کیونکہ کبھی زمانہ لاحق مین ایسا ہوتا ہے جو سابق مین نہ تھا
کیونکہ یہ علم محض فضل الٰہی ہے وقد قال تعالیٰ وداؤد وسلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفشت فیہ غنم القوم وکنا لحکمہم شاہدین
ففہمناہا سلیمان الآیہ۔ پس سلیمان علیہ السلام پر احسان رکھا کہ اسکو حکم صواب کی تفہیم کردی۔ حالانکہ داؤد علیہ السلام
والد سلیمان علیہ السلام تھے اور یہ بہ دلائل عدیدہ مؤید اور بہ توجہ معتمد ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ کفوی رح نے کہا کہ اول کتاب
جسمین نوازل و واقعات جمع کیے گئے نوازل فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد سمرقندی معروف بامام الہدیٰ رح ہے جسمین
فتاوی مجتہدین متاخرین کے اپنے مشائخ و مشائخ مثل محمد بن مقاتل رازی و محمد بن سلمہ و نصیر بن یحییٰ وغیرہ
کے جمع کیے اور اپنے مختارات بھی بیان کیے یعنی میرے نزدیک مختار یہ ہے اور واقعات مین بھی یہ اصل ہے پھر واقعات ناطفی و
مجموع النوازل و ذخیرہ۔ پھر دیگر مشائخ نے ان فتاوی کو اصول کے ساتھ مختلط جمع کردیا جیسے جامع قاضیخان و خلاصہ وغیرہ کتب فتاوی
مین اور بعض نے امتیاز کو قائم رکھا جیسے رضی الدین سرخسی نے محیط مین کیا کہ اول مسائل اصول لکھے پھر نوادر
پھر فتاوی لکھے ہین۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ رضی الدین سرخسی رح کی صنیع شاہد ہے کہ قاعدہ یہ تھا کہ جو اصول ظاہر الروایہ
مین ہے وہ مقدم ہے پھر نوادر مین پھر فتاوی ہین۔ اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ فتاوی سے مراد صرف وہ مسائل واقعات
و نوازل ہین جو مشائخ نے اپنے اجتہاد سے استنباط کیے جنمین کوئی روایت اماموں سے نہین ہے پس فتاوی قاضیخان
یا فتاوی عالمگیری کو جو فتاوی کہتے ہین مجازاً باعتبار اسکے کہ انمین مسائل فتاوی مختلط ہین ورنہ درحقیقت انمین
مسائل اصول و فتاوی دونوں ہین۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر حکم ظاہر الروایہ مین نہو ولیکن نوادر مین ہو تو فتاوی
سے مقدم کر کے نوادر کو لینا متعین ہوگا چنانچہ بحر الرائق کی قضاء الفوائت مین ہے کہ مسئلہ اگر ظاہر الروایہ مین نہو اور
غیر ظاہر الروایہ مین ثبت ہو تو اسی طرف مصیر متعین ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ حکم مقلد کے لیے ہے یا جسکو قوت اجتہادیہ ہو
اسکے لیے بھی ہے اور صحیح احتمال اول ہے اگر کہا جاوے کہ غیر ظاہر الروایہ تلامذہ ائمہ رحمہم اللہ ہین تو انکے اجتہاد پر
بہ نسبت متاخر زمانہ کے قوت اجتہادیہ والے کے زیادہ اعتماد ہوگا۔ جواب یہ کہ غیر ظاہر الروایہ مین راوی نے
روایت کا التزام کیا اور امام مجتہد سے اسکے ثبوت مین تامل ہے اور خود راوی نے اپنی توافق اجتہاد سے آگاہ نہ کیا
تو اعتماد کی وجہ صاحب قوت اجتہادیہ کے حق مین ساقط ہو گئی پس اسپر شرعاً لازم آیا کہ اپنے اجتہاد کو کام مین لاوے
فافہم۔ پھر واضح ہو کہ اکثر اصول ان دیار و امصار مین مفقود ہین اور اگر کہین پائے جاتے مین تو متداول و
متواتر نہونے سے حکم متواترات مین نہین خصوصاً ہمارے زمانہ اور ہمارے دیار مین پس ضرور ہے کہ کتاب معتبر متداول
بھی ہو ملا علی قاری رح نے تذکرۃ الموضوعات مین لکھا کہ قواعد کلیہ مین سے ہے کہ نقل کرنا احادیث نبویہ کا
اور مسائل فقہیہ کا و تفاسیر قرآنیہ کا نہین جائز ہے مگر انہین کتابوں سے جو متداول ہون کیونکہ جو متداول نہ ہون
انمین زندیق و ملحدون کے موضوع ملا دینے سے امن نہین ہے بخلاف کتب محفوظہ کے کہ انکے نسخہ صحیح متعدد ہو گئے

ہاتھ ہوتے ہیں انتہی۔ گنگوہی رح کے کلام سے معلوم ہوا کہ کتاب منتقی مؤلفہ حاکم شہید رح اس زمانہ میں مفقود ہو لیکن
منتقی سے جو مسائل کسی معتمد کتاب مثل محیط سرخسی وغیرہ میں منقول ہیں وہ متداول ہیں اور محیط برہانی جو محیط سرخسی
سے مقدم ہو وہ بھی مفقود ہو چنانچہ ابن نجیم مصری رح نے بعض مسئلہ وقف کے رسالہ میں اپنے بعضے معاصرین پر رد کرنیکے
طور پر لکھا کہ محیط برہانی سے جو نقل ہمارے معاصر نے لکھی یہ کذب ہو کیونکہ محیط برہانی مفقود ہو جیسا کہ ابن امیر الحاج
نے شرح منیۃ المصلی میں تصریح کی ہو اور بر تقدیر یکہ ہمارے ہم عصر کو مل گئی اور اس زمانہ والون میں سے کسی کو نہیں
ملی تو بھی اس سے فتوی و نقل جائز نہیں ہو جیسا کہ فتح القدیر کی کتاب القضاء میں مصرح ہو انتہی۔ فتح القدیر کتاب القضاء
میں ہو کہ اصولیین کی راے اس امر پر جمی ہو کہ مفتی وہی ہو جو مجتہد ہو اور جو مجتہد نہیں اقوال مجتہد یاد رکھتا ہو تو وہ مفتی نہیں
ہو اس سے جب سوال کیا جاوے تو اسپر واجب ہو کہ کسی مجتہد مثل امام ابو حنیفہ کا قول بطریق حکایت نقل کر دے
اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ میں جو موجودہ لوگون سے فتوی لیا جاتا ہو یہ فتوی نہیں بلکہ مفتی کے کلام کا نقل ہو
کہ سوال کرنے والا اسکے موافق عمل کرے اور مجتہد سے اسکی نقل کا طریقہ دو باتون میں سے ایک ہو یا تو اس ناقل کی
کوئی سند وہاں تک یا کسی ایسی کتاب معروف سے ہووے جو ہاتھون ہاتھ متداول رہی ہو جیسے امام محمد بن الحسن
کی کتابیں اور مانند انکی تصانیف مشہورہ کہ یہ کتابیں اپنے مصنفین سے بمنزلہ خبر متواتر یا مشہور کے ہیں ایسا ہی
رازی رح نے ذکر کیا ہو وعلی ہذا اگر ہمارے زمانہ میں بعض کتابیں نوادر کی پائی گئیں تو جو مسائل انہیں ہیں ان کو
امام ابو یوسف یا امام محمد کیطرف نسبت کرنا جائز نہیں ہو کیونکہ وے ہمارے زمانہ میں ہمارے دیار میں نہ مشہور ہیں اور
نہ متداول ہیں۔ ہاں اگر نوادر سے نقل کسی کتاب مشہور مانند ہدایہ و مبسوط میں پائی جاوے تو یہ اعتماد اس کتاب
مشہور پر ہوگا۔ پھر فتوی دینے والا اگر مجتہدین کے اقوال مختلفہ یاد رکھتا ہو اور حجت نہیں پہچانتا اور نہ اسکو اجتہاد
و ترجیح کی قدرت ہو تو وہ انہیں سے کسی قول پر قطع نہ کرے بلکہ فتوی پوچھنے والے کے لیے بیان کر دے سو پوچھنے والا
انہیں سے وہ قول اختیار کریگا جو اسکے دل میں سب سے زیادہ صواب معلوم ہو ایسا ہی بعض جوامع میں مذکور ہو
اور میرے نزدیک تو فتوی دینے والے پر سب اقوال کا نقل کرنا واجب نہیں ہو بلکہ یہ کافی ہو کہ انہیں سے کسی قول کو
حکایت کر دے کیونکہ مقلد کو اختیار ہو کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرے۔ انتہی ترجمہ۔ مترجم کہتا ہو کہ اس کلام سے کئی
باتیں معلوم ہوئیں ازانجملہ یہ کہ ایسے مقلد کو بھی فتوی بنانا جائز ہو جو مجتہدون کے اقوال مختلفہ یاد رکھتا ہو اور اسکو
دلائل نہ معلوم ہون اور نہ ترجیح کی قدرت ہو۔ ازانجملہ بعض جوامع کا قول مشعر ہو کہ فتوی دینے والا مختلف اقوال
نقل کر دے تو فتوی لینے والے کو اختیار ہو کہ اپنی راے میں جسکو صواب جانے اسکو اختیار کرے پس ایسے شخص
کی راے کا بھی اعتبار ہو جو مجتہدون کے اقوال بھی نہ جانتا ہو۔ ازانجملہ قول ابن الہمام رح کہ مقلد جس مجتہد کی چاہے
تقلید کرے مشعر ہو کہ فتوی دینے والا خود ایک قول کو اختیار کر کے اسکو حکایت کر دے اور یہ کوئی قید نہیں لگاذ
کر دلیل معلوم کرے یا قلب سے تحری کرے یا پوچھنے والے کے حق میں جو قول بہتر ہو یا جو اسکے حق میں نافع ہو یا وہ
قول امام رح کا خاص ہو یا عام کسی مجتہد کا ہو اگرچہ ظاہر کلام یہی ہو کہ چاہے جس مجتہد کا قول ہو اور یہ بھی تفصیل طلب

نہین فرمائی کہ جو قول اِس فتوی دینے والے نے آج اختیار کیا ہے کل کے روز دوسرے فتوی مین یہی قول لکھے یا اختیار
ہے کہ دوسرا قول لکھے ولیکن تلفیق وغیرہ کی بحث مین فی الجملہ تحقیق لکھی ہے اور مراد رازی رح سے شیخ ابو بکر الرازی الجصاص
مین چنانچہ اُنکی کتاب اصول الفقہ سے تتمہ مین منقول ہے کہ کسی شخص کا جو کلام یا مذہب کسی ایسی کتاب مین ہو جسکے نسخے
متداول ہون تو جو کوئی اِس کتاب مین دیکھے اُسکو جائز ہے کہ کہے کہ فلان کا یہ قول اور فلان کا یہ مذہب ہے اگرچہ اِسنے
کسی سے نہ سنا ہو جیسے امام محمد بن الحسن کی کتابین اور امام مالک رح کی موطا اور مانند اِنکے اصناف علوم مین کتابین
مصنفہ متداولہ مین کیونکہ ان کتابون کا ایسی صفت پر ہونا بمنزلہ خبر متواتر یا مشہور کے ہے اور ایسے حال مین اسناد
کی ضرورت نہین ہوتی ہے انتہی مترجماً اور نوازل فقیہ ابو اللیث مین ہے کہ شیخ ابی نصر سے پوچھا گیا کہ ہمارے یہان
چار کتابین پہونچین نوادر ابراہیم بن رستم وخصاف کے ادب القاضی اور مجرد حسن بن زیاد و نوادر ہشام تو کیا ہمکو
روا ہے کہ ہم اِن کتابون سے فتوی دین تو جواب دیا کہ ہمارے اصحاب سے جو صحت کو پہونچے وہ تو علم مرغوب پسندیدہ
ہے اور رہا فتوی دینا تو میری راے مین نہ چاہیے کہ آدمی ایسے امر کا فتوی دے جو فہم مین نہ آیا اور نہ چاہیے کہ
لوگون کے بوجھ اُٹھا دے ہان اگر ایسے مسائل ہون کہ وہ ہمارے اصحاب سے مشہور وظاہر ہون تو مجھے امید
ہے کہ اُنپر اعتماد صحیح ہوگا انتہی مترجماً - پھر واضح ہو کہ منتقی حاکم شہید ومحیط برہانی مفقود ہونے کی تو شہادت ہو چکی
تو اُنکا اثر موجود نہین اور اگر اب کوئی دعوی کرے کہ یہ کتاب وہی ہے تو اعتماد نہین ہو سکتا اس جہت سے کہ
تواتر درمیان مین منقطع ہو گیا ہان جب تک وجود تھا تو اثر تھا اسوقت اگر منتقی ومحیط مذکور سے کسی کتاب مین کچھ
نقل ہوا اور وہ کتاب اسوقت تک متواتر ومتداول ہے اور خود معتمد ہے تو اُس کتاب کے اعتبار سے اعتماد ہے کہ منتقی مین
یہ قول تھا جو اِس کتاب مین مذکور ہے اور ایسی ہی کتب امام محمد رح ہمارے زمانہ مین مثل ہدایہ ووقایہ وعالمگیری وغیرہ
کے مشہور ومتداول نہین ہین ولیکن اصل یعنی مبسوط امام محمد رح سے یا دیگر کتب سے جو مسائل محیط سرخسی وغیرہ مین مذکور
ہین یا بواسطہ محیط سرخسی وغیرہ کے دیگر معتبرات مین مذکور ہین یا ہدایہ واسکی شروح وشرح وقایہ وغیرہ مین منقول ہین
اُنپر متواتر اعتماد ہے - اور واضح ہو کہ ائمہ مشائخ وفقہار نے تسہیل حفظ کے لیے اصول کتب سے مختصرات تصنیف کین
جو بنام متون مشہور ہین اور اُنمین التزام صحیح روایات کا رکھا خواہ تصحیح اپنے اعتماد پر جبکہ مصنف مجتہد ہو اور یہی اکثر ہے
یا کلیہ ہے خواہ اعتماد تصحیح مجتہد رکھا - اور حق یہ ہے کہ ائمہ مشائخ نے مذہب حنفیہ کو مجموعہ اجتہادات امام اعظم وامام
ابو یوسف وامام محمد قرار دیا ولیکن بعض فقہار نے جو آخر زمانہ مین ہوئے امتیاز کا قصد کیا ولیکن فتوی مختلط ہے و
سیاتی الکلام فیہ - پھر ان متون کو مذہب کے لیے گویا اصل ٹھہرایا اور ظاہر یہ کہ ہمارے زمانہ مین اِس سے چارہ
نہین ہے - فاضل علامہ لکھنوی مرحوم نے لکھا کہ متون سے مراد جمیع متون نہین ہین بلکہ وہ مختصرات جنکو ایسے
حذاق ائمہ علمار وکبار فقہار نے تالیف کیا جو علم وزہد وفقہ مین اور روایت کرنے مین ثقہ مشہور ومعروف ہین جیسے
امام طحاوی وکرخی وحاکم شہید وابو الحسن قدوری اور جو اِس طبقہ مین تھے پھر پچھلے علمار کا اعتبار برہان الشریعہ
کے وقایہ پر اور حافظ الدین عبد اللہ نسفی المتوفی سنہ ۷۱۰ہجری کے کنز الدقایق پر اور ابو الفضل مجد الدین عبد اللہ

بن محمود موصلی متوفی ۶۸۳ھ ہجری کی کتاب **المختار** پر اور مظفر الدین احمد بن علی بغدادی متوفی ۶۹۴ھ ہجری کی کتاب
مجمع البحرین پر اور امام قدوری احمد بن محمد متوفی ۴۲۸ھ ہجری کی کتاب **مختصر القدوری** پر بڑھا ہوا ہے اس جہت
سے کہ لوگون نے ان کتابون کے مولفین کی بزرگی اور مسائل معتمدہ لانے کا التزام جان لیا ہے پھر انمین بھی زیادہ
مشہور و معتمد وقایہ و کنز و مختصر قدوری ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہدایہ کا ذکر اسواسطے نہین کیا کہ وہ متن نہین ہے بلکہ شرح ہے اور مانند
متن کے مشہور رہے اور ان متون مذکورہ کے لیے ہدایہ گویا اصل ہے کیونکہ ان متون مین سب سے زیادہ معتمد مشہور وقایہ
ہے اسکی خود تصریح موجود ہے کہ یہ مسائل ہدایہ کے بطریق سلسلہ روایت متواتر ہونے کے ملخص کیے ہین لہذا نام اس کا
وقایۃ الروایۃ فی مسائل الہدایہ رکھا ہے۔ ثم قال ہذا الفاضل با حاصلہ اور یہ جو مشہور ہوا کہ متون صرف اصل
مذہب و ظاہر الروایۃ کے لیے موضوع ہین تو یہ حکم کلی نہین کیونکہ اکثر ارباب متون ایسا مسئلہ لکھتے ہین جو مشائخ متقدمین
کی تخریج سے مخالف مسلک ائمہ متبوعین ہے جیسے حوض عشر فی عشر یعنے دہ در دہ کا مسئلہ کہ اصل مذہب مین نہین ہے اور یونہی
یہ جو مشہور ہوا کہ متون موضوع واسطے نقل مذہب امام ابوحنیفہ ہین یہ حکم تو اکثری بھی نہین ہے کیونکہ بہت انھون نے متون
مین صاحبین کا مذہب لیا جبکہ وہ راجح پایا جیسے پیشانی و ناک پر سجدہ کے مسئلہ وغیرہ مین ہے۔ اقول تحقیق وہ ہے جو پہلے
مقدم ذکر کیا کہ مع اقوال صاحبین کو بھی مذہب قرار دیا ہے اور چارہ نہین ہے کہ مذہب مین تخریجات مشائخ داخل کیے جاوین
جبکہ واقعات و نوازل کا سانح ہونا جاری ہے پس جبکہ امام اعظم رح کے اصول پر انکا حکم مستخرج ہوا تو انکے داخل مذہب
حنفیہ ہونے مین کچھ شک نہین ہے پس جب انکو داخل مذہب قرار دیا تو صاحبین یا ایک سے جو راجح ہو یا کسی ضرورت
عارض سے اسپر فتوی ہو تو اسکا مذہب ہونا اولی ہے وہما قال ہذا الفاضل اور انھون نے ذکر کیا کہ جو متون مین ہے مقدم
ہے اُسپر جو شروح مین ہے اور جو شروح مین ہے وہ مقدم ہے اُسپر جو فتاوی مین ہے پس متون جو نقل مذہب کے لیے ہین جب
انمین کوئی مسئلہ ہو اور اُسکے مخالف شرح مین ہو تو متن مقدم ہوگا ایسے ہی فتاوی کی مخالفت پر شرح مقدم ہو گی۔
قال المترجم حق یہ ہے کہ یہ آن شروح کا حکم ہے جو ائمہ مشائخ مانند طحاوی و حلوائی وغیرہ نے اصول کی شروح مین قیود سے
استخراج کیے اور مشترسہ مستخرجات دوسرے مواقع مین مصحح ہوتے ہین اور شامی رح نے رد المحتار مین کہا کہ مذہب سے
مراد وہ ہے جو ظاہر الروایۃ کی کتابون مین مذکور رہو انتہی یہ اصطلاح خاص ہے۔ اور واضح ہو کہ اصل یہ تھا کہ جو اصول
مین ہے وہ شروح پر مقدم اور جو شروح مین ہے وہ فتاوی مشائخ پر مقدم ہے پھر چونکہ بجاے اصول کے یہ متون قائم ہوئے
تو اصل مذکور مین تغیر کیا گیا اور یہ کلیہ ٹھہرا کہ متون مقدم پھر شروح پھر فتاوی۔ پس مراد شروح سے یہ شروح متداولہ
نہین اور فتاوی سے یہ کتب مراد نہین جو فی الحال بنام فتاوی معروف ہین اور یہ کیونکر ہو سکتا ہے حالانکہ مثلاً
فتاوی عالمگیری جامع روایات اصول و متون و فتاوی ہے حتی کہ اکثر اقوال کی نسبت کتاب الاصل امام محمد و ہدایہ
و کنز وغیرہ کی تصریح موجود ہے اور ان متون کی شروح مین اکثر فتاوی قاضیخان و خلاصہ وغیرہ سے لیکر شرح کی گئی ہے
فلیتامل فیہ حتی یظہر لک حقیقۃ الحال۔ پھر فاضل مرحوم نے قول متون مقدم پھر شروح پھر فتاوی کی نقل کے بعد کہا کہ
یہ اُسوقت ہے کہ جب تصحیح صریح طبقہ تحتانیہ مین نہ پائی جاوے یعنی اگر متن یا شرح سے خلاف قول کی صریح تصحیح نیچے کے

طبقہ والے نے نہ کی ہو۔ اور فاضل مرحوم نے اسکی تائید کے لیے ردالمحتار کتاب الفرائض سے نقل کیا کہ علامہ شامی رح نے یہ مسئلہ ذکر کیا کہ میت نے چچا کی بیٹی اور ماموں کا بیٹا چھوڑا تو علامہ خیر الدین رملی نے فتوی دیا کہ کل ترکہ چچا کی بیٹی کا ہی حالانکہ متون کے خلاف ہی تو شامی رح نے جواب دیا کہ علماء نے ذکر کیا کہ جو متون میں ہی وہ التزاماً صحیح ہی اور تصحیح صریح بہ نسبت تصحیح التزامی کے اقوی ہوتی ہی اور جو خیر الدین رملی نے فتوی دیا اُسکی صریح تصحیح جامع المضمرات میں مذکور ہی اور یہ بھی بیان تصریح موجود ہی کہ جو متون میں اس مسئلہ میں ہی اور جو رملی رح نے فتوی دیا دونوں ظاہر الروایۃ ہین پس جہان ایسا ہو وہان ہم پر اسکی اتباع لازم ہی جسکی تصحیح صریح کی گئی ہو۔ انتہی ملخصاً پس حاصل یہ ہوا کہ متون سے خلاف اگر طبقہ تحتانی میں تصحیح صریح ہو تو متن کی تقدیم چھوڑ کر صریح تصحیح کی اتباع واجب ہی قال المترجم میرے نزدیک علامہ شامی سے یہان سہو ہوا جسکا منشاء لفظ التزام ہی اور مجھے اس کلام میں دو وجہ سے نظر ہی اول یہ کہ تصحیح صریح اقوی از تصحیح التزامی ہونا ایسے معنی میں غیر مسلم ہی کیونکہ جامع مضمرات نے مثلاً اس قول کی نسبت صحیح کہا اور یہ مجرد تصحیح ہی اور متون نے تصحیح کا التزام کیا ہی گویا ہر قول کے ساتھ صحیح کہا اور التزام تصحیح زیادہ موکد ہی بہ نسبت خالی تصحیح کے اور التزام کے معنی یہان یہ نہیں ہین کہ جو مطابقت دمریح کے مقابل آتا ہی جیسا کہ شامی رح کے کلام سے ظاہر ہوتا کہ نالہ لازم آوے کہ یہان متن سے تصحیح بدلالۃ التزام سمجھی جاتی ہی اور جامع مضمرات میں تصحیح بدلالۃ مطابقی صریح ہی پس وہ اقوی ہی بلکہ التزام کے معنی متن کے تصحیح میں یہ ہین کہ مصنف متن نے اپنے اوپر التزام یعنی ایجاب کر لیا ہی کہ ہر قول وہ لاوے جو صحیح ہی پس محصل یہ ہوا کہ متن والے نے اپنے قول کو صحیح کہا اور جامع مضمرات میں اپنے قول کو صحیح کہا پس یہ اُس سے قوی ہرگز نہیں ہی بلکہ برعکس ہی۔ نظر دوم یہ کہ جامع مضمرات اس درجہ پر نہیں ہی کہ وہ تصحیح متون کی مخالفت میں معتبر ہو۔ بالجملہ مخالفت تصحیح کی صورت میں حق تفصیل ہی جو قاعدہ فتوی میں آئی ہی

فصل فتوی اور اُسکی کیفیت وطریقہ واقسام مفتی اور علامات افتاء وکن کتابون سے فتوی دینا نہین جائز ہی واضح ہو کہ عوام جو دین کے احکام متعلق باعمال ووقائع معمولی وغیر معمولی نہین جانتے ہین اُنپر فرض ہی کہ مفتی سے دریافت کرین اور ضروریات دین تو ہر شخص کو معلوم ہونا ضرور ہی اگرچہ ایمان اجمالی کافی ہی پھر فرضیت ارکان اسلام تفصیلی مثلاً تفصیل اقرار کرے پھر مثلاً نماز کے عمل ارکان معلوم کرے اور جو امر واقع ہو خواہ متعلق بعبادات خالصہ یا معاملات اسکو بالضرور اپنے وقت پر دریافت کرے اور رسم کے اعمال مہمل بلا حکم شرعی نہین چھوڑے جاوینگے اور جیسے عامی پر پوچھنا فرض ہی عالم پر بتلانا بھی ضرور ہی بتفصیل وشرائط مذکورہ کتب فقہ۔ پھر مفتی درحقیقت مجتہد ہی کما مر من الفتح اور ہر زمانہ اسلام کا اس امر کو مقتضی ہی کہ ایسا شخص ہونا ضرور ہی کہ نوازل جدیدہ کا حکم بالمقائسۃ وبالاعتبار معلوم کرے اگرچہ اس سے زمانہ ہو مثلاً ریل کی حدوث سے اُسپر نماز پڑھنے کا مسئلہ پوچھنا عوام کو ضرور ہی اور نوٹ اور ٹکٹ وفروخت ٹکٹ وغیر ذلک من کثرۃ النوازل کے لیے مفتی ضرور ہی اور جزئیات کتب سابقہ موجود نہین ہین اور فقہاء نے شرط کی کہ مفتی صریح جزئیہ لکھے جیسا کہ حموی رح نے حاشیہ اشباہ میں فوائد مصنف رح سے نقل کیا کہ قواعد وضوابط سے فتوی دینا مقبول نہین ہی بلکہ مفتی پر واجب ہی کہ نقل صریح کو بیان کرے جیسا کہ شارحین نے تصریح کردی ہی انتہی ترجمہ

بالجملہ مفتی در حقیقت مجتہد ہی ہوتا ہی اور مجتہد نہو تو وہ ناقل کلام مفتی ہی پس خود مقلد ہی ولیکن اقوال مجتہدین منضبط رکھتا ہی جیسا کہ فتح القدیر سے گذرا و فی السراجیہ کسی کو فتوی دینا حلال نہین مگر اُسوقت کہ علمائے مجتہدین کے اقوال اور جہان سے یہ اقوال لیے ہین وہ ماخذ جانے اور لوگون کے معاملات کو پہچانے اور اگر صرف علمار کے اقوال جانتا ہی اور اُنکے ماخذ و مذہب نہین پہچانتا ہی تو اس صورت مین اگر اس سے کوئی مسئلہ پوچھا جاوے پس اگر وہ جانے کہ یہ علمار جنکا مذہب اُسنے اختیار کیا ہی سب متفق ہین تو مضائقہ نہین کہ یون کہدے کہ یہ بات جائز ہی یا یہ بات نہین جائز ہی اور یہ قول بطریق حکایت ہو گا اور اگر ایسا مسئلہ ہی کہ جسمین ائمہ علمار مختلف ہین تو مضائقہ نہین کہ سب کو بیان کرے کہ یہ فلان کے قول مین جائز اور فلان کے قول مین نہین جائز ہی اور یہ اسکو اختیار نہین کہ کسی کا قول اختیار کرکے اُسی سے جواب دیدے تاوقتیکہ وہ اُنکے دلائل نہ پہچانتا ہو انتہی مترجما اقول فتح القدیر سے گذرا کہ ابن الہمام رح نے کہا کہ میرے نزدیک سب کے اقوال نقل کرنا واجب نہین بلکہ بعض کا قول نقل کر دے کیونکہ مقلد مختار ہی جسکی چاہے تقلید کر لے۔ پھر واضح ہو کہ معرفت مجتہدین مین دو وجہین ہین ایک یہ کہ اصول کتاب و سنت و اجماع و قیاس سے جو دلائل ہر ایک کے قول کے لیے ظاہر ہوئے ہین اُنکو پہچانتا ہو مع اُن قواعد کے جنسے ان اصول مین راہ صواب حاصل ہوتی ہی۔ وجہ دوم یہ کہ اسقدر معرفت دلائل غیر کافی ہو بلکہ خود اُس امام سے ہر مسئلہ کے متعلق جن دلائل سے اُسنے استدلال کیا ہی جانتا ہو تو یہ امر بالکل متعذر ہی اور سابق مین شمس الائمہ کردری سے رد المختول مین گذرا کہ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ کسی کو میرا قول لینا حلال نہین جبتک یہ نجانے کہ مین نے کہان سے لیا ہی اور لکھا کہ صاحبین کو بعض مسائل میں امام رح کے قول کی دلائل ظاہر ہوگئے بلکہ امارات اسکے خلاف ظاہر ہوئے تو موافق حکم امام کے اُنھون نے اپنی رائے پر عمل کیا کما مر مفصلاً پس یہ منادی ہی کہ مجتہد سے خود اُسکے دلائل پہچاننا ضرور نہین ہین بلکہ تتبع سے ماخذ معلوم کرنا کافی ہی پھر اگر دلائل نہ ظاہر ہون اور اسکو قوت اجتہادیہ ہی تو اپنے قول کو یا ترجیح سے دوسرے مجتہد کے دلائل ظاہر ہونے پر اسی کو اختیار کریگا جبکہ مسلک متحد ہو غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی از ابراہیم حلبی متوفی ۹۵۶ ہجری مین مسئلہ تعدیل الارکان نماز مین ہی کہ یہ تو تجھے ضرور معلوم ہو گیا کہ دلیل اسی کو مقتضی ہی کہ طمانیت و قومہ و جلسہ ہر ایک واجب ہی شیخ کمال الدین یعنی صاحب فتح القدیر نے فرمایا کہ یہ ہرگز لائق نہین ہی کہ آدمی مقتضائے دلیل سے عدول کرے جبکہ کوئی روایت بھی موافق مقتضائے دلیل ہو انتہی مترجما۔ ظاہر ہوا کہ شیخ ابن الہمام کی مراد مقلد سے جسکو اختیار دیا کہ جس مجتہد کے قول کو چاہے عمل کر لے وہ شخص مقلد ہی کہ دلیل نہ جانتا ہو صرف اقوال کا حافظ ہو۔ پھر یہ بھی قید نہین لگائی کہ مقلد مذکور صرف امام اعظم رح کا قول اختیار کریگا بلکہ کہا کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کر لے اور مخالفت کی علامہ خیر الدین رملی نے کہ کتاب الشہادات فتاوی خیریہ مین کہا کہ مقرر ہمارے نزدیک یہ ہی کہ فتوی نہ دیا جاوے و عمل نہ کیا جاوے مگر بقول امام اعظم رح اور قول امام رح سے عدول کرکے صاحبین یا ایک یا کسی دوسرے کا قول نہ لیا جاوے مگر بوجہ ضرورت کے انتہی مترجما اور فتاوی سراجیہ مین ہی کہ جب ہمارے اصحاب حنفیہ کسی امر پر متفق ہون تو مفتی اُسی پر فتوی دے اور جب مختلف ہون تو ایک قول یہ کہ فتوی مطلقاً یعنی خواہ عبادات ہون یا قضاء وغیرہ

ہر باب مین امام اعظم رحمۃ اللہ کے قول پر ہو پھر امام ابو یوسف رحمۃ اللہ کے قول پھر امام محمد رح کے قول پھر زفر و حسن بن زیاد کے قول پر ہو
اور ایک قول یہ کہ جب امام ابو حنیفہ رح ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہون تو مفتی کو اختیار ہو کہ جس قول پر چاہے
فتوی دے لیکن جب مفتی مجتہد نہو تو یہی اصح ہو کہ وہ امام اعظم رح کے قول پر فتوی دے انتہی- حاوی قدسی مین
کہا کہ جب امام رح ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہون تو قوت دلیل سے جو راجح ہو اُسپر فتوی دے- اقول یہ
ایسے مجتہد مین ہوگا جو دلیل مین نظر کی لیاقت رکھتا ہو صرف اقوال مجتہدین کا حافظ نہو- اس سے ظاہر ہوا کہ کلام رملی رح
ایسے مقلد مین ہو جو صرف اقوال کا حافظ ہو دلائل نہجانتا ہو اور نہ لیاقت نظر ہو- اور اسی دو قول پر تمام کاملین کے
اقوال متفق ہو جاتے ہین جیسا کہ ظاہر ہوگا- مولوی الیجی رح متوفی بعد ۱۱۲۰ھ ہجری نے کہا کہ جو شخص اسپر اکتفا کرے کہ اسکا
فتوی یا عمل موافق ہو جاوے کسی قول یا مسئلہ کی کسی وجہ سے اور وہ بدون ترجیح نظر کے اقوال و وجوہ مین سے جسپر
چاہے عمل کرے تو اسنے جہل و خرق اجماع کیا انتہی مترجما- یہ تو اہل نظر کے حق مین کہا ہو اور دوسرے مقام پر لکھا کہ لوگ
دو قسم کے درمیان مین یا تو مقلد محض ہین یا مقلد جنکو نظر کی لیاقت ہو پس مقلد محض پر تو واجب اسکی اتباع ہو جسکو مشائخ
نے صحیح کہا ہو اور مقلد لائق نظر کو اختیار ترجیح و تصحیح کا ہو اور اُسپر واجب یہ کہ اپنا عمل اُسپر کرے جو اُسکے نزدیک
صحیح ہو اور فتوی اُسپر دے جو مشائخ نے صحیح کہا ہو کیونکہ پوچھنے والا اس سے وہ پوچھتا ہو جو اہل مذہب کے نزدیک
مذہب ہو انتہی مترجما- اشباہ- کتاب القضاء مین ہو کہ مفتی اُسی پر فتوی دیگا جو اُسکے نزدیک مصلحت واقع ہو جیسا کہ فتاوی
بزازیہ کی فصل المہر مین ہو- حموی رح نے کہا کہ شاید مراد مفتی سے مجتہد ہو اور رہا مقلد تو وہ فقط صحیح پر فتوی دیگا خواہ فتوی
لینے والے کے حق مین اسمین مصلحت ہو یا نہو اور یہ بھی ہو سکتا ہو کہ مقلد مفتی مراد ہو اور یہ حکم اُسوقت کہ مسئلہ مین دو قول
ہون اور ہر ایک کو صحیح کہا گیا ہو تو اُسکو ہر ایک قول پر فتوی کا اختیار ہو پس وہ ایسے قول کو اختیار کرے جسمین مستفتی کے
حق مین مصلحت ہو انتہی- اور بھی اشباہ مین ہو کہ وقف کے مسئلہ مین فتوی دینا اُسی وجہ پر متعین ہو جو وقف کے حق
مین زیادہ نافع ہو جیسا کہ شرح مجمع و حاوی قدسی مین ہو انتہی- صریح ہو کہ قوت نظر سے اصلح و انفع پر فتوی دے جو
لیاقت نظر رکھتا ہو اور جو محض حافظ اقوال ہو وہ مسئلہ کے دو قول صحیح پاوے تو اُنمین البتہ اصلح و انفع پر فتوے
دے سکتا ہو پس جسکو اہلیت نظر ہو اسپر مطلقاً امام اعظم رح کے قول پر فتوی دینا واجب نہین ہو و لہذا اشباہ کتاب القضاء
مین ہو کہ جو مسائل متعلق باب قضاء ہین وہان اختلاف مین فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہو- کما فی القنیۃ والبزازیہ
انتہی- شرح الاشباہ بیری زادہ مین ہو کہ شہادات مین بھی فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہو اور سترہ مسائل مین
زفر رح کے قول پر فتوی ہو جنکو مین نے علیحدہ رسالہ مین تحریر کیا ہو- انتہی- اقول یہ بھی خلاف کلیہ مذکورہ کے
اسی صورت مین ہو کہ مفتی کو اہلیت نظر ہو ورنہ مقلد محض کے لیے صاحب اشباہ نے وقف بحر الرائق مین کہا کہ جب
مسئلہ مین دو قول ایسے ہون کہ دونون کو صحیح کہا گیا تو قضاء و فتوی دینا دونون مین ہر ایک پر جائز ہو انتہی اس سے
ظاہر ہوا کہ مقلد محض پر اصلح و انفع کی رعایت واجب نہین ہو بلکہ مستحب ہو- و فی قضاء الفوائد من البحر جبکہ مسئلہ
ظاہر الروایہ مین ہو اور دوسری روایت مین ہو تو اُسی طرف مصیر متعین ہوگی انتہی- اقول یہ مقلد کے حق مین تو ظاہر ہو

اور مجتہد اگر لیاقت اجتہاد مذہب در رکھتا ہو بلکہ ترجیح وتصحیح کی لیاقت ہو تو اسپر بھی یہ واجب ہے کہ روایت مذکور کو لیوے
وفی غنیۃ المستملی فی بحث التیمم عبادات مین علماء نے امام اعظم رح کے قول پر مطلقاً فتوی رکھا ہے اور یہی استقراء سے بھی
معلوم ہوا لیکن یہ اسوقت تک کہ کوئی روایت امام رح سے موافق قول مخالف نہو جیسے ماء مستعمل کی طہارت مین اور
سوائے نبیذ تمر نہ ہونے کی صورت مین فقط تیمم پر اکتفا کرنے مین انتہی۔ اقول اور جیسے فارسی مین قرأت کرنے مین
ہے ولیکن قرأت قرآن عند القدرۃ مین فتوی امام محمد رح کے قول پر ہے کما فی المضمرات اور دیگر مسائل بھی ہین۔ پس بنابر
قاعدہ مذکور کے مقلد کو چاہیے کہ ایسی صورتون مین امام اعظم رح کے قول پر فتوی دے اور حق اشبہ بفقہ یہ ہے کہ مقلد
پر لازم ہے کہ وہ ایسی صورت مین امام رح کا قول اور جسپر فتوی ہے دونون بیان کردے پھر مستفتی اپنے واسطے اختیار
کرلے اسکی وجہ دو امر ہین اول آنکہ مجتہدین متاخرین نے کسی قوت دلیل یا ضرورت سے امام رح کے قول سے رجوع
کرکے دوسرے قول پر فتوی دیا اور یہ خلاف مذہب حنفیہ نہین ہے اور مقلد کو یہ ادراک نہین تو لائق ہے کہ اسکو لیا جاوے
اور دوم یہ کہ اگر مقلد ایک مسئلہ مین امام رح کے قول پر فتوی دے یا کسی مجتہد کی تقلید کرلے اور اس زمانہ کا فی الجملہ
مجتہد موافق تصحیح مشائخ کے فتوی دے تو اختلاف عوام سے شورش فتنہ ہوگا فافہم واللہ تعالی اعلم۔ فی البحر فی مصرف
الزکوۃ جب تصحیح مختلف ہو تو واجب ہے کہ ظاہر الروایۃ ڈھونڈھی جاوے اور اسی کی طرف رجوع ہو وفی البحر فی الرضاع
اور جب فتوی مختلف ہو تو جو فتوی موافق ظاہر الروایۃ ہو وہی مرجح ہوگا۔ وفی البحر فی قضاء الفوائت جب تصحیح وفتوی
مختلف ہو تو جو فتوے موافق روایت متون ہو اسی کو ترجیح ہے انتہی۔ اقول یہ صریح ہے کہ ترجیح اس قسم کی جاری ہے اور
واضح ہو کہ مقلد محض جسکو لیاقت ایسی ترجیح اور ظاہر الروایۃ دریافت کرنے کی بھی نہو وہ داخل اہل نظر ہے یا نہین اور
فتوی دے سکتا ہے یا نہین۔ وفی شرح الاشباہ للبیری زادہ نقلا عن شرح الہدایہ لابن الشحنۃ جب حدیث صحیح ہوجاوے
اور وہ خلاف مذہب ہو تو حدیث پر عمل کیا جاوے اور یہی اسکا مذہب ہوگا اور حدیث پر عمل کرنے سے وہ حنفی
ہونے سے خارج نہوگا کیونکہ امام اعظم رح سے یہ قول صحت کو پہونچا ہے کہ امام رح نے کہا کہ جب حدیث صحیح سند سے
صحیح پہونچ جاوے تو وہی میرا مذہب ہے انتہی مترجماً۔ علی قاری رح کے رسالہ تزئین العبارۃ لتحسین الاشارۃ مین ہے
کہ بہت غریب حرکت کی کیدانی نے کہ کہا والعاشر من المحرمات الاشارۃ بالسبابۃ کاہل الحدیث۔ یعنی حرام امور مین سے
دسوان حرام کلمہ کی انگلی سے اشارہ ہے مانند اہل حدیث کے یعنی تشہد کے آخر مین کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرنا جیسے
وہ جماعت کرتی ہے کہ جنکو علم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جامع ہے اور یہ حرکت اس کیدانی کی طرف سے خطاء
عظیم وجرم جسیم ہے اور منشاء اسکا یہ واقع ہوا کہ کیدانی علم المنقول کے قواعد اصول ومراتب فروع سے جاہل [illegible]
اور اگر یہ نہوتا کہ ہم اسکی طرف نیک گمان کرین اور اس جہت سے اسکے کلام کی تاویل کرین تو بیشک اسکا کفر صریح
وارتداد صحیح ہوتا سو کیا کسی مومن کو حلال ہے کہ جس فعل کا کرنا حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا ثابت
ہو کہ نقل مین قریب بتواتر پہونچا ہو اسکو وہ حرام بتلاوے اور جس فعل کو عامہ علماء برابر طبقہ بطبقہ بزرگون کا کرتا
آیا ہے اسکو ممنوع کرے اور حال تو یہ ہے کہ ہمارے امام اعظم رح نے فرمایا کہ کسی کو حلال نہین کہ ہمارے قول کو لیوے

جب تک کہ اسکا ماخذ کتاب وسنت واجماع امت وقیاس جلی فی المسئلہ کو نہ پہچانے اور امام شافعی رح نے کہا کہ جب حدیث صحیح ہو جاوے اور میرا قول اُسکے خلاف ہو تو میرے قول کو دیوار سے مارو اور حدیث ضابطہ پر عمل کرو جب تجھے یہ معلوم ہوا تو آگاہ ہو کہ اگر اس مسئلہ میں امام رح سے کوئی نص نہوتی تو آپ کے اتباع عوام درکنار فضلاء کرام پر یہ متعین تھا کہ اسی پر عمل کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کو پہونچا اور اسی طرح اگر امام رح سے نفی اشارہ صحیح ہوتا اور صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا اثبات صحیح ہوتا تو بھی کچھ شک نہیں کہ یہی ترجیح دیا جاتا ہو باسناد ثابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچا ہو چہ جائیکہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے باسناد صحیح ثبوت ہوا صریح اسی کے موافق امام رح سے منقول ہے پس جس نے انصاف اختیار کیا اور تعسف کو چھوڑا تو جان گیا کہ یہی راہ اہل دین سلف وخلف کی ہے اور جس نے اس سے عدول کیا وہ معاند برباد مکابر ہے اگرچہ لوگوں کے نزدیک معدود باکابر ہے انتہی مترجما۔ اور شیخ علی قاری نے دوسرے رسالہ تدہین التزیین میں لکھا کہ یہ جسنے کہا کہ فتوی ترک اشارہ پر ہے تو وہ مدعی ہے کہ میں مجتہد فی المسئلہ ہوں تو ایسے اجتہاد کا محل یہ ہے کہ امام رح سے مسئلہ میں دو روایتیں ہوں یا ایک روایت امام رح سے اور دوسری روایت صاحبین رح سے ہو اور اسکے باوجود بیان احتیاج دلیل ترجیح کی ہے کیونکہ ترجیح بلا مرجح اور تصحیح بلا مصحح قبول نہیں ہے پس اگر دو روایتیں بھی پائی جاویں تو راجح وہی روایت ہوگی جو موافق احادیث صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم ومطابق اقوال جمہور علماء امت ہو باوجودیکہ قائل کا یہ قول کہ فتوی ترک اشارہ پر ہے معارض ہے بقول مشائخ معتبرین کہ فتوی اشارہ پر ہے اور نہیں خلاف کہ یہ سنت ہے انتہی مترجما پس یہ مرجح کہ اگر دلائل شرعیہ یعنی کتاب وسنت واجماع امت سے ترجیح دیجاوے بشرطیکہ عبارت بدلائل ہو اور منجملہ وجوہ ترجیح کے موافقت ہے اور دلیل مقدم ہوگی اور شیخ ابن الشحنہ کے نزدیک حدیث صحیح پر عمل ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسے بعض ائمہ شافعیہ رح نے کہا کہ صلوۃ وسطی مذہب شافعی رح میں نماز فجر نہیں بلکہ عصر ہے کیونکہ حدیث صحیح مسلم سے صحت پہنچ گئی اور شافعی رح نے کہا کہ جب حدیث صحیح ہو جاوے تو وہی میرا مذہب ہے لہذا مذہب شافعی یہ ہوا کہ وہ نماز عصر ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ اسقدر معرفت دلائل کافی نہیں شاید کہ دلائل دیگر ہوں جنسے وقوف میسر نہیں ہوا، تو جواب یہ کہ یہی بعینہ حجت اصحاب ترجیح پر وارد ہے کہ اُنھوں نے جس قول کو ترجیح دی شاید مرجوح کے دلائل ہوں جنسے وقوف میسر نہیں ہوا تو باب ترجیح وتصحیح وفتوی کا انسداد ہو جائیگا وعلی ہذا صاحبین کے کسی قول پر فتوی نہوگا اور جن مسائل کو مشائخ نے استنباط کیا وہ سب متقدم کے سواے متاخر کے مرجوح ہونگے والحق یہ سب مکابرہ ہے اور شرع میں اسکا اعتبار نہیں ہے اور درمختار میں قاسم بن قطلوبغا کی تصحیح قدوری سے لیکر لکھا کہ اگر تو کہے۔ کہ علماء کبھی اقوال مختلفہ کو بلا ترجیح ذکر کرتے اور کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں تو جواب میں کہونگا کہ عمل اسی طرح ہوگا جیسے انھوں نے ان اقوال پر عمل کیا کہ اعتبار کیا تغیر عرف واحوال الناس کا اور جو زیادہ آسان ہے اور جس پر تعامل ظاہر ہوا اور جسکی وجہ قوی ہے اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہوگا جو ان امور کو درحقیقت تمیز کرے نہ گمان سے اور جو کوئی یہ تمیز نہ رکھتا ہو اُسکو چاہیے کہ اپنے بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو تمیز رکھتا ہو

انتہی مترجما پس یہ صریح ہی کہ ہر زمانہ مین ممیز حقیقی ضرور موجود ہوگا۔ اور پہلے گذرا کہ اگر نہو تو نوازل جدیدہ مین مسلمانون کے افعال بدون شرع کے خارج از دائرہ اسلام رہ جاوین اور یہ قول وہی کہیگا جو مفسد اسلام ہو نافہم واللہ تعالے اعلم بالصواب الیہ المرجع والمآب

فصل۔ ردالمحتار مین شامی رح نے شرح اشباہ شیخ ہبۃ اللہ البعلی سے نقل کیا کہ ہمارے شیخ علامہ صالح نے فرمایا کہ جائز نہین فتوی دینا ایسے کتب سے جو مختصر ہین جیسے نہر الفائق و عینی کی شرح کنز اور در مختار شرح تنویر الابصار وغیرہ جو مختصر ہین یا ایسی کتابون سے جنکے مصنفین کا حال نہین معلوم ہو جیسے ملا مسکین کی شرح کنز اور قہستانی کی شرح نقایہ یا ایسی کتابین ہین جنمین اقوال ضعیفہ منقول ہین جیسے زاہدی کی قنیہ پس ان کتاب قنیہ سے فتوی دینا نہین جائز ہو مگر جبکہ منقول عنہ اور اُس سے لینا معلوم ہو جاوے پھر کہا اور لائق ہی کہ اشباہ والنظائر بھی اسی مین داخل کیجاوے کیونکہ اِسمین بھی وہ ایجاز تعبیر مین ہی کہ معنی سمجھ مین نہین آتے مگر جبکہ اسکے ماخذ پر اطلاع ہو جاوے بلکہ اسمین بہت سے مواضع ایسے ہین جنمین ایجاز مخل ہی چنانچہ جسنے حواشی کے ساتھ اسکو مطالعہ کرنے مین ممارست کی ہی اسکو یہ بات ظاہر ہی پس جب مفتی اسی پر اقتصار کرے تو بخوف نہو کہ غلط مین پڑجاوے تو مفتی کو ضرور ہی کہ اِسکے حواشی وغیرہ کیطرف رجوع لاوے انتہی مترجما اور قول قاری رح گذر چکا کہ احادیث نبویہ و مسائل فقہیہ و تفاسیر قرآنیہ کا نقل کرنا مرف انہین کتابون سے جائز ہی جو متداول ہون اور یون ہی قول الشیخ ابن الہمام دربارہ نوادر کے سابق مین مذکور ہوا۔ وفی الاشباہ اصول فقہ مین جو حکم مذکور رہا اگر فروع مین اسکے خلاف ہو تو ذکر اصول کا اعتبار نہین جیساکہ علماء نے تصریح کی ہی علامہ شامی نے تنقیح فتاوی حامدیہ مین کہا کہ مقلد پر تو اتباع مذہب امام رح ہی اور ظاہر یہ کہ جو ان اماموں نے نقل کیا وہ امام رح کا مذہب ہی نہ وہ جو ابو المکارم رح نے نقل کیا کیونکہ وہ مرد مجہول ہی اسلئے ایسی ہی اسکی کتاب مجہول ہی اور رہا قہستانی یعنی مؤلف جامع الرموز تو وہ جارف سیل و حاطب الیل کی طرح ہی خصوصاً جبکہ وہ زاہدی معتزلی کی کتابون سے استناد کرتا ہی انتہی اس سے بڑھکر علامہ علی قاری نے رسالہ شم العوارض مین مذمت کے ساتھ مولانا عصام الدین سے تضعیف نقل کی۔ بالجملہ نہر الفائق و شرح الکنز للعینی اور در المختار اور اشباہ و نظائر وغیرہ مختصرات تو بوجہ ایجاز کے قابل افتا نہین ہین اور شرح کنز ملا مسکین و جامع الرموز قہستانی و شرح نقایہ ابو المکارم بوجہ عدم اعتبار مصنف واجتماع نقل ضعیف کے قابل افتا نہین ہین۔ وقال الشامی رح فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ زاہدی کی نقل معارض نقل معتبرات مذہب حنفیہ نہین ہی چنانچہ ابن وہبان رح نے کہا کہ صاحب قنیہ جو مخالف قواعد نقل کرے اسکا لحاظ نہ کیا جاوے جبتک غیر سے تائید نہو اور ایسا ہی نہر الفائق مین ہی انتہی مترجما پس قنیہ و حاوی زاہدی و مجتبی شرح قدوری و زاد الائمہ وغیرہ سب غیر معتبرات سے ہین اور شامی نے حاشیہ ابو السعود رح بر شرح مسکین سے عدم اعتبار فتاوی ابن نجیم و فتاوی طوری کا نقل کیا اور کشف الظنون مین مولانا برکلی رح سے عدم اعتبار سراج الوہاج شرح قدوری مؤلفہ ابو بکر بن علی حدادی متوفی سنہ ۸۰۰ھ کا اور عدم اعتبار شمس الاحکام فخر الدین رومی کا اور فتاوی صوفیہ کا نقل کیا اور عبد الغنی نے شیخ حاتم سنبھلی سے عدم اعتبار فتاوی ابراہیم شاہی کا نقل کیا اور ایسی ہی

غیر معتبر وا ہی کتاب خلاصہ کیدانی ہے کما بسط فی ذلک الفاضل العلامۃ اللکنوی رحمہ اللہ تعالی اور کہا کہ جو کتابیں غیر معتبر ہیں خواہ بوجہ انکے مولفین کا حال معلوم نہونے کے یا مصنفین کا اعتبار نہونے کے یا بوجہ رطب و یابس وغیرہ جمع ہونے کے یا کسی اور وجہ سے غرض جو کتابیں کسی وجہ سے غیر معتبر ہیں انکا حکم یہ ہے کہ جو انمیں صاف ہو وہ لیا جا اور جو مکدر ہو ترک کیا جاوے اور جو انمیں سے لیا جاوے وہ بعد تامل و فکر غائر و لحاظ عدم مخالفت اصول و معتبرات کے لیا جاوے۔ قال المترجم اور مین نے دیکھا کہ باوجود ایسے لحاظ کے بھی بعض مسئلہ مین دھوکا کھایا گیا ہے چنانچہ عالمگیریہ مین قنیہ سے اجارات مین یہ مسئلہ لکھا کہ اگر کسی شخص کو اجیر کیا کہ میرے واسطے سحر کا تعویذ یعنی جادو کا تعویذ لکھے تو جائز ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ مین نے مقدمہ فتاوی ہندیہ مین تنبیہ کر دی کہ زاہدی نے معتزلی اصول پر یہ مسئلہ لکھا کیونکہ معتزلہ کے نزدیک سحر باطل ہے پس بمنزلہ ایسکے ہوا کہ اشعار لکھدے یا کسی درخت کی شکل بنا وے اور ہمارے نزدیک جادو ٹھیک ہے اور یہ اجارہ باطل ہے اور کتاب قنیہ در اصل عقائد مین اعتبار رکھتا ہے و تحقیق کا موقع ہے پس ظاہر ہوا کہ ان کتب غیر معتبرہ سے اخذ مسائل مین بہت تامل اور اصول و فروع بسمع اہل اعتزال کے عقائد وغیرہ کے نظر چاہیے ہے اور اس آخر زمانہ کے لوگون مین یہ بہت ہوا ہے کہ انھون نے زاہدی کے قنیہ وغیرہ سے کثرت سے مسائل لیے ہین و مسائل اللہ تعالی الحفظ۔ والعصمۃ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ پھر فاضل مرحوم نے ذکر کیا کہ علی قاری رح نے تذکرہ موضوعات مین یہ روایت لکھی من قضی صلوۃ من الفرائض فی آخر جمعۃ من رمضان کان جابرا لکل فائتۃ فی عمرہ الی سبعین سنۃ اور لکھا کہ یہ روایت باطل ہے اسکی کچھ اصل نہین ہے پھر کہا کہ صاحب نہایہ و دیگر شراح ہدایہ جنھون نے اسکو نقل کیا انکی نقل کا کچھ اعتبار نہین ہے کیونکہ وے کچھ محدث نہین ہین اور نہ انھون نے مخرجین مین سے کسی کی طرف اسناد کی انتہی فاضل مرحوم نے کہا کہ قاری رح کے اس کلام مین ایک افادہ خوب ہے وہ یہ کہ فقہ کی کتابین اگرچہ مسائل فرعیہ کی راہ سے معتمد ہون اور مصنف بھی معتمد فقہا مین سے ہون تاہم جو احادیث انمین منقول ہون انپر اعتماد کلی نہین ہو سکتا اور ان کتابون مین ہونے سے انکے ثبوت کا جزم نہ ہوگا چنانچہ بہت سی احادیث کتب معتبرہ مین مذکور ہین حالانکہ یہ احادیث موضوع بنائی ہوئی ہین ہان اگر مصنف محدث ہو یا ثقہ ناقل ہو تو اعتماد ہو سکتا ہے اور بھید یہ ہے کہ ہر فن کے لیے اللہ تعالی نے خاص مرد پیدا کیے۔ جیسے بعض محدث صرف ڈیکا ہوتا ہے ویسے ہی بعض فقہ والے کا حصہ صرف روایات کا ضبط ہے بدون اسکے کہ حدیث مین اسکو مہارت ہو تو ہم کو واجب ہے کہ ہر شخص کو اسکے مرتبہ و منزلت پر رکھین انتہی مخصا کل ذلک من مقدمۃ عمدۃ الرعایہ۔

فصل علامات فتوی و ترجیح۔ خزانۃ الروایات قاضی جکن گجراتی مین جامع مضمرات یوسف بن عمر صوفی سے نقل ہے کہ علامات افتاء سے قولہ علیہ الفتوی اسی پر فتوی ہے۔ و بہ یفتی۔ اسی پر فتوی دیا جاوے گا۔ و بہ یعتمد اور اسی پر اعتماد کیا جاوے و بہ ناخذ۔ ہم اسی کو لیتے ہین۔ و علیہ الاعتماد۔ اسی پر اعتماد ہے۔ و علیہ العمل الیوم۔ اور اسی پر عمل ان دنون ہے۔ ہو الصحیح و ہو الاصح۔ اور یہی صحیح ہے اور یہی اصح ہے و ہو الظاہر و ہو الاظہر۔ اور یہی ظاہر ہے اور یہی اظہر ہے و علیہ فتوی مشائخنا۔ اسی پر ہمارے مشائخ کا فتوی ہے۔ و ہو الاشبہ یہی اشبہ ہے و ہو الاوجہ یہی اوجہ ہے انتہی اشبہ کے معنی

زیادہ مشابہ بنصوص از راہ درایہ اور راجح بدرایہ تو اسی پر فتوی ہوگا ۔ بزازیہ ۔ ازانجملہ یہ جری العرف ۔ اسی کے ساتھ عرف
جاری ہوا وہو المتعارف یہی متعارف ہے ۔ وبہ اخذ علماؤنا ۔ اسی کو ہمارے علماء نے لیا ہے ۔ طحطاوی ان الفاظ میں
بعض سے بعض زیادہ موکد ہیں چنانچہ صحیح واصح واشبہ سے فتوی موکد اور اس سے بہ یفتی موکد ہے اور اصح بڑھکر صحیح سے
اور احوط بڑھکر احتیاط سے ۔ الفتاوی الخیریہ دو امام معتبرین سے ایک نے صحیح کہا دوسرے نے ایک کو اصح کہا تو صحیح
پر دونوں متفق ہیں اسی کو لینا اولی ہے ۔ من الغنیہ شرح المنیہ ۔ فی آداب المفتی ایک کتاب معتمد میں ایک روایت کو
کہا کہ اصح واولی واوفق ومانند اسکے تو مفتی چاہے اسپر فتوی دے اور چاہے اُسکے مخالف روایت پر ۔ اور اگر روایت
کو کہا کہ صحیح یا ماخوذ یا علیہ الفتوی یا بہ یفتی تو اِسکے مخالف روایت پر فتوی نہیں دے سکتا مگر جبکہ مثلاً ہدایہ میں ہو کہ ہو الصحیح
اور کافی میں اِسکے خلاف کو کہا کہ ہو الصحیح تو مفتی کو اختیار ہے پس وہ روایت لے جو اُسکے نزدیک اقوی والیق واصلح ہو
الدر المختار ۔ اصح مقابل صحیح وہ مقابل ضعیف ہے لیکن شرح اشباہ بیری زادہ میں ہے کہ ہمنے کبھی اصح کا مقابل شاذ روایت
کو پایا کمافی شرح المجمع ۱۲ ۔ شامی

فصل بعض اصطلاحی الفاظ وفوائد ۔ مفہوم الروایہ حجت ہے غایۃ البیان ۔ بلا خلاف معتبر ہے مفہوم مخالف روایہ
کما قال صدر الشریعہ فی نکاح شرح الوقایہ اور یہ اکثری حکم ہے کما فی حدود النہایہ ۔ من جامع الرموز ۔ لفظ قالوا ایسے
حکم میں کہتے ہیں جسمیں مشائخ کا اختلاف ہو کما فی غصب النہایہ ومفسد الصلوۃ عنایہ وبنایہ اور صاحب ہدایہ کی عادت ہے
کہ ایسے موقع میں قالوا کہتے ہیں کہ خلاف مع ضعف ہو فتح القدیر کتاب الصوم وصرح بہ التفتازانی رح فی حواشی الکشاف
فی آیۃ الصوم ۔ عامۂ مشائخ اکثر مشائخ من فتح القدیر باب ادراک الجماعۃ ۔ تجوز یعنے جائز ہے کبھی بمعنی صحیح ہے اور کبھی بمعنی حلال
ہے من شرح المہذب للنووی ۔ لہذا کبھی بعض مکروہ طریقہ سے نماز کو کہتے ہیں کہ جائز ہے حالانکہ مراد نفس صحت ہے نہ خیال
کراہت کے جیسے کہا کہ جائز بیع العصیر ممن یتخذہ خمرا حالانکہ صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے ۔ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی میں ہے
کہ جواز کبھی بولا جاتا ہے اور مراد اس سے وہ جو شرعاً ممنوع نہو خواہ مباح ہو یا مکروہ ہو یا مندوب ہو یا واجب ہو سب کو
شامل ہے انتہی شرنبلالی رح کے رسالہ العقد الفرید لبیان الراجح من جواز التقلید میں بعض عبارات منیۃ المفتی سے بحث
میں کہا کہ اِس عبارت میں جواز بمعنی حلال ہے اور کسی امر وعقد کے نافذ ہونے سے اسکا حلال ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ حکم
غائب پر حکم قضاء شمس الائمہ وغیرہ کے نزدیک نافذ ہے جیسا کہ عمادی نے ذکر کیا اور فاسق کی شہادت کے ساتھ
حکم صحیح ہے اگرچہ وہ حلال نہیں ہے ۔ انتہی مترجم ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسکے نہ جاننے سے بہت لوگوں نے بعضے اجارات
کے مسائل وغیرہ میں خلاف دیانت وحلت حکم لگا کر دھوکا کھایا ہے اور میں نے رسالہ الشعر المعقول فی انعقاد البیع
بالایجاب والقبول میں مبسوط لکھا ہے ۔ لا باس بہ کچھ ڈر نہیں یا کچھ مضائقہ نہیں اس لفظ کا غالب استعمال تو ایسے امر
میں ہے جسکا ترک اولی ہے ولیکن کبھی اسکا استعمال امر مندوب میں ہوتا ہے کما صرح بہ فی جنائز البحر ۔ شامی فی رد المحتار
ینبغی ۔ لائق ہے سزاوار ہے متاخرین کے عرف میں غالب استعمال مندوبات میں ہے اور قدماء کے کلام میں واجب تک کو
شامل ہوتا ہے ۔ شامی در رد المحتار ۔ مسنون کبھی ایسے امر میں آتا ہے جسکا ثبوت سنت کی دلیل سے وجوب ہے جیسے نماز عید میں

مشائخ وہ علماء جنہوں نے امام رح کو نہیں پایا کمافی وقف النہر - اصحاب و فقہاء متقدمین - جنہوں نے تینوں اماموں کو پایا اور متاخرین - جنہوں نے نہ پایا - اور کہا گیا کہ خاتمہ متاخرین کا حافظ الدین بخاری تک ہے قلت ہذا بناء علی انہ ختم به الاجتہاد وفیہ مافیہ - کراہت جہاں مطلق ہو تو مراد تحریمی ہے مگر جبکہ کوئی قرینہ ہو یا تنزیہی پر تصریح ہو ذکرہ النسفی وابن نجیم - سنت جب مطلق ہو تو سنت موکدہ مراد ہے اور کبھی مستحب مراد ہوتا ہے اور کبھی مستحب سے سنت مراد ہوتی ہے اور یہ بقرائن معلوم ہوتا ہے کمافی البحر - وجوب کبھی شامل فرض ہوتا ہے اور تحریمہ منجملہ فرائض نماز کے ہے تو فرض ایسی چیز پر بولا گیا جو رکن نہیں مگر بدون اسکے نماز صحیح نہیں ہے کمافی رد المحتار

فصل یہ تمام تمہید کتاب ہدایہ کے ترجمہ کے لیے موافق ان شرائط تحقیق و تدقیق کے ہے جو ابتدا مقدمہ میں مذکور ہوئے اور لائق تھا کہ اصول فقہ سے بھی ضوابط اصول کا ایک باب یہاں لاحق کیا جاتا ولیکن بوجہ متانت و دقت کے جو اکثر کم مایہ لوگوں کی فہم سے باہر ہے بیان نہیں لکھا ولیکن تحقیق استدلال میں جہاں جس اصل کی ضرورت ہوگی توضیح کردیجائیگی مگر چند امور جو متاخرین نے لکھے ہیں اُنکا بیان یہاں بہتر ہے - اول **قاعدہ** جو لفظ خاص ہو خواہ از قسم معنی یا معین جیسے قراءۃ یا رکوع یا سجود یا لفظ ثلثہ یعنی تین فی قولہ تعالیٰ ثلثۃ قروء اور مانند اسکے تو **خاص** خود مبین ہوتا ہے اسکے بیان کے لیے کوئی کلام لاحق نہوگا - عام جو منتظم جمیع ہو اور اسکو بیان لاحق ہو سکتا ہے لیکن جب عام قطعی ہو خواہ آیت قرآن یا حدیث متواتر یا حدیث مشہور یا اجماع قطعی تو جس بیان سے اسکا تغیر مانند تخصیص وغیرہ کے ہوتا ہو وہ بھی قطعی انہیں چار قسم سے چاہیے پھر جب ایک مرتبہ عام قطعی کی تخصیص کسی قطعی سے ہوگئی تو آئندہ تخصیص کے لیے دلیل ظنی کافی ہے - **قاعدہ ثانیہ** قرآن پر زیادتی کرنا نسخ ہے تو ایسی ہی دلیل سے جائز ہے وہ بھی قرآن کی طرح قطعی ثابت ہو اور یہ اول سے مفہوم ہے - **قاعدہ ثالثہ** حدیث مرسل مثل مسند کے ہے اور توضیح اسکی آئندہ اقسام حدیث سے ظاہر ہوگی - **قاعدہ رابعہ** حدیث جو کثرت راویوں سے ہو اور حدیث جسکے راوی فقیہ ہوں دونوں میں سے دوم مرجح ہے - **قاعدہ خامسہ** راوی م... ح جب تک مبتین نہو محل قبول نہیں ہے - پھر یہاں بعض قواعد جدلی تجویز ہوئے ہیں جس سے لت... ...ت کیا جاوے مولانا الشیخ ولی اللہ دہلوی رح نے بعض کتب شیخ ابن ہمام رح سے ذکر کیا کہ جس حدیث کو امام بخاری و مسلم و انکے نظائر نے تصحیح کیا ہم پر اُنکا قبول واجب نہیں کیونکہ بہت ایسے راوی ہوتے ہیں کہ لوگ انہیں جرح و تعدیل میں اختلاف کرتے ہیں شاید وہ ہمارے امام رح کے نزدیک مجروح ہو اسی طرح جس حدیث کو ان اماموں نے ضعیف و مجروح کہا ہو مگر کسی راوی کے شاید وہ ہمارے امام کے نزدیک موثوق ہو - **قول** اسی کے مانند مولانا عبد الحق رح نے مقدمہ شرح سفر السعادت میں کہا ولیکن ہمارے شیخ المشائخ مولانا ولی اللہ رح نے اسکو پسند نہیں کیا دسیاتی ما فیہ شی - اور ذکر کیا کہ بعض فتاوی میں ہے کہ جب مسئلہ میں قول امام رح یا صاحبین کا موجود ہو اور حدیث صحیح جسکی صحت پر حکم لگایا گیا اسکے مخالف ہو تو ہمکو قول امام و صاحبین کی اتباع واجب ہے نہ حدیث کی کیونکہ بوجہ قرب زمانہ و سعت علم کے ہم گمان نہیں کرتے کہ انکو حدیث نہیں پہونچی اور حاصل اسکا یہ کہ وہی قبول ہوگا جو اصحاب سے مروی ہے قال المترجم یہ شاید بعض مقلدین کا قول ہوگا ورنہ قول شمس الائمہ کردری رد المنخول میں اور ابن الشحنہ شرح ہدایہ میں اور علی القاری

رسالۂ تزئین و تدمین میں صریح اسکے خلاف ہے اور قدمنا قولہم فتدکر - اور مولانا الشیخ کے ہمعصر مولانا مظہر مجددی رحمہ سینہ
پر ہاتھ باندھنے کو بوجہ قوت حدیث کے ترجیح دیتے کمافی معمولاتہ رحمہ اللہ تعالی

فصل در حدیث و عظمت شان و ثقہ روایت و اقسام حدیث و طریقہ استدلال - واضح ہو کہ دین اسلام کا مدار قرآن پاک وحی اجلی اور احادیث حضرت لولاک افضل از خلق و عرش اعلی صلی اللہ علیہ وسلم و اجماع اصحاب پاک صاحب لولاک صلی اللہ علیہ وعلیہم اجمعین پر ہے - قرآن پاک مصحف معروف متواتر ہے جو دفتین کے بیچ میں ہر مومن کا اسپر ایمان ہے - اور متواتر قطعی ہے کہ مصحف میں مکتوب اور حافظون کے صدور میں محفوظ چلا آیا - لیکن سورۂ کا مکیہ یا مدنیہ ہونا و شمار آیات یہ وحی نہیں ہے بلکہ اجتہاد ہے - حدیث جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا کیا یا ثابت رکھا - اول قول و دوم فعل و سوم تقریر کہلاتا ہے اور یہ اصطلاح خاص ہے اور کلام حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وحی خفی ہے جو متعلق شرع ہو - تقریر سے یہ مراد ہے کہ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں کسی نے کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسپر مطلع ہوئے مگر اسکو نہ رد کیا اور نہ منع کیا بلکہ سکوت فرمایا اور اسکو ثابت رکھا تو یہ دلیل جواز ہے ورنہ آپ اسکو منع فرماتے کیونکہ آپ ہادی برحق تھے اور ہدایت آپ ہی کے فرائض سے تھی - مولانا الشیخ عبد العزیز رح نے عجالۂ نافعہ میں کہا ہے کہ علم حدیث کو وہ شرافت حاصل ہے کہ کوئی علم اسکی برابری نہیں کر سکتا کیونکہ تفسیر قرآن و عقائد اسلام و احکام شریعت و اسرار طریقت سب حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان پاک پر موقوف ہیں اور کشف و عقل سے جو ظاہر ہو جب تک وہ اس ترازو میں ٹھیک نہ اترے تب تک وہ اعتبار کے قابل نہیں ہے پس یہ علم نقاد جواہر جمیع علوم ہے خواہ تفاسیر ہوں یا ادلۂ احکام فقہ یا عقائد اسلام یا طریق [illegible] جو جواہر کسوٹی پر ناکارہ ہو وہ مطرود و مردود ہے پس اس علم کا حکم جمیع علوم دینیہ پر نافذ ہے اور اتباع جناب [illegible] اللہ علیہ وسلم بلاشبہ سرمایہ سعادت دوجہانی و خلعت حیات جاودانی ہے اور اسکی مزاولت سے باطنی معنی صحابیت سے سرفرازی ہوتی ہے اور امام ہمام محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ مرد کے فقہ سے ہے کہ اسکو بصیرت حدیث سے اور اسکی ذکاوت حدیث کے لیے ہو - انتہی مترجماً ملخصاً - پھر احادیث شریف ہم لوگون تک اس سلسلہ سے پہونچیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے تابعین نے اور تابعین رحمہم اللہ تعالی سے اتباع تابعین نے اور اتباع رحمہم اللہ تعالی نے کتابیں مدون کرنی شروع کردیں مانند موطا امام مالک رح و مسند امام احمد کے اور انہیں سے امام بخاری و مسلم و اس طبقہ والون نے لیا ہے مگر بلا واسطہ کمتر اور ایک واسطہ سے اکثر ہیں اور بلا واسطہ ثلاثیات بخاری ہیں کقولہ فی الصحیح حدثنا المکی بن ابراہیم حدثنا یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ اور دیگر قولہ حدثنا الانصاری عن حمید عن انس رضی اللہ عنہ - اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین سب عدل ثقہ ہیں تو کبھی ایک راوی کی ثقہ عادل دریافت ہونے پر یقین رہ گیا جیسے مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ حضرت عبد اللہ بن عمر تو صحابی ہیں اور نافع رحمہ اللہ معروف ثقہ عالم از اولیائے الٰہی ہیں اور مالک امام خود معروف ہیں اور ایسے ہی امام مالک کے شاگرد عبد اللہ بن مسلمہ قعنبی و عبد اللہ

بن وہب و یحییٰ مصمودی و یحییٰ بکیری و امام محمد شاگرد امام ابوحنیفہ وغیرہم ثقات علماء اولیاء معروفین ہین انسے امام بخاری و مسلم وغیرہ نے روایت کی تو ظاہر ہے کہ بقدر ثقہ اسناد کے ساتھ حدیث کا ثبوت ہے- اور عدالت ثقات کو اُس زمانہ پر و اصلی معنی پر قیاس کرو اور ہرگز کوئی شخص اسوقت کے حال پر قیاس نہ کرے پس عدالت وہ ملکۂ ایمانی نورانی ہے کہ تمام تقویٰ و طہارت پر ہو کہ شرک و ہر طرح کے گناہون و بدعت سے پاک حتی کہ خلاف مروت کی راہ مین کوئی چیز کھانے وغیرہ سے بھی اجتناب ہو پس وہ لوگ راہ حق مین جان فدا کرنے والے اس عدل مین کامل تھے اور بادشاہون و امراء سے ملنا انکے نزدیک گناہ سخت تھا مگر آنکہ اسکو ہدایت کرین اور حدیث دروغ کہنا یا اسمین تغیر کرنا یہ تو انکے نزدیک گناہ کبیرہ تھا کیونکہ قریب متواتر حدیث مین تمام اس زمانہ مین مشتہر تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار- جو کوئی جان بوجھ کر مجھپر جھوٹ باندھے وہ دوزخ مین اپنا ٹھکانا سنوارے- یہ متواتر ہے اور یہ گناہ ایسا ہے کہ تاقیامت اسکی بدی جھوٹ گھڑنے والے کے نامۂ اعمال مین درج ہوگی اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم حدیث بیان کرنے مین انتہار درجہ کی احتیاط فرماتے اور چونکہ دین سکھلانا انھین پر لازم تھا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام کو اپنے امتون کو پہونچانے مین بھی بہت عالی مرتبہ کا وعدہ سنا دیا تھا لہذا بکمال حفظ و احتیاط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمودۂ پاک سناتے تھے اور یہی شان عدالت ان ثقات مین تھی حتی کہ سلطان بخارا نے امام بخاری رح سے درخواست کی کہ میرے لڑکون کو قبول فرماکر میرے مکان پر یا تنہائی مین حدیث شریف تعلیم فرمایئے آپ نے نہ مانا اور تمام مومنون سے یہ خصوصیت کلام رسول اللہ صلعم کی تعلیم مین منظور نہ کی جیسا کہ معروف ہے- پھر راوی مین اس عدل و تقویٰ کے ساتھ چاہیے کہ حفظ و ضبط حدیث اسطرح ہو کہ اسمین خلل نہ آوے یہ تو عدل ثقہ ضابطہ راوی کی صفت ہے- پھر جو ایسا نہو اسکی روایت قبول نہین ہے اور وہ پانچ عیب ہین اول کذب پس اگر کبھی حدیث مین عمداً جھوٹ بولا تو روایت قبول نہین- دوم اتہام کذب سوجب بیان کیا جاوے کہ یہ شخص زبان سے جھوٹ بولا ہے اگرچہ حدیث مین نہ بولا ہو اسکی حدیث قبول نہین- سوم فسق یعنی ارتکاب گناہ- چہارم جہالت کہ مجہول سے روایت ہو- پنجم بدعت یعنی معتزلہ و خوارج و روافض و جبریہ کیطرح نیا اعتقاد نکالا ہو- پھر جہالت مین اگر تابعی ثقہ نے کہا کہ مجھسے ایک صحابی نے حدیث فرمائی تو کچھ ضرر نہین کیونکہ صحابہ سب عادل ثقہ ہین- واضح ہو کہ کبھی عادل ثقہ کے ضبط مین نقصان ہوتا ہے مثلاً وہم و نسیان و غفلت سے سہو ہو جاتا ہے تو دوبارہ اس سے استدراک ہو کر یا دوسرے ضابطہ راوی سے وہم دور ہو جاتا ہے- بالجملہ اس معنی کے لحاظ سے ثقات عادل ضابطہ راویون مین فرق ہے بعض ائمہ علماء اولیاء تو کامل ثقہ عادل اور تمام حفظ و ضبط پر ہین احادیث لاکھون انکو ایسی یاد جیسے سورۂ قل ہو اللہ احد اور بعض کچھ اُنسے کم ہین- پھر جس مین بھول و غفلت زیادہ ہوئی اُسکی روایت چھوڑ دیتے ہین اور جسمین کم ہوئی اُسکی روایت بھی بدون تائید نہین قوی ہے مولانا الشیخ عبد العزیز دہلوی رح کے عجالہ مین ہے کہ وہاتون مین توجہ ضروری ہے ایک ملاحظہ حال راویون کا دوم معانی حدیث کا سو زمانہ تابعین و اتباع سے زمانہ بخاری و مسلم تک یہ شان عجیب تھی

نہ ہر شہر و ہر زمانہ مین راویون کے حال سے بحث و تفتیش کرتے تھے جسمین بے دیانتی یا دروغ یا کمی حفظ کی کچھ بو بھی
پاتے تھے اسکی حدیث کو قبول نہ کرتے تھے لہذا اسماء الرجال یعنی رواۃ کے حالات مین کتابین بڑی بڑی مبسوط
لکھی ہوئی ہین اور رہا اب تو اِس زمانہ مین اور ہی رنگ ہے لہذا چاہیے کہ جو کتابین خالی صحیح احادیث کی ہین اُنکو علٰحدہ
رکھے اور اُنکے بعد جو کتابین ایسی ہین کہ اُنکی احادیث بھی لائق حجت ہین اُنکو بھی جدا رکھے پھر اِنکے بعد جو کتابین بیان
احادیث مین ہین کہ در حقیقت اُنکو ترک کرنا چاہیے تو اُنکو ایک طرف رکھے تاکہ اُس تخلیط کے ورطہ مین نہ پڑے اور
پچھلے بہت سے محدثین کے ہاتھ سے یہ تمیز جاتی رہی تو غیر معتبر کتابون سے لیکر سلف سے خلاف کرنے لگے۔ انتہی مترجما
بالجملہ سابق مین مذکور ہوا کہ طبقہ اتباع مثل امام مالک و احمد و ابو داؤد طیالسی وغیرہم بلکہ تابعین مانند محمد بن اسحٰق وغیرہ
نے تصنیف شروع کر دی اور مثلاً موطاء امام مالک بکثرت شائع ہو گئی تو وہ اسناد قوی صحیح تو ظاہر ہے اور کتاب بھی متواتر
ہے ایسی ہی صحیح امام بخاری وجو اِس طبقہ مین تھے بوجہ کتاب کے تواتر و شہرت کے صحیح الاسناد ابتک ہین ولیکن اُن
بزرگون کے طبقہ کے بعد دوسرے یا تیسرے طبقہ مین لوگون نے اپنے اسانید سے احادیث علاوہ اِن صحاح طبقہ
صحیحین کے روایت کین اور اِنہین راویون کے ثقہ وغیر ثقہ وغیرہ ہونے مین دقت و پریشانی ہوئی ہے اور اِنہین کے
راویون کی جرح و تعدیل مین تعویل ہے ورنہ مثلاً صحاح کے راویون مین یہ کیفیت نہین ہے اور ہم پہلے یہان مختصر حال اصحاب
صحاح کا بیان کر دین پھر اِنکی کتابون کے بعد دوسری کتابون کا ذکر کرین۔ از تیسیر الوصول امام مالک بن اُنس مصنف
موطاء امام مدینہ ولادت ۹۵ہ ہجری و وفات ۱۷۹ہ ہجری امام اہل حجاز بلکہ امام جہان ہین اور یہی فخر کافی کہ امام شافعی
آپ کے شاگرد ہین اول و امام محمد بھی آپ کے شاگرد ہین آپ نے ائمہ تابعین مانند ابن شہاب الزہری و یحییٰ بن سعید
انصاری و نافع وغیرہم سے اخذ کیا اور آپ سے ائمہ علماء مانند شافعی و محمد و عبد العزیز بن ابی حازم نے و عبد اللہ
بن مسلمہ و یحییٰ بن یحییٰ بکیری و اصبغ بن الفرج وغیرہم بے شمار مخلوق نے حاصل کیا اور آپ تعظیم حدیث رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم مین بہت مبالغہ کرتے اور مدینہ کو ہرگز نہ چھوڑتے اور کبھی سوار ہو کر خاک مدینہ پر نہ چلے اور شہر سے
باہر قضاے حاجت کو جاتے اور کہتے کہ مین اللہ تعالیٰ سے شرم کرتا ہون کہ اِس خاک پاک پر سوار چلون جس مین
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہین اور عالم المدینہ کے نام سے جو حدیث صحیح آئی ہے عبد الرزاق و سفیان بن عیینہ و شیوخ
بخاری و مسلم سے ہین اُسکو امام مالک کی بشارت پر محمول کیا ہے۔ یحییٰ القطان نے فرمایا کہ مالک سے اصح حدیث مین
کوئی نہین ہے امام شافعی رح نے کہا کہ علماء کے ذکر مین مالک رح ستارہ ہین۔ مناقب امام مالک رح بے شمار ہین۔ انتہی ملخصاً
امام احمد رح شاگرد امام شافعی فقہ مین اور حدیث کو بہت سے شیوخ سے روایت کیا اور فضائل بے شمار ہین اور سید عبد القادر
جیلانی رح آخر مین انہین کے مذہب پر ہو گئے تھے اور آپ کی کتاب حدیث مسند احمد معروف ہے۔ وفی تیسیر الوصول
وغیرہ۔ امام بخاری محمد بن اسمٰعیل امام ائمہ حدیث ولادت ۱۹۴ہ ہجری و وفات ۲۵۶ہ ہجری حفظ و اتقان و نقد حدیث
مین امت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین آپ معجزہ تھے۔ بچپن مین تیم نابینا تھے انکی والدہ ماجدہ کو اسکا رنج
رہتا ایک روز خواب مین حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیکھا کہ تیرے بیٹے کی آنکھین اللہ تعالیٰ نے روشن کر دین

صحیح کو دیکھا تو درحقیقت ہی ہوا۔ آپ نے طلب حدیث میں دور دراز سفر کیے اور مکی بن ابراہیم و فضل بن دکین و امام احمد و یحیی بن معین و علی بن المدینی وغیرہم بہت سے ائمہ ثقات حفاظ سے روایت کی اور کتاب صحیح البخاری کو چھ لاکھ حدیث کے قریب سے انتخاب کیا اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز پڑھکر مدینہ میں درمیان مزار سید الابرار صلی اللہ علیہ وسلم اور منبر شریف کے روضۂ فردوس میں جمع فرمایا اور شیخ ثقہ فربری نے بیان کیا کہ امام بخاری کے صحیح کو اُنسے حیات میں نوّے ہزار آدمیوں نے سُنا اور مناقب آپ کے مطولات میں بہت مذکور ہیں۔ امام مسلم بن الحجاج قشیری ۲۰۴ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۶۱ھ میں وفات پائی اور صحت و اتقان و شرائط میں مقدم ہیں خطیب بغدادی رح نے کہا کہ امام مسلم نے امام بخاری کی تبعیت کی۔ بالجملہ قریب بخاری کے ہیں کتاب صحیح مسلم معروف ہے۔ اقول مولانا الشیخ ولی اللہ رح نے شرح موطا میں لکھا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ بعد کتاب اللہ کے اصح الکتب موطا ہے۔ پھر جب صحیح بخاری و صحیح مسلم کا وجود ہوا تو موطا گویا صحیحین کے لیے اصل ہے پھر مومنوں کا اجماع ہوا کہ اصح الکتب بعد قرآن کے صحیح بخاری پھر صحیح مسلم ہیں۔ امام ابو داؤد سلیمان بن الاشعث الازدی حدیث کو شیوخ امام بخاری و مسلم سے لیا اور اُنسے امام نسائی و بیشمار مخلوق نے لیا۔ انھوں نے اپنی کتاب سنن کو امام احمد کے سامنے پیش کیا تو اُنھوں نے تحسین فرمائی۔ آپ نے کہا کہ میں نے پانچ لاکھ حدیث سے انتخاب کرکے اس کتاب میں احادیث صحیح و قریب صحیح کے لکھی ہیں اور نہایت پرہیزگار و متقی تھے ۲۷۵ ہجری میں انتقال فرمایا۔ امام ترمذی محمد بن عیسی امام حافظ ہیں امام بخاری و اُنکے شیوخ سے اخذ کیا اور آپ سے بکثرت لوگوں نے لیا اور آپ کی تصانیف بہت ہیں آپ نے کہا کہ میری یہ کتاب یعنی جامع ترمذی جسکے گھر میں ہو گویا اُسمیں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں۔ شان الٰہی میں غلبت و کبریا میں اسقدر روتے کہ آنکھوں کے آنسوؤں سے چہرہ پر زخم ہو گئے تھے ۲۷۹ھ میں انتقال فرمایا۔ امام نسائی احمد بن شعیب ۲۱۵ھ میں پیدا ہوئے اور ۳۰۳ ہجری میں مکہ میں وفات پائی۔ و مولانا الشیخ عبد العزیز دہلوی نے لکھا کہ مناقب امیر المومنین میں جو رسالہ لکھا تو بسبب شام عداوت سے اُنکو دمشق میں شہید کیا واللہ اعلم۔ امام حافظ متقن ہیں شیوخ ابو داؤد وغیرہ سے اخذ کیا اور سنن کبری آپ کا معروف ہے اور بہت کتابیں ہیں اور اپنے زمانہ میں مقدم تھے اور مناقب جلیلہ رکھتے ہیں۔ اسقدر نمونہ ان ائمہ حفاظ کا بیان ہوا اور اُنکے فضائل و مناقب کی کتابیں ہیں جنمیں ثقات کی روایات سے بسط و توضیح کے ساتھ تذکرہ ہے۔ پھر واضح ہو کہ مولانا الشیخ ولی اللہ رحمہ اللہ نے کتب حدیث کے بارہ میں نفیس توضیح فرمائی جسکا خلاصہ یہ ہے کہ کتب احادیث میں تین امور پر مدار ہے صحت و شہرت و قبول۔ پس صحت یہ کہ مصنف احادیث صحیحہ یا حسنہ لاوے و سوا اسکے بلا بیان نہ لاوے اور شہرت یہ کہ ہر زمانہ و طبقہ میں اہل حدیث اسکی روایت و ضبط وغیرہ میں مشغول ہوتے آئے اور قبول یہ کہ حفاظ و پرکھنے والے حدیث کے اُسوقت میں اسکی شان پر بدون اعتراض کے اثبات و قبول کریں اور فقہاء ان احادیث سے تمسک کریں۔ اقول یعنی اگر انمیں سے کوئی بات نہو تو اعتبار نہوگا مثلاً صحیح ابن حبان اگرچہ صحیح ہے لیکن مشہور و متداول نہیں ہے اور مشہور صحیح حاکم کو شیخ ذہبی وغیرہ نے نہ مانا فافہم پھر فرمایا پس ان صفات سے کتب حدیث کے تین طبقہ ہیں۔ طبقہ اولی میں موطا و صحیح بخاری و صحیح مسلم تین کتابیں

ہین کہ ہزارون ولاکھون علمار نے روایت کیا اور ہمیشہ اِنکے ضبط وتذلیل مین رہے اور جمیع علماے اسلام ان
کتابون کے خادم رہے۔ بالجملہ اِن تین کتابون کی احادیث اصح ہین ولیکن صحیحین نے موطا کی احادیث مرفوع
کو جمع کر لیا اگرچہ آثار صحابہ وتابعین موطا مین زائد ہین۔ طبقہ دوم وہ کتب جو اِن مین صفات مذکورہ مین صحیحین کے
درجہ پر نہین پہونچین لیکن صحیحین کے قریب ہین اور وہ جامع ترمذی وسنن ابو داؤد اور سنن کبری از نسائی ہے انکے
مصنفین ائمہ ثقات عدل حفاظ متقن ہین اور علماے اسلام مین مشہور ہین یہی چھ صحاح ستہ ہین اور ابن الاثیر
نے جامع الاصول مین انھین چھ کتاب کو جمع کیا ہے۔ اور میرے نزدیک مسند امام احمد بھی اِسی طبقہ مین ہے علماے
حدیث وفقہ نے اسکو اپنا پیشوا بنا لیا ہے لیکن مسند امام احمد مین ضعیف احادیث بہت ہین جنکا ضعف بیان نہین
کیا گیا پھر بھی مسند مذکور کی ضعیف حدیثین ان احادیث سے بہتر ہین جنکی متاخرین تصحیح کرتے ہین۔ یون ہی سنن
ابن ماجہ بھی اسی طبقہ مین شمار ہو سکتا ہے اگرچہ اسکی بعض احادیث بہت ہی ضعیف ہین اقول بلکہ بعض کو موضوع کہا گیا ہے
طبقۂ ثالثہ وہ کتب احادیث ہین جنکو امام بخاری ومسلم سے اگلے علمار یا اِنکے ہمعصر یا لاحقین نے اسناد کیسا اور یہ
ائمہ مصنفین اگرچہ خود عدل حفظ واتقان وعلوم حدیث مین متبحر تھے لیکن اپنی تصانیف مین التزام صحت نہین کیا ہے احادیث
صحیح وحسن ضعیف بلکہ متہم بوضع بھی انہین موجود ہین اور راوی مجہول تک ہین اور اکثر احادیث فقہار وعلمار کی معمول
نہین ہین بلکہ اجماع اِنکے برخلاف منعقد ہوا ہے پھر ان کتابون مین بعض سے بعض کو قوت ہے اور وہ کتابین یہ ہین مسند شافعی
ومصنف عبد الرزاق ومصنف ابو بکر بن ابی شیبہ ومسند ابی داؤد طیالسی ومسند دارمی ومسند ابو یعلی موصلی وسنن ابن ماجہ
ومسند عبد بن حمید وسنن دارقطنی وصحیح ابن حبان ومستدرک حاکم وکتب بیہقی وکتب طحاوی وتصانیف طبرانی۔ قال المترجم
وعلی ہذا ایسی جو حدیث تنقید رجال کے بعد صحت کو پہونچی وہ حجت ہونا چاہیے صرف اتنی بات ضرور ہے کہ یہ کتابین متداول
رہی ہون ولیکن بعض انہین سے متداول نہین رہین اور ہمارے وقت مین مسند امام احمد بھی اِس دیار مین متداول
نہین ہے۔ طبقہ رابعہ وہ احادیث ہین کہ قرون سابقہ مین اُنکا نام ونشان معلوم نہ تھا اور پچھلون نے اُنکو روایت
کیا تو دو حال سے خالی نہین یا تو اُگلون نے تفحص سے اُنکی کچھ اصل نہ پائی یا چھوڑ دیا بوجہ قدح وعلت کے جو باعث
ترک ہے بہر تقدیر یہ احادیث اِس قابل نہین کہ انسے کوئی عقیدہ یا عمل ثابت کیا جاوے ولیکن بہت سے محدثین کی
راہ ان کتابون نے ماری کہ ایسے کثرت طرق دیکھکر مغرور ہو گئے اور انکو متواتر قرار دیا اور قطعی امور کو انسے ثابت
کیا اور احادیث طبقہ اولی وثانیہ وثالثہ کے برخلاف اِس طبقہ رابعہ کی روایتون سے ایک جدید مذہب نکالا اور
ایسی کتابین بہت ہین انہین سے چند یہ ہین کتاب الضعفار ابن حبان وتصانیف حاکم وکتاب الضعفار عقیلی
وکتاب کامل از ابن عدی وتصانیف ابن مردویہ وتصانیف خطیب بغدادی وتصانیف ابن شاہین وتفسیر ابن جریر
وفردوس وغیرہ از دیلمی وتصانیف ابونعیم وتصانیف جوزقانی وتصانیف ابن عساکر وتصانیف ابو الشیخ وتصانیف
ابن النجار وغیرہ۔ ان کتابون مین احادیث موضوعہ وضعیفہ اکثر مناقب یا معائب وتفسیر وغیرہ مین واقع ہوئی ہین
یا تواریخ وذکر بنی اسرائیل وقصص الانبیار مین اور ذکر شہرون وکہانون وحیوانات مین اور طب وگندے نعوذ

وعزائم ودعا وثواب نوافل وغیرہ میں یہی حال ہے۔ شیخ ابن الجوزی رح نے غالب احادیث ان کتب کو موضوعات میں
بدلیل وبرہان داخل کیا و مجروح ومطعون کر دیا اور کتاب تنزیہ الشریعہ ان احادیث کے خوائل وضع کرنے کو کافی ہے اور
شیخ جلال الدین سیوطی رح کا بایہ تصانیف بھی احادیث میں مع ہذا اگر تحقیق منظور ہو تو میزان الضعفاء ذہبی ولسان المیزان
ابن حجر رح ان کتابوں کے اسماء رجال کے کام آتی ہیں۔ قال المترجم واضح ہو کہ جو اسناد انکی مجروح ہو وہ کثرت طرق سے
قوت نہ پاوین اور جو اسناد حسن ہو وہ علل وغیرہ سے خالی ہونا چاہیے اور جو اسناد خلل سے خالی ہو وہ صحاح طبقہ اولیٰ دوم
کی کسی حدیث میں تغیر دینے والی نہو اور نہ اس سے تغیر دیا جاوے واللہ تعالیٰ اعلم۔ و شیخ عبد الحق رح کے مقدمہ میں
ہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک صحیح بخاری اصح ہونے میں مقدم ہے باقی کتب حدیث پر۔ اور صحت وقوت میں کوئی کتاب
صحیح بخاری کے برابر نہیں بدلیل آنکہ صحت میں جو کمالی صفات معتبر ہیں سب اسکے رجال میں موجود ہیں اور جس حدیث
پر بخاری ومسلم دونوں متفق ہیں وہ حدیث متفق علیہ کہلاتی ہے اور جمہور محدثین کے نزدیک یہ حدیث سب سے مقدم
پھر جو تنہا صحیح بخاری میں پھر جو تنہا صحیح مسلم میں پھر وہ حدیث صحاح معتمدین بر شرط بخاری ومسلم ہو پھر جو بشرط بخاری پھر جو
بشرط مسلم ہو پھر جو سوائے ان دونوں شیخین کے دوسرے ائمہ کی شروط پر ہو جنھوں نے تصحیح کا التزام کیا ہے۔ اور شیخ رح
کے مقدمہ میں ہے کہ امام بخاری ومسلم نے تمام صحاح کا استیعاب نہیں کیا بلکہ خود اسکی تصریح کر دی ہے کہ بہت سے صحاح جنھے
چھوڑ دیں ولیکن ضرور ہے کہ انکو چھوڑنے میں اور انکو لانے میں تخصیص وترجیح ہو گی۔ پھر مستدرک حاکم وصحیح ابن خزیمہ
وصحیح ابن حبان کا ذکر کیا اور لکھا کہ کہتے ہیں کہ ابن خزیمہ وابن حبان بہ نسبت حاکم کے امکن واقوی وبہتر در لطف ہیں اور
مختارہ حافظ ضیاء مقدسی بھی احسن از مستدرک ہے اور جیسے صحیح ابو عوانہ وابن السکن ومنتقی ابن جارود کہ مخصوص بصحاح
ہیں لیکن ایک جماعت محدثین نے ان کتابوں پر تنقید کی ہے۔

فصل مرفوع وہ حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو مثلاً آپ نے کہا یا کیا یا مقرر رکھا۔ اور اگر کوئی بات قیاس
واجتہاد سے باہر کوئی صحابی بیان کرے تو وہ حکم میں مرفوع ہے کیونکہ خواہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان
کی ہے۔ موقوف جو صحابی تک ہو مثلاً ابن عباس نے کہا یا کیا۔ مقطوع جو تابعی پر موقوف ہو پھر واضح ہو کہ اگر اسناد
جہاں تک چاہیے اول سے آخر تک اتصال کے ساتھ ہو تو حدیث متصل ہے خواہ مرفوع ہو یا موقوف ہو۔ اور اگر مثلاً
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع حدیث کی اسناد متصل چاہیے گر درمیان سے کوئی راوی ساقط ہے جیسے تابعی نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی تو حدیث منقطع ہے پھر اگر انقطاع اول اسناد سے ہو اگرچہ سب سند ساقط ہو وہ
معلق ہے اور صحیح بخاری کی تعلیقات سب صحیح ہیں اور اگر انقطاع آخر اسناد میں بعد تابعی کے ہے تو حدیث مرسل ہے۔
شیخ رح نے لکھا کہ حدیث مرسل کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک توقف کیا جاوے کیونکہ تابعی اکثر دوسرے تابعی سے
روایت کرتا ہے تو معلوم نہیں کہ درمیان سے جو ساقط ہے وہ ثقہ ہے یا نہیں کیونکہ تابعین میں بعضے غیر ثقہ بھی ہیں۔ امام ابوحنیفہ
ومالک کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے کیونکہ یہ ثقہ شخص جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتا ہے پس اگر اسکو کمال
وثوق نہوتا تو ہرگز ایسا نہ کرتا۔ امام شافعی کے نزدیک اگر دوسری جہت سے قوت پہونچے تو قبول ہے اور امام احمد سے

دونوں میں ایک میں قبول اور دوم میں نہیں قبول ہے۔ اگر راوی حدیث سے متن حدیث یا اسناد میں تقدیم یا تاخیر یا زیادت یا نقصان یا تغیر وغیرہ سے اختلاف ہو گیا تو حدیث مضطرب ہے۔ اگر راوی نے حدیث کے ساتھ اپنا کلام ایسی طرح بول دیا کہ خلط ہو گیا تو مدرج ہے۔ اگر راوی کسی غرض سے اپنے شیخ کا نام نہ لے اور اوپر کے شیخ سے بیان کرے ایسے طور پر کہ شبہ ہو کہ اُس سے سُنا ہے تو یہ راوی مُدَلِّس ہے پھر اگر بغرض فاسد ہو تو یہ فعل حرام و حدیث اسکی معتبر نہیں اور اگر غرض فاسد نہو تو بھی مکروہ لیکن اگر یہ ثابت ہوا کہ فقط ثقہ سے تدلیس کیا کرتا ہے تو حدیث نہ پھینکا دے۔ پھر عن فلان عن فلان میں تدلیس کا شبہ ہوتا ہے تو راوی مدلس کا اسطرح کہنا قبول نہوگا۔ ثقہ راویوں میں سے ثقات نے ایک طرح روایت کی اور ایک نے خلاف کیا تو ثقات کی روایت کو ترجیح اور وہ محفوظ کہلاتی ہے اور فرد کی روایت مرجوح شاذ ہے۔ پھر واضح ہو کہ کبھی اسناد صحیح معلوم ہوتی ہے ولیکن ائمہ نقاد متبحرین کے نزدیک اسمیں ایک علت یا کئی علتیں مخفی ہوتی ہیں کہ جس سے صحت نہیں ہوتی اور اسکو حذاق کبار و نقاد متبحرین پاتے ہیں تو حدیث معلل ہے۔ ایک حدیث ایک صحابی سے روایت کی اور دوسرے راوی نے بھی موافق اسکے اُسی سے روایت کی تو متابع ہے اور اگر دوسرے سے روایت کی تو شاہد ہے۔ اگر راوی نے کہا کہ مجھے ایک عادل یا ثقہ نے خبر دی پس اگر صحابی کو کہا تو مقبول ہے اور اگر سوائے صحابی کے کہا تو کہنے والا اگر عالم حاذق ہے تو بھی لائق قبول ہے ورنہ صحیح یہ کہ قبول نہیں ہے نام اسکا مبہم ہے۔ واضح ہو کہ اعلیٰ صحت کے اسانید اہل بیت نبوت رضی اللہ عنہم میں زین العابدین علی بن الحسین عن ابیہ الحسین بن علی عن ابیہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ یعنی علی بن الحسین عن ابیہ عن جدہ۔ اور غیر دان میں مالک عن نافع عن ابن عمر یا زہری عن سالم عن ابن عمر اور سیوطی رح نے تدریب شرح تقریب نووی میں مطول کلام کیا ہے میں نے مختار واصح یہاں ترجمہ کر دیا اور اسانید بہت سے صحیح ہیں

فصل موضوع حدیث سے کسی طرح استدلال ہو حرام ہے سوائے اسکی تردید کے ذکر نہ کیجا دے۔ ضعیف حدیث سے کچھ ثابت نہیں ہوتا مگر جو عمل شرع میں ثابت ہو اُسکی فضیلت بیان کرنا ضعیف سے جائز رکھا گیا ہے۔ باقی رہی لائق احتجاج و استدلال کے حدیث صحیح یا حدیث حسن ہے۔ پھر صحیح حدیث ایک راوی ثقہ کامل سے ہو تو غریب نام اور اگر ایسے دو راوی میں تو عزیز نام ہے۔ اور اکثر احادیث صحیح بخاری اسی قسم کی قوت پر ہیں اور اگر دو سے زیادہ ہوں تو حدیث مشہور ہے اور لیا اوقات صحیحین یا ایک صحیح میں ان دونوں کے اسانید علیحدہ اور مسند احمد یا اوروں کے اسانید سے بہت سی حدیثیں مرتبہ مشہور میں۔ پھر اگر راوی اسکے مشہور سے بھی زیادہ اس کثرت سے ہوں کہ توافق بکذب ممکن نہو تو متواتر قطعی ہے **بالجملہ** احکام ثابت کرنے میں حدیث صحیح سے حجت پر اتفاق ہے اور ایسی ہی حدیث حسن عامہ علماء کے نزدیک حجت ہے اور وہ مثل صحیح ہے احتجاج میں اگرچہ رتبہ میں کم ہے اور اگر ضعیف حدیث کے راوی صدق و دیانت میں معروف ہوں لیکن انکے حفظ میں خرابی ہو یا بھولے بھالے ہوں کہ ہر کس و ناکس کی بات سُن لیتے یا درکر لیتے ہیں اور تو نہ ہو اذا جاءکم فاسق بنبا فتبینوا۔ کے موافق خبر کو پرکھتے نہوں تو جب کثرت طرق و اسانید سے انکے خبر کی بھی تقویت ہو جاوے تو وہ بھی بعض کے نزدیک حجت ہے اور اگر ان راویوں میں کذب وغیرہ کا شبہ ہو تو کثرت طرق مفید نہیں ہے اور بعض ائمہ نے مطلق کثرت طرق سے حجت ہو جانا بصحح تسلیم کیا ہے۔

فصل اگر امام تخریج کرنیوالے مثلاً امام بخاری یا مسلم یا ترمذی وغیرہ نے کسی حدیث کی نسبت صحیح یا حسن یا ضعیف کہا تو
شیخ ابن الصلاح سے منقول ہے کہ پچھلے لوگون کی جرح وتعدیل مفید نہین ہے اور اکثرون نے اس سے انکار کیا۔ والحق
یہ کہ اگر امام جلیل القدر مثل بخاری رح کے متن کو معلول بتلادے تو توثیق غیر مفید اور اگر کسی اسناد مین جرح کرے تو بھی
اسناد معلول تو توثیق غیر مفید مگر آنکہ دوسری اسناد ہو اور اگر تعدیل کرے تو جرح مین گنجایش ہو سکتی ہے واللہ تعالیٰ عالم۔
قاعدہ اگر دو حدیثین متعارض ہون تو انکے معانی دریافت کر کے توفیق دیجادے اور اگر معانی مین توفیق ممکن نہو تو
ترجیح دیجادے اور اسباب ترجیح کے انواع واقسام ہین مثلاً ایک کے معنی مؤید بآیہ ہون یا بہ حدیث دیگر یا مؤید بمذہب
جمہور ہون یا ایک کے اسناد بشرط بخاری ومسلم ہو اور دوم انکی شرط پر نہو یا ایک کی اسناد بہ نسبت دوم کے قوی ہو ومانند اسکے
اور اصول فقہ حنفیہ مین متاخرین کی راے مین راوی کے فقہ سے ترجیح ہوتی ہے۔ فائدہ مولانا شیخ المشائخ عبد العزیز الدہلوی رح
نے معرفت وضع حدیث مین امور متین لکھے جنکا خلاصہ انتخاب یہ ہے کہ علامات وضع حدیث وکذب راوی چند امور ہین ازانجملہ
تاریخ مشہور سے مخالفت جیسے جنگ جمل مین عبد اللہ بن مسعود کا ہونا حالانکہ آپ بہت پہلے انتقال کر چکے۔ ازانجملہ رافضی
یا خارجی مطاعن خلفاء مین منفرد راوی ہو۔ ازانجملہ قرینہ ظاہر ہو جیسے غیاث بن میمون نے مہدی خلیفہ کی کبوتر بازی کے
بارہ مین روایت وضع کر دی۔ ازانجملہ خلاف عقل وقواعد شرع ہو۔ ازانجملہ ایسا امر کہ اگر ہوتا تو وہ لوگ روایت کرتے جیسے
آج جمعہ کے روز خطیب کو منبر پر قتل کر کے کھال کھینچی گئی۔ ازانجملہ لفظ ومعنی رکیک خلاف شان نبوت ہون۔ ازانجملہ
صغیرہ گناہ پر افراط عذاب یا ایسی ہی قلیل نیکی پر افراط ثواب مانند دو رکعت نفل پر ثواب حج وعمرہ یا ثواب ستر انبیاء
وغیر ذلک۔ ازانجملہ بنانیوالے نے اقرار کیا جیسے وہ فضائل ہر سورہ کے جو کشاف وبیضاوی مین ہین کہ نوح بن ابی عصمہ نے
انکو وضع کیا اور جب اس سے اسناد کا مواخذہ ہوا تو اقرار کیا کہ لوگ تلاوت قرآن سے غافل اور تواریخ وسیرت
اور فقہ ابی حنیفہ مین شاغل تھے تو مین نے ترغیب کے لیے بنائین۔ واضح ہو کہ وضاعین بہت گذرے ایک زنادقہ جنہون
نے کی چودہ ہزار بنائی ہوئی باتین مشہور ہوئین۔ دوم اہل بدعت وہوا ان سے روافض ونواصب وکرامیہ نے بہت ہی کثرت
سے بنائی ہین اور معتزلہ وزیدیہ وغیرہ انکے برابر مرتکب نہین ہوئے۔ سوم واعظین نے بنائین۔ چہارم بعضے صوفیہ نے خواب
مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا ائمہ اطہار سے کچھ سنا اور خواب پر جزم کر کے ایسے طور پر بیان کیا کہ گویا حدیث ہو بھی ہے
کیونکہ مذاق حدیث سے غافل تھے جیسے ابو عبد الرحمن السلمی ودیگر صوفیہ کہ انکی باتون کو اعتبار سے خارج کیا گیا۔
ازانجملہ فرقہ جس نے عمداً نہین بنایا اور نہ قصد کیا مگر کسی تجربہ کار یا صوفی یا حکیم سے کوئی بات سنی اور غفلت سے گمان
کیا کہ ایسا خوب کلام سواے پیغمبر کے کس سے ہو گا پس حدیث بیان کر دیا اور اسکی حد ونہایت نہین رہی اور کثرت سے
عوام اسمین مبتلا ہو گئے ہین واللہ تعالیٰ ہو الموفق والعاصم۔ اور اب مین ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ شروع کرتا ہون
واللہ ربی ارحم الراحمین اسالہ ان یوفقنی للصواب والسداد ویعصمنی من العثار والخلل وہو ربی حسبی نعم المولیٰ ونعم الوکیل

ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم

فہرست کبیر عین الہدایہ جلد اول

چونکہ فہرست میں جمیع مسائل و دلائل کا لانا باعث طوالت کثیر بلکہ غیر ممکن تھا لہذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ تھا اشارہ کیا گیا اور جب کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اُس باب کے مسائل سے تلاش کرکے استخراج کرنا چاہیے اور دلائل پر اصول و فروع کی آگاہی کے ساتھ غور کرنا چاہیے کیونکہ جو شخص غور سے اسکے دلائل سمجھیگا وہ فقہ میں ماہر ہوسکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب واخلاق جلد چہارم میں ہیں وہاں سے ملینگے اور اوس میں بھی انشاء اللہ تعالی فہرست ضروریات شامل ہوگی فقط +

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الملک الحق المبین والصلوٰۃ والسلام علی سید رسلہ و نبیائہ وعلی آلہ واصحابہ واتباعہ الی یوم الدین آمین - اما بعد یہ ترجمہ ہدایہ
غایۃ السعایہ حامل المتن مع الحکایۃ زوائد مسائل متون کنز و تنویر و وقایۃ الروایہ و مع تذییل ضروری کافی و مسائل مفتی بہا از معتبرات
جامع تحقیق و اشارات بشرائط عمدہ تقدمہ ہے واسال اللہ العلی العظیم تمام النفع بہا و کمال القبول بجاہ الرسول الکریم حبیبہ محمد صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم وبہا اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم - واضح ہو کہ کتاب ہدایہ بالاتفاق متوارث و متداول
ایام رہی اور ائمہ علماء ہر زمانہ میں اسکے درس و تدریس اور اسکی مشکلات کی توضیح و تشریح پر جھکے رہے اور امام محقق ابن الہمام رح نے فتح القدیر
میں اپنی اسناد اس کتاب کو لکھی کہ میں نے اس تمام کتاب کو بر وجہ اتقان و تحقیق کے پڑھ سنایا اپنے استاد الشیخ الامام بقیۃ المجتہدین و
خلف افاضل المتقین سراج الدین عمر بن علی الکنانی الشہیر بقاری الہدایہ کو تغمدہ اللہ برحمتہ واسکنہ فسیح جنتہ میرے شیخ نے اسکو پڑھ
سنایا اپنے مشائخ عظام میں سے ایک شیخ الاسلام علاء الدین السیرامی ہیں اور شیخ الاسلام نے اسکو حاصل کیا اپنے شیخ الامام
السید جلال الدین شارح کتاب سے اور امام شارح نے لیا اپنے شیخ امام تو وہ امام بقیۃ المجتہدین علاء الدین عبد العزیز بخاری مصنف
کشف و تحقیق سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ کبیر استاد العلماء شیخ حافظ الدین کبیر سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ امام شمس الدین
محمد بن عبد الستار بن محمد کردری سے اور شمس الائمہ کردری نے لیا اسکو اپنے شیخ سے یعنی شیخ مشائخ الاسلام حجۃ اللہ تعالیٰ
علی الانام المخصوص بالعنایۃ یعنی صاحب الہدایہ امام علامہ برہان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل الرشدانی المرغینانی شیخ الاسلام
اسکنہ برحمتہ دار السلام - اور امام علامہ عینی رح کے دیباچہ کا خلاصہ یہ ہو کہ کتاب الہدایہ پر تتابع علماء سلف و تفاخر فضلاء خلف ہے کیونکہ وہ حاوی
کنز الدقائق وجامع رموز الحقائق ہے ہر زمانہ میں اس سے اشتغال اور ہر جگہ اسکے درس سے انتحال رہا اور ایک جماعت فضلاء نبلاء اسکی شرح
وایضاح کے متصدی ہوئے اور بہت جانفشانی سے حل معضلات و کشف مشکلات کی لیکن باینہمہ اسکا حق ادا نہ کیا - یہ میں انکی شان میں تنقیص
نہیں کرتا اور میں علم و فضل میں انکی برابری کا نام نہیں بھرتا لیکن میں نے اس فن فقہ کا مبنی حدیث و قرآن پایا اور ان دونوں نصوص سے
عدول کا امکان بصریح نص حضرت سید انس و جان نہ پایا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور یہ عدول احادیث و قرآن سے کیونکر جائز ہو کہ دین آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے لیا گیا پھر صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے پہیلا وقد قال تعالی وما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن اللہ الآیہ - وقال نعم
واطیعوا اللہ واطیعوا الرسول الآیہ - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم - یعنی میرے اصحاب مثل
ستارون کے ہین تم جسکی اقتدا کرو راہ پاؤ گے - اور حدیث صحیح خالی از عوارض کو چھوڑنا اور خالی رائے سے فرائض کی طرف جانا ایسا
شخص کا کام ہی کہ اسپر حکم رسول علیہ السلام نہین اور وہ بھی نہ راضی ہوگا جسکو معقول ومنقول کا حصول ہی اور صدر اول نے پیروی نصوص
مین کچھ قصور نہ کیا بلکہ اکمل جہد کے ساتھ عبور کیا اور اب تو قصور ان پچھلون سے ہی جنھون نے اختصار پسند کیا اور تساہل و آفت انہین
مین ہی کہ اکتفا بتقلید کیا بھلا تم اس کتاب کی اکثر شروح کو نہین دیکھتے اور ایسے ہی دوسرے شارحین و مصنفین کی تصانیف پر غور
نہین کرتے کہ انھون نے اپنی تصانیف کو دلائل عقلیہ وسوال وجواب سے بھر دیا اور یہ تو اسوقت اچھا معلوم ہوتا کہ اصل کو نص
وغیرہ اور مدلل بانثر کرکے ان عبارات سے محرر کرتے اور اگر بعضے معرض استدلال فصول مین لاتے تو ایسے اخبار جنکا اصول مین اثر
نہین ہی بلکہ موضوع ومنکر ہین اور یہ بھلا کچھ اور ہی سوائے اسکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب و زور ہی اور ہمکو بطریق امام بخاری
وغیرہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت پہونچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعدہ من النار
یعنی جو مجھپر جھوٹ باندھے عمداً وہ جہنم مین اپنا ٹھکانا سنوارے - حافظ ابو بکر البزار نے فرمایا کہ یہ حدیث متواتر قطعی ہی اسکے مثل طرف
مین کوئی حدیث نہین ہی اور حافظ ابن دحیہ نے کہا کہ اسکے مسند چار سو محدثون کی تخریج ہوئی ہی اور کہا جاتا ہی کہ اسکو دو سو صحابہ رضی اللہ
عنہم نے روایت کیا اور سوائے اسکے ایسی حدیث نہین کہ جسپر عشرہ مبشرہ رضی اللہ عنہم نے اجتماع فرمایا ہو انتہی مترجما ملخصاً - اور ائمہ
امام علامہ عینی رح نے اہل زمانہ کی شکایت کی کہ انکا سرتاج جاہلون کا مقال ہی اور اہل کلام مین اکثر بے عقلی سے قیل وقال ہو رہا اول
اور اب تو اس سے بھی بدتر حال ہی والی اللہ المشتکی وہو الہادی الی الصراط المستقیم - پھر چار طرق سے اپنی اسناد کتاب ہدایہ کی
ذکر فرمائی - اور مترجم عفا اللہ عنہ نے اسکو دو طرق سے بقرات واجازت حاصل کیا

واضح ہو کہ شیخ امام مصنف ہدایہ نے خطبہ مین جو مضمون فرمایا اسکا خلاصہ بیان یہ ہی کہ اللہ تعالی نے اوائل مجتہدین کو مشرف بعنایت
فرماکر ہدایت کی کہ انھون نے ہر طرح کے مسائل جلی وخفی استنباط فرمائے ولیکن وقائع کا وقوع برابر جاری ہی اور نوازل کا نزول
ہر زمانہ مین بطرز جدید ساری ہی کہ کوئی مجموع انکو محیط نہین ہو سکتا اور مردون کا کام ہی کہ انکو استنباط کرین اور مین نے دیباچہ بدایۃ المبتدی
مین وعدہ کیا تھا کہ اسکی شرح کفایۃ المنتہی لکھونگا چنانچہ حسب وعدہ لکھکر جب قریب ختم پہونچا تو مجھے اسکی درازی واطناب ظاہر ہوا جس سے
خوف پیدا ہوا کہ شاید بوجہ طوالت کے کم ہمت اسکو ترک کرین لہذا دوسری شرح مختصر موسوم بہدایہ لکھنی شروع کی جسمین عیون روایت و متون
درایت جمع کیے باوجود اختصار کے ایسے اصول پر حاوی ہی کہ انسے فروع کثیرہ متفرع ہین اللہ تعالی اسکے ختم پر میرا خاتمہ بخیر کرے تاکہ جسکا
زیادہ واقفیت منظور ہو وہ شرح اکبر دیکھے اور جسکو فرصت کم ہو شرح اصغر پر اکتفا کرے پھر بعض برادران دینی نے چاہا کہ شرح دوم انکو پڑھاؤن
تو مین نے تضرع اللہ تعالی سے استعانت کرکے شروع کیا وحسبنا اللہ ونعم الوکیل -

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یہ اقتدا از قرآن مجید او عمل بحدیث شریف - کل کلام لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اجذم یعنی ہر کلام جسمین اللہ تعالی کی تعریف سے شروع نہو وہ
ابتر یعنی کم برکت ہی اور شیخ عبد القادر رہاوی کی اربعین مین بسملہ والحمد دونون ہین ابن ماجہ کی روایت مین اقطع بجائے اجذم ہی اور
معنی واحد ہین وروہ ابو عوانہ اسکو ابن ماجہ نے سنن مین اور ابو عوانہ وابن حبان نے اپنے صحیح مین روایت کیا اور شیخ ابن الصلاح
نے اسکو حدیث صحیح کہا ہی اور یہ مختصر تقاریر سی معمول ہی

کتاب الطہارات

یہ کتاب سب قسم کی طہارتون کے بیان مین ہی یعنی وضو و غسل و کپڑے و جائے نماز وغیرہ سب طرح کی ضرورت ہے لہذا طہارت کو مقدم کیا

واضح ہو کہ ایمان سے باطنی طہارت نجاست کفر و شرک سے ہوئی چنانچہ عقائد کا بیان ہو گیا اور ظاہر کو حدث و خبث سے پاک کرے اور
اعضاء ظاہر کو گناہوں و جرائم سے اور قلب کو بد اخلاق سے اور اپنے سر باطن کو ماسوائے حق عزوجل سے کما ذکرہ الغزالی وغیرہ۔ وقال
تعالیٰ قد افلح من زکاہا۔ بیشک فلاح پائی جس نے نفس کو پاک کیا۔ اور حدیث میں ہے کہ الطہور شطر الایمان یعنی پاکی آدھا ایمان ہے کما فی صحیح مسلم
و فی حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور۔ اور حدیث میں ہے کہ طہارت نماز کی کنجی ہے۔ لہٰذا نماز پر طہارت مقدم کی گئی ع۔ طہارت کا اثر مترتب یہی کہ اباحت
حاصل ہو جاوے ایسے کام کی جو بدون طہارت کے حلال نہیں ہے د۔ میں کہتا ہوں کہ وضو پر وضو کرنے سے یہ اثر مترتب نہیں بلکہ نورٌ
علیٰ نور ہوتا ہے م۔ شرائط طہارت تیرہ ہیں۔ اشباہ و نظائر۔ انہیں سے نو شرط وجوب ہیں۔ جب یہ ہوں تو نماز کی طرح طہارت بھی واجب ہے
عقل و بلوغ و اسلام و قدرت ہونا پانی یا مٹی پاک ہونا اور حدث خواہ چھوٹا یا بڑا ہونا اور وقت میں گنجائش ہونا اور حیض نہونا اور نفاس نہونا
پھر جب طہارت کرے تو اسکے صحیح ہونے کی چار شرطیں ہیں ایک جہاں پانی پہنچنا چاہیے سب پر پہنچ جاوے۔ دوم ایسی کوئی چیز نہ لگی ہو
جو پانی پہونچنے سے مانع ہو مانند ناخن پر خشک آٹا وغیرہ۔ سوم و چہارم حیض و نفاس نہو۔ ع۔ طہارت واجب ہونے کا سبب ایسے کام کا ارادہ
ہو بدون طہارت حلال نہو۔ یہی مختار ہے۔ جیسے نماز۔ طواف۔ قرآن چھونا۔ اور ارادہ وہ مراد ہے جس پر شروع ہو جاوے پس اگر نماز نفل کا ارادہ
کیا پھر فسخ کر دیا تو طہارت بھی واجب نہ رہی بدلیل قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ یعنی اردتم القیام یعنی ارادہ کرو قیام نماز کا یعنی وہ ارادہ کہ اُس پر
شروع کرو تو طہارت واجب ہے م۔ ف ع۔ و فتاویٰ ظہیریہ وغیرہ میں ہے کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوں اور اسکے
چہرہ پر زخم ہو تو نماز پڑھے بلا وضو کے اور تیمم نہ کریگا اور اصح قول میں اسپر نماز کا اعادہ نہیں ہے اور فیض وغیرہ میں ہے کہ جسکو پانی و پاک مٹی یعنی جس سے
طہارت ہوتی ہے نہ ملے تو صاحبین رح کے نزدیک یہ شخص نماز کے وقت نمازیوں کی مشابہت کرے یعنی نمازیوں کی طرح قیام و قعود اور رکوع و سجدہ
کرے اور اسی قول کی طرف امام رح کا بھی رجوع کرنا صحت کو پہنچا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ د۔ آلہ طہارت کا پانی و مٹی ہے ف۔ طہارت کی
صفت یہ کہ نماز کے لیے فرض ہے اور طواف کعبہ کے لیے واجب ہے اور کہا گیا کہ مصحف چھونے کے لیے بھی واجب ہے اور سونے کے واسطے
سنت ہے اور کچھ اور تفصیل جگہ نصب و جدہ خزانہ میں مذکور ہیں۔ و غسل جمعہ و عیدین و عرفہ وغیرہ سنن میں۔ ترجم۔ ارکان طہارت کے
حدث اکبر میں تمام ظاہر بدن و اندرونی منہ و ناک دھونا اور نجاست میں اگر عین مرئی ہو تو پاک کرنے والی بہتی چیز سے اسکے عین کو زائل
کرنا اور جو نجاست مرئی نہو تو تین بار استعمال کرنا اور حدث اصغر میں ارکان چار ہیں جو کتاب میں مذکور ہیں۔ ف۔ قال اللہ تعالیٰ
یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوہکم الآیہ۔ اے ایمان والو جب تم کھڑے ہو نماز کیطرف تو دھو ڈالو اپنے چہروں کو الخ ترجمہ
آخر تک ترجمہ یہ ہے اور دھو ڈالو اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سروں کو اور دھو ڈالو پیروں کو ٹخنوں تک الخ۔ یہ اصل
طہارت ہے لہٰذا تفریع فرمائی م۔ ففرض الطہارۃ غسل الاعضاء الثلثۃ و مسح الراس۔ ت۔ پس فرض طہارت وضو کا غسل تینوں
اعضاء مذکورہ کا اور مسح سر کا ہے۔ بہذا النص۔ بدلیل اس نص کے۔ ف۔ اول فرض جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اسکی دو قسمیں
ہیں اول فرض جو اعتقادی و عملی دونوں ہے اسکا منکر کافر ہے دوم فرض عملی نہ اعتقادی پس عمل اسکا فرض ہے حتی کہ اگر نہ کیا تو عمل باطل ہے
اور واجب وہ کہ دلیل ظنی سے ثابت ہو تو اسکا عمل میں لانا واجب ہے لیکن اگر ترک ہو جاوے تو عمل باطل نہیں مگر اعادہ واجب ہے اگر جبر
نقصان نہو سکے جیسے نماز میں ترک واجب سے بذریعہ سجدہ سہو کے جبر نقصان ہو جاتا ہے۔ اور الطہارۃ سے مراد طہارت وضو ہے جسکے
چار ارکان چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کا دھونا اور سر کا مسح ہیں۔ واضح ہو کہ اسمیں ایک افادہ عظیم فرمایا وہ یہ کہ ان تینوں
اعضاء کے ایکبار دھونے کا اور چوتھے ایکبار مسح سر کا ثبوت قطعی فرض ہے جو منکر ہو کافر ہے اور رہی چہرہ کی حد اور ڈاڑھی کی مقدار اور
ہاتھ پاؤں کی حد اور مسح سر کی مقدار میں اجتہاد جاری ہے حتی کہ مثلاً چوتھائی سر یا تمام سر کے مسح سے انکار پر تکفیر نہیں بلکہ اگر مطلقاً مسح سر کی
فرضیت سے منکر ہو تو کفر ہے۔ قال م۔ والغسل ہو الاسالۃ والمسح ہو الاصابۃ۔ اور غسل فقط پانی بہانا اور مسح پانی پہنچ جانا سو
پس غسل میں ملنا لازم نہیں ہے۔ یہی ہمارے اصحاب و عامہ فقہاء کا قول ہے ع۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے مگر ملنا احوط ہے کیونکہ امام مالک کے نزدیک

بدون اسکے غسل نہوگا۔ مف۔ برف سے وضو کرنے مین اگر دو قطرہ یا زیادہ ٹپکے تو بالاجماع جائز ہے ورنہ طرفین کے قول پر نہین جائز ہے
الذخیرہ اور یہی صحیح ہے المضمرات۔ قال المص وحد الوجہ من قصاص الشعر الی اسفل الذقن والی شحمتی الاذنین لان المواجہۃ
تقع بھذہ الجملۃ وھو مشتق منھا۔ اور چہرہ کی حد سر کے بال جمنے کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تہ تک طول مین اور ایک کان کی لو سے
لیکر دوسرے کان کی لو تک عرض مین ہے کیونکہ مواجہہ در روبرو ہونا اسی تمام سے واقع ہوتا ہے اور وجہ کا لفظ مواجہہ سے مشتق ہے ف۔ اسی پر
فقہاء کا اتفاق ہے اور یہ اشتقاق کبیر ہے کہ جسمین فقط لفظ و معنی مین مناسبت ہونا کافی ہے۔ مع۔ چہرہ کی حد ظاہر الروایہ مین مذکور نہین البدائع اور
اصل حد تو شروع سطح پیشانی سے ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر صلع سے اگلے سر کے بال زائل ہوگئے تو صحیح یہ ہے کہ وہان پانی پہونچانا واجب نہین ہے
ہو الصحیح الزاہدی انزع جسکے بال چہرہ کی طرف اترے ہون تو اسکی حد سے یعنی ابتداے سطح پیشانی سے جسقدر نیچے اترے بال
ہون انکا دھونا واجب ہے۔ البغی۔ ع۔ سپیدی جو داڑھی جمنے کے بعد اسکے کنارے و کان کی لو کے درمیان ہے اسکا دھونا واجب ہے یہی
صحیح ہے الذخیرہ۔ اور کویون مین پانی پہونچانا واجب ہے اور ہونٹون مین سے جسقدر انکے ملانے کے وقت چھپ جاوے وہ منہ مین داخل
اور جسقدر کھلا رہے اسکا دھونا واجب ہے یہی صحیح ہے کذا فی الخلاصہ۔ دونون آنکھون کے اندر دھونا بوجہ حرج کے نہ واجب ہے نہ سنت الظہیریہ۔ چیپڑ
جو آنکھ بند کرنے سے باہر رہے تو اسکے نیچے پانی پہونچانا چاہیے الزاہدی۔ اور جو جلد کہ بالون سے ڈھکی ہو جیسے بھوون یا مونچھون سے
یا عنفقہ سے تو اسکا دھونا وضو مین واجب نہین۔ قاضیخان اور اسی پر فتوی ہے المضمرات اور اگر ڈھکی نہو تو علی المختار دھونا واجب ہے
البرہان۔ بخلاف غسل کے کہ اسمین ہر حال پانی پہونچانا واجب ہے المضمرات۔ داڑھی جب گھنی ہو یعنی بشرہ چھپا دے تو ظاہر کلام ہدایہ
مفید ہے جو امام محمد رح نے اصل مین اشارہ کیا کہ پوری داڑھی دھونا واجب ہے اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے اور ظہیریہ مین ہے کہ اسی پر فتوی ہے
اور بدائع مین ابو شجاع سے ہے کہ ہمارے امامون نے سواے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کر لیا ہے۔ مف۔ یہی صحیح ہے التبیین
اور یہی صحیح ہے الزاہدی۔ امام ابو حنیفہ رح سے اشہر روایت یہ کہ داڑھی مین سے جسقدر کھال کو چھپاتی ہے سب کا مسح فرض ہے اور یہی
اصح و مختار ہے شرح الوقایہ۔ داڑھی اگر خفیف ہو کہ اسکا بشرہ نظر آوے تو اسکے نیچے پانی پہونچانا فرض ہے الفتح والنہر۔ اور داڑھی کے بال
جو ٹھوڑی سے نیچے لٹکے ہوے ہین انکا دھونا واجب نہین ہے شرح الوقایہ اور نہ مسح بھی واجب نہین بلکہ مسنون ہے النہر۔ اگر بعد وضو کے داڑھی یا
ٹھوڑی یا بھون یا مونچھین منڈائین تو اس جگہ کا دھونا واجب نہین اور نہ وضو کا اعادہ لازم ہے قاضیخان۔ مصنف رح نے تحدید وجہ کے بعد
ہاتھون و پیرون کی تحدید بیان فرمائی بقولہ۔ والمرفقان والکعبان یدخلان فی الغسل عندنا خلافا لزفر ہو یقول ان الغایۃ لا تدخل
تحت المغیا کاللیل فی باب الصوم۔ دونون کہنیان اور دونون ٹخنے دھونے مین داخل ہین ہمارے نزدیک بخلاف زفر کے کہ وہ فرماتے ہین
کہ غایت اپنے مغیا مین داخل نہین ہوتی ہے جیسے روزہ کے باب مین رات نہین داخل ہے۔ ف۔ ہمارے نزدیک سے مراد ابو حنیفہ و ابو یوسف و
محمد رحمہم اللہ تعالی ہین المجتبی۔ توضیح یہ کہ آیت مین فرمایا۔ وایدیکم الی المرافق یعنی دھوؤ اپنے ہاتھون کو کہنیون تک تو ہاتھ دھونے کی
غایت یعنی انتہا کہنیان ہین۔ اور قاعدہ ہے کہ جسکی انتہا بیان ہو اسمین انتہا داخل نہین ہوتی ہے جیسے روزہ مین فرمایا ثم اتموا
الصیام الی اللیل پھر تم لوگ پورا کرو روزے کو رات تک حالانکہ بالاتفاق روزہ مین رات داخل نہین پس اسیطرح یہان کہنیان اور ٹخنے
ہاتھون و پاؤن مین داخل نہین ہین یعنی انکا دھونا فرض نہین پھر اگرچہ دھونا بہتر و مسنون ہے۔ پھر واضح ہو کہ ایدیکم الی المرافق۔ اور
اتموا الصیام الی اللیل۔ دونون انتہا مین فرق ہے تو زفر رح کا قیاس ٹھیک نہوا۔ ولنا ان ھذہ الغایۃ لاسقاط ما وراءھا اذ لولاھا
لاستوعبت الوظیفۃ الکل۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کہنیون و ٹخنون کی غایت تو انکے ماوراء کے ساقط کرنے کے لیے ہے کیونکہ اگر
یہ غایت نہ بیان کیجاتی تو دھونا پورے عضو کو محیط ہوجاتا۔ ف۔ یعنی مثلا ہاتھ دھوؤ تو ہاتھ مونڈھے تک ہے سب کا دھونا واجب ہوتا
پس الی المرافق سے حد کردی کہ کہنی تک دھوؤ کر اسکے ورائے باقی کو دھونے سے ساقط کردیں کہنی دھونے مین داخل ہے
وفی باب الصوم لمد الحکم الیھا اذ الاسم یطلق علی الامساک ساعۃ۔ اور روزہ کے باب مین جبکی زفر رح نے نظیر دی تو وہ

غایت رات تک حکم صوم کو کھینچ لیجانے کے لیے ہے اسلیے کہ اتمام صوم کا تو ایک ساعت امساک کرنے پر بھی بولا جاتا ہے ف۔ اقول لغو
پس اگر رات تک نہ بیان ہوتا تو لوگ دن کے ایک گھڑی بھر کھانے پینے وغیرہ سے رک جانے سے صوم ہو جاتا لہذا رات تک
کھینچ جانے کی حد بیان کر دی تو رات داخل نہیں ہے۔ والکعب ہو العظم الناتی ہو الصحیح ومنہ الکاعب۔ اور کعب وہ ابھری
ہوئی ہڈی ہے یعنی ٹخنہ۔ یہی صحیح ہے اسی لغت سے کاعب مشتق ہے ف۔ کاعب کی جمع کواعب ایسی لڑکیاں جو نئی جوانی پر آئی ہوئی
ہوں جنکی چھاتیوں کا ابھار ہو۔ چونکہ یہ صفت عورتوں میں مخصوص ہے لہذا بدون حرف تانیث کے کاعب کہتے ہیں نہ کاعبہ جیسے حائض
و حامل وغیرہ۔ پھر پاؤں دھونا وضو میں فرض ہے اور بحر الرائق میں اسی پر اجماع بیان کیا اور موزہ پر مسح بسنت متواترہ ثابت ہے جیسے
ہے تو پاؤں موزے میں ہوں تو انپر مسح کا ثبوت حدیث وغیرہ سے ہے۔ شرح۔ اگر اپنے ناخن کٹوائے تو وضو کا اعادہ لازم نہیں ہے قاضیخان
جامع الصغیر میں ہے کہ اگر ناخن بڑے ہوں اور ان میں میل یا گیلی مٹی یا گوندھا آٹا ہو یا عورت نے حنا لگائی تو وضو جائز ہے خواہ
شہری ہو یا دیہاتی ہو [illegible] کہ یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ فتح القدیر وغیرہ۔ اگر گوندھا آٹا ناخنوں کے نیچے ہو تو اسکے نیچے
پانی پہونچانا واجب ہے خلاصہ۔ اگر ناخن [illegible] سر سے نکل گئے تو انکا دھونا واجب ہے ایک ہی قول ہے الفتح والمحیط
شرح۔ اگر سجدہ [illegible] خشک ہو تو وضو [illegible] کے پورے ہونے سے مانع ہے سراج عن الوجیز۔ انگوٹھی اگر ڈھیلی ہو تو اسکو حرکت
دینا سنت ہے اور اگر ایسی تنگ ہو کہ پانی اسکے نیچے نہ پہونچے تو حرکت دینا فرض ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ المحیط یہی مختار
ہے۔ الفتح۔ مونڈھے سے اگر دو ہاتھ پیدا ہو جائیں تو پورا اصلی ہے اسکا دھونا فرض ہے اور ناقص زائد ہے سو اگر کچھ اسمیں سے محل فرض کے
محاذی پڑے تو اسقدر دھونا اسمیں سے بھی واجب ہے اور جو محاذی نہ پڑے اسکا دھونا واجب نہیں۔ الفتح والحلیہ۔ لیکن مندوب
ہے۔ البحر عن المجتبی۔ اور مغنی میں ہے کہ اگر اسکے محل فرض میں کوئی زائد انگلی یا زائد ہاتھ پیدا کیا گیا تو اصلی ہاتھ کے ساتھ اسکا دھونا بھی
واجب ہے۔ مع۔ اگر اسکا ہاتھ یا پاؤں کٹا ہو کہنی یا ٹخنہ میں سے کچھ نہ رہا تو اس سے دھونا ساقط ہو گیا اور اگر کچھ رہا تو واجب ہے المغنی
والفتح والبحر۔ اور یونہی کٹا ہوا کی جگہ کا دھونا واجب ہے۔ المحیط۔ اگر پاؤں پر تیل ملا جس سے پانی نہیں لگتا تو وضو جائز ہے۔ ذخیرہ
اگر اعضاء میں شگافت کی وجہ سے دھونے سے عاجز ہو تو پانی بہانا اسپر لازم ہے پھر اگر اس سے بھی عاجز ہوا تو اسکو مسح کرنا کافی ہے اور
اگر مسح کرنے سے بھی عاجز ہوا تو شگافت کی جگہ چھوڑ دے اور اسکے گرداگرد دھولے۔ الذخیرہ۔ اگر بعض اعضاء وضو میں قرحہ
مانند دمل وغیرہ کے ہو اور اسپر باریک جھلی ہو اسنے وضو کیا اور جھلی پر پانی بہایا پھر اس جھلی کو نوچا اگر اسمیں سے کوئی چیز نہیں نکلی
جس سے وضو ٹوٹے تو اشبہ یہ کہ کسی صورت میں اسپر اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہے۔ دمن الرکن السلدی۔ اگر اسکے اعضاء وضو
میں کسی پر مکھی یا مچھر کا گو ہو کہ وضو میں اسکے نیچے پانی نہیں پہونچا تو جائز ہے کیونکہ احتراز غیر ممکن ہے المحیط۔ اگر وضو میں ایک عضو کی تری
دوسرے عضو کی طرف منتقل کیا تو نہیں جائز ہے اور اگر غسل میں کیا تو جائز ہے جبکہ تری تقاطر ہو۔ ظہیریہ۔ اگر کسی آدمی پر مینہ پڑا
یا وہ جاری نہر دریا میں گر پڑا تو اسکا وضو جائز ہو گیا اور غسل بھی جائز ہو جائیگا اگر اسکے تمام بدن کو پانی پہونچ گیا اور اسپر کلی کرنا
اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہے یہ سراجیہ میں ہے۔ اقول یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ غسل سے مسح ہو جاتا ہے بخلاف عکس کے
فافہم۔ بیان وضو کے چاروں ارکان میں سے تین اعضائے مغسولہ یعنی چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کا بیان ہو چکا
اور چہارم یعنی مسح الراس کا بیان باقی رہا فقال المصنف۔ **والمفروض فی مسح الراس مقدار الناصیۃ**۔ اور مفروض مسح سر میں
مقدار ناصیہ کی ہے۔ **وہو ربع الراس**۔ اور یہ مقدار سر کا چوتھائی ہے۔ ف۔ یعنی منصوص تو ناصیہ ہے پھر ناصیہ کی خصوصیت نہیں
تو بقدر ناصیہ کے جہاں مسح کرے کافی ہے پھر قدر ناصیہ کو امام مصنف نے کہا کہ چہارم سر ہے اور امام جصاص رح نے کہا کہ بعض مشائخ نے
تین انگلیوں کی روایت کو صحیح کہا اور بعض نے احتیاطا چہارم سر کی روایت کو صحیح کہا۔ کما فی العینی یہی مختار ہے الاختیار۔ اگر مسح کرنے
میں تین انگلیوں سے کم لگائیں تو ظاہر الروایۃ میں نہیں جائز ہے۔ الکفایہ۔ سر کے مقام سے بقدر چہارم مسح کرنے سے فرض اتر جائیگا۔ مع

لیکن کانوں کا مسح کرنا سر کے مسح کا نائب نہیں ہوگا۔کذا فی السراجیہ۔بلکہ کانوں کے اوپر سے سر میں سے چاہیے اور اگر سر میں سے
بعض جگہ منڈی ہو اور بعض جگہ بال ہوں پھر اُسنے بالوں والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہے جوہرہ نیرہ۔ٹوپی یا عمامہ پر مسح نہیں جائز ہے
اور ایسی طرح اگر عورت نے اوڑھنی پر مسح کیا تو نہیں جائز لیکن جبکہ پانی ٹپکتا جاتا ہو اسطرح کہ بالوں پر پہونچ گیا تو پہونچ جانے پر
یہ مسح جائز ہوگیا۔الخلاصہ۔لیکن جب ہی جائز ہوگا کہ اسکی اوڑھنی کے رنگ سے پانی رنگین نہوجاوے۔ظہیریہ۔اور افضل تو
یہ ہے کہ عورت اوڑھنی کے نیچے سے مسح کرلے۔قاضیخان۔اور اگر عورت کے سر پر خضاب ہو اور اُسنے خضاب پر مسح کیا تو جب
پانی کی تری اُسکے خضاب سے مختلط ہوکر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز نہوگا۔الخلاصہ۔پھر غسل سے مسح ہوجاتا ہے
اور ہاتھ کی ضرورت نہیں حتی کہ اگر مینہ کا پانی پڑگیا تو مسح ہوگیا۔کما نص فی المبسوط و الخلاصہ۔اور تین انگلیوں سے کم ہو یا
کہ گذرا اور اگر مسح کیا کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے سے دونوں کو کشادہ کیے ہوے پس ان دونوں کو مع اس قدر ہتیلی کے جو دونوں
کے بیچ میں ہے سر پر رکھا تو مسح جائز ہے۔محیط و قاضیخان۔اور اگر مرد کے دو گیسوے دراز ہوں جو اُسکے سر کے اوپر بندھے
ہوں جیسے عورتیں کیا کرتی ہیں پس اسکا مسح گیسو کی چوٹی پر واقع ہوا تو عامہ مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے خواہ وہ دونوں
گیسو کو چھوڑ دے یا نہ چھوڑے۔المحیط۔اور اگر اُسکی ہتیلی میں ایسی تری ہو جو برتن سے لے یا مغسول عضو دھونے کے بعد رہی ہو
اُس سے مسح جائز ہوا یہی صحیح ہے اور اگر مسح کے بعد رہے پھر اُسنے دوسرا مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔خلاصہ وغیرہ۔اور اگر اُسنے برف
سے مسح کیا تو کافی ہے ہر حالت میں اور فقہاء نے اسکی تفصیل نہیں کی کہ تری متقاطر ہو یا نہو۔برہانیہ۔اور مسنون صورت مسح کی
یہ ہے کہ اپنی دونوں ہتیلیوں اور انگلیوں کو اگلے سر پر رکھکر گدی کی طرف لیجاوے ایسے طور پر کہ تمام سر کو گھیر لے پھر اپنے
دونوں کانوں کو مسح کرے اور رہا یہ طریقہ کہ کلمہ کی دونوں انگلیاں بالکل جدا کیے ہوئے رکھتے ہیں تاکہ اُنسے کانوں کو مسح کرینگے
اور ہتیلیوں کو اس غرض سے کہ گردن پر پھیر دینگے تو سنت میں اسکی کچھ اصل نہیں ہے۔الفتح۔واضح ہو کہ علماء کے درمیان کچھ
خلاف اس امر میں نہیں کہ اللہ تعالی نے جو مسح الراس منصوص فرمایا وہ واجب ہے مگر اختلاف اسکے مقدار میں ہے پس ظاہر مذہب
مالک تمام سر اور یہی احمد سے مرد کے حق میں ہے اور عورت میں مقدم راس کافی ہے اور شافعیہ سے دو قول ہیں ایک یہ کہ ادنی مقدار ایک
بال ہے اور یہ اسطرح متصور ہے کہ آدمی کے سر پر حنا وغیرہ سے لیپ ہو اسطرح کہ ایک ہی بال کھلا ہو۔عینی رح نے کہا کہ یہ بالکل ضعیف
کلام ہے کیونکہ شرع شریف ایسی نادر صورت پر ورود نہیں رکھتی کہ اُسکے سوچ کر نکالنے میں اتنا تکلف ہے۔دوم قول یہ کہ واجب تین
بال ہیں اور یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہے اور ہمارے نزدیک تین انگلیوں کی مقدار یا چہارم سر کی مقدار ہے جیسا کہ گذرا
پھر امام مصنف رحمہ اللہ تعالی نے مقدار ناصیہ ہونے پر استدلال کیا بقولہ۔لما روی المغیرۃ بن شعبۃ ان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم اتی سباطۃ قوم فبال وتوضأ ومسح علی ناصیتہ وخفیہ والکتاب مجمل فالتحق بیانا بہ وہو حجۃ علی الشافعی
فی التقدیر بثلث شعرات وعلی مالک فی اشتراط الاستیعاب۔یعنی آیت کریمہ میں مسح الراس سے قدر ناصیہ مراد ہونا
اس دلیل سے ہے جو مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھورے پر آئے
پس آپ نے پیشاب کیا اور وضو کیا اور مسح کیا اپنے ناصیہ اور دونوں موزوں پر۔اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قدر ناصیہ سے
فرض ادا ہوگیا اور قرآن میں مسح الراس کی مقدار مجمل ہے جسکا بیان حدیث سے ضروری ہے تو یہی حدیث جسمیں کم سے کم مسح کرنا
آپ کا مروی ہے اس آیت کے بیان ہوکر اس سے لاحق ہوئی یعنی کھل گیا کہ آیت میں مفروض قدر ناصیہ ہے اور یہی حدیث
امام شافعی رح پر حجت ہوئی اُنکی تجویز میں کہ اپنے اجتہاد سے تین بالوں کے ساتھ مسح فرض کہتے ہیں اور یہی حجت امام مالک پر ہے
جو شرط کرتے ہیں کہ تمام سر کا مسح فرض ہے۔اقول۔یعنی اگر تمام سر کا مسح مفروض ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرض کیونکر
ترک فرما کر فقط ناصیہ پر مسح کا انحصار کرتے پس امام مالک پر تو حجت پوری ہوئی۔رہا امام شافعی رح کی طرف سے یہ جواب ہے

کہ آیت قرآن کی مجمل نہین ہے جسکا بیان حدیث سے چاہیے ہو بلکہ آیت مطلق ہے یعنی جسقدر پر مسح کا اطلاق ہوتا ہو اسی قدر مسح فرض
ہے اور وہ ایک بال یا تین بال پر مسح سے ہو گیا۔ صدر الشریعہ نے جواب دیا کہ لغت مین مسح تو بھیگا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہین
اور اسمین کچھ شک نہین کہ بھیگے ہوئے ہاتھ مین ایک بال یا تین بال چھو جانے کا نام مسح نہین کہا جاتا ہے تو ہاتھ پھیرنا چاہیے پھر ہاتھ پھیرنے
کی کوئی حد ہو گی اور وہ حد کچھ نہین معلوم تھی بلکہ مجمل تھی تو حدیث شریف سے اسکا بیان لینا چاہیے تو آیت مجمل ٹھہری جیسے
ہم کہتے ہین اور مطلق نہ ٹھہری جیسے آپ فرماتے ہین اور دوسری دلیل مجمل ہونے کی یہ ہے کہ آیت مین ہے وامسحوا برؤسکم۔
اسمین رؤسکم پر بے داخل ہے جیسے تیمم کی آیت مین فرمایا فامسحوا بوجوہکم۔ اسمین بھی وہی صورت ہے کہ وجوہکم۔ پر بے داخل ہے
ولیکن تیمم مین چہرون کا مسح ہمارے و آپ کے سب کے نزدیک پورا ہاتھ کا مسح کرنا خاک سے مراد ہے اور بیان حدیث مشہور
سے ظاہر ہوا کہ سر کے مسح مین پورا نہین ہے یا جیسے عرب بولتے ہین کہ امسحوا بالحائط دیوار کو مسح کرو تو مراد بعض جگہ سے دیوار
کا مسح ہوتا ہے اور یہ نہین کہ تمام دیوار کو چھوؤ تو معلوم ہوا کہ ایسے کلام مین مقصود اجمال ہوتا ہے جیسے بیان سے توضیح کر دیگا اور
وہی معمول ہوگا تو مجمل کے واسطے بیان چاہیے اور وہ حدیث مغیرہ بن شعبہ ہے۔ پھر شافعیہ کی طرف سے سوال ہوا کہ اجمال
مجمل کا بیان حدیث مغیرہ سے ناصیہ پورا کیونکر معلوم ہوا اسمین تو یہ ہے کہ ناصیہ پر مسح کیا تو اس مقام پر مسح معلوم ہوا تو
شاید تھوڑا سا مسح کیا ہو پورا ناصیہ بھر پر تو نہین یقین ہو سکتا۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ اچھا اگر اسمین وہم ہو تو
اسکی تائید کے لیے دوسری حدیث لیجیے جو ابو داؤد رح نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کو دیکھا آپ وضو کرتے تھے اور آپ کے سر پر قطری عمامہ تھا سواپنے دونون ہاتھ عمامہ کے نیچے
داخل کیے پس اپنا اگلا سر مسح کیا۔ یہ حدیث حجت ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ تمام مقدم الراس مسح کیا اور یہی چوتھائی ہے جو مسمی بناصیہ ہے
قطری منسوب بوضع قطر اور وہ سرخ مخطط ہوئے کپڑے ہوتے ہین اور اسی کے مثل بیہقی رح نے عطاء سے مرسل روایت کی اور مرسل
ہمارے نزدیک حجت ہے پھر اگر اس مقدار سے کم جائز ہوتا تو کبھی ایکبار اسکو جواز تعلیم کرنے کے لیے کرتے جیسے وضو ایک ایکبار
دھو کر کیا تھا۔ الفتح۔ حدیث مغیرہ جو مصنف رح نے بہ تبعیت قدوری رح ذکر فرمائی یہ دو حدیثین مغیرہ رض کی روایت سے
ہین کہ قدوری نے دونون کو جمع کر دیا حدیث اول کو ابن ماجہ نے مغیرہ رض سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایک قوم کے گھورے پر آئے پس کھڑے ہوئے پیشاب کیا۔ اور حدیث دوم مغیرہ رض سے یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے
وضو کیا اور اپنے ناصیہ و عمامہ اور دونون موزون پر مسح کیا۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ و الطحاوی و الدارقطنی
و البیہقی و الطبرانی و الامام احمد مطولا و مختصرا۔ اور یہ حدیث بلا نزاع صحیح ہے اور جو لوگ کہ مفروض مسح الراس کو مقدار ناصیہ کہتے
ہین انکے واسطے حجت ہے۔ اگر کہا جاوے کہ فرض تو وہ کہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جو قطعی ہے اور یہان حدیث کا ثبوت ہم کو
خبر الواحد کے طور پر پہونچا اور وہ ظنی ہے نہ قطعی اور جواب یہ کہ اصل یہ قرار پائی ہے کہ جب آیت مجمل کا بیان خبر الواحد سے معلوم
ہو جاوے جیسے مسح الراس مین اس حدیث کے بیان سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ مراد ہے تو بعد اسکے یہ حکم مضاف بمجمل ہوتا ہے
یعنی آیت سے ثابت ہے کہ مقدار ناصیہ فرض ہے اور حدیث کی طرف جس سے بیان ہوا مضاف نہین ہوتا اور آیت دلیل قطعی
ہے۔ مع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب یہ مقدار مفروض ہوئی تو اس سے منکر کافر ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہین ہے۔ جواب یہ کہ
فرض کی دو قسم ہین ایک فرض جو اعتقاد و عمل دونون طرح قطعی ہو جیسے وضو مین غسل اعضائے ثلثہ و مسح الراس تو ایسے
فرض کا منکر کافر ہے۔ دوم فرض جو اعتقاد مین قطعی نہین بلکہ عمل کے حق مین ہے جیسے مسح الراس مین ناصیہ کی مقدار۔ تو فرض عملی
ہے پس انکار پر تکفیر نہین ہو سکتی ہے اور یہ قسم گویا فرض قطعی اور واجب کے درمیان مین ہے تو فرض سے ضعیف اور واجب سے
قوی ہے پس مراد قول مصنف رح مین مفروض سے فرض عملی ہے وقال فی النہایہ فرض دو قسم ہے ایک قطعی جو مذکور ہوئی اور

دوم ظنی اور وہ فرض بزعم مجتہد ہی جیسے فصد و پچھنے لگانے کے وقت ہمارے اصحاب کے نزدیک طہارت مفروض ہی اور اسی معنی
مین مقدار ناصیہ مسح کو مفروض فرمایا ہی یا اصل مسح فرض قطعی ہی اور اسی کی تفسیر یہ مقدار ہی تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے
مفروض بیان فرمایا- پھر اس تمام بیان سے معلوم ہوا کہ ائمہ حنفیہ کے نزدیک بیان واسطے آیت مجمل کے حدیث ناصیہ ہی اور
اسکی مؤید حدیث مقدم الراس ہی جو کہ چہارم سر ہی لہذا تقدیر تین انگشت کی مقدار غیر احوط ہونے کا مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ
وفی بعض الروایات قدرہ بعض اصحابنا بثلث اصابع الید لانہا اکثر ما ہو الاصل فی آلۃ المسح - اور بعض روایات
مین مقدار ناصیہ کی تقدیر ہمارے بعض اصحاب نے ہاتھ کی تین انگلیون کے ساتھ فرمائی کیونکہ تین انگلیان اکثر ہی اُس چیز کا
جو آلہ مسح مین اصل ہو- قال المترجم- یہ ترجمہ اس بنا پر کہ قدرہ کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہی یعنی مقدار ناصیہ کی چہارم سر تو معلوم
ہی اور بعض اصحاب نے کہا کہ مقدار ناصیہ بقدر تین انگلیون ہاتھ کے ہی اور اسکی تحقیق یہ کہ ہمارے ائمہ رح کے نزدیک [illegible]
آیت مجمل ہی جسکا بیان تین انگلیون یا چہارم سر کے ساتھ نہین بلکہ ناصیہ کے ساتھ وارد ہوا تو یہی ناصیہ بیان ہی پھر اتفاق ہی کہ
ادائے مسح کے لیے مقام ناصیہ کی خصوصیت نہین بلکہ سر مین سے جہان سے بقدر ناصیہ مسح کرے فرض ادا ہو جائیگا اب اختلاف
ہی کہ مقدار ناصیہ کس قدر ہی اسمین دو روایتین ہین ایک چہارم اور دوم مقدار سہ انگشت جیسا کہ امام ابو بکر الجصاص رح سے مذکور
ہو چکا بلکہ چہارم سر کی تقدیر مین بھی ائمہ کا اتفاق ہی صرف تین انگشت کی مقدار مین دو جہت سے اختلاف کا محل ہی اول یہ کہ
مسح ہاتھ پھیرنے سے ہوتا ہی تو انگلیان تین کافی ہین یا نہین دوم تین انگلیان مقدار چہارم سر ہوتی ہین یا نہین پس جس نے اصول پر
نظر ترک کی وہ وہم مین پڑ گیا کہ مقدار مسح مین تین روایات ہین مقدار ناصیہ اور چہارم سر و سہ انگشت اور زعم کیا کہ مقدار ناصیہ
چہارم سر سے کم ہی اور یہ نہین جانا کہ نص مجمل کا بیان سوائے ناصیہ کے کسی سے وارد نہین اور اپنی تجویز کو دخل نہین ہی پھر سوائے
ناصیہ کے دوسرے مقام سے مسح کرنے مین مقدار ناصیہ ضرور ہی تو اسکی مقدار چہارم سر ہی یا بقدر سہ انگشت بھی ہی دو روایتین
آئی ہین اور کلام امام مصنف اس معنی کے لیے صریح ہی پھر امام مصنف رح نے چہارم سر کی تقدیر کو ترجیح دی یہ دو وجہ سے
اول آنکہ ناصیہ سے چہارم سر کچھ زیادہ ہی تو مفروض ادا ہونا یقینی ہوگا تو اسی کو لینا احوط ہی اور دوم آنکہ روایت انس رض مین بجائے
ناصیہ کے مقدم الراس ہی اور سر کے چار ٹکڑون کے چار نام علٰحدہ ہین یہ ایک نام چہارم کا ہی تو اس سے موافق ہی لہذا اہل
متون نے اسی کی تبعیت کی اور اختیار مین اسی کا مختار ہونا صریح کہا اور امام مصنف رح نے دوسری روایت کے غیر احوط
ہونے کی طرف اشارہ کیا جو بعض اصحاب سے مروی ہی وفی العینی یہ روایت امام محمد رح سے نوادر مین ہی کہ اگر تین انگلیان
بھیگی رکھدین اور انکو نہ کھینچا تو امام محمد کے نزدیک سر و موزہ کی مسح مین جائز ہی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
نہین جائز ہی جب تک کہ انکو اتنی دور تک نہ کھینچے کہ تری اسکے چہارم سر کو پہونچ جاوے پس شیخین رح نے اس چیز کو اعتبار
کیا جس پر مسح مفروض ہی اور امام محمد رح نے اس چیز کو اعتبار کیا جس سے مسح کرتا ہوتا ہی یعنی دونون ہاتھ کو پس ہاتھ کی دس
انگلیان ہوتی ہین اور انکا چوتھائی ڈھائی انگلیان یعنی دو اور آدھی ہوتی ہین ولیکن انگلی کا آدھا نہین تو اسکو پورا داخل
کرکے پوری تین انگلیان مقدار رکھی انتہی- اس سے معلوم ہو گیا کہ ناصیہ کی مقدار چہارم سر قرار دینے مین بھی ان تینون
امامون کا اتفاق ہی مگر تین انگلیون کی مقدار آیا چہارم سر ہو جاتی ہی یا نہین تو اسمین اختلاف ہی اس بنا پر کہ جس پر مسح ہی اسکا
اعتبار ہی یا جس سے مسح ہی اسکا اعتبار ہی تو باعتبار اول شیخین کے نزدیک نہین ہوتی مگر جبکہ چہارم سر ہو جاوے اور باعتبار
دوم امام محمد کے نزدیک ہو جاتی ہی کیونکہ اصل آلہ مسح کا اعتبار ہی م- اور واضح ہو کہ بعض الروایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایۃ
پر آتا ہی جیسا کہ امام مصنف رح نے اطلاق کیا اور شارح قوام الدین کاکی نے زعم کیا کہ یہی روایت اصل مین مذکور تو ظاہر الروایۃ
ہوئی اور شیخ اکمل الدین نے رد کر دیا کہ ظاہر الروایۃ وہ ہی کہ مفروض مسح مین مقدار ناصیہ ہی اور تین انگشت والی روایۃ النوادر ہی

کمافی العینی اگر کہا جاوے کہ شارح سید جلال الدین نے کفایہ مین کہا کہ اصح قول پر واجب ہی کہ مسح مین تین انگلیان ہاتھ کی استعمال کیجاوین۔ جواب یہ کہ اس مسئلہ کی تخریج مقدار پر نہین بلکہ مسح پر ہی کیونکہ مسح بھیگا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہین اور ہاتھ کی پانچ انگلیون مین سے تین انگلیان آدھے سے زائد ہوئین تو بہانتک کی جائز ہو سکتی ہو ولہذا امام طحاوی نے اپنی شرح مین کہا کہ اگر ایک یا دو انگلی سے مسح کیا تو ظاہر الروایۃ مین نہین جائز ہی۔ فتح القدیر مین ہی اور وہ روایت جسمین تین انگلیون پر مسح مقدر ہی تو اُسکو بعض مشائخ نے اس نظر سے صحیح کہا کہ ہاتھ کا الصاق مسح مین واجب ہی اور ہاتھ مین انگلیان اصل ہین اسی وجہ سے اگر کوئی انگلیان کاٹ ڈالے تو اُسپر ہاتھ کی پوری دیت لازم آتی ہی پھر ہاتھ مین سے تین انگلیان آدھے سے زیادہ حصہ ہین اور اکثر کا وہی حکم ہوجاتا ہی جو کل کا ہو تو تین انگلیون سے مسح گویا کل ہاتھ سے مسح ہی تو ان بعض مشائخ نے اگرچہ اس نظر سے اُسکو صحیح کہا اور اصل مین بھی مذکور ہی تو یہ امام محمد رح کا قول ہونے پر محمول کیجاوے کیونکہ طحاوی وکرخی نے ہمارے اصحاب رح سے ذکر کیا کہ مفروض مسح بمقدار ناصیہ ہی انتہی اقول تحقیق وہی ہی جو مترجم نے ذکر کردی کہ ناصیہ ومقدار ناصیہ وچہارم سر بیاتفاق ہی اور اختلاف انگلیون سے تقدیر کرنے مین ہی فاحفظ واللہ تعالے اعلم ﴿تنبیہ﴾ ہمنے اوپر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کو نقل کیا جسمین کھڑے ہوئے پیشاب کرنا مذکور ہی اور ایک قوم کے گھورے پر یعنی جہان کوڑا ڈالتے ہین لہذا تنبیہ کیجاتی ہی کہ دوسرے کی زمین پیشاب کرنا اگر وہ کراہیت نہ کرے تو جائز ہی جیسے علماء نے ذکر کیا کہ دوست کے باغ سے تو ا کہ کھانا جبکہ دونون مین انبساط ہو بدون صریحی اجازت کے جائز ہی۔ اور کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی حدیث مذکور حضرت حذیفہ رض سے صحیحین مین بھی مروی ہی کہا گیا کہ یہ عذر سے تھا اور یہ ایک مرتبہ جائز ہونا سکھلانے کے لیے تھا لہذا ام المومنین صدیقہ رض سے مروی ہی کہ جو تم سے بیان کرے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے پیشاب کیا کرتے تھے تو اسکی تصدیق مت کرو آپ تو ہمیشہ بیٹھ ہی کر پیشاب کرنے تھے رواہ احمد والنسائی والترمذی باسانید صحیح۔ علماء نے کہا کہ بلا عذر کے کھڑے پیشاب کرنا تنزیہی مکروہ ہی ابن ہلمنۃ رح نے کہا کہ بیٹھکر پیشاب میرے نزدیک پسندیدہ ہی اور کھڑے مباح ہی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونون ثابت ہین اور طحاوی رح نے کہا کہ کھڑے پیشاب مین مضائقہ نہین ہی اقول ہمارے دیار مین جو کھڑے پیشاب کرے بسبب مشابہت کفار کے مکروہ ہی اور جو مداومت کرے عاصی ہوگا واللہ تعالی اعلم۔ پھر حدیث مغیرہ رض مین عمامہ پر مسح کرنا مروی ہی اور اسمین اختلاف ہی ایک جماعت سلف سے جواز منقول ہی اور فقہاء مین سے اوزاعی واحمد واسحق وابوثور وداؤد جواز کے قائل ہین اور اکثر فقہاء منع کرتے ہین اور کہتے ہین کہ اگر عمامہ پر مسح ہوتا تو مقدم راس پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی حالانکہ اسی حدیث مین یہ بھی مذکور ہی پس عمامہ کے ساتھ سر پر مسح کرتے گئے اور عمامہ نہین توڑا اور شاید بقدر مفروض ناصیہ پر مسح کرکے زکام وغیرہ کی وجہ سے باقی کو بطور تکمیل کے عمامہ پر پھیر لیا ہو اور خطابی وعینی رح نے کہا کہ سر پر مسح تو منصوص ہی اور عمامہ سر مین سے نہین ہی تو احتمالی چیز کے پیچھے یقین کو نہ چھوڑا جائیگا اور موزہ پر قیاس مع الفارق ہی۔ مع۔ اگر مسح کے بدل سر دھو ڈالا تو اصح یہ کہ مسح ہوگیا اور اظہر یہ کہ مکروہ بھی نہین ہی۔ مع۔ چارون ارکان وضو واکیبار دھونے وایکبار مسح کے تمام ہونے اور سب بمنزلہ واحد فرض ہین حتی کہ ایک بھی ترک ہو تو کل باطل ہی اور وضو مین کوئی واجب نہین ہی بلکہ سنتین ہین اور فائدہ سنتون کا ثواب جمیل ہی اور فرض فعل کے ساتھ نفل مین داخل کرنے سے فرض کا اپنے محل مین پورا کرنا ہوتا ہی یعنی فرض کا جو محل ہی اسمین سنت بھی ادا کرنے سے اکمال ہوجاتا ہی اور ہر ایک سنت کا علیحدہ ثواب ہی اور انمین سے جو ادا کرے ادا ہوئی اور جو ادا نہ کی اُسکا ثواب گیا۔ شریعت مین سنت وہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسپر مواظبت کی اور سوائے ایکبار یا دوبار کے اُسکو ترک نہین کیا کذافی المحیط۔ سنت جسپر مواظبت کی اور سوائے عذر کے اُسکو ترک نہین کیا اور ادب وہ کہ اُسکو ایک یا دوبار کرکے چھوڑ دیا کذافی المفید والمزید۔ امام خواہرزادہ رح نے کہا کہ سنت جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

بطریق مواظبت کیا ہو یعنی ایک دو بار ترک بھی کیا ہو تو اُسکے کرنے کا حکم کیا جائیگا اور چھوڑنے والے پر ملامت کیجائیگی کما فی البنایۃ عینی رح نے کہا کہ یہی تعریف بہتر ہے۔ قال وسنن الطہارۃ۔ اور سنتین طہارت وضو کی بہت ہین (ازانجملہ) غسل الیدین مقدم دھونا دونون ہاتھون کا پہونچون تک یعنی جبکہ اُنکی نجاست ظاہر نہو تین مرتبہ ت) قبل ادخالہما الاناء قبل ان دونون کے پانی بھرے برتن مین داخل کرنے کے۔ اذا استیقظ المتوضی من نومہ۔ جبکہ متوضی اپنے خواب سے جاگے۔ لقولہ علیہ السلام اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمسن یدہ فی الاناء حتی یغسلہا ثلثا فانہ لایدری این باتت یدہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جب جاگے تم مین کوئی اپنے خواب سے تو نہ ڈبووے اپنا ہاتھ برتن مین یہانتک کہ ہاتھ کو دھوڈالے تین مرتبہ کیونکہ وہ نہین جانتا کہ اُسکا ہاتھ رات کہان رہا۔ اقول اس حدیث سے یہ دھونا مطلقاً ہمارے نزدیک سنت ہے خواہ نیند سے جاگے یا نہین کما فی المحیط والمبسوط۔ اس حدیث کو جماعت صحاح ستہ والون نے روایت کیا پس اعلی درجہ کی صحیح ہے ولیکن صحیح بخاری مین تین مرتبہ دھونا مذکور نہین اور صحیح مسلم اور ابو داؤد و نسائی و دارقطنی مین تین مرتبہ اور ترمذی و ابن ماجہ مین دو یا تین مرتبہ۔ اور طحاوی کی اسناد جید مین ایک یا دو یا تین مرتبہ ہے اور ان روایات مین فلا یغمسن نہونِ تاکید نہین مگر بزار رح کی روایت مین آیا ہے۔ م ع۔ ہاتھ واحد دھو کر دوسرا دھونا کافی چنانچہ حدیث مین ہے اور دونون دھونا بھی چنانچہ بعض روایات مین آیا کہ دونون پر پانی بہاوے جسطرح آسان ہو۔ یہ جب کہ نجاست ہاتھ پر ظاہر نہو ورنہ نجاست زائل کرنا فرض ہے کما فی شرح الوقایہ یم۔ تاج الشریعہ نے شرح ہدایہ مین کہا کہ دونون ہاتھون کا دھونا تو فرض ہے پس سنت اُنکا مقدم دھونا ہے۔ ع اور یہ دھونا فرض سے واقع ہو جاتا ہے اسی واسطے امام محمد رح نے بعد غسل الوجہ کے کہا کہ پھر اپنی باہین دھووے پس یہ ہاتھون کا دھونا فرض ہے کہ اسکو مقدم کر لینا سنت ہے۔ فتح۔ امام سرخسی رح نے کہا کہ اصح میرے نزدیک یہ کہ ہاتھ مرافق تک فرض دھونے کے وقت پھر پہونچون تک بھی ظاہر و باطن دھووے کیونکہ اول افتتاح وضو تھا پس وہ نائب فرض نہو گا کما فی الذخیرہ۔ مترجم کہتا ہے کہ عند التحقیق یہی احوط ہے اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا واللہ اعلم۔ نیند سے جاگنے کے بعد اور توہم نجاست کے وقت سنت ہونا زیادہ موکد ہے ورنہ ہاتھ دھونا تو خواب سے جاگنے والے اور غیر سب کے لیے سنت ہے اور اسی قول پر اکثر علماء ہین اور یہی اولی ہے۔ ینع۔ ولان الید آلۃ التطہیر فتسن البدایۃ بتنظیفہا وہذا الغسل الی الرسغ لوقوع الکفایۃ بہ فی التنظیف۔ اور اس دلیل سے یہ ہاتھ دھونا مسنون ہے کہ ہاتھ پاک کرنے کا آلہ ہے سو خود اسکے پاکیزہ کر لینے کی بدایت مسنون ہے اور یہ دھونا پہونچے تک ہے کیونکہ اسی قدر کے ساتھ پاکیزگی کرنے مین کفایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اقول اس دلیل سے وجوب اسواسطے نہوا کہ ہاتھ کا نجس ہونا متحقق نہ تھا تو پاکیزگی بوجہ شبہ بے اثر ظاہری کے ہوئی تو مسنون ہے یہ تخلیص کلام تاج الشریعہ ہے اور کیفیت دھونے کی یہ ہے کہ اگر چھوٹا برتن موجود ہو تو بائین ہاتھ مین لیکر مٹکے سے پانی نکال کر داہنے پر تین مرتبہ بہاوے انگلیان باہم ملتا جاوے پھر داہنے سے یون ہی بایان دھووے اور اگر چھوٹا برتن نہو صرف بڑا مٹکا ہو تو بائین ہاتھ کی صرف انگلیان ملاکر پانی نکال کر دایان تین مرتبہ صاف کرے کما فی المضمرات۔ اور اگر اس صورت مین ہاتھ پر نجاست معلوم ہو تو کسی دوسرے حیلہ سے اُسکو پاک کرے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کوئی آدمی پاک ہاتھ کا نہ ملا اور کپڑے یا کسی چیز پاک سے پانی نہ نکل سکا ورنہ دوسرا پانی میسر آیا تو تیمم کر کے نماز پڑھے اور اُسکا اعادہ بھی نہین ہے کما ذکر فی المضمرات۔ یہ سنت اگرچہ اسوقت تھی کہ عرب مین نالہ کیطرح پانی کے برتن تھے کہ ہاتھ ڈالکر نکالتے اور اب تغیر ہوا ولیکن جو سنت ابتداءً مین واقع ہو گئی تو برابر دائم رہتی ہے اگرچہ سبب نہ رہے پھر معتبر توہم نجاست ہے تو جس نے توہم کیا خواہ رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کی نیند سے یا بدون نیند کے تو بغیر دھوئے ہاتھ داخل کرنا پانی مین برا ہے۔ یہی جمہور کا مذہب ہے پھر یہ نہی جو حدیث مین آئی تحریمی نہین بلکہ تنزیہی ہے حتی کہ اگر بے دھوئے ہاتھ کو پانی مین ڈبو دیا تو پانی نجس نہو گا اور واضح ہو کہ پانی کے مانند دوسری تر چیزون مین بھی یہی حکم ہے اور واضح ہو کہ حدیث مین خطاب

عاقل بالغ مسلم کو معلوم ہے اگر جاگنے والا نیند سے طفل یا مجنون یا کافر ہو اُسنے ہاتھ ڈال دیا گر اُسپر کوئی نجاست تحقیق نہیں معلوم ہے
تو منیۃ میں مذکور ہے کہ اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ وہ بھی مانند مسلم بالغ عاقل کے ہے کیونکہ نہیں جانتا کہ رات میں اسکا ہاتھ
کہاں رہا ہے دوم یہ کہ اسکے ڈبونے سے کچھ اثر نہیں ہوگا کیونکہ عمل سے ممانعت بطریق خطاب ثابت ہوتی ہے اور ان لوگوں پر
خطاب نہیں ہے۔ ع- اور اصح یہ کہ ایک مرتبہ قبل استنجا کے ہاتھ دھووے اور ایک مرتبہ بعد استنجا کے دھووے۔ فتاوی
قاضیخان- اور انجملہ تسمیہ چنانچہ فرمایا- وتسمیۃ اللہ تعالی فی ابتداء الوضوء اور اللہ تعالی کا نام لینا ابتداء وضوء میں ف
وضوء سے مقدم تو دونوں ہاتھ پہونچوں تک دھونا تھا اب وضوء کے شروع ہونے پر تسمیہ ہو اسواسطے کہ فرض وسنت جملہ افعال
وضوء کے بہ تسمیہ واقع ہوں ع- پھر مراد خاص کر بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے یا کوئی نام ہو محیط میں ہے کہ اگر ابتداء وضوء میں لا الہ الا اللہ
یا الحمد للہ یا اشہد ان لا الہ الا اللہ کہا تو سنت تسمیہ ادا ہوگئی اور قدوری رح نے کہا کہ افضل یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کہے
اور اکمل وخبازی رح نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول یہ کہ بسم اللہ العظیم والحمد للہ علی دین الاسلام- عینی رح
نے کہا کہ یہ لوگ باوجود علم وفضل کے حدیث واثر کو ذکر کرکے نہیں بیان کرتے کہ کس نے اخراج کیا اور صحت وضعف میں کیا
حال ہے اور یہ آفت تقلید سے پڑی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو یہی مروی ہوا کہ ابوہریرہ رض سے فرمایا کہ جب تو
وضوء کیے تو کہہ بسم اللہ والحمد للہ کہ تیرے نگہبان فرشتے برابر تیری نیکیاں لکھا کرینگے اس وضوء کے ٹوٹنے تک جیسا کہ
طبرانی رح نے معجم اوسط میں باسناد حسن روایت کیا اور طحاوی رح نے کہا کہ تسمیہ وضوء میں سلف سے منقول بسم اللہ العظیم
والحمد للہ علی دین الاسلام ہے اور ابوہریرہ رض سے مرفوع ہے کہ ہر امر ذی شان جو شروع نہ کیا جاوے بذکر الٰہی یا بسم اللہ الرحمن
الرحیم تو وہ ابتر ہے صححہ ابو عوانہ وابن حبان وقال ابن الصلاح اسنادہ حسن اور انس رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے بعض اصحاب نے وضوء کا پانی چاہا تو آپ نے فرمایا کہ کیا تم میں سے کسی کے پاس پانی ہے پھر آپ نے برتن پر
اپنا ہاتھ رکھدیا اور فرمانے لگے کہ وضوء کرو بسم اللہ سو میں نے دیکھا کہ پانی آپ کی انگلیوں سے نکلتا تھا یہانتک کہ سب نے
آخر تک وضوء کر لیا قتادہ رح نے کہا کہ میں نے انس رض سے پوچھا کہ آپ کی رائے میں یہ اصحاب کتنے تھے فرمایا کہ ایسا گمان ہے
کہ ستر ہونگے رواہ النسائی- پھر امام مصنف رح نے تسمیہ سنت ہونے کی دلیل بیان فرمائی لقولہ علیہ السلام لا وضوء لمن
لم یسم والمراد بہ نفی الفضیلۃ- بدلیل قول حضرت علیہ السلام کے کہ نہیں وضوء اسکے لیے جسنے تسمیہ نہ کیا اور مراد اس
حدیث میں فضیلت وضوء کی نفی ہے ف- سنن ابوداؤد ومسند احمد میں حدیث اصح ہے لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ
اس معنی میں گیارہ صحابہ سے روایت ہے ولیکن ضعیف ہیں اگرچہ حاکم رح نے اپنی روایات کو خطا سے صحیح کہا ہے اور ابوہریرہ رض
سے مرفوع روایت ہے کہ جس نے اول وضوء میں اللہ تعالی کا نام ذکر کیا تو اُسکا سب بدن طاہر ہوجاتا ہے اور جس نے اللہ تعالی
کا نام نہ ذکر کیا تو سوائے اعضائے وضوء کے اور نہیں طاہر ہوتا- رواہ رزین والبیہقی والدارقطنی- اثرم رح نے امام احمد
سے روایت کی کہ تسمیہ کے بارہ میں مجھے کوئی حدیث ثابت نہیں معلوم اور مجھے امید ہے کہ وضوء بدون اسکے جائز ہے ابوداؤد
نے پوچھا کہ اگر وضوء کے شروع میں تسمیہ بھول گیا تو امام احمد رح نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ اسپر کچھ نہیں ہے- مع- شاید اسی جہت سے
مصنف رح نے فرمایا- والاصح انہا مستحبۃ وان سماہا فی الکتاب سنۃ- اور اصح یہ کہ تسمیہ ابتدائے وضوء میں مستحب ہے
اگرچہ کتاب میں اسکو سنت کہا ہے- اقول یہی مبسوط میں مصرح ہے- اور ایک جماعت علماء اسکے وجوب کے قائل ہیں اور
فتح القدیر میں بعد بحث کے کہا کہ ظاہر استدلال تو وضوء میں تسمیہ واجب ہونے کی جانب مودی ہے اتنی بات ہے کہ وضوء کا
صحیح ہونا تسمیہ پر موقوف نہیں کیونکہ رکنیت بدلیل قاطع ثابت ہوا کرتی ہے انتہی پس بظاہر وجوب کا اقرار ہے- عینی رح نے
کہا کہ مستحب ہونا کیونکر صحیح ہوگا باوجودیکہ احادیث کثیرہ اسکی سنت ہونے پر وارد ہیں تو اگرچہ ان احادیث کا معارض

نہ پائے تو اُنکا اقتضاء وجوب تھا چنانچہ ایک جماعت علماء اسطرف گئے ہیں اسی واسطے محیط وشرح مختصر کرخی و تحفہ و غنیہ وجامع وقدوری میں اُسکو سنت کہا ہے اور ابن المرغینانی نے کہا کہ ہو الصحیح المختار یعنی سنت ہونا ہی صحیح مختار ہے۔ قال المترجم تحقیق واللہ تعالی اعلم یہ کہ وضوء کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وضوء وہ ادا کرے جسکا حکم قرآن میں مذکور ہے بمعنی آنکہ حکم الٰہی عزوجل کی فرمانبرداری وضوء میں مقصود ہو تو یہ خود عبادت ہے اور مفتاح صلوٰۃ بھی ہے دوسرے یہ کہ وضوء کو شرط و مفتاح نماز کے طور پر کرے تو خود عبادت نہیں اور غیر عبادت امور میں تسمیہ بالاتفاق مستحب ہے پس تسمیہ بطور سنت کے وضوء قسم اول کے ساتھ لائق ہے جو عبادت ہے اور قسم دوم کے ساتھ تو مستحب ہونا لائق ہے بجہت حدیث کل امر ذی بال الخ ہے پس یہ اہتمام وضوء بمعنی اول کا ہے جیسے لا ایمان لمن لا عہد۔ یعنی ایمان نہیں جسکا عہد نہو فافہم واللہ تعالی اعلم۔ **قال ویسمی قبل الاستنجاء وبعدہ ہو الصحیح**۔ اور تسمیہ پڑھے قبل استنجاء کے اور بعد استنجاء کے بھی صحیح ہے۔ **اقول** تنویر میں اسی کی اتباع کی عینی نے کہا کہ استنجاء وضوء میں سے ہے اور اسمیں ابتداء بہ تسمیہ مشروع ہے نص علیہ فی المحیط۔ **فروع**۔ اگر تسمیہ بھول گیا اور درمیان وضوء میں یاد آیا تو اب تسمیہ سے اقامت سنت نہوگی بخلاف کھانے وغیرہ کے کہ اسمیں جب یاد آوے کہہ لے کہ بسم اللہ اولہ وآخرہ۔ کما جاء فی الحدیث الفتح والتبیین لیکن وضوء کے درمیان بھی کہہ لے کہ وضوء خالی نہ رہے سراج وہاج جب ستر کھلا ہو تو تسمیہ نہ پڑھے اور نہ محل نجاست میں پڑھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ خلا کے وقت فرماتے اللہم انی اعوذ بک من الخبث والخبائث۔ یعنی الٰہی میں تیرے ساتھ پناہ ڈھونڈھتا ہوں خبث سے وخبائث سے۔ مراد شیاطین نر و مادہ سے استعاذہ ہے کما فی الفتح اور دوسری حدیث میں صحیح ہے کہ یہ پائخانے شیطانوں کے مجمع کے مقامات ہیں تو جب تم میں سے کوئی جاوے تو استعاذہ پڑھے جیسا کہ گذرا۔ اور یہ بھی حدیث سے ثابت ہے کہ جس نے استعاذہ پڑھا تو وہ نظر شیاطین سے مستور ہوتا ہے ورنہ شیاطین عیب کرتے ہیں۔ م۔ از انجملہ مسواک ہے۔ کما قال المصنف۔ **والسواک لانہ علیہ السلام کان یواظب علیہ وعند فقدہ یعالج بالاصبع لانہ علیہ السلام فعل کذلک**۔ یعنی اور استعمال کرنا مسواک کا سنت ہے کیونکہ حضرت صلعم اسپر مواظبت فرماتے اور مسواک نہو تو انگلی سے مانجے کیونکہ آنحضرت صلعم نے ایسا کیا ہے۔ **اقول** حدیث میں ہے کہ مسواک کے ساتھ ایک نماز بغیر مسواک کے نماز سے ستر گونہ ثواب میں زائد ہے کما رواہ الامام احمد۔ مسواک پانچ مقام پر استقراء سے مستحب ثابت ہوئی اول جب دانت زرد ہوں دوم منہ سے بو تغیر ہو سوم نیند سے اٹھے چہارم نماز کو کھڑا ہو پنجم وضوء کے وقت اور اسمیں داخل ہے جبکہ گھر میں آوے تو اول مسواک کرے۔ اور مسواک کرنے میں مستحب ہے کہ تین بار تین پانی سے ہو اور مستحب ہے کہ مسواک تلخ درخت کی بالشت بھر لمبی اور انگلی برابر موٹی اور نرم اور دانتوں کی چوڑائی میں مسواک کرے نہ لمبائی میں۔ کما فی الفتح۔ اور محیط میں ان امور پر زائد یہ ہے کہ پھر جب لکڑی مسواک نہ ملے تب البتہ داہنے ہاتھ کی انگلی بجائے لکڑی کے ہوتی ہے وکذا فی الخیریہ۔ وقت مسواک وقت مضمضہ ہے۔ النہایہ۔ ہمارے اکثر اصحاب اسی پر ہیں۔ ع۔ اوپر و نیچے کے دانت کی مسواک کرے اور داہنے سے شروع کرے۔ جوہرہ نیرہ۔ جبکو مسواک سے مثلی کا خوف ہو چھوڑ دے۔ سراج۔ واضح ہو کہ مسواک سنت ہونے میں تین قول ہیں۔ قول اول یہ کہ سنت وضوء ہے بدلیل حدیث ابوہریرہ رض کہ اگر میری امت پر شاق نہوتا تو میں انکو ہر وضوء کے ساتھ مسواک کا حکم دیتا۔ النسائی وابن خزیمہ اور اصحاب صحاح ستہ کی روایت میں بجائے وضوء کے نماز ہے۔ اور حدیث عائشہ رض سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات یا دن میں جب سو کر جاگتے تو ضرور مسواک کر لیتے قبل وضوء کرنیکے۔ رواہ مسلم وابوداؤد واسی دلیل سے ابوداؤد نے کہا کہ مسواک واجب ہے واسحٰق سے نقل کیا۔ قول دوم یہ کہ مسواک سنت نماز ہے بدلیل حدیث ابوہریرہ جو اوپر مذکور ہوئی اور اسی سے شافعیہ نے کہا کہ مسواک سنت نماز ہے حتی کہ جو وضوء مسواک کے ساتھ کیا اُس سے جتنی نمازیں پڑھیگا ہمارے نزدیک ہر نماز مسواک کی فضیلت کے ساتھ ہے نہ شافعیہ کے نزدیک۔ اب دونوں روایتوں میں موافقت یہ کہ نماز کی مسواک وہی وضوء کی مسواک ہے اور خالی نماز

کے لیے مسواک سے بسا اوقات منہ سے خون نکل آتا ہے اگرچہ وضو ٹوٹنے میں اختلاف ہے لیکن بالاتفاق خون میں نجاست ہے
قول سوم یہ کہ مسواک سنۃ الدین ہے اور یہی قول اقوی ہے اور امام ابو حنیفہ رح سے بھی منقول ہے اس صورت میں وضو و نماز و جملہ
احوال اسمیں یکسان ہیں اور دلیل اسکی حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ ہے کہ چار چیز مرسلین کی سنت ہیں ختنہ و مسواک و تعطر
و نکاح رواہ احمد و الترمذی اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ دس چیزین فطرت سے ہیں اور انمین مسواک کو بھی شمار کیا کما رواہ
مسلم و رواہ ابو داؤد عن علی رض اور احادیث اس قول کی مؤید بہت ہیں - پھر واضح ہو کہ مسنون ثابت ہونے کے لیے مواظبت
ضروری ہے اور مواظبت کے ساتھ کبھی ترک بھی ثابت ہو ورنہ مواظبت بلا ترک سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور سب سے قوی دلیل
جس سے مسواک پر مواظبت و محافظت معلوم ہو وہ حدیث ہے کہ وقت وفات شریف کے عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کی
مسواک لیکر مسواک فرمائی اور بعد اسکے انتقال فرمایا - کما رواہ البخاری - اور حدیث مرفوع ہے کہ علیکم بالسواک - یعنی لازم پکڑو مسواک
کو - کما رواہ البخاری - اور فضائل میں ہے کہ مسواک منہ کے طاہر کرنے والی چیز اور رب عزوجل کی پسندیدہ ہے - کما رواہ النسائی و
احمد و علقہ البخاری - شرح طحاوی میں ہے کہ مسواک سنت ہے خواہ تر ہو یا خشک ہو تمام اوقات میں خواہ کوئی حال ہو لیکن ہمارے
اکثر اصحاب حنفیہ کے نزدیک مسواک سنت وضو ہے - مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ مضمضہ کی حالت میں مسواک کرنا سنت ہے اور
اور محیط وغیرہ میں وقت استعمال کا وضو بیان کیا اگر واضح ہو کہ احادیث مذکورہ بالا میں اگر دوامت مواظبت پر ثابت ہو تو عام
ہے نہ خصوص وضو کے وقت اور احادیث فضیلت سے اسی قدر کافی ہے کہ احیانا اسکو کر لیا جاوے لہذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ
حق یہ ہے کہ وضو میں مسواک کرنا مستحب ہے - انتہی - اور ابو عمرو بن عبد البر نے کہا کہ فضیلت مسواک کی اجماعی ہے اسمیں کچھ اختلاف
نہیں اور سب کے نزدیک بغیر مسواک کی نماز سے مسواک کے ساتھ افضل ہے - واضح ہو کہ زبان پر بھی مسواک کرے چنانچہ ابو موسیٰ
نے کہا کہ ہم لوگ آئے تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ زبان پر مسواک کر رہے ہیں کما فی الصحیحین اور طبرانی رح
و بیہقی نے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عرض میں مسواک کرتے اور طبرانی وغیرہ کی روایت سے پیلو و زیتون کی
مسواک مستحب ہے - عورت کے واسطے علک بجائے مسواک ہے - کذا فی المحیط اور جب مسواک لکڑی کی نہ ہو تو انگلی سے
مسواک کرے چنانچہ طبرانی رح نے معجم اوسط میں ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے کہا کہ آدمی منہ میں تیل لگاتا ہے تو وہ مسواک کرے آپ نے فرمایا کہ ہاں تو میں نے عرض کیا کہ کیونکر آپ نے فرمایا کہ
انگلی اپنے منہ میں ڈالے - زیلعی رح نے کہا کہ امام مصنف رح کا قول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلی سے مسواک فرمائی ہے
غریب ہے یعنی آپ کا فعل نہیں ثابت ہوتا بلکہ قول البتہ ہے عینی رح نے کہا کہ علی رضی اللہ عنہ نے پانی منگوا کر وضو کیا - اسمیں
ہے کہ کلی تو اپنی انگلی اپنے منہ میں ڈالی الخ آخر میں ہے کہ کہا کہ یہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے - کما رواہ
الامام احمد - مفع - از انجملہ کلی کرنا و ناک میں پانی ڈالنا مسنون ہے کما قال المص - والمضمضۃ - اور سنت ہے مضمضہ یعنی کلی کرنا -
کلی کا پانی باہر پھینکنا ضرور نہیں ہے - والاستنشاق - اور ناک میں پانی ڈالنا یعنی ناسہ تک و فی الفتح سنت یہ ہے کہ ان دونوں
میں مبالغہ کرنا اسکے لیے جو روزہ سے نہو - لان النبی علیہ السلام فعلہما علی المواظبۃ - دلیل سنت ہونے دونوں کی یہ ہے کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو مواظبت کیا ہے - ف - مصنف رح نے عدم ترک کی قید نہ کی جس سے اشارہ ہے کہ
یہ دونوں سنت موکدہ قریب بواجب ہیں - ع - اور فتح میں ہے کہ ان سب روایات میں مضمضہ و استنشاق مذکور ہے تو انمیں
مواظبت ثابت ہونے میں شک نہیں ہے - وکیفیتہما ان یمضمض ثلثا یاخذ لکل مرۃ ماء جدیدا - اور ان دونوں کے ادا کرنے کی
صورت یہ ہے کہ مضمضہ یہ کہ منہ میں پانی لیکر تین مرتبہ کلی کرے ہر بار کے واسطے نیا پانی لیوے - فتح - ع - بحر میں ہے کہ اگر ہر بار پانی
منہ میں پھیر کر نکل گیا تو مضمضہ ادا ہو گیا یہ دلیل ہے کہ کلی کا پانی باہر پھینکنا کچھ اسکی حقیقت میں نہیں داخل ہے اور اگر منہ سے پانی

یوں کر لیا تو کافی نہیں ہے۔ **ثم استنشق کذلک**۔ پھر ناک میں بھی پانی ڈالنا اسی طرح کرے یعنی تین بار ہر بار نیا پانی لیکر ڈالے
ف۔ اشارہ کیا کہ پہلے کلی کرنا پھر ناک میں پانی ڈالنا ترتیب مسنون ہے۔ **ہو المحکی من وضوئہ صلی اللہ علیہ وسلم** یہی حکایت کیا گیا ہے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو سے۔ **اقول** امام مصنف رح نے حصر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو میں یہی حکایت
کیا گیا ہے تو دو احتمال ہیں ایک یہ کہ پہلے مضمضہ پھر استنشاق یہی محکی ہے اور یہ قطعی ہے اسمیں کچھ شک نہیں کیونکہ کسی روایت میں
اسکا عکس نہیں ہے۔ احتمال دوم یہ کہ تین تین مرتبہ ہر بار جدید پانی کے ساتھ مضمضہ و استنشاق محکی ہے تو بعض روایات ایسی ہیں
اور بعض دوسری طرح پر ہیں تو تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ احسن وجہ مسنون یہی محکی ہے۔ اور عنقریب ذکر آویگا اور احتمال اول پر توضیح یہ ہے
کہ سنت یہ ہے کہ پہلے تین بار مضمضہ کرے پھر تین بار استنشاق کرے اور ہر بار ہر ایک کے لیے نیا پانی لیوے۔ محیط سرخسی۔ اور
مضمضہ کی حد یہ ہے کہ تمام منہ میں پانی پہونچ جاوے اور حد استنشاق یہ کہ بانسہ تک پانی پہونچ جاوے۔ الخلاصہ۔ اگر مضمضہ و
استنشاق چھوڑا تو صحیح قول پر گنہگار ہوگا۔ سراج وہاج۔ اگر اپنی ہتھیلی میں پانی لیا اور اُس سے تین مرتبہ اپنے منہ میں اٹھا لیا
اور مضمضہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر ہتھیلی سے تین مرتبہ ناک میں اُٹھا کر استنشاق کیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ اسمیں پانی مستعمل ہو گیا
یہ مضمضہ میں۔ محیط۔ اور اگر ایک چلو پانی لیکر بعض سے مضمضہ کیا اور باقی سے استنشاق کیا تو جائز ہے اور برعکس نہیں جائز ہے
سراج وہاج۔ اگر کسی کے پاس اسقدر پانی ہو کہ مضمضہ و استنشاق کرے تو اعضا ایک ایک مرتبہ دھو سکتا ہے اور نہ کرے تو
تین تین مرتبہ دھو سکتا ہے تو ایک مرتبہ دھونے پر کفایت کرے اور انکو ترک نہ کرے۔ الدر۔ واضح ہو کہ مصنف رح نے مضمضہ و
استنشاق پر مواظبت ذکر فرمائی اور یہ قید نہیں لگائی کہ کبھی اسکو ترک بھی کیا ہے تاکہ دلیل ہو کہ یہ دونوں سنت مؤکدہ بقوت
واجب ہیں اور باوجود اسکے ان دونوں کے ترک سے خواہ عمداً ہو یا بھول سے ہو وضو میں فساد لازم نہیں آتا و لیکن جان کر
ترک کرے گنہگار ہوگا اور شارح قوام الدین نے قید لگائی کہ مراد مواظبت مع الترک ہے و اکمل رح نے تبعیت کی اور سغناقی رح
نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبادات میں ایسے پر مواظبت فرماتے جس میں کمال ہو جیسے اذکار اور اللہ تعالی کی کتاب میں
تطہیر اعضاء منصوص کا حکم ہے تو اُس پر زیادتی وجوب کا قول اسی دلیل سے ممکن ہے جس سے نسخ ثابت ہو حالانکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اعرابی کو وضو سکھایا اسمیں یہ مضمضہ و استنشاق مذکور نہیں ہے۔ علامہ عینی رح نے رد کر دیا کہ مع الترک کی قید
بلا دلیل ہے کوئی روایت ترک کی ثبت نہیں ہے اور حدیث اعرابی میں کوئی ترک مذکور نہیں اور تیئیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو حکایت کیا کسی نے ترک نہیں بلکہ سب نے مضمضہ و استنشاق حکایت کیا ہے۔ قال المترجم
پوشیدہ نہ رہے کہ جیسے ترک کی روایت نہیں ویسی جن لوگوں نے وضو حکایت کیا وہ جمیع اوقات کے استقصار پر دلیل
نہیں اور حدیث ام المومنین عائشہ رضہ سے ہمکو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی نیک عمل کرتے تو مداومت
فرماتے تھے ولیکن بالاتفاق اذکار و ادعیہ جو اس کثرت سے مروی ہیں کہ شب و روز میں جمیع ادا نہیں ہو سکتے ہیں بلا مداومت
پس یہ بطریق وجوب نہیں ولیکن مضمضہ و استنشاق میں منہ و ناک کے خبثات پاک ہونے سے زیادہ اہتمام ہے جیسا کہ فضیلت
میں آویگا تو حق وہی ہے جو شیخ محقق صاحب النہایہ سغناقی رح نے شرح میں کہا ہے اور صریح دلیل میرے نزدیک حدیث ابو امامہ
باہلی رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ سے سنا کہتے تھے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کیف الوضوء
وضو کس کیفیت سے ہے قال اما الوضوء فانک اذا توضأت فغسلت کفیک فانقیتھما وغسلت وجھک ویدیک الی المرفقین
ومسحت راسک وغسلت رجلیک انغسلت من عامۃ خطایاک کیوم ولدتک امک۔ فرمایا کہ رہا وضو سو جب تو نے وضو کیا
پس دونوں ہاتھ دھو کر انکو پاک کیا اور اپنا چہرہ دھویا اور دونوں ہاتھ کہنیوں تک دھوئے اور اپنے سر پر مسح کیا اور اپنے
دونوں پاؤں دھوئے تو تو اپنے عامہ گناہوں سے ایسا پاک ہو گیا جیسے اُس دن کہ تجھے تیری ماں جنی تھی عمرو بن عبسہ نے

کہا کہ بلاشبہ میرے کانون نے اسکو رسول اللہ صلعم سے سنا اور میرے دل نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حفظ کیا
رواہ مسلم والنسائی - پھر کیفیت مضمضہ و استنشاق مین دو وجہ ہین اول وہ کہ جو امام مصنف رح نے ذکر کی اور یہی بویطی اور ترمذی
نے شافعی سے نقل کی کہ یہ افضل ہے - وجہ دوم یہ کہ ایک چلو پانی سے ایک بار مضمضہ پھر استنشاق کرے پھر دوسرے چلو و تیسرے
چلو سے یہی کرے - یہ صورت جمع کرنے مضمضہ و استنشاق کی ہے اور مزنی رح نے مختصر مین یہی افضل ہونا شافعی رح سے منصوص
کیا اور نووی رح نے کہا کہ یہی اکثر کلام شافعی ہے - اور حجت انکی حدیث عبد اللہ بن زید بن عاصم رضی اللہ عنہ ہے کہ وضوء رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم حکایت کیا اور اسمین یہ ہے پھر مضمضہ و استنشاق کیا ایک چلو سے ایسا تین مرتبہ کیا - اور اسمین ایک بار
سر کا مسح ہے - رواہ البخاری ومسلم والاربعہ - اور ترمذی مین عبد اللہ بن زید سے روایت ہے کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو دیکھا کہ آپ نے ایک چلو سے مضمضہ و استنشاق کیا ایسا تین مرتبہ کیا - قال الترمذی حدیث حسن - اور حدیث ابن عباس
مین ایک ایک بار اعضاء کا دھونا اور ایک ہی چلو سے مضمضہ و استنشاق مذکور ہے - رواہ البخاری - اور حدیث ربیع بنت
معوذ رضی اللہ عنہا مین ہتھیلیون کا دھونا تین بار و مضمضہ و استنشاق ایکبار و منہ دھونا تین بار و ہاتھ دھونا تین بار و مسح سر
دو بار اور پانون دھونا تین بار مذکور ہے اور شاید کہ مسح سر اس طرح تھا کہ پھیلا ہاتھ آگے سر سے پیچھے سر تک اور پیچھے سے اگلے سر کو
لائے اور یہ درحقیقت ایک ہی مرتبہ ہے اور دلیل وجہ اول حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ جسمین ہے کہ پھر اپنی ہتھیلیان دھوکر انکو پاک
کیا پھر مضمضہ کیا تین بار پھر استنشاق کیا تین بار آخر تک - رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث صحیح - اور یہ ظاہر ہے کہ مضمضہ علحدہ کیا
اور استنشاق علحدہ کیا - اور صریح دلیل اسپر حدیث کعب بن عمرو رضی اللہ عنہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا سو
مضمضہ کیا تین بار اور استنشاق کیا تین بار ہر ایک کے لیے نیا پانی لیتے تھے - رواہ الطبرانی اور اسکی اسناد مین لیث بن ابی سلیم
راوی ہے ابو داؤد و یحیی بن معین و دارقطنی نے کہا کہ اسمین کچھ ڈر نہین ہے یعنی توثیق کی اور خود ابو داؤد نے اس حدیث کو
مختصر روایت کرکے سکوت کیا یہ دلیل صحت ہے اور منذری نے بھی مختصر السنن مین نقل کرکے سکوت کیا اور کعب بن عمرو رض
کے صحابی ہونے کو ذہبی رح نے بیان کیا پس حدیث حسن ہے پھر واضح ہو کہ خلاف ائمہ کے درمیان سنت ہونے مین نہ
کیونکہ دونون طریق مسنون ہین بلکہ اسمین کہ افضل و مختار کون ہے تو شافعی رح کے نزدیک موافق روایت مزنی رح کے جمع مو
اسی پر اکثر شافعیہ ہین اور موافق روایت بویطی رح کے تفصیل مختار ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی افضل ہے اس لیے
منہ و ناک دو عضو ہین اور ہر ایک کی خطیات علحدہ ہین اور فضائل مین آویگا کہ منہ مین کلی کرنے سے منہ کی خطیات گر جاتی ہیں
اور ناک مین استنشاق سے اسکی خطائین گر جاتی ہین پس اگر ہر ایک کے علحدہ جدید پانی سے طہارت کی جاوے موافق
حدیث ترمذی و طبرانی کے تو افضل ہے اور اصل مذہب مین یہ روایت نہین کہ سوائے اس وجہ کے نہین جائز ہے - واللہ اعلم
واضح ہو کہ مضمضہ و استنشاق مین مبالغہ بالاجماع سنت ہے کما فی المحیط و قاضیخان - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لقیط بن
صبرہ کو فرمایا کہ مبالغہ کر مضمضہ و استنشاق مین مگر آنکہ تو روزے سے ہو - رواہ الائمہ وصححہ الترمذی - ازانجملہ دونون کانون کا
مسح کرنا باتفاق علماء مشروع ہے اور اختلاف یہ کہ وہ سر کی طہارت مین شمار کیے جاوین یا علحدہ شمار ہون - شافعی و ابو ثور کے نزدیک
علحدہ ہین تو انکے لیے علحدہ پانی لیکر تین بار مسح کرنا مسنون ہے اور جمہور کے نزدیک سر مین سے شمار ہین - ابن المنذر رح نے
کہا کہ یہی ابن عباس و ابن عمر و ابو موسی رضی اللہ عنہم سے مروی اور یہی قول عطاء و سعید بن المسیب و حسن بصری و عمر بن عبد العزیز
و نخعی و ابن سیرین و حسن بن ابی الحسن و سعید بن جبیر و قتادہ کا ہے اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا ہے اور ترمذی رح نے
کہا کہ یہی قول اکثر علمائے صحابہ رضی اللہ عنہم و انکے بعد والون کا ہے اور یہی مذہب امام احمد و عبد اللہ بن المبارک کا ہے پس
ہمارے نزدیک کانون کی مسح مین مسنون یہ کہ ایک ہی پانی سے سر پر مسح کرنے کے بعد کانون کا مسح کرے - مع - لہذا

امام مصنف رح نے فرمایا - ومسح الاذنین - اور منجملہ سنتون کے دونون کانون کا مسح ہے - طریقہ مسح کو شیخ حلوائی وخواہرزادہ رح
نے چنگلی سے مسنون کہا وسنن ابن ماجہ مین باسناد صحیح ابن عباس رض سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونون
کانون کا مسح کیا سوا اپنی دونون کلمہ کی انگلیان دونون کانون مین داخل کین اور دونون انگوٹھون کو کانون کے اوپر پھیرا پس
کانون کے ظاہر وباطن کو مسح فرمایا - یہی اولی ومختار ہے - مف - یہ طریقہ مجتبی مین بھی مذکور ہے - ویمسحہا بماء الراس خلافاً
للشافعی لقولہ علیہ السلام الاذنان من الراس - یہ مسح سنت ہے (مگر ہمارے وجمہور کے نزدیک) سر کے پانی سے بخلاف
قول شافعی رح کے اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ الاذنان من الراس - ف - مصنف رح نے یہ حدیث
قولی جو حدیث فعلی پر راجح ہوتی ہے اختیار کی اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق واسانید سے آئمہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے
ازانجملہ ابو داؤد وترمذی وابن ماجہ وطحاوی نے حضرت ابو امامہ رض سے روایت کی جسمین شہر بن حوشب راوی مین جنکی امام احمد و
یحیی بن معین وعجلی ویعقوب بن ابی شیبہ نے توثیق کی اور ترمذی نے بخاری رح سے ثقہ ہونا روایت کیا اور حدیث بروایت
شہر رح کی تصحیح کی اور واضح رہے کہ اس حدیث کو سلیمان بن حرب رح نے ابو امامہ پر موقوف اور ابو الربیع نے مرفوع روایت کیا
اور مرفوع بوجہ ثقہ راوی کے مقبول ہے کما تقرر فی الاصول - ازانجملہ ابن ماجہ نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد صحیح
روایت کی جسکو منذری وابن دقیق العید نے قوی کہا - ازانجملہ دارقطنی نے ابن عباس رض سے مرفوع روایت کی - ابن القطان رح
نے کہا کہ اسناد صحیح ہے اور کبھی ابن عباس رض سے موقوف بھی روایت کیجاتی ہے - یہ تو حدیث قولی کی دلیل ہے اور حدیث فعلی بہت ہین
ازانجملہ حدیث ابن عباس رض کہ کیا مین تمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو سے آگاہ نہ کرون پھر تمام وضو ذکر کیا جسمین یہ ہے کہ
پھر ایک چلو لیا اس سے اپنے سر ودونون کانون کا مسح کیا - رواہ ابن خزیمہ وابن حبان والحاکم وابن مندہ اور نسائی رح نے اسی
حدیث پر باب مسح کرنے دونون کانون کا سر کے ساتھ مین یعنی باب مسح الاذنین مع الراس - منعقد کیا وحدیث عثمان رض اسی کے مثل
ابو داؤد نے روایت کی اور کیفیت مسح مین ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس اور ترمذی اور حدیث ربیع بنت معوذ بروایت ابو داؤد و
طبرانی اور حدیث ام المومنین عائشہ رض بروایت نسائی اسکے واسطے مصرح ہین - پس ثابت ہوا کہ فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
بھی مسح الاذنین مع الراس تھا اور دلیل شافعی رح حدیث عبد اللہ بن زید ہے کہ جسکو بیہقی نے باسناد صحیح روایت کیا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے کانون کے واسطے نیا پانی لیا - ہم کہتے ہین کہ اب اس حدیث مین اور جو ہم نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم
کی روایات ذکر کی ہین دونون مین موافقت یہ ہے کہ یہ فعل تو ایک بار کا ہے تو شاید یہ وجہ ہو کہ انگلی مین تری نہین رہی تھی تو ضرور
ہوا کہ جدید پانی سے تر کر لی جاوے اور یہ نہین ہو سکتا کہ اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت ہو بلکہ یہ کہ جواز
نکلے - اور کثرت سے روایات وہی ہین جو ہم نے بیان کی اور اگر فرض کرلو کہ فعل کی روایت دونون برابر سہی تو قولی حدیث ارجح
واضح موجود ہے یعنی الاذنان من الراس یعنی دونون کان سر سے ہین - اگر کہا جاوے کہ یہ تو کانون کی خلقت کا بیان ہے اس سے
حکم طہارت مراد نہین ہے امام مصنف رح نے جواب دیا کہ والمراد بیان الحکم دون الخلقۃ - مراد اس حدیث مین بیان حکم ہے
نہ پیدایش - ف - کیونکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تو بیان احکام کے واسطے مبعوث فرمائے گئے تھے حقائق موجودات بیان کرنے کو
نہین آئے تھے - شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ اگر مراد بیان کانون کی خلقت کا بیان رکھا جاوے تو یہ باطل ہے اس واسطے کہ
کانون کی پیدایش سر مین لگی ہوئی آنکھون سے مشاہدہ ہے تو اسکے بیان کی کچھ حاجت نہین یا مراد یہ ہو کہ سر کی طرح ان دونون
کا بھی مسح ہے تو یہ بھی نہین ہو سکتا کیونکہ دو عضو کا ایک وظیفہ مین مشترک ہونا اسکو مقتضی نہین کہ ایک کو دوسرے کی طرف مضاف
کر دیا جاوے یا مراد بیان حکم ہے کہ سر کے پانی سے دونون کو مسح کیا جاوے کیونکہ یہ دونون اسی مین سے ہین تو یہ صحیح ہے پس
حدیث سے یہی مراد ہے - اگر کہا جاوے کہ پھر کیون نہین جائز ہے کہ فقط کانون کے مسح سے سر کا مسح محسوب ہو - جواب یہ کہ

سر کا مسح مفروض ہے اور کانوں کا مسح خبر الواحد سے مسنون ثابت ہوا اور مسنون سے مفروض ادا نہیں ہو سکتا جیسے خبر الواحد
سے ثبوت ہوا کہ حطیم داخل خانۂ کعبہ ہے اور خانہ کعبہ کا قبلہ بنانا فرض ہے ولیکن خالی حطیم کی طرف توجہ کی نیت کافی نہیں کیونکہ حطیم
کا کعبہ ہونا قطعی دلیل سے ثبوت نہیں ہوا ہے۔ (فروع) مسح الرقبہ میں ہمارے اصحاب متقدمین سے کوئی روایت نہیں ہے
ابو بکر الاسکاف نے کہا کہ ادب ہے۔ اور رویانی رح نے شافعیہ میں سے کہا کہ امام شافعی رح نے مسح گردن کو ذکر نہیں کیا اور
ہمارے اصحاب نے کہا کہ سنت ہے ع۔ اگر مراد یہ ہے کہ مسح سر میں ہاتھ کو مقدم سر سے رواں کر کے گدی تک مسح کرتے ہوئے
نکال کر کانوں کا مسح کریں تو طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہے چنانچہ فتح القدیر میں حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ بروایت
ترمذی ذکر کی جسمیں ہے کہ مسح کیا سر پر تین بار و ظاہر دونوں کانوں کا تین بار اور ظاہر رقبہ پر الخ۔ اور سنن ابو داؤد و مسند
احمد میں بھی طلحہ بن مصرف کی روایت سے مسح قفا مروی ہے۔ ولیکن اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا
جب تک کہ مواظبت نہو۔ اور اگر مسح سر و کانوں کے بعد رقبہ کا مسح مراد ہے تو اسکے سنت ہونے پر بلکہ ثبوت پر دلیل چاہیے
م۔ قاضی ابو الطیب و ابو الحسن و غورانی نے کہا کہ اسمیں کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔ ابن الصلاح نے کہا کہ حدیث غسل الرقبہ
امان من الغل۔ یہ حدیث معروف نہیں بلکہ بعض سلف کا قول ہے۔ نووی رح نے شرح مہذب میں کہا کہ یہ حدیث موضوع ہے اور
کہا کہ اسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں اور مسح رقبہ سنت نہیں بلکہ بدعت ہے۔ عینی رح نے کہا کہ ابو عبید رح نے
کتاب الطہور میں موسیٰ بن طلحہ سے روایت کی کہ موسیٰ نے کہا جس نے سر کے ساتھ گدی کو مسح کیا وہ قیامت کے روز طوق
سے بچایا جائیگا۔ یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ایسی بات میں رائے کو دخل نہیں ہے اور اسی کے
مانند ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں ابن عمر رض سے روایت کیا۔ ع۔ اس اثر سے بعد صحت کے صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ مسح
سر کے ساتھ گدی کا مسح ہوا اور جیسے اول بیان کر دیا کہ یہ تو دیگر صحاح سے بھی ثابت ہے ولیکن استحباب نکلتا ہے واللہ اعلم۔ م۔
واضح ہو کہ ظاہر کانوں کو انگوٹھوں کی اندر جانب سے اور باطن کو کلمہ کی انگلیوں کے باطن سے مسح کرے۔ سراج۔ اور
کانوں کے مقدم و موخر کو اسی پانی سے مسح کرنا مسنون ہے جس سے سر کا مسح کیا۔ شرح الطحاوی۔ اقول اور یہ جو بحر الرائق میں لکھا
ہے کہ اگر کانوں کے لیے نیا پانی لیا بغیر اسکے کہ ہاتھ کی تری جاتی رہے تو بہتر ہے۔ یہ روایت خلاف مذہب ہے اور صحیح یہ کہ جائز ہوگا
گو سنت وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا م۔ اور اگر دونوں کانوں کے مقدم کو چہرہ کے ساتھ مسح کیا اور دونوں کے موخر کو سر کے
ساتھ مسح کیا تو جائز ہے ولیکن افضل وہی اول ہے۔ شرح الطحاوی۔ وتخلیل اللحیۃ۔ اور منجملہ سنتوں کے داڑھی کا خلال کرنا
ف۔ بعد تین بار دھونے کے اور یہ امام ابو یوسف کے قول پر سنت ہے اور یہی قول لیا گیا ہے۔ زاہدی۔ اور مبسوط میں ہے کہ
یہی اصح ہے۔ معراج الدرایہ۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف کر کے داڑھی کے نیچے سے انگلیاں داخل کر کے
اوپر کو لاوے یہی شمس الائمہ کردری سے منقول ہے۔ المضمرات۔ اقول یہی نسائی و ابن عدی کی حدیث جابر رض میں مرفوع ہے
اور ایسے ہی فعل ابن عمر رض کا۔ ابن ماجہ و دارقطنی نے روایت کیا۔ یہ تخلیل اسکے لیے جو احرام میں نہو۔ الدلالۃ ان النبی علیہ السلام
امرہ جبرئیل علیہ السلام بذلک۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تخلیل لحیہ کا حکم کیا تھا جبرئیل علیہ السلام نے ف۔
جبرئیل علیہ السلام نے حکم کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم پہونچایا بدلیل مرفوع حدیث انس رض کہ میرے پاس جبرئیل نے
آکر کہا کہ جب آپ وضو کریں تو اپنی داڑھی کا خلال کیجیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و ابن عدی اور اسناد اسکی ضعیف ہے اور
ابو داؤد کی روایت انس رض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تو ایک چلو پانی لیکر اپنی حلق کے نیچے پہنچاتے
پس اس سے داڑھی کا خلال کرتے اور فرمایا کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ ع۔ تخلیل لحیہ سعید بن جبیر اللہ عنہ الحکم
مالکی کے نزدیک واجب ہے اور ابو یوسف و شافعی کے نزدیک سنت ہے اور امام محمد سے بھی یہ ایک روایت ہے اور کہا گیا کہ یہی اصح

اور محیط میں ہے کہ وہ ادب ہے اور مسنون نہیں اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد رح کا قول ہے ولہذا مصنف رح نے فرمایا۔ **وقیل ہو سنۃ عند ابی یوسف وجائز عند ابی حنیفۃ ومحمد لان السنۃ اکمال الفرض فی محلہ والداخل لیس بمحل الفرض**۔ اور کہا گیا کہ داڑھی کا خلال کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک سنت ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک جائز اس جہت سے ہے کہ سنت تو پورا کرنا فرض کا اُسکے محل میں ہوتا ہے اور داڑھی کا اندرونی مقام کچھ محل فرض نہیں ہے۔ **ف** پس اسکا خلال کرنا فرض کا اکمال اپنے محل میں نہوا تو یہ فعل سنت بھی نہوا لیکن چونکہ کبھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے لہذا بدعت بھی نہ ٹھہرا تو جائز ہوا کما فی الکافی اور یہی امام مالک کا قول ہے اور قنیہ میں مبسوط سے نقل کیا کہ تخلیل اللحیۃ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مستحب وصاحبین کے نزدیک جائز ہے اور یہی تحفہ میں مذکور ہے۔ اور اصح یہ کہ سنت ہے اور (۲۱) صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُسکو روایت کیا اور ابو داؤد کی حدیث انس رضہ مذکورہ بالا دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُسکو ہمیشہ کیا کرتے اور سعید بن منصور نے جبیر بن نفیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تو اپنی انگلیوں و داڑھی میں خلال کرتے اور آپ کے اصحاب جب وضو کرتے تو اپنی داڑھیوں کا خلال کرتے تھے۔ ترمذی و ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی داڑھی کا خلال کیا کرتے اور ترمذی نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور داڑھی کا خلال کیا۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور علل کبیر میں ذکر کیا کہ بخاری رح نے کہا کہ اس مسئلہ میں یہی اصح ہے اور حدیث حسن ہے ورواہ ابن حبان والحاکم۔ اگر کہا جاوے کہ ابو داؤد کی حدیث انس رضہ میں ہے کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ یہ مقتضی ہے کہ تخلیل اللحیہ واجب ہو کیونکہ حکم برائے وجوب ہے جواب دیا گیا کہ آیت میں حکم وضو خاص بظاہر لحیہ ہے اسمیں غفار نہیں ہے تو اگر ہم اس حدیث سے باطن لحیہ کی تخلیل واجب کریں تو گویا خبر الواحد سے کتاب اللہ کو بطریق تغیر کے منسوخ کریں لہذا ہمنے حکم کو بمعنی سنت رکھا اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ **وتخلیل الاصابع**۔ اور منجملہ سنتوں کے انگلیوں کا خلال کرنا۔ **ف** اصابع تو ہاتھوں کی انگلیوں و پانوں کی انگلیوں دونوں کو شامل ہے اور تحفہ و قنیہ ومنافع میں اصابع الیدین والرجلین مصرح ہے اور اکثر دن نے اصابع یدین سے سکوت کیا کیونکہ ہاتھوں و مُنہ و ماسوائے پانوں دھونے میں ہاتھوں کی انگلیوں میں غالباً پانی پہنچ جاتا ہے۔ مع۔ اور تخلیل یہ کہ ٹپکتے پانی کے ساتھ بعض کو بعض میں داخل کرنا اور وہ بالاتفاق سنت موکدہ ہے اور ہاتھوں کی انگلیوں میں بہتر تخلیل یہ کہ باہم ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں پنجہ کرنے کے مانند ڈالے اور پانوں والیوں میں بہتر تخلیل یہ کہ بائیں ہاتھ کی چھنگلی کو دائیں پانوں کی چھنگلی میں ڈال کر خلال شروع کرے یہانتک کہ بائیں پانوں کی چھنگلی پر ختم کرے۔ النہر۔ اور چھنگلی کو نیچے کی طرف سے پشت قدم کی طرف اوپر کو خلال کرے۔ مفہرات اور عینی رح نے کہا کہ ابو داؤد و ترمذی کی حدیث مستورد بن شداد رضی اللہ عنہ میں فقط چھنگلی سے خلال کرنا آیا ہے باقی اس کیفیت کی کوئی اصل نہیں ہے۔ مع۔ اور ظاہر ایسی باتوں میں یہ کہ اصلح یہ فعل اتفاقی واقع ہوا یہ کوئی سنت مقصودہ نہیں ہے۔ الفتح۔ اور یہ تخلیل سنت ہونا اُسوقت ہے کہ پانی انگلیوں کے درمیان پہونچ چکا ہو اور اگر نہ پہونچا مثلاً بہت ملی ہوئی تھیں تو پانی پہونچانا واجب ہے یہی شرح شیخ الاسلام خواہرزادہ میں ہے۔ مع و التبیین والفتح۔ اور اگر انگلیاں پانی میں داخل کر دیں تو تخلیل کی حاجت نہیں ہے۔ مع والنہر۔ **لقولہ علیہ السلام خللوا اصابعکم کیلا تتخللہا نار جہنم**۔ تخلیل اصابع سنت ہونے کی دلیل یہ حدیث قولی ہے معنی یہ کہ تم لوگ خلال کرو اپنی انگلیوں کا تاکہ اسکے درمیان جہنم کی آگ نہ داخل ہو۔ **ف** متن حدیث ان الفاظ سے نہیں بلکہ دارقطنی رح نے ابو ہریرہ رضہ سے مرفوعاً روایت کی کہ خللوا اصابعکم لا یخللہا اللہ بالنار یوم القیامۃ۔ اور مانند اسکے عائشہ رضہ سے اور طبرانی رح نے وائل بن حجر سے روایت کی اور سب ضعیف ہیں

ولیکن طبرانی کی روایت مین وعید النار صریح ہو کہ جو کوئی پانی سے اپنی انگلیون مین خلال نہ کرے اللہ تعالی قیامت کے روز
آگ سے اُنین خلال کریگا۔ یہ احادیث اگرچہ ضعیف ہین لیکن حجت اس باب مین حدیث لقیط بن صبرہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اسباغ کر یعنی سب جگہ پانی پورا پہونچادے اور اپنی انگلیون کے درمیان خلال کر۔
رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجۃ والترمذی وقال حسن صحیح اور ابن عباس رض سے روایت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اپنے دونون ہاتھون اور دونون پاؤن کی انگلیون مین خلال کر۔ رواہ ابن ماجۃ والترمذی
وقال حسن غریب۔ ولانہ اکمال الفرض فی محلہ۔ اور تخلیل الاصابع اس دلیل سے سنت ہو کہ یہ فرض وضو کا اپنے محل مین
اکمال ہو۔ ف۔ یعنی ہاتھون کا دھونا فرض ہو اور تخلیل سے محل فرض مین اکمال ہوتا ہو تو وضو مین جس چیز سے فرض کا اکمال
اسکے محل مین ہو وہ چیز سنت ہوتی ہو پس تخلیل مذکور سنت ہوئی۔ یہان اشکال ہو یہ کہ تخلیل اصابع کے واسطے صیغہ امر یعنی
حکم دیا گیا ہو جیسا کہ مصنف رح کی حدیث مین خللوا صیغہ امر صریح ہو اور یہ قاعدہ قرار پایا کہ جس حکم کے نہ پورے کرنے پر عذاب
کی وعید ہو وہ واجب ہوتا ہو اور یہان حدیث مذکور مین وعید عذاب النار موجود ہو تو تخلیل واجب ہوئی۔ جیسا کہ مذہب امام
واسحق کا ہو اور فقط ہاتھون کی تخلیل مین امام مالک کا ہو۔ جواب دیا گیا بوجوہ اول آنکہ یہ خبر واحد ہو اور اس سے وجوب جب
ثابت ہو کہ قرینہ عدم وجوب نہو اور یہان قرینہ یہ ہو کہ اعرابی کو وضو سکھلایا اسمین تخلیل کا ذکر نہین اگر واجب ہوتی تو ضرور ہوتا
اور یہ جواب رد کر دیا گیا کہ شاید راوی نے ذکر نہ کیا ہو اور یہ اکثر ہوتا ہو۔ وجہ دوم یہ کہ آیت وضو خاص ہو جو بیان کی محتاج
نہین پس اگر واجب دیگر ثابت کیا جاوے تو خاص کو بیان سے تغیر ہوگا اور تغیر دینے کے لیے جو بمنزلہ نسخ ہو خبر واحد کافی نہین
کیونکہ آیت قطعی ہو اور خبر واحد ظنی ہو دونون برابر نہین ہین۔ کذا قال صاحب النہایہ۔ اور وجہ سوم یہ کہ وعید مذکور اس صورت
مین ہو کہ جب انگلیون کے درمیان پانی نہ پہونچا ہو۔ یہ اکمل رح نے سروجی سے لیکر جواب دیا ہو۔ ع۔ وجہ چہارم یہ کہ تخلیل
مذکور اسوقت سنت مین شمار ہو کہ جب انگلیون کے درمیان پانی پہونچنا معلوم کرنے کے بعد ہو اور یہ فعل بعد پانی پہونچ جانیکے
واجب نہین ہو اور شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ میرے نزدیک یہ جسقدر احادیث اس باب مین ہین سب وجوب کے واسطے
ہین اور ایسے یہ افادہ مقصود ہو کہ انگلیون کے درمیان جو پوشیدہ شکن ہین وہان پانی پہونچانا ضرور ہو اور جائز نہین کہ انکو
خشک چھوڑا جاوے اور بعد اسکے خلال کرنا مستحب ہو کیونکہ اسپر مواظبت کا ثبوت نہین ہو باوجودیکہ وہ فرض کا اپنے محل
مین اکمال ہو انتہی۔ مترجم کہتا ہو کہ حاصل اسکا یہ کہ جو احادیث تخلیل سنت ہونے کی مذکور ہوئین وہ مسئلہ مطلوبہ کی دلیل
نہین ہین بلکہ احادیث مین اس امر کی تاکید ہو کہ وضو مین ہاتھ و پاؤن دھونے مین انگلیون کے درمیان پانی پہونچانا فرض
ہو اور اگر خشک رہے تو قیامت کے روز وہان آگ پہونچیگی اور واجب ہو کہ اسباغ کر ہر جگہ پانی پہونچاؤ اور انگلیون مین
خلال سے پانی پہونچاؤ۔ پھر بعد اس پانی پہونچانے کے خلال کرنا مستحب ہو بوجہ عدم دلیل مواظبت کے۔ ولیکن مترجم کہتا ہو
کہ اسپر تو کوئی دلیل ہی موجود نہین سوا اسکے کہ وہ فرض کا اپنے محل مین اکمال ہو۔ فافہم۔ وتکرار الغسل الی الثلث
اور مسنونون مین سے ہو مکرر کرنا دھونے کو تین تک۔ ف۔ افادہ فرمایا کہ مسح کا مکرر کرنا مسنون نہین بلکہ جو اعضاء دھونے کے
ہین پس حاصل یہ کہ دھونے کو مکرر کرنا تین بار تک ان اعضاء مین جنمین دھونا فرض ہو مانند دونون ہاتھ و چہرہ و پاؤن کے۔ کمافی المحیط
ایک بار بھرپور دھونا فرض ہو۔ الظہیریہ۔ اور باقی دونون بار صحیح قول پر سنت موکدہ ہین۔ الجوہرۃ النیرۃ والبحر عن السراج۔ یعنی مجموع
دوسرا و تیسرا دھونا سنت ہو۔ اور یہی حق ہو پس خالی دوسرے کو سنت نہین کہ سکتے اور اگر دوسرے تک چھوڑ دیا تو نہین کہا جائیگا
کہ اپنے سنت پر عمل کیا۔ الفتح۔ بھرپور ایک بار دھونے کے معنی یہ ہین کہ پانی سب عضو کو پہونچ جاوے اور بہے اور اس سے
قطرات ٹپکین ساتھ صرہ وفتاوی حجت مین ہو کہ ہر بار عضو کو دھونے مین یہ چاہیے کہ جانتک اُسکا دھونا جب ہو سکو پانی

پہونچ جاوے پس اگر پہلے بار دھویا اور کچھ خشک رہگیا پھر دوسری بار مین بھی کچھ خشک رہا پھر تیسرے بار مین سب کو پانی پہنچ گیا تو یہ دھونا تین بار نہوا۔ المضمرات۔ غرضکہ چپڑ دینے کا شمار معتبر نہیں بلکہ عضو کے بھرپور مغسول ہو جانے کا اعتبار ہے پس ہر بار پورا دھو کر تین بار تک کر کرنا مسنون ہے۔ لان النبی علیہ السلام توضأ مرۃ مرۃ وقال ہذا وضوء لایقبل اللہ الصلوٰۃ الا بہ وتوضأ مرتین مرتین وقال ہذا وضوء من یضاعف اللہ لہ الاجر مرتین وتوضأ ثلثا ثلثا وقال ہذا وضوئی ووضوء الانبیاء من قبلی فمن زاد علی ہذا او نقص فقد تعدی وظلم۔ اس دلیل سے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا ایک ایک بار پورا دھو کر اور فرمایا کہ یہ وہ وضو ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں قبول کرتا نماز کو بدون اسکے اور وضو کیا دو دو بار دھو کر اور فرمایا کہ یہ وضو اس شخص کا ہے کہ جسکے لیے اللہ تعالیٰ ثواب کو دونا کر دیتا ہے اور وضو کیا تین تین بار دھو کر اور فرمایا کہ یہ میرا وضو ہے اور مجھسے پہلے انبیاء کا وضو ہے سو جس نے اسپر بڑھایا یا اس سے گھٹایا تو اُسنے حد سے تجاوز اور ظلم کیا۔ **ف** حدیث تو مجموع ان الفاظ سے معروف نہیں بلکہ ٹکڑے علیحدہ علیحدہ مروی ہین اور امام مصنف نے ان الفاظ کو جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئے ہین جمع کر دیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر دیا و لیکن کسی خاص صحابی معین کی [illegible] نہین کی تو اسمین مصنف پر کچھ عیب نہین ہے۔ مع۔ یہ دو حدیثین ہین اول تو قولہ توضأ مرۃ مرۃ سے وضوء المرسلین من قبلی تک اسکو دارقطنی وبیہقی وابن ماجہ وطبرانی نے چند اصحاب رضی اللہ عنہم سے روایت کیا اور سب طرق سے ضعیف ہے اور ابو حاتم رازی رح نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث ثابت نہین اور ابو زرعہ رازی رح نے کہا کہ واہی حدیث ہے۔ دوم حدیث کو ابو داؤد ونسائی وابن ماجہ نے روایت کیا اور اسکے آخر مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وضو ہے سو جس نے اسپر بڑھایا یا اس سے کم کیا تو اُسنے گناہ کیا اور حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ اسکی اسناد مین عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ واقع ہے۔ شیخ تقی الدین رح نے کہا کہ جو اس اسناد کو صحیح کہے تو حدیث صحیح ہے اور ابو بکر ابن العربی نے عمرو بن شعیب وحدیث کو ضعیف کہا و لیکن اس تضعیف کا کچھ اعتبار نہین جبکہ امام بخاری رح نے امام احمد وابن المدینی واسحق بن راہویہ وایک جماعت ائمہ سے اسکی توثیق نقل کی ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ ترمذی رح نے اس اسناد کی توثیق کی ہے اور عمرو بن شعیب کی توثیق سے اس اسناد کی تصدیق نہین ہو سکتی ہے مگر آنکہ ادنیٰ درجہ پر ہے یعنی آنکہ کچھ مضائقہ نہین ہے اور حق یہ ہے کہ اس روایت مین لفظ او نقص زیادتی موضوع ہے پس صواب یہ ہے کہ جس نے اس عدد پر زیادتی کی اُس نے تعدی وظلم کیا نہ کمی پھر لفظ او نقص کے موضوع ہونے پر امام الائمہ ابن خزیمہ رح نے تنصیص کی ہے جیسا کہ شرح سفر السعادت للشیخ الدہلوی مین مذکور ہے اور دلیل اسکی موضوع ہونے پر یہ بہت قوی ہے کہ علاوہ صورت تعلیم جواز کے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین مرتبہ سے کم دھونا ثبوت ہے حتی کہ ایک ہی وضو مین بعض اعضاے شریف کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا عبد اللہ بن زید بن عاصم سے مروی ہے اور امام محمد نے کہا کہ یہ بھی اچھا ہے اور تین تین مرتبہ افضل ہے۔ کما فی الموطا۔ رہا یہ کہ صرف ایک ایک مرتبہ دو دو مرتبہ وضو کرنا صحیح بخاری وسنن اربعہ مین ہے اور تین تین مرتبہ وضو کرنے کی حدیث صحیح بخاری ومسلم دونون مین موجود ہے اور یون ہی بعض عضو کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا بھی انہین موجود ہے۔ م۔ امام بخاری رح نے کہا کہ اہل العلم نے وضو مین اسراف مکروہ جانا اگرچہ فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تجاوز نہو۔ **اقول** اسراف مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ حدیث سعد بن وقاص مین ہے کہ کیا پانی مین بھی اسراف ہے فرمایا کہ ہان اگرچہ تو دریاے روان پر ہو۔ رواہ احمد وابن ماجہ۔ عینی رح نے کہا کہ بخاری رح نے اشارہ کیا کہ تین بار سے زیادہ کرنے کی ممانعت پر اجماع ہے۔ و لیکن شافعی رح کے کلام مین اظہر یہ ہے کہ تین بار پر زیادتی کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ **اقول** یعنی بغرض طمانیت واعادہ وضو ورنہ تحریم ہونا چاہیے کیونکہ اسراف ہے۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ تین بار دھونے کا کیا حال ہے تو مین کہونگا کہ پہلا دھونا تو فرض ہے یعنی جبکہ استیعاب ہو گیا ہو اور دوسرا دھونا سنت ہے اور تیسرا دھونا سنت کا اکمال ہے اور یہی مذہب ہے

قال المترجم یہی صحیح ہو واللہ اعلم ۔م۔ اور بعض نے کہا کہ دوم سنت اور سوم نفل ہو اور بعض نے اسکے برعکس کہا اور شیخ ابوبکر اسکاف نے کہا کہ تینوں فرض ہیں کما فی مختصر المحیط۔ اگر کسی نے سردی کی شدت سے یا کمی پانی کے سبب سے یا کسی اور ضرورت سے ایک ہی ایک بار دھویا تو مکروہ نہیں اور اگر یہ نہ ہو تو ایسا کرنے میں گنہگار ہوگا۔ قلت وکذا فی المعراج اور بعض نے کہا کہ اگر ایک ہی ایکبار کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں قال المترجم یہی اصح ہو واللہ تعالیٰ اعلم ۔م۔ اگر کہا جاوے کہ کیا کہنی سے اوپر مثلاً ہاتھ بڑھا کر دھونے میں برائی ہو۔ جواب نہیں کیونکہ اسمیں غرہ وتحجیل کی درازی ہو۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہاتھ کو بغل تک بڑھاتے تو پوچھا گیا کہ یہ کیسا وضو ہو تو کہا کہ میں نے اپنے خلیل صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو کہ مومن کے واسطے زیور (جنت میں) وہانتک پہونچیگا جہانتک وضو پہونچا ہو۔ یہ صحیحین میں موجود ہو۔ اگر کہا جاوے کہ کیا وضو میں زیادتی کرنا اور مثلاً وضو پر وضو کرنا بمقتضائے روایت مذکور گناہ وتعدی ہو تو امام مصنف رح نے جواب دیا کہ۔ والوعید لعدم رؤیتہ سنۃ یعنی وعید برائی وتعدی وظلم کے متعلق برین تقدیر ہو کہ تین مرتبہ کو سنت نہ جانے۔ ف۔ یعنی جب یہ اعتقاد کرے کہ کامل سنت تین مرتبہ سے نہیں حاصل ہوئی تو اُسنے برا کیا اور تعدی وظلم کیا اور اگر اُسنے یہ اعتقاد تو رکھا دلیکن طمانیت قلب کے لیے کہ شاید تینوں مرتبہ اسباغ نہوا ہو بڑھا دیا یا اُسنے اعادہ وضو کی نیت سے بڑھایا تو کچھ مضائقہ نہیں ہو۔ع۔ وقلت وکذا فی النہایہ والسراج اقول ایک مجلس میں اعادہ وضو واحد کا جائز ہو کما فی الخلاصہ یعنی بکراہت تنزیہی۔ اور ایک مجلس میں چند بار وضو کرنا مکروہ ہو۔ السراج۔ یعنی مکروہ تحریمی ہو کیونکہ اسراف ہو اور حدیث میں ہو کہ اتقوا وسواس الماء۔ پانی کے وسواس سے بچو والحدیث فی الترمذی وغیرہ ۔م۔ جامع میں مذکور ہو کہ نجس کپڑے کے دھونے میں چوتھے بار کا پانی پاک وپاک کرنے والا ہو اور عضو نجس کے دھونے میں چوتھے بار کا پانی مستعمل ہو اور یہی عنایہ میں ہو اور محیط واسبیجابی میں ہو کہ عضو نجس میں چوتھے بار کا پانی مستعمل نہوگا مگر جبکہ نیت ہو اقول اگرچہ نیت نہو تو بھی مستعمل کا حکم ہونا چاہیے چنانچہ عنایہ میں ہو کہ بار چارم کا پانی عضو نجس دھونے میں مستعمل ہو کیونکہ ظاہر تو اسمیں قربت ہو حتی کہ اسکے خلاف دلیل قائم ہو اور شرح نظم نسفی میں ہو کیونکہ اسمیں معنی قربت پائے گئے کیونکہ بدلیل حدیث وضو پر وضو نور علی نور ہو اسی واسطے پانی اس سے مستعمل ہو جاتا ہو۔ یہ حدیث کتب فقہ میں پائی جاتی ہو اور حدیث کی معتبر کتابوں میں اسکا ذکر نہیں ہو۔ع۔ عبداللہ بن زید بن عاصم رضہ سے ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو بار وضو کیا اور کہا کہ یہ نور علی نور ہو رواہ رزین۔ معنی یہ کہ وضو میں اعضاء کو دو بار دھویا۔ مسئلہ اگر نجس کپڑا دھویا اور تین بار دھونے کا پانی بہا دیا اور چوتھے بار دھونے کا پانی رکھ لیا تو اس سے وضو جائز ہو۔ واضح ہو کہ مستحب وہ فعل کہ جسکے کرنے میں ثواب اور نہ کرنے پر ملامت نہو۔ قال۔ ویستحب للمتوضی ان ینوی الطہارۃ۔ اور متوضی کے حق میں مستحب ہو کہ طہارت کی نیت کرے۔ ف۔ واضح ہو کہ نیت لغت میں کسی شی پر عزم قلبی ہو اور شرع میں کسی فعل کے ایجاد کرنے میں اللہ تعالیٰ کی طاعت یا تقرب کا قصد کرنا۔ پس مقصود مانند طہارت ونماز وطاعت وغیرہ کے ضرور ہو۔ تبیین میں لکھا کہ مذہب یہ ہو کہ ایسی عبادت کی نیت کرے جو بدون طہارت صحیح نہیں یا حدث دور کرنے کی نیت کرے۔ اور فتح القدیر میں ہو کہ رفع حدث کی نیت سے وضو کی نیت کرنا بہتر ہو اور محل نیت کا دل ہو اور زبان سے بھی کہنا بعض کے نزدیک مستحسن۔ کما فی السراج والجوہرہ۔ اور محققین کے نزدیک بدعت ہو۔ کما فی البحر۔ اور نیت صحیح ہونے کی شرط یہ کہ آدمی مسلمان سمجھدار ہو اور طاعت وعبادت کو متعین کرے اور مطلق طاعت کی نیت کافی نہیں ہو اور مقصود نیت سے یہ کہ عادت میں اور عبادت میں فرق ہو جاوے۔ واضح ہو کہ قدوری رح نے وضو میں نیت کرنے اور تمام سر کے مسح کرنے اور ترتیب تینوں پر مستحب اطلاق کیا تو فتح القدیر وغیرہ میں اعتراض کیا کہ روایت ودرایت سے اسکی سند نہیں ہو کیونکہ مشائخ کی روایات انکے سنت ہونے پر متظافر ہیں اور جواب یہ کہ استحباب کا اطلاق متاخرین میں بمقابلہ سنت ہو اور متقدمین میں نقصان حتی کہ امام محمد رح کے کلام میں استحباب کا لفظ شامل سنت

بلکہ واجب شائع ہے لہٰذا امام مصنف رح نے تینوں مسئلہ مین تصریح کی کہ یہ متاخرین کے موافق سنت ہین چنانچہ فرمایا۔ **فالنیة فی الوضوء**
سنة عندنا۔ پس نیت وضو مین ہمارے نزدیک سنت ہے۔ **ف**۔ وضو مین نیت کا وقت چہرہ دھونے کے وقت ہے
کما فی الجوہرة النیرة۔ چاہیئے یہ کہ پہونچون تک ہاتھ دھونے کے وقت سے نیت کرلے تاکہ سنتون کا ثواب پاوے۔ کما فی الاشباہ
حدیث صحیح ہے کہ الاعمال بالنیات۔ یعنی جملہ اعمال کا مدار تو نیت پر ہے لہٰذا اگر متوضی اپنا کپڑا دھووے یا جاے نماز کی طہارت
کرے تو انمین بھی نیت کرنا مستحب ہے تاکہ ثواب ہو۔ مع۔ اگر متوضی پانی مین گر پڑا یا کسی نے گرا دیا یا اسنے دریا کو عبور کیا یا
کسی کو وضو سکھلانے کے واسطے وضو کیا یا گرمی مین ٹھنڈک حاصل ہونے کے لیے اعضاء وضو دھوئے تو ہمارے نزدیک
وضو ہو گیا۔ اور یہی قول سفیان ثوری و اوزاعی و حسن کا ہے۔ **وعند الشافعی فرض**۔ اور امام شافعی کے نزدیک وضو مین
نیت فرض ہے۔ **ف**۔ یہی قول ربیعہ و زہری و مالک و لیث بن سعد و احمد و اسحق و ابو ثور و ابو عبید و داؤد ظاہری کا ہے۔
واضح ہو کہ اللہ تعالی نے قرآن پاک مین وضو کا حکم نماز کے لیے دیا جسکا بجا لانا عبادت اور وہ نیت پر موقوف ہے لیکن
وضو خالی عبادت ہی نہین بلکہ شرط نماز و مفتاح بھی ہے تو مفتاح ہونا بصفت طہارت ہے یا بصفت عبادت ہے اسمین ہمارے
و شافعی کے درمیان خلاف ہے۔ طحاوی نے مبسوط رح سے نقل کیا کہ جس وضوء کا قرآن مین حکم ہے وہ عبادت بدون نیت
کے حاصل نہین ہوتی لیکن نماز کے لیے مفتاح ہونا اسپر موقوف نہین بلکہ مقصود طہارت ہے اور طہارت نیت سے اور بدون
نیت دونون طرح حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ پانی اپنی ذات مین طاہر کرنے والا رکھا گیا ہے۔ انتہی۔ پس وضو بدون نیت کے
عبادت نہوگا ولیکن پاک پانی کے استعمال سے طہارت ہو جاویگا جس سے نماز ہو سکتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ وضو ماموربہ مین
ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہے اور بدون نیت کے وضو عبادت نہین ترک نیت گناہ ہے لیکن وہ ایسی طہارت ہو جاویگا جس سے
نماز شروع کرنا جائز ہے۔ اور شافعی رح کے نزدیک بدون نیت کے نہین جائز ہے۔ **لانہ عبادة**۔ کیونکہ وضو ایک عبادت ہے
فلا یصح بدون النیة کالتیمم۔ تو یہ عبادت بدون نیت کے صحیح نہوگی جیسے وضو کے خلیفہ تیمم مین بالاتفاق نیت فرض ہے
ف۔ عبادت مین نیت بالاجماع شرط ہے بدلیل قولہ تعالی۔ وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین۔ یعنی نہین مامور کیے گئے
مگر اسواسطے کہ عبادت کرین اللہ کی اس حال سے کہ خالص کرنیوالے ہون اسی کے لیے دین کو۔ اخلاص کو حال قرار دیا اور حال
شرط ہوتا ہے پس ہر عبادت مشروط باخلاص ہوئی اور اخلاص نیت خالص ہے اور بدلیل قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات جیساکہ مذکور
ہوا پس عبادت وضو بدون نیت نہوگی۔ **ولنا انہ لا یقع قربة الا بالنیة**۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہان وضو کا عبادت
ہونا تو بدون نیت نہین ہو سکتا۔ **ف**۔ حتی کہ اگر نیت نہ کی اور اعضاء دھوئے تو یہ وضو عبادت نہوا۔ **ولکنہ یقع مفتاحا**
للصلوة۔ ولیکن یہ وضو نماز کے لیے مفتاح ہو جاتا ہے۔ **ف**۔ کیونکہ نماز کی مفتاح طہارت ہے اور طہارت نیت و بدون نیت
دونون طرح متحقق ہو جاتی ہے تو یہ وضو ہمارے نزدیک مفتاح ہو گیا۔ **لوقوعہ طہارة باستعمال المطہر**۔ کیونکہ وہ پاک کرنیوالے
پانی کے استعمال سے طہارت ہو گیا۔ **ف**۔ کیونکہ پانی اپنی ذات مین پاک کرنے والا ہے۔ قال تعالی انزلنا من السماء ماء طہورا
تو پانی کی صفت طہور فرمائی۔ ابن الہمام نے فتح القدیر مین اعتراض کیا کہ طہور یعنی خود بہت پاکیزہ ہے تو شاید بدون نیت کے
حدث شرعی کا پاک کرنے والا نہو اگرچہ نجاست حقیقی کو محسوس طور پر پاک کرتا ہے پس اولی یہ ہے کہ جس وضو مین نیت نہ کی تو دلیل
الاعمال بالنیات نہ اسکی مفتاح ہونے کی مثبت ہے نہ نفی کرتی ہے تو ہمارے نزدیک وہ مفتاح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث الاعمال
بالنیات مین جملہ اعمال منوط بہ نیت ہین تو وضو کا عمل بدون نیت کے نہوگا جواب یہ کہ اگر یہ زعم ہو کہ مراد یہ کہ عمل ہی موجود نہوگا
تو صریح وہم ہے اور اگر یہ زعم ہو کہ عمل موجود ہوگا مگر شرع مین معتبر نہوگا تو ہم کہتے ہین کہ یہ کلیہ نہین کیونکہ طلاق و نکاح و گواہی وغیرہ
بے نیت سے اعمال بدون نیت شرعی معتبر واقع ہو جاتے ہین تو مراد یہ کہ عبادت واقع ہونا بدون نیت نہوگا۔ قال المترجم

حق یہ کہ انما الاعمال بالنیات عبادات وغیر عبادات سب کو محیط ہے پس جو عمل آدمی نے جس نیت سے کیا وہی اسکا ثمرہ ہے حتی کہ اگر نکاح
بغرض سنت و حفظ فرج و صلاحیت کیا تو ثواب پر ثواب ہے اور اگر بہ نیت شہوت رانی کیا تو جواز شرعی ہے اور ادائے شہادت اگر
بہ نیت اتباع حکم و معاونت حقدار ہے تو ثواب اور اگر بہ نیت فساد ہے تو عذاب ہے بالجملہ نیت بد کے واسطے بھی یہی حدیث حجت ہے
پس ہمارا مقصود بیان اسی قدر ہے کہ وضوء میں نیت نہو تو ثواب نہوا لیکن فعل حاصل ہوگیا اور وہ ان اعضاء کی طہارت ہے
اور ہم کہتے ہیں کہ یہ طہارت مفتاح نماز ہو سکتی ہے اور جو کوئی دعوی کرے کہ نہیں بلکہ مفتاح نماز ہونے کے لیے وہ وضوء چاہیئے
جو عبادت بھی ہے تو اسپر لازم ہے کہ دلیل لاوے پھر اگر وہم ہو کہ ایسے ہی تیمم جو وضوء کا خلیفہ ہے صرف خاک ملنے سے مفتاح نماز
ہو جاوے تم اسمیں نیت کیوں شرط کرتے ہو تو مصنف رح نے جواب دیا بقولہ۔ بخلاف التیمم لان التراب غیر مطہر
الا فی حال ارادۃ الصلوۃ۔ بخلاف تیمم کے کیونکہ تیمم خاک سے ہے اور خاک تو پاک کرنے والی نہیں رکھی گئی مگر ارادہ نماز
کی حالت میں ف۔ یعنی خاک کو شرع نے بالطبع پاک کرنے والا نہیں گردانا مگر بضرورت نماز کے لیے تو خاک کی تطہیر محض
تعبدی ہوئی تو اسمیں نیت ضرور ہوئی۔ او ھو ینبئ عن القصد۔ یا تیمم میں شرط نیت اسوجہ سے کہ لفظ تیمم مخبر از قصد ہے
ف۔ یعنی لغت میں تیمم بمعنی قصد ہے اور تیمم اسماے شرعی سے ایک اسم ہے اور اصول فقہ میں معلوم ہوا کہ اسماے شرعیہ میں وہ
معانی معتبر ہونا چاہییں جو از راہ لغت کے ان اسماء سے ظاہر ہوں لہذا تیمم میں جب معنی قصد کے معلوم ہوئے تو ہمنے اسمیں شرعی
قصد کا اعتبار کیا اور شرعی قصد وہی نیت ہے خالی قصد معتبر نہیں۔ امام مصنف رح نے تجنیس میں فرمایا کہ تیمم میں جو نیت معتبر ہوی
وہ قصد تطہیر ہے یہی صحیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ سیف وغیرہ کی نجاسات مٹی سے پاک کرنے میں نیت شرط نہیں ہے پس سوائے
ارادہ نماز کی حالت کے بھی تراب مطہر ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ حدث حکمی میں نہیں ہے وفیہ نظر والحاصل وضوء عبادت و
مفتاح صلوۃ دونوں ہے پس ہمارے نزدیک اس راہ سے کہ عبادت ہے بدون نیت نہیں صحیح ہے اور اس راہ سے کہ وہ
طہارت حکمی ہے بدون نیت کے بغیر ثواب کے مفتاح نماز ہے۔ وفی الدر وضوء مامور بہ میں اور گدھے کے جھوٹے پانی سے
وضوء کرنے میں مانند عبادات مقصودہ کی نیت فرض ہے اور وضوے غیر مامور بہ میں نیت سنت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہاں
اشکال ہے کہ سنت وہ کہ جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو مع الترک اور ظاہر ہے کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہر وضوء بہ نیت عبادت کیا تو اسمیں بالاتفاق نیت شرط ہے اور خلاف تو چند صورتوں میں ہے مثلاً جب کہ
میل صاف کرنے کو یہ اعضاء دھوئے یا ٹھنڈک کے لیے دھوئے تو ان صورتوں کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
واقع ہونا غیر متحقق ہے کما فی فتح القدیر۔ پس نیت کا سنت ہونا کیونکر ثابت ہوا۔ غایت جواب یہ ہے کہ ہمنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے جملہ وضوء تو مشروط بہ نیت پائے کیونکہ وے سب ضرور عبادت ہی تھے لیکن آیت وضوء میں حکم طہارت اعضا واسطے مفتاح
نماز ہونے کے آیا اور کوئی دلیل نہیں کہ بدون نیت کے ان اعضا کی طہارت نہیں ہوگی کیونکہ وضوء شرط نماز ہے اور شرط کا حاصل
کرنا خود مقصود نہیں ہوتا بلکہ مشروط کے واسطے ہوتا ہے تو وضوء کے وجود کا مقصود نماز ہے پس اس راہ سے وضوء مانند دیگر شروط
نماز کے ہوا جیسے ستر عورت و طہارت جاے نماز وغیرہ اور انمیں کسی میں نیت شرط نہیں تو وضوء میں بھی شرط نہ ہوئی پس ہمنے
کہا کہ جو وضوء بلا نیت ہو وہ جائز ہے ولیکن عبادت نہوا اور سنت سے ثابت ہوا کہ اسکو عبادت کر لیتے تھے تو ہمنے کہا کہ وضوء کا
عبادت کر لینا مسنون ہے اور وہ نیت سے عبادت ہو جاتا ہے پس ہمنے کہا کہ نیت کرنا طہارت میں سنت موکدہ ہے ولہذا کہا گیا
کہ اگر نیت ترک کرنے کی عادت کر لی تو گنہگار ہوگا ورنہ ترک سے لائق ملامت ہے۔ اور انجام تمام مباحثہ کا اس امر پر ہے
کہ نماز کے لیے حدث حکمی سے طہارت صرف پانی سے حاصل ہو جاتی ہے یا بدون نیت حاصل نہیں ہوتی ہے اگرچہ اسپر اتفاق ہے
کہ حقیقی نجاست سے بدون نیت کے پانی سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے فافہم واللہ تعالی اعلم۔ ویستوعب راسہ بالمسح

اور متوضی کو مستحب ہی کہ اپنے تمام سر کا بھرپور مسح کرے۔ ف۔ یہ استحباب بھی قدوری رح کا اطلاق ہی جو سنت کو بھی شامل ہی لہذا مصنف رح نے فرمایا کہ۔ وہوالسنۃ۔ یہی سنت ہی۔ ف۔ یعنی سر کے مسح کرنے مین ہمارے نزدیک سنت یہی ہی کہ ایک پانی سے تمام سر کا بھرپور مسح کرے۔ وقال الشافعی السنۃ ہوالتثلیث بمیاہ مختلفۃ اعتبارا بالمغسول۔ اور شافعی رح نے کہا کہ سنت تو تین مرتبہ مسح کرنا مختلف پانیون کے ساتھ ہی بقیاس عضو مغسول کے۔ ف۔ شاید مراد عضو مغسول سے وہ جسکا دھونا مسنون ہی جیسے منہ و ناک کہ اسمین تین بار تکرار مسنون ہی ایسے ہی مسح سر مین تثلیث استیعاب سنت ہی۔ د۔ مراد یہ کہ وضو مین مسح بھی رکن ہی تو مانند چہرہ و ہاتھ پانون کے اسمین بھی تثلیث سنت ہوگی۔ جواب یہ کہ ممسوح کا قیاس ممسوح پر چاہیے نہ مغسول پر۔ الغایۃ۔ مسح آسانی پر مبنی ہی اور غسل مین اس سے سختی ہی تو آسانی والے کو سختی والے پر قیاس کرنا فاسد ہی۔ المفید والمزید۔ غسل مین تثلیث سے زیادتی نظافت ہی اور مسح کی تکرار بیکار علاوہ برین تکرار مسح سے سیلان ہوکر مسح کا نام غسل پذیر ہوگا اور سنت تو اکمال کے لیے ہی نہ اخلال کے لیے۔ البدائع۔ امام مصنف رح نے امام شافعی رح کی حجت صرف قیاس فاسد پر مقصور کی اور کسی حدیث کی حجت نہ لائے مانند حدیث عثمان کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تین تین بار رواہ مسلم اگر کہا جاوے کہ شاید مسح تین بار نہو تو جواب یہ کہ دوسری حدیث عثمان رض مین ہی کہ تین بار سر کا مسح کیا اور کہا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ یون ہی وضو کیا۔ رواہ ابوداؤد و شیخ ابن الصلاح و نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہی اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ اسی کے مثل بیہقی کی روایت ہی و اسکی اسناد بھی حسن ہی۔ واضح ہو کہ پورے سر کا مسح کرنے مین ہمارے و شافعی رح کے درمیان اختلاف نہین بلکہ خلاف یہ کہ ہمارے نزدیک ایک پانی ہی اور اسکے نزدیک تین بار مین تین پانی ہین اور اسی پر جمہور اصحاب شافعی ہین اور رافعی نے ایک وجہ مانند ہمارے حکایت کی کہ مسنون ایکبار ہی اور یہی ترمذی رح نے حکایت کی اور کہا کہ اسی پر عمل اکثر اہل علم کا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و انکے بعد والون سے ہی اور ابن عدی رح نے کہا کہ کل راویون نے مسح ایکبار کہا اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول عبداللہ بن عمر و طلحہ بن مصرف و حماد و نخعی و مجاہد و سالم و حسن بصری و مالک و سفیان و احمد و اسحق کا ہی اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا۔ ابن سیرین نے کہا کہ مسح الراس دوبار ہی بحدیث ربیع بنت معوذ کہ دوبار مسح کیا اور ایسا ہی عبداللہ بن زید سے آیا۔ قال المترجم۔ ظاہرا اقبال و ادبار کو دوبار قرار دیا ہی ابوعبید رح نے کہا کہ مین نہین جانتا کہ سوائے ابراہیم تیمی کے سلف مین کسی سے پورے تین بار مسح آیا ہو۔ ابن المنذر نے تین بار کو انس بن مالک رض و سعید بن جبیر و عطاء سے حکایت کیا اور یہی ایک روایت احمد و داؤد سے ہی۔ مع۔ رہا بیان اسکا کہ استیعاب مسح سنت ہی اور یہی شرح مبسوط و بدائع و محیط و تحفہ و مفید و ایضاح و وافی و قنیہ مین مذکور ہی اور یہی صحیح ہی اور بیان اسکا کہ ایک ہی پانی سے مسح کیا تو امام مصنف رح نے لکھا۔ ولنا ان انسا رض توضأ ثلثا ثلثا و مسح براسہ مرۃ واحدۃ و قال ہذا وضوء رسول اللہ علیہ السلام۔ اور ہماری حجت یہ کہ انس بن مالک رض نے وضو کیا تین تین مرتبہ اور سر پر ایکبار مسح کیا اور کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہی۔ ف۔ یہ معجم اوسط طبرانی مین موجود ہی اور حدیث غریب ہی اور تضعیف اسکی روایت ابن ابی شیبہ سے ہوتی ہی کہ حدثنا اسحق بن یوسف الازرق عن ایوب بن العلاء عن قتادہ عن انس رض انہ کان یمسح علی الراس ثلثا یاخذ لکل مسحۃ ماء جدیدا۔ یعنی انس رض سر پر تین بار مسح کرتے ہر بار کے لیے نیا پانی لیتے تھے۔ اول یہ اسناد تو جید ہی لیکن فعل صحابی ہی اور حجت صحیح ہمارے واسطے حدیث عبداللہ بن زید مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کا دونون ہاتھون سے مسح کیا انکو آگے سے پیچھے لیگئے و پیچھے سے آگے لائے ایکبار۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم و سنن اربعہ مین ہی اور شاید معنی یہ ہون کہ اگلے سر کا اور پچھلے سر کا مسح کیا چنانچہ روایات آوینگی۔ اور سنن اربعہ اور مصنف ابن ابی شیبہ مین حضرت علی رض کی حکایت وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین باوجود

تین تین بار دھونے کے مسح سر ایکبار ہے اور یون ہی ابوداؤد کی حدیث ابن عباس اور دارقطنی کی حدیث عثمان رض مین ایکبار
ہے- اگر کہا جاوے کہ دلائل شافعی مین ابوداؤد کی روایت عثمان رض کی باسناد حسن ہے جسمین تین بار مسح الراس ہے جواب یہ کہ
ابوداؤد رح نے خود فرمایا کہ عثمان رضی اللہ عنہ کی جملہ صحاح احادیث دلالت کرتی ہین کہ سر کا مسح ایکبار تھا کیونکہ انھون نے وضو
کو تین تین بار ذکر کیا اور سبھون نے کہا کہ سر کا مسح کیا اور کوئی عدد نہین بیان کیا انتہی- اور بیہقی رح نے کہا کہ چند غریب وجوہ یعنی
گزر در راویون سے حضرت عثمان رض سے روایت کیا جاتا ہے جسمین سر کا مسح تین بار ہے ولیکن ان راویون کی روایت باوجود حفاظ
ثقات کی مخالفت کے اہل علم و معرفت کے نزدیک کچھ بھی حجت نہین ہے- انتہی- اور دارقطنی نے کہا کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ مین
صرف ابوحنیفہؒ نے خالد بن علقمہ سے تین مرتبہ مسح کی روایت کی ورنہ دیگر جماعت ثقات حفاظ نے خالد بن علقمہ سے ایک مرتبہ مسح کی
روایت کی ہے اور کہا کہ باوجود اسکے ابوحنیفہ رح نے کہا کہ مسح سر ہیک مرتبہ ہے- قال المترجم دارقطنی رح کو یہی دلیل کافی تھی کہ ابوحنیفہؒ
نے ایک ہی مرتبہ کی روایت کی ولیکن انسے نیچے کے راویون مین سے کسی سے وہم ہوا ہے علاوہ برین امام ابوحنیفہ رح تثلیث
مسح کا انکار نہین کرتے بلکہ ہر بار نیا پانی لینے کو ثابت نہین کہتے ہین چنانچہ امام مصنف رح نے کہا- والذی یروی من التثلیث
محمول علیہ بماء واحد- اور وہ جو روایت کیا جاتا ہے تین مرتبہ مسح کرنے کا فعل تو محمول ہے ایسی تثلیث پر جو ایک ہی پانی سے
ہو- ف- کیونکہ مروی اسی قدر ہے کہ تین مرتبہ مسح کیا اور اس سے یہ لازم نہین کہ ہر بار کے لیے نیا پانی لیا ہو- پھر چونکہ عامہ روایات
صحیحہ مین ایک ہی مرتبہ مسح آیا ہے تو یہ روایت تثلیث کی محمول ہے کہ ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا ہے- واضح ہو کہ صحاح روایات
مین مسح الراس صریح ایک بار مروی ہے اور دو بار بھی صحیح روایت مین آیا جیسا کہ گذرا ولیکن راوی نے اقبال وادبار کو دو مرتبہ قرار
دیا کیونکہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے دوسری صحیح روایت مین اقبال وادبار کے ساتھ فرمایا کہ ایک بار مسح کیا تو معلوم ہوا کہ
اسی کو ابن عیینہ رح نے دو مرتبہ قرار دیا ہے پس اسی طرح سہ کرر ہاتھ پھیرنے کو تین مرتبہ روایت پر محمول کیا حالانکہ مقصود اس سے
ایک ہی پانی سے استیعاب ہے اور اس سے انکار نہین ہے بلکہ مصنف رح نے کہا- وھو مشروع علی ما روی عن ابی حنیفۃ رح- اور
یہ تین مرتبہ ایک ہی پانی سے استیعاب مسح کا مشروع ہے بنابر آنکہ جو ابوحنیفہ رح سے مروی ہوا ہے- ف- حسن بن زیاد نے مجرد
مین امام ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ اگر ایک ہی پانی سے تین بار اپنے سر کا مسح کیا تو بھی مسنون ہوگا- عینی رح نے گمان کیا
کہ یہ روایت صحیح نہین کیونکہ اس صورت مین صحیح یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اول بار پانی مستعمل ہو کر دوسری و تیسری بار مستعمل
پانی ہوگا بوجہ اسکے کہ ہر بار فرض دیگر ادا ہوگا اور صحیح روایت امام ابوحنیفہ رح سے یہ کہ تثلیث ترک کی- مترجم کہتا ہے کہ نہین بلکہ
جو امام مصنف رح نے اشارہ کیا وہی صحیح ہے اور پانی مستعمل نہوگا کیونکہ اسکو حکم واحد اقامت سنت کا ہوگا جیسا کہ نہایۃ البیان
سے عنقریب آویگا- اور یہ جو کہا کہ ہر بار فرض ادا ہوگا اس جہت سے مستعمل ہوگا تو یہ صحیح نہین کیونکہ اسنے اقامت سنت کا قصد
کیا نہ تکرار فرض کا ورنہ ایک مرتبہ بھی استیعاب ممکن نہین کیا تم نہین دیکھتے کہ اول مرتبہ جب اسنے چہارم سر تک مسح کر کے استیعاب
کے لیے آگے ہاتھ بڑھایا تو گیا دوسرے چہارم پر اور تیسرے و چوتھے چہارم پر بار مستعمل ہے کہ ہر بار قدر مفروض ادا ہوا حالانکہ یہ کسی
کا قول نہین ہے اور واضح ہو کہ تثلیث مسح بمعنی استیعاب ہے یعنی تین بار مین قطعی استیعاب کر لیا جیسے اقبال وادبار سے مقصود
استیعاب ہے ہان اگر مسح کے وقت سر پر عمامہ ہو اور اسنے عمامہ پر ہاتھ لگائے تو اب پانی نیا لینا چاہیے- کما فی الدر وغیرہ وبالجملہ
تثلیث مسح سے خوب استیعاب مقصود ہے پس مسنون ایک پانی سے استیعاب ہے خواہ ایک فعل مسحہ مین یا تین مسحہ مین ہو پس
تثلیث اسی ایک پانی سے تین مسحہ پر محمول ہے نہ بار بار نئے پانی لینے پر- ولان المفروض ھو المسح وبالتکرار یصیر غسلا فلا یکون
مسنونا فصار کمسح الخف- اور اسلیے کہ مفروض تو مسح ہے اور تکرار کے ساتھ وہ دھونا ہو جائیگا تو ایسا مسح مسنون نہوگا پس
مسح سر مانند مسح موزہ کے ہو گیا- ف- یعنی ہمنے تثلیث مسح کو اسواسطے نئے پانی سے تثلیث مسنون نہین کہا بلکہ ایک ہی پانی

استیعاب مسنون کہا کہ سنت تو فرض کا اکمال ہوتی ہے اور مفروض وضوء میں مسح ہے اور نئے پانی سے مسح کو تین مرتبہ مکرر کرنے سے
غسل ہو جائیگا تو یہ غسل ہو کر مسنون نہو گا کیونکہ اسنے فرض مسح کا اکمال نہیں کیا بلکہ مسح کو غسل سے بدل دیا پس ہو گیا ہے مسح سر کا
مانند مسح موزہ کے - یعنی قیاس اسکا مسح موزہ پر ٹھیک ہے پس جیسے وضوء میں مسح موزہ میں تثلیث مسنون نہیں ویسے ہی مسح سر
میں تثلیث مسنون نہیں ہے - بخلاف الغسل - بخلاف غسل کے یعنی قیاس مسح سر کا مغسول کے غسل پر ٹھیک نہیں کیونکہ غسل
تو مسح کے مخالف ہے - لانہ لا یضرہ التکرار - کیونکہ غسل کو مکرر کرنا کچھ مضر نہیں ہوتا - ف یعنی غسل مکرر ہونے سے زیادہ پاکیزہ
عمدہ غسل ہو جاتا ہے کیونکہ ایک مرتبہ دھونا بھی دھونا ہے اور تین مرتبہ خوب پاکیزہ دھونا ہے وہ مکرر دھونے کی وجہ سے مسح نہو جائیگا
بخلاف تکرار مسح کے نئے پانی سے کہ وہ مسح سے نکل کر غسل ہو جائیگا - بالجملہ ثابت ہوا کہ مسح سر میں ایک پانی سے استیعاب کرنا
سنت ہے - وفی العینی صحیح بخاری و مسلم میں حدیث مالک رح سے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضوء حکایت کیا اسمیں ہے کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تور میں اپنا ہاتھ ڈالا پس اُس سے
اپنے سر کا مسح کیا تو دونوں ہاتھوں کو اقبال کیا اور ادبار کیا ایک بار تا آخر حدیث اور معنی یہ کہ دونوں ہاتھ سر پر رکھکر آگے سے
پیچھے کو لیگئے اور پیچھے سے آگے کو لائے یہ ایک بار مسح کیا - وعلی ہذا معنی اقبال کے اگلا سر و ادبار کے پچھلا سر ہے یعنی ما اقبل و ما ادبر
پہنچتا ہے - اس حدیث کو باقی چاروں اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا اور ابن عیینہ رح نے اپنی روایت میں مسح اقبال و ادبار کو
دو مرتبہ مسح کر کر روایت کیا حالانکہ دوسرے ثقات نے ایک مرتبہ کی تصریح کی ہے اور ربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہا کی روایت میں مصرح ہے
کہ اپنے سر کا مسح کیا دو بار پہلے موخر سے مقدم کو پھر مقدم سے موخر کو یہ روایت ابو داؤد میں ہے اور یہ بھی درحقیقت ایک ہی بار ہے جیسے
کہ عبد اللہ بن زید رض کی روایت میں اقبال پھر ادبار ہے - واللہ اعلم اور امام محمد رح نے موطا میں اپنے شیخ امام مالک رح کی اسناد سے
روایت کی کہ عبد اللہ بن زید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضوء دکھلانے کے لیے پانی منگوایا پس اپنے ہاتھوں پر بہا کر انکو
دو مرتبہ دھویا پھر کلی کی پھر اپنا چہرہ دھویا تین مرتبہ پھر اپنے دونوں ہاتھ دھوئے کہنیوں تک دو دو مرتبہ پھر مسح کیا اپنے مقدم
سر سے یہانتک کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو گدی تک لے گئے پھر دونوں کو پھیر لائے وہاں کہ جہاں سے شروع کیا تھا پھر
اپنے دونوں پاؤں دھوئے - امام محمد رح نے بعد اس حدیث کے کہا کہ یہ اچھا وضوء ہے اور تین تین مرتبہ سب سے اچھا وضوء
ہے اور دو مرتبہ کافی ہیں اور ایک مرتبہ اگر پورا عضو دھودے تو وہ بھی جائز ہے اور یہی ابو حنیفہ رح کا قول ہے پھر یہی کیفیت مسح
مشہور ہے کہ ابتداء سر سے شروع کرے - اور یہی عامۂ علماء کا قول اور یہی صحیح ہے اور نسائی کی حدیث ام المومنین عائشہ رض
میں ہے کہ اپنے دونوں ہاتھ اگلے سر پر رکھکر انکو پیچھے سر تک لے گئیں پھر انکو کھینچے ہوئے کانوں تک لائیں پھر انکو گالوں تک
کھینچ لائیں - اور طلحہ بن مصرف کی حدیث میں مقدم سر سے شروع گدی تک لیجا کر کانوں کے نیچے سے نکالا - رواہ ابو داؤد
والطحاوی - اور حدیث نسائی میں عبد اللہ بن زید سے یوں ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مسح کیا پس دونوں سے اقبال کیا اور
ادبار کیا پچھلے سر تک پھر اُن کو کھینچا گدی تک پھر لوٹایا موخر سر تک - اور ابو داؤد کی روایت میں موخر سے شروع کیا پھر مقدم
سے - اور ایک روایت میں مسح کیا اپنا سر جو اگلا ہے اور جو پچھلا ہے اور بزار رح کی روایت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ مسح کیا
اپنا سر اور جو اگلا رو برو ہے اقبال کرتے تھے اپنے دونوں سے اسکے مقدم سے موخر تک اور موخر سے مقدم تک - اور ابن السکن
نے حضرت انس رض سے روایت کی اور اسمیں ہے پھر مسح کیا اپنے باطن لحیہ اور گدی کا - بالجملہ یہ بہت سی صورتیں ہیں متوضی جو
صورت چاہے اختیار کرے اور ہمارے بعض اصحاب نے روایت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ اختیار کی ہے - اور واضح ہو کہ
مبسوط میں یہ روایت منصوص ہے کہ پانی کو حالت استعمال میں مستعمل ہو جانے کا حکم نہیں دیا جاتا کما فی النہایہ - اور مسح
میں حکم پورے سر کو مستوعب ہے جیسے مغسول میں ہے پس جس طرح کہ مغسولات میں عضو کے استعمال میں پانی مستعمل نہیں ہوجاتا

ایسے ہی مسح میں سنت مسح تجبیک ادا کرنے کی حالت میں پانی کے مستعمل ہو جائے کا حکم نہو گا ولیکن ہاتھ کی انگلیوں میں سے
کم سے کم تین انگلیاں ہونا واجب ہے تاکہ اکثر بجائے کل کے ہو جاویں حتی کہ اگر ایک ہی انگلی سے سر کے چاروں طرف مسح کیا
تو اصح قول میں نہیں جائز ہے۔ اقول۔ اس سے یہ اعتراض دفع ہو گیا کہ جب ایک پانی سے چہارم سر کا مسح مفروض ادا کیا تو آب
مستعمل ہو گیا پھر باقی سر کا مسح آب مستعمل سے کیونکر جائز ہو گا اور خلاصہ جواب یہ کہ جب تک سنت پوری ادا ہو تب تک مستعمل
ہونے کا حکم نہو گا خواہ ایک مرتبہ میں استیعاب کرے یا تین مرتبہ میں استیعاب کرے۔ فافہم۔ ویرتب الوضوء۔ اور متوضی کو
مستحب ہے یعنی اسیر موکد سنت ہے کہ وضوء کو مرتب بترتیب ادا کرے۔ فیبدأ بما بدأ اللہ تعالیٰ بذکرہ۔ پس شروع کرے اُسکے
ساتھ جسکے ذکر سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جسکا ذکر شروع کیا بندہ اُس سے فرمانبرداری شروع کرے
وبالمیامن۔ اور شروع کرے داہنے سے۔ ف۔ یعنی اعضاء میں داہنے سے شروع کرے۔ اور امام مصنف رح نے امام قدوری
کے اطلاق استحباب کی یہاں اسطرح تفصیل کی کہ ترتیب تو سنت ہے اور تیامن مستحب ہے چنانچہ کہا۔ فالترتیب فی الوضوء سنۃ
عندنا۔ پس ترتیب تو ہمارے نزدیک سنت ہے۔ وعند الشافعی فرض لقولہ تعالیٰ فاغسلوا وجوہکم الآیۃ والفاء للتعقیب
اور شافعی رح کے نزدیک ترتیب فرض ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاغسلوا وجوہکم الآیہ اور فاء واسطے تعقیب کے ہے۔ ف۔ اللہ تعالیٰ نے
آیت کریمہ میں اول چہرہ دھونا پھر دونوں ہاتھ دھونا پھر سر کا مسح کرنا پھر دونوں پاؤں دھونا بیان فرمایا ہے تو ہمارے اصحاب کے
نزدیک اسی ترتیب سے وضوء کرنا مسنون ہے حتی کہ اگر تقدیم و تاخیر کردے تو وضوء ہو جائیگا لیکن متوضی لائق ملامت ہے حتی کہ اگر
ایسی عادت کرلے تو گنہگار ہو گا اور یہی قول زہری و ربیعہ و نخعی و مکحول و عطاء بن السائب کا اور مالک و اوزاعی و ثوری و لیث بن سعد
و داؤد کا و شافعی رح کے شاگرد مزنی کا ہے اور بغوی نے کہا کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے اور اسی کو ابن المنذر رح نے اختیار کیا اور یہی حضرت
علی و ابن مسعود و ابن عباس سے مروی ہے۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمد و اسحق و ابو ثور و قتادہ
و ابو عبید کا اور امام مالک کے شاگرد ابن منصور کا ہے اور دلیل شافعی رح کی ایک یہ کہ جو مصنف رح نے ذکر فرمائی جسکی تقریر یہ کہ فاء
تعقیب کے لیے مع وصل آتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا الخ تو ارادہ قیام نماز کے پیچھے ہی ملا ہوا منھ
دھونا چاہیے تو جب جب نماز کا ارادہ کرے تو لازم ہے کہ اُسکے پیچھے منھ دھووے تو جب منھ دھونا پہلے ہوا تو اُسکے بعد باقیوں کی
ترتیب ہوئی کیونکہ اسکے بعد وایدیکم الی المرافق۔ ہے جو واو عطف اور واو واسطے ترتیب کے آتا ہے چنانچہ فراء رح سے واو کا ترتیب کے
واسطے ہونا شافعیہ نے نقل کیا ہے پس معلوم ہوا کہ فاغسلوا الخ سے اسطرح ترتیب واجب ہے اور جواب آویگا کہ فاء تعقیب وہ ہوتی ہے
جو عاطفہ ہو نہ جزا اور واو ترتیب کے لیے نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل شافعیہ کی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اول دھونا چہرہ و ہاتھوں کا پھر
بیچ میں مسح کرنا پھر دھونا پاؤں کا ذکر فرمایا اگر ترتیب واجب نہوتی تو تینوں دھونے والے اعضاء ایک ساتھ ہوتے اور مسح الگ
بیان ہوتا اور جواب یہ کہ ہاں ترتیب ان اعضاء وضوء میں بلاشبہہ مقصود ہے لیکن اس حد تک قصد نہیں کہ اگر ترتیب نہو تو وضوء
باطل ہو پس اگر اس ترتیب سے بیان نہوتا حالانکہ ترتیب مقصود ہے تو لازم آتا کہ علیحدہ کلام سے ترتیب رکھنے کا اظہار فرمایا جاتا
ولیکن اللہ تعالیٰ نے بدون اسکے مسح الراس کے بعد غسل قدمین ایسی خوبی اعجاز سے بیان فرمایا کہ پاؤں کا مغسول ہونا بخوبی
سمجھ لیا گیا اور ممسوح سر پر عطف کا التباس نہیں رہا وہ اسطرح کہ ارجلکم الی الکعبین۔ فرما دیا تو الی الکعبین سے معلوم ہو گیا کہ مسح مقصود
نہیں کیونکہ مسح کعبین یعنے دونوں ٹخنہ تک نہیں ہوتا بلکہ ساق تک ہوتا ہے پس غسل مراد ہے اور چونکہ غسل و مسح میں التباس نہیں رہا
لہذا زبان کے پڑھنے میں ارجلکم بالکسر بھی جائز ہے کیونکہ جر الجوار ممنوع بحالت التباس ہے اور یہاں التباس نہیں ہے و ہذا حق حقیق
بتحقیق انیق اور اسی پر اجماع محقق اور تواتر فعلی متحقق ہے۔ رہا جواب دلیل اول کا تو مصنف رح نے فرمایا۔ ولنا ان المذکور
فیہا حرف الواو وہی لمطلق الجمع باجماع اہل اللغۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آیت میں حرف الواو مذکور ہے اور واو مطلق جمع

کرنے کے واسطے آتا ہے اسپر اہل لغت کا اجماع ہے۔ ف۔ نحاۃ البصرین وکوفیین کا بھی اتفاق ہے۔ ابو علی فارسی نے ذکر کیا کہ نحویوں نے
اجماع کیا کہ واو تو مطلق جمع کے لیے آتا ہے اور امام النحاۃ سیبویہ نے اسکو اپنی کتاب میں سترہ مقام پر ذکر کیا۔ پس اگر کوئی اپنے خادم
سے کہے کہ بازار سے گیہوں وچاول وگوشت وشکر خرید لا تو اُسنے واو کے ساتھ کہا پس وہ چاہے گیہوں پہلے خریدے اور چاہے
شکر پہلے خریدے غرض یہ کہ اِن سب مجموعہ کو خرید دے کوئی ترتیب مقصود نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ
فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الخ کا حاصل یہ ہوا کہ جب تم نماز پر کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو چہرہ وہاتھ وغیرہ یہ مجموعہ طہارت کرو فیقتضی
اعقاب تطہیر جملۃ الاعضاء۔ تو فاء تعقیب اسکو مقتضی ہوئی کہ قصد نماز کے پیچھے ان جملہ اعضاء کی طہارت کرو۔ ف۔ امام حرمین
شافعی مذہب نے کہا کہ ہمارے اصحاب شافعیہ تو واو کو ترتیب کے لیے کرنے میں تکلف کرتے ہیں اور فاسد مثالیں لاتے ہیں
اور حال یہ کہ واو کچھ ترتیب کو نہیں چاہتا۔ اور امام نووی رح نے کہا کہ یہی بات ٹھیک ہے۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ ترتیب تو مفروض نہیں
اور اگر ایک آدمی وضوء کی نیت سے پانی میں گھس پڑا غوطہ مار کر تو بالاجماع وضوء ہو گیا پس اگر ترتیب فرض ہوتی تو نہوتا اور
تیمم کی حدیث عمار رض میں پہلے ہاتھوں کا مسح پھر چہرہ کا مسح مذکور ہے کمافی الصحاح۔ پس ترتیب نہیں ہے۔ پھر چونکہ طہارت حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم بمواظبت ترتیب تھی لہذا ہمنے کہا کہ ترتیب سنت ہے۔ والبداءۃ بالمیامن فضیلۃ۔ رہی ابتداء بمیامن تو وہ
فضیلت ہے۔ ف۔ میامن جمع میمنہ دائیں۔ اور مراد یہ کہ میامن سے ابتداء کرنا سنت نہیں بلکہ فضیلت ہے اسی کو اصولیین مستحب
اور مندوب کہتے اور فقہاء کے نزدیک مستحب جسکو حضرت صلعم نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا اور مندوب جسکو صرف ایک دو بار کیا یا صرف ترغیب
دی ہو الی نحر وغیرہ۔ اور مصنف رح نے تیامن مستحب ہونے پر استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ یحب التیامن
فی کل شیء حتی التنعل والترجل۔ اصل حدیث تو ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسطرح ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم یحب التیامن فی کل شیء حتی فی طہورہ وتنعلہ وترجلہ وشانہ کلہ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تیامن (داہنے سے شروع کرنا) کو ہر چیز میں پسند
فرمایا کرتے تھے حتی کہ اپنی طہارت وضوء میں اور جوتے پہننے میں اور بالوں میں کنگھی کرنے میں اور اپنے جملہ امور میں۔ رواہ البخاری
ومسلم والاربعۃ۔ ابو ہریرہ رض سے مرفوعا روایت ہے کہ فرمایا جب تم وضوء کرو تو اپنے داہنوں سے شروع کرو۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ
وابن حبان وابن خزیمہ والبیہقی۔ ام المومنین عائشہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا ہاتھ رہتا تھا
واسطے طہور وطعام کے اور بایاں رہتا تھا واسطے استنجاء وجو چیز اذیت سے ہو۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ اور انس بن مالک سے
روایت ہے کہ جب تو مسجد میں داخل ہونا چاہے تو دائیں پاؤں سے شروع کر اور جب نکلے تو بائیں سے شروع کر۔ قال الحاکم
صحیح علی شرط مسلم۔ لہذا علماء نے اتفاق کیا کہ داہنے کو مقدم رکھنا ہر ایسے امر میں مستحب ہے جو از قسم تکریم ہو جیسے وضوء وغسل میں
اور کپڑا و جوتا و موزہ و پائجامہ وغیرہ پہننے میں اور مسجد میں داخل ہونے اور مسواک کرنے وسرمہ لگانے وناخن کاٹنے ومونچھیں
کترنے اور بغل کے بال اکھاڑنے اور سر منڈانے میں اور نماز کے ختم کا سلام کرنے اور پاخانہ سے باہر آنے اور کھانے پینے میں
اور مصافحہ کرنے اور حجر اسود کو بوسہ دینے میں اور پاک چیز لینے ودینے اور سوائے انکے دیگر امور تکریمی میں ہے اور اسکے برخلاف
امور میں بائیں کو مقدم کرنا مستحب ہے جیسے ناک سے رینٹ صاف کرنے اور استنجا کرنے اور پاخانہ کے اندر قدم لیجانے اور
مسجد سے باہر آنے میں اور موزہ اُتارنے وجوتا اتارنے وکپڑا و پائجامہ اتارنے اور سوائے انکے دیگر ایسے امور میں جو تکریمی نہیں
ہیں۔ واضح ہو کہ وضوء میں بائیں سے جواز حضرت علی رض سے مروی ہے کہ جب میں نے وضوء پورا کر لیا تو مجھے پروا نہیں کہ میں نے
دائیں سے شروع کیا یا بائیں سے شروع کیا۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی وابن ابی شیبہ۔ اور ایسا ہی ابن مسعود سے مروی ہے مع۔ بالجملہ
تیامن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب ہونے سے یہ لازم نہیں کہ اسپر مواظبت بھی ہو تو مستحب ہوا لیکن حدیث ابو ہریرہ جو
ابو داؤد وابن حبان وابن خزیمہ جو مذکور ہوئی اور روایات متضمنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دلیل ہیں کہ آپ نے وضوء میں تیامن کی

مواظبت فرمائی ہو فرق یہ کہ تیامن بھی سنت ہو۔ مف۔ اور تخلیص جواب صدر الشریعہ یہ کہ مواظبت ہونے میں شک نہیں ولیکن سنت
دو قسم ہو ایک سنت ہدی بطریق عبادت دوم سنت زائدہ بطریق عادت تو تیامن قسم دوم بطریق عادت سے ہو جیسا کہ امام مصنف کے
استدلال حدیث سے سمجھا گیا پس یہ سنت وضو میں مستحب ہو۔ م۔ صحیح قول پر تیامن مستحب ہو اور اعضاے وضو میں سب میں تقدیم
داہنی کی بائیں پر مستحب ہو سوائے دونوں کانوں کے الجوہرہ۔ اور سوائے دونوں کانوں کے اور اگر متوضی کا ہاتھ ایک ہی ہو یا ایک
بوجہ مرض کے کام نہ ہو سکے تو اب داہنے کان کو پھر بائیں کو مسح کرے الجوہرہ۔ ملتقطات۔ موالات وضو میں سنت ہو۔ ک۔ د۔ ت
اور موالات کی حد یہ کہ ایک عضو خشک ہونے نہ پائے قبل اسکے کہ معتدل وقت کے اندر اسکے بعد کا عضو دھو دے اور سخت گرمی و
ہوا کا اور شدت سردی کا اعتبار نہیں ہو اور متوضی کی حالت یکساں رہنے کا اعتبار ہو الجوہرہ۔ اور تفریق وضو میں جب ہی مکروہ ہو
کہ بلا عذر ہو اور اگر کسی عذر سے موالات نہ کر سکے تفریق کرے مثلاً وضو کا پانی ہو چکا تو وہ پانی لینے گیا یا مانند اسکے کوئی عذر پیش آیا
تو ایسی صورت میں صحیح قول پر تفریق میں مضائقہ نہیں ہو اور اسی طرح اگر غسل کرنے یا تیمم کرنے میں تفریق واقع ہوئی تو مضائقہ نہیں ہو
السراج۔ اور منجملہ سنتوں کے ہاتھوں و پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا۔ الفتح والمحیط کلی کرنے کو ناک کے اندر و
دھونے سے مقدم کرنا ہمارے نزدیک سنت ہو الخلاصہ۔ مضمضہ و استنشاق میں مبالغہ کرنا بھی مسنون ہو شرح الطحاوی۔ مگر جبکہ روزہ ہو
ت۔ مضمضہ میں مبالغہ غرغرہ ہو الکافی۔ اور استنشاق میں مبالغہ یہ کہ نتھنوں سے پانی بانسہ تک چڑھا دے المحیط۔ چاہیے کہ اس پانی کو سنک کر نکالے
کمافی خزانۃ المفتیین م۔ اور تحفہ میں ہو کہ منجملہ سنتوں کے استنجا کرنا پتھروں یا ڈھیلوں سے یا جو انکے قائم مقام ہو۔ اور پانی سے استنجا
کرنا ادب ہو اگرچہ حضرت صلعم کے وقت میں ادب تھا مگر آپ کے بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں مانند تراویح کے سنت ہو گیا مضمضہ و استنشاق
میں ترتیب رکھنا اور دونوں میں مبالغہ کرنا سوائے حالت صوم کے۔ اور موالات کرنا یعنی یہ کہ افعال وضو کے درمیان ایسا عمل نہ کرے
جو وضو میں سے نہو۔ داہنے سے شروع کرنا۔ ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا۔ مع۔ مقدم سر سے مسح شروع کرنا
سنت ہو الزاہدی۔ فتح۔ دھونے میں اعضاء کو ملنا ہمارے نزدیک سنت ہو الخلاصہ۔ رہا بیان مستحبات کا اور مکروہات کا
تو مستحبات جو متون میں مذکور ہیں صرف دو ہیں۔ ایک تیامن دوم مسح رقبہ۔ پس تیامن کا بیان ہو چکا اور مسح رقبہ میں تحقیق یہ کہ
محیط میں لکھا کہ مسح رقبہ کو امام محمد رح نے کتاب میں نہیں ذکر کیا اور فقیہ ابو جعفر کہتے کہ مسح رقبہ سنت ہو اور اسی کو اکثر علماء نے
لیا اور فقیہ ابوبکر بن ابی سعید کہتے کہ سنت نہیں ہو اور اسی کو ایک جماعت نے لیا اور خلاصہ میں ہو کہ صحیح یہ کہ مسح رقبہ ادب ہو
ذکرہ العلامہ عصام۔ اور فتح القدیر میں کہا کہ مسح رقبہ دونوں ہاتھوں کی پشت سے کرنا مستحب ہو اور مسح حلقوم بدعت ہو اور
کہا گیا کہ مسح رقبہ بدعت ہو لیکن مسح سر کے ساتھ۔ حدیث وائل بن حجر وغیرہ میں گذرا کہ ظاہر رقبہ پر مسح کیا انتہی۔ آداب وضو بہت
ہیں ازانجملہ وقت وضو کے قبلہ رخ ہو۔ وضو سے فارغ ہو کر برتن کو دوسرے زمانہ کے وضو کے لیے بھر رکھے۔ جس کپڑے سے
مواضع استنجا پونچھے جو اس سے اعضاء نہ پونچھے۔ وضو کے ادب کے لیے خود اہتمام کرے اور بعد فراغ وضو کے کہے سبحانک
اللہم وبحمدک اشہد ان لا الہ الا انت استغفرک واتوب الیک (رواہ النسائی موقوفا فی الیوم واللیلۃ) واشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان
محمدا عبدہ ورسولہ (متفق علیہ) اور یہی بعد فراغ کے یا درمیان وضو کے پڑھے اللہم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطہرین
(وفیہ ضعف) اور بعد فارغ ہونے کے دو رکعت نماز تحیۃ الوضو پڑھے المحیط۔ اور وضو کے بچے ہوئے پانی سے قبلہ رخ کھڑا ہو کر تھوڑا
سا سب پی لے اور مٹی کے برتن سے وضو کرے اور کپڑوں پر پانی ٹپکنے سے بچانے کو رکھے الزاہدی عن الفتح۔ اور شمس الائمہ حلوانی رح
نے کہا کہ چاہے کھڑے ہو کر بچا پانی پیے یا بیٹھے اور اسی کو فتح القدیر میں اختیار کیا اور عینی نے کہا کہ حضرت علی رض سے مروی ہو کہ
ایسا کیا اور بعض نے کہا کہ کھڑے پانی پینا مکروہ ہو مگر بچے ہوئے وضو کو اور آب زمزم کو۔ مترجم کہتا ہو کہ اور مسلمان متدین کے
وضو سے بچا پانی کی بوجہ تکریم ہو اور ابن عمر رض سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں ہم کھاتے الخ

حال مین کہ چلتے ہوتے اور بیٹھے اِس حال مین کہ کھڑے ہوتے رواہ الترمذی۔ اقول یہ حالت عذر پر محمول ہو جیسے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لٹکی ہوئی مشک سے کھڑے ہوئے پانی پیا اور صحیح ہوا کہ جس نے بلا عذر کے پیا تھا اُس سے قے کرادیا بس صحیح ہمارے مذہب مین کراہت ہو۔ کیا تم نہین دیکھتے کہ ہمارے فقہار نے کتاب الشہادۃ مین عادل کی صفت مین یہ بھی کہا کہ خلاف مروت افعال نکرے مانند راستہ مین کھانا پینا وغیرہ اور یہی احادیث سے محقق ہو۔ م۔ اور ہر عضو کی طہارت پر بسم اللہ پڑھے۔ ت۔ ہر عضو کی طہارت پر اشہدان لاالہ الا اللہ واشہدان محمدا رسول اللہ پڑھے۔ ف۔ اور تمام افعال مین نیت قربت کو ساتھ رکھے المحیط۔ اور غزنوی رح نے بڑھایا کہ برتن تین مرتبہ دھووے اور اسکو بائین طرف رکھے اور اگر برتن ایسا ہو کہ جس سے چلو سے پانی نکالتا ہو تو دائین طرف رکھے اور برتن کی دستگی پر ہاتھ رہے نہ اُسکے منھ پر اور اعضار کو نرمی و آہستگی سے دھووے اور وضور مین جلدی نہ کرے اور دھونے وملنے وخلال کرنے مین مبالغہ کرے اور چہرہ و دونون ہاتھون و دونون پانون کی حدود سے بڑھاوے تاکہ حدود تک دھونا یقینی ہوجاوے اور بھیگی چھنگلی سوراخ کان مین داخل کرکے حرکت دے اور انگوٹھی کو اُتار دے یا ڈھیلی انگوٹھی کو حرکت دے یعنی جب پانی پہونچنے کا علم ہوگیا ہو ورنہ واجب ہو اور اسکی خبرگیری رکھے اور استنجار کی حالت مین اُسکو اُتارے اگر بائین ہاتھ مین ہو اور بعد استنجار کے ستر عورت مین جلدی کرے اور انگوٹھی پر اگر اللہ تعالیٰ کا نام ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہو تو حالت استنجار مین اُتار دے اور غرہ و تحجیل کو بڑھاوے اور خبرگیری رکھنا چاہیے آنکھون کے کویون مین پانی پہونچنے کی اور دونون ٹخنے و ایڑیون و گہرا و تلوون کی۔ وفی البدائع اور خلف بن ایوب رح نے کہا کہ جاڑون مین اعضار پر تیل کی طرح پانی لگا کر تب دھووے وفی خزانۃ ابی اللیث مضمضہ و استنشاق داہنے ہاتھ سے اور ناک جھاڑنا بائین سے ادب ہو۔ فی المعراج۔ برتن کی ٹونٹی مین مرتبہ دھووے وفی المحیط۔ اور پانون دھونے مین سنت یہ ہو کہ برتن دائین ہاتھ مین لیکر دائین پانون کے اوپر سے ڈال کر بائین ہاتھ سے ملے بس تین مرتبہ دھوکر پھر بائین پانون پر اسی طرح پانی ڈال کر ملے۔ وفی الفتح وغیرہ وقت سے پہلے وضور کا اہتمام کرے۔ اور وقت سے پہلے وضو کرے سوا اُس شخص کے جسکا وضو نہ ٹھہرتا ہو مثلاً ناسور سے مواد جاری ہو۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک اول وقت نماز کا رضوان الٰہی ہو یہانتک کہ جب وقت مین گنجایش نہ رہے تو اب وجوب مضیق ہوگیا کہ تاخیر کی گنجایش نہین تو اب وضور بھی واجب ہو تو یہان واجب سے پہلے بلکہ وقت کے اندر نماز کا وضور واجب وضور ہو اس سے پہلے نفل وضور افضل ہو تو عام قاعدہ یہ کہ نفل سے واجب افضل ہوتا ہو اس قاعدہ سے یہ مسئلہ مستثنیٰ ہو اور دو مسئلہ دیگر یعنی قرضدار کو جب تنگدست ہو مہلت دینا واجب ہو اور معاف کردینا واجب نہین بلکہ نفل ہو لیکن عفو افضل ہو اور سلام کرنا سنت اور جواب سلام واجب ہو لیکن ابتداءً سلام کرنا افضل ہو ذکرہ فی الدرر اور سراج وتنویر مین ہو کہ دل نیت کے ساتھ زبان سے بھی کہنا مستحب ہو۔ اقول بلکہ ترک افضل ہو۔ اور در مختار مین بعد وضور کے رومال سے پوچھنا ادب قرار دیا۔ یہ بھی سہو ہو اور صحیح یہ کہ نہ پوچھنا افضل ہو اور اگر پوچھا تو مباح ہو اسی کو شرح سفر السعادۃ مین ترجیح دی اور عینی رح نے لکھا کہ ہمارے مذہب مین پوچھنا مضائقہ نہین اور یہی تبیین مین اختیار کیا اور علمار نے تصریح کی کہ جس فعل کی نسبت مضائقہ نہین کہا جاوے اسکا ترک افضل ہو۔ وفی النہر چہرہ اوپر سے دھونا شروع کرے فی المضمرات۔ اور پاک جگہ وضور کرنے بیٹھے کیونکہ آب وضور کا احترام ہو۔ النہر۔ اور ہر عضو دھونے کے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے التبیین۔ شرح الطحاوی وتبیین وعینی وغیرہ مین ہو کہ مضمضہ کے وقت پڑھے۔ اللھم اعنی علی تلاوۃ القرآن وذکرک وشکرک وحسن عبادتک۔ الٰہی مجھے قوت دے قرآن کی تلاوت وا پنے ذکر وشکر وخوبی عبادت کی۔ و استنشاق کے وقت کہے۔ اللھم ارحنی رائحۃ الجنۃ ولا ترحنی رائحۃ النار۔ الٰہی مجھے جنت کی خوشبو سونگھنی نصیب کیجیو اور دوزخ کی بدبو مجھے نہ سونگھائیو۔ اقول یہ میدان قیامت مین ہوگا۔ اور چہرہ دھوتے وقت کہے۔ اللھم بیض وجھی یوم تبیض وجوہ وتسود وجوہ اعدائک۔ الٰہی میرا چہرہ روشن فرمائیو اُس دن کہ جسمین تیری محبت والے بندون کے چہرہ روشن اور تجھسے عداوت والے بندون کے چہرہ سیاہ ہونگے۔ اور داہان ہاتھ دھوتے وقت کہے۔ اللھم اعطنی کتابی

یمینی وحاسبنی حسابا یسیرا۔ الٰہی مجھے عطا کر میرا نامۂ اعمال میرے داہنے اور میرا حساب مجھ سے آسان کر لے۔ بائیں ہاتھ دھونے وقت کہے کہ۔ اللہم لا تعطنی کتابی بشمالی ولا من وراء ظہری۔ الٰہی مجھے میرا نامۂ اعمال بائیں نہ دیجیو اور نہ وراء میری پیٹھ سے۔ اور مسح سر کے وقت کہے اللہم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لا ظل الا ظل عرشک۔ الٰہی مجھے اپنے عرش کے سایہ میں رکھیو جس دن کہ سوائے تیرے سایۂ عرش کے سایہ نہیں ہے۔ کانوں کے مسح کے وقت کہے کہ۔ اللہم اجعلنی من الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ۔ الٰہی مجھے ان میں کر دے جو بات پر کان دھرتے سو بہت اچھی بات کی پیروی کرتے ہیں۔ اور مسح رقبہ کے وقت کہے۔ اللہم اعتق رقبتی من النار۔ الٰہی میری گردن کو جہنم سے آزاد کر دے۔ دایاں پاؤں دھوتے وقت کہے۔ اللہم ثبت قدمی علی الصراط یوم تزل الاقدام۔ الٰہی میرے قدموں کو صراط پر ثابت رکھیو جس دن کہ لوگوں کے قدم پھسلینگے۔ اور بایاں پاؤں دھوتے وقت کہے۔ اللہم اجعل ذنبی مغفورا وسعیی مشکورا وتجارتی لن تبور الٰہی کر دے میرا گناہ بخشا ہوا اور میری سعی ثواب پائی ہوئی اور میری تجارت بغیر خسارت۔ علامہ شیخ الاسلام عینی رح نے ذکر کیا کہ امام نووی نے روضہ میں کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں۔ و امام شافعی و جمہور نے کچھ نہیں ذکر کیا اور شرح مہذب میں کہا کہ اسکو متقدمین نے نہیں ذکر کیا۔ ابن الصلاح نے کہا کہ اسمیں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ رافعی رح نے کہا کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہے۔ اقول یہ حدیث ابن حبان و مستغفری و ابن عساکر و دیلمی نے روایت کی و لیکن کوئی اسناد متروک و مجہول و واہی سے خالی نہیں کما ذکرہ العینی و فی المحیط آب وضو خود بھرے اور شیخ ویری رح سے روایت ہے کہ مضائقہ نہیں کہ خادم اپنے آقا کو وضو کرا دے۔ فی العینی۔ اور صحیح مسلم میں بعد حجۃ الوداع میں ہے کہ پھر اسامہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر وضو کا پانی ڈالا۔ اور حدیث مغیرہ رض میں بھی ہے کہ پھر میں نے پانی ڈالا تو آپ نے نماز کا وضو فرمایا پھر اپنے موزوں پر مسح کیا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور صفوان کی حدیث میں ہے کہ میں نے حضر و سفر میں پانی ڈالا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا۔ رواہ ابن ماجہ فی السنن والبخاری فی التاریخ الکبیر پھر ذکر تشہد احادیث صحیحہ میں وضو سے فراغت کے بعد ہے چنانچہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی خالی نہیں کہ تم میں سے وضو کرے پس اسکو پورا کرے پھر کہے کہ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ و اشہد ان محمدا عبدہ و رسولہ مگر اسکے لیے آٹھوں دروازے جنت کے کھول دیے گئے جس دروازہ سے چاہے داخل ہوگا رواہ مسلم اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت پکاری جاویگی قیامت کے روز غر محجلین بوجہ آثار وضو کے سو تم میں سے جس سے ہو سکے کہ اپنے غرہ کو بڑھا دے تو ایسا کرے رواہ البخاری و مسلم۔ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں خالی ہے کوئی مسلمان کہ وضو کرے سو اسکو اچھی طرح کرے پھر دو رکعتیں پڑھے ان میں اپنے دل و چہرہ سے متوجہ ہو مگر اسکے لیے جنت واجب ہو گئی رواہ مسلم۔ اور حضرت عثمان کی حدیث میں ہے کہ دونوں رکعتوں میں اپنی نفس سے باتیں نہ کرے تو اسکے پچھلے گناہ معاف ہو گئے رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے وضو کیا پس اسکو اچھی طرح کیا تو اسکی خطائیں اسکے بدن سے نکل جاتی ہیں یہانتک کہ اسکے ناخنوں کے نیچے سے نکل جاتی ہیں رواہ البخاری و مسلم۔ عبد اللہ صنابحی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب وضو کیا بندۂ مومن نے پس مضمضہ کیا تو خطایا نکل گئے اسکے منہ سے اور جب اسنے استنشاق کیا یعنے ناک میں پانی ڈال کر سنکا تو خطایا اسکی ناک سے نکلے اور جب چہرہ دھویا تو خطایا اسکے چہرہ سے نکلے حتی کہ اسکی آنکھوں کے نیچے سے نکلے پھر جب اپنے ہاتھ دھوئے تو خطایا اسکے ہاتھوں سے نکلے حتی کہ اسکے ناخنوں کے نیچے سے نکل گئے پھر جب سر کا مسح کیا تو خطایا اسکے سر سے نکل گئے یہانتک کہ اسکے کانوں سے نکل گئے پھر جب اپنے پاؤں دھوئے تو خطایا اسکے پاؤں سے نکل گئے حتی کہ اسکے پاؤں کے ناخنوں کے نیچے سے نکل گئے پھر اسکا مسجد کو جانا اور نماز پڑھنا اسکے واسطے زیادت ہے رواہ مالک والنسائی۔ یعنے آخر قطرہ پانی کے ساتھ اللہ تعالیٰ بہا دیتا ہے اور حدیث میں فوائد ہیں اول یہ کہ مضمضہ علیحدہ اور استنشاق

علیحدہ بہتر و افضل ہی جیسا کہ ہمارا مذہب ہی۔ دوم یہ کہ ہاتھ دھونے کے وقت خطایا خارج ہوئے ناخنون تک سے تو اول مرتبہ یہو ہو ہون تک
ہاتھ دھونا سنت علیحدہ ہی اور وہ فرض مین محسوب نہ کرنا بہتر ہی جیسا کہ مترجم نے مسئلہ مین تنبیہ کی ہی۔ سوم یہ کہ سر کے مسح مین کانون تک
خطایا خارج ہونے مین اشعار ہی کہ کانون کا شمار سر ہی مین سے ہی جیسا کہ ہمارا مذہب ہی۔ چہارم ناخنون کے نیچے پانی پہونچنا ضرور ہی۔
اور سنت مضمضہ و استنشاق و استیعاب سر و مسح الاذنین سنن موکدہ ہین۔ ابو ہریرہ رضہ کے مرفوع حدیث مین فرمایا کہ بھلا مین تمکو
ایسی چیز پر آگاہ نہ کر دون جس سے اللہ تعالیٰ گناہون کو مٹیتا اور درجات بلند کرتا ہی صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کہ ہان یا رسول اللہ
آپ ضرور بتلا دین فرمایا کہ بھرپور وضو کرنا ایسی حالتون پر کہ نفس پر ناگوار ہوتا ہی اور بہت قدم اٹھانا مسجدون تک اور انتظار
کرنا نماز کے بعد نماز کا پس یہی تو رباط ہی یہی تو رباط ہی۔ رواہ مسلم و مالک والترمذی۔ واضح ہو کہ اگلے انبیاء علی نبینا و علیہم الصلوٰۃ
والسلام و انکی امتین بھی وضو سے نماز پڑھتی تھین اگرچہ اگلی امتون کے وضو کم ہون لیکن انکے وضو کا اثر غرہ و تحجیل نہ تھا
چنانچہ مسند احمد کی حدیث ابو الدرداء مین ہی کہ میری امت والے غر محجلین با آثار وضو ہونگے انکے سواے کوئی ایسا نہو گا کما فی المشکوٰۃ
یعنی مین انکو اس شان خاص سے اور امتون سے ممتاز پہچان لونگا اور فضائل وضو بہت ہین جسقدر ذکر کیا گیا اہل ایمان کیواسطے
کافی وافی ہی۔ پھر وضو تین قسم ہی ایک فرض جو کہ حدث کی حالت مین نماز کے قیام کے وقت فرض ہی۔ دوم واجب کہ جو طواف خانہ
کعبہ کے لیے ہی حتی کہ اگر بے وضو طواف کیا تو ہو گیا اور قربانی کرنا لازم ہی اور ترک واجب ہوا۔ سوم وضو مستحب اور اسکا شمار
نہین ہو سکتا مگر منجملہ اسکے سونے کے واسطے اور ہر وقت پاک رہنے کے واسطے و غیبت کے بعد اور شعر خوانی کے بعد اور قہقہہ سے
ہنسنے کے بعد مستحب ہی اور انا بجملہ وضو ہو پھر نماز کے لیے تازہ وضو کرنا اور از انجملہ غسل میت کے لیے وضو کر لینا مستحب ہی۔
مکروہات وضو چہرہ پر زور سے پانی مارنا۔ بائین ہاتھ سے مضمضہ و استنشاق اور داہنے سے ناک جھاڑنا بدون عذر کے مخزانۃ
ابی اللیث۔ تین بار نئے پانی سے سر کا مسح کرنا التحفہ و التبیین والفتح۔ انس رضہ سے مروی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک
صاع سے پانچ مد تک غسل کرتے اور ایک مد سے وضو فرماتے رواہ البخاری و مسلم۔ تین بار دھونے سے زیادہ کرنا۔ الفتح۔ کمی کا
لفظ مشکوٰۃ کی روایت مین نہین لیا۔ ذیٰ الوجیز لکھوری سا نبے واسطے کوئی برتن خاص کرنا کہ وہی اس سے وضو کریگا نہ اور
کوئی جیسے مسجد مین اپنے لیے جگہ خاص کرنا مکروہ ہی عالمگیریہ۔ حلقوم کا مسح کرنا قاضیخان والبحر۔ پانی مین اسراف کرنا مکروہ ہی اگرچہ
دریا پر ہو۔ توشیح وغ اور در مختار مین اسکو کراہت تحریمی کہا و لیکن امام محمد کی اصل مین ہی کہ ادب سے ہی کہ پانی مین اسراف کرے
اور نہ کمی کرے۔ الخلاصہ۔ یہ صریح ہی کہ کروہ تنزیہی ہی وہو الصحیح۔ م۔ اور یہ اس پانی مین ہی کہ خود اسکی ملک ہو یا مانند آب دریا کے
عموماً مباح ہو اور اگر کسی نے طہارت یا وضو کرنے والون پر پانی وقف کیا تو اس پانی مین اسراف کرنا بلا خلاف حرام ہی۔ البحر۔
وضو مین آدمیون کی باتین کرنا۔ المحیط۔ اور اگر کوئی ضرورت پیش آئی کہ بغیر کلام کیے نقصان ہوتا ہی تو کلام کرنا ترک ادب نہین ہی
البحر۔ جس کپڑے سے مواضع استنجاء کو پوچھا اسی سے اعضاء وضو پوچھنا مکروہ ہی۔ المحیط۔ اور سواے ایسے کپڑے کے پاک
رومال سے پوچھنا نہ چاہیے یہی افضل ہی لیکن پوچھا تو ہمارے نزدیک مضائقہ نہین ہی سکام۔ زبان سے نیت کرنا اصح یہ کہ مکروہ ہی
اور مسح رقبہ مین اختلاف ہی اصح یہ کہ ادب ہی اور اولیٰ یہ کہ سر پر استیعاب کا ہاتھ گدی تک لیجا کر لوٹ کر پشت انگلیون کی طرف سے
رقبہ کا مسح کر کے تب کانون کا مسح کرے۔ کما اشار الیہ فی الفتح۔ عورت کی طہارت سے بچے پانی سے وضو کرنا۔ یا نجس جگہ مین یا
مسجد کے اندر مگر انکہ کسی برتن مین اسطرح کرے کہ قطرات مسجد مین نہ گرین ساہدر۔ اور پانی مین تھوک یا رینٹ گرانا۔ الفتح۔ ریح
نکلنے سے استنجا کرنا بدعت ہی کذا و غیرہ۔ پانی سے ہاتھ جھاڑنا۔ نع سراج و۔ دھوپ کے جلے پانی سے وضو کرنا ممنوع ہی۔ الفتح
مسئلہ اصل امام محمد رحمہ مین ہی اگر وضو مین کسی امر مین شک پڑا پس اگر فارغ ہونے سے پہلے ہو تو دو صورتین ہین کہ اگر پہلا شک ہی
تو جس بات مین شک ہی اسکو کرے اور اگر پہلا شک نہین تو اسپر لازم نہین ہی اور اگر فارغ ہونے کے بعد ہو تو کسی صورت مین

اسپر کچھ نہیں ہے کذا فی الخلاصہ وکذا ذکر فی الفتح - پھر واضح ہو کہ یہ وضو اسوقت تک رہتا ہے کہ کوئی ناقض نہ پیدا ہو ورنہ حدث ہو کر وضو ٹوٹ جائیگا پس نواقض کا جاننا ضرور ہے لہذا امام مصنف رح نے نواقض کو بیان فرمایا -

فصل فی نواقض الوضوء - یہ فصل وضو کے نواقض کے بیان میں ہے - نواقض جمع ناقضہ کی - اور نقض جب معانی کی طرف مضاف ہو جیسے نقض وضو یا نقض عہد تو مراد یہ کہ جو فائدہ اس سے مقصود تھا وہ نہ رہا تو نقض وضو سے وضو کا فائدہ مثلاً نماز مباح ہونا جاتا رہا - نع - پھر واضح ہو کہ نواقض وضو یا تو امور خارجی ہیں یعنے بدن سے خارج ہونے والے یا داخلی یعنی داخل ہونیوالے یا آدمی کی حالت میں پھر اول یعنی خارج یا تو سبیلین سے خارج ہیں یعنی دو راہوں پاخانہ یا پیشاب سے یا غیر سبیلین مانند منہ و زخم وغیرہ سے خارج ہیں پھر سبیلین سے خارج بطریق عادت ہوں جیسے پاخانہ یا پیشاب خواہ بغیر عادت جیسے خون و کیڑا وغیرہ اور اسی طرح غیر سبیلین میں جیسے پیپ و لہو وغیرہ اور دوم یعنی داخل تو سبیلین کی راہ سے مانند حقنہ وغیرہ کے اور غیر سبیلین کی راہ سے بنفس طعام علی ما سیاتی - اور سوم یعنی حالت آدمی تو خواہ بطور عادت ہو جیسے خواب یا بغیر عادت مانند مغلوبی عقل و قہقہہ کے - اور واضح ہو کہ سبیلین خود مقام نجاست نہیں ہے بلکہ نجاست باطن سے منتقل ہو کر ان دونوں راہوں پر آکر ظاہر ہوتی ہے لہذا فتح القدیر میں کہا کہ سبیلین پر نجاست ظاہر ہونے سے خروج متحقق ہو جاتا ہے - اقول یہی بعد میں صحیح ہے اور سوائے سبیلین کے سیلان ہو تو خروج متحقق ہو اور سیلان یہ کہ اوپر چڑھکر زخم کے سرے سے ڈھلک جاوے کذا فی مبسوط السرخسی اور یہی اصح ہے النہر الفائق - ولیکن ڈھلکنا اگر روکنے کسی وجہ سے حالانکہ اگر نہ روکتا تو ڈھلک جاتا تو ایسی صورت میں ڈھلکنا متحقق ہوا چنانچہ یہ امام محمد رح کے ایک مسئلہ میں منصوص ہے جیسا کہ آویگا - اور اس سے معلوم ہوا کہ سبیلین میں اگر روک دے تو جبتک ظہور نہ ہو ناقض نہیں ہے جیسا کہ آویگا - قال العینی رحمہ اللہ بیان چار قیود میں - اول یہ کہ نجاست کا خروج چاہیے کیونکہ خود نجاست ناقض نہیں جب تک کہ وہ نہ نکلے ورنہ نجاست تو تمام بدن میں بھری ہے کسی کو طہارت ہی حاصل نہ ہوتی سوم یہ کہ بدن سے زندہ آدمی کا بدن مراد ہے کیونکہ مردہ کو اگر وضو کرا دیا اور غسل دے دیا پھر اسکے بدن سے کچھ نکلا تو غسل دوہرانا لازم نہیں بلکہ وہی جگہ دھو دے چنانچہ آویگا - سوم تجاوز کرنا یعنی اپنی جگہ سے تجاوز ضرور ہے تو پاخانہ و پیشاب کی دونوں راہوں میں جب ہی نجاست ظاہر ہوئی تو تجاوز ہو گیا کیونکہ جگہ اسکی آنت یا مثانہ ہے اور سوائے دونوں سبیلین کے صرف ظاہر نہیں بلکہ تجاوز کرے ورنہ صرف ظاہر کہلاویگی خارج نہیں ہوگی - قید چہارم یہ کہ بہنا ایسے موضع کی طرف ہو جس کو فی الجملہ پاک کرنیکا حکم ہے اور معنی فی الجملہ کے یہ کہ خواہ وضو میں یا غسل میں اس جگہ کے پاک کرنے کا حکم ہو - اقول حتی کہ اگر آنکھ کے ایک کنارہ سے خون نکل کر اندر ہی اندر دوسرے کنارہ آیا اور باہر نہ نکلا تو وضو نہ ٹوٹیگا کیونکہ آنکھ کے اندر دھونا وضو یا غسل کسی میں واجب نہیں ہے برخلاف اسکے اگر ناک کے بانسہ سخت سے نیچے نرم تک آگیا اور باہر نہ نکلا تو وضو ٹوٹ گیا کیونکہ غسل میں ناک کے اندر دھونا واجب ہے - پھر واضح ہو کہ امام مصنف رح نے نواقض میں سے خارج از سبیلین کی دونوں قسم معتاد و غیر معتاد کو اور خارج از غیر سبیلین میں سے خون و قے و کیڑا - اور حالت آدمی سے نیند و مغلوبی عقل و قہقہہ کو ذکر فرمایا فقال رحمہ اللہ - المعانی الناقضۃ للوضوء کل ما یخرج من السبیلین - جو معانی کہ توڑنے والے وضو کے ہیں ازانجملہ نکلنا ہر اُس چیز کا جو سبیلین سے نکلتی ہے - ف یعنی ظاہر ہوتی ہے اور سبیلین سے مراد زندہ مرد و عورت کے پاخانہ و پیشاب کی دونوں راہیں ہیں پھر ان دونوں راہوں سے پاخانہ و پیشاب و ریح اور ودی و مذی و منی یہ تو عادت کے موافق نکلتی ہیں اور کبھی کیڑے و سنگریزہ خلاف عادت نکلتے ہیں پھر جو حسب عادت ہو بالاجماع ناقض ہے اور جو چیز خلاف عادت خارج ہو جیسے مقعد سے کیڑا یا کنکری نکلے تو اسکے ناقض وضو ہونے میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک وہ وضو توڑتی ہے اور یہی قول سفیان و اوزاعی و ابن المبارک و شافعی و احمد و اسحق و ابو ثور کا ہے - اور امام مالک و قتادہ رح نے کہا کہ وہ ناقض نہیں اور امام مالک نے شرط کی کہ ناقض وہ کہ موافق عادت ہو انتہی اور مصنف رح نے کل ما یخرج سے کلیہ عام اسواسطے کہا کہ معتاد اور غیر معتاد دونوں کو شامل ہو - اگر کہا جاوے کہ یہ کلیہ ٹوٹتا ہے ان تین صورتوں سے جب کہ عورت کی فرج سے یا مرد کے

ناثزہ سے ریح خارج ہوئی یا کیڑا نکلا تو دو روایتوں میں سے اصح یہ کہ وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔ فتح القدیر میں جواب دیا کہ عورت کی فرج سے
ریح کا یا کیڑے کا نکلنا اس کلیہ سے مستثنی ہو یعنی مان لیا کہ ہاں یہ قاعدہ کلیہ باستثنائے اِن دو صورتوں کے ہے اور یہی ریح جو مرد
کے ناثزہ سے ہو تو وہ ریح نہیں بلکہ پھرک ہے تو وہ ایسی ہوا ہے جیسے کسی کے پیٹ میں زخم ہوا اور اُس سے ہوا نکلے۔ اقول اولی یہ کہ یوں
جواب دیا جائے کہ مراد اس کلیہ سے ہر وہ نجس کہ سبیلین سے خارج ہو ناقض ہے اور مراد نجس سے یہ نہیں نجاست نہیں بلکہ جسمیں صفت نجاست
ہو جاوے جیسے ریح جسمیں نجس ہو کر ناقض ہوتی ہے بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج سے نکلے کیونکہ فرج محل مُلی ہے نجاست تو ریح مجاور نجاست
نہوئی پس ناقض نہیں وجہہ نظر ولیکن کیڑے و کنکری کا استثناء ضرور ہے کما اشار الیہ المصنف رح فیما یاتی۔ پھر خارج سبیلین کی ناقض ہونے
پر استدلال کیا۔ لقولہ تعالی او جاء احد منکم من الغائط الآیہ۔ یا کوئی تم میں سے غائط سے آیا الآیہ۔ ف یعنی اللہ تعالی نے
غائط سے آنے پر درحالیکہ پانی نہو تیمم لازم کیا۔ اور غائط درحقیقت اُس جگہ کو کہتے ہیں جہاں آدمی اپنی حاجت سے فارغ ہوتا ہے اور اجماع ہے کہ
خالی غائط سے آنا طہارت کو نہیں توڑتا جب تک کہ کوئی چیز سبیلین سے نہ نکلے کیونکہ اگر ایک شخص وضو کے ساتھ ہوا اور پائخانہ تک
جاکر واپس آیا تو اُس سے وضو ساقط نہو گا بلکہ آیت میں کنایہ ہے اُس چیز سے جو غائط میں جانے سے لازم آتی ہے یعنی کوئی چیز نکلنا اور
وہ خروج نجس ہے پس خروج نجس پر تیمم لازم کیا تو معلوم ہوا کہ علت تیمم کی خروج نجس از سبیلین ہے جبکہ پانی نہو اور جب یہ علت تیمم میں
معلوم ہوئی تو وضو میں بھی ثابت ہوئی کیونکہ تیمم تو وضو کا بدل بحالت پانی نہونے کے ہے اور جو چیز کہ بدل میں سبب ہو وہی اصل
میں سبب ہوتی ہے تو وضو کا سبب یہ ہے کہ دونوں راہوں میں سے کسی راہ سے کوئی نجس چیز خارج ہو یہی مطلوب تھا۔ وقیل لرسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم وما الحدث قال ما یخرج من السبیلین۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ اور حدث کیا ہے
تو فرمایا کہ جو نکلے دونوں راہوں سے۔ ف یہ استدلال حدیث سے ہے ولیکن یہ حدیث معروف نہیں مگر دارقطنی رح کے غرائب مالک
میں مرفوع روایت کی کہ نہیں توڑتی وضو کو مگر وہ نکلے آگے سے یا پیچھے سے۔ یہ روایت ضعیف ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارا تو قول
یہ بھی ہے کہ جو عادت کے موافق نکلتی ہو وہ اور جو خلاف عادت نکلتی ہو وہ دونوں وضو توڑتی ہیں تو خلاف عادت کے نقض پر کیا
دلیل ہے جواب اسکا یہ ہے جو مصنف رح نے فرمایا۔ وکلمۃ ما عامۃ فتناول المعتاد وغیرہ۔ اور کلمہ ما عام ہے تو شامل ہے عادت کی چیز
اور غیر عادت کی چیز سب کو۔ ف امام محمد رح و ایک جماعت علماء نے تصریح کی کہ کلمہ ما عام ہے یعنی کسی خاص کے واسطے نہیں بلکہ
عام ہے اسکا ترجمہ جو چیز۔ پس جو چیز کہ سبیلین سے خارج ہو عام ہے کہ وہ معتاد ہو یا غیر معتاد ہو ناقض وضو ہے اور یہی مطلوب تھا پس
ساقط ہوا قول مالک رح کا کہ غیر معتاد چیز نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ واضح ہو کہ مقعد سے براز خواہ قلیل نکلے یا کثیر ہو وضو واجب
کرتا ہے اسی طرح ریح جو مقعد سے نکلے اور اسی طرح پیشاب خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو وضو توڑتا ہے المحیط۔ جو ریح کہ ناثزہ سے یا عورت
کی فرج سے نکلے وضو نہیں توڑتی یہی صحیح ہے لیکن اگر عورت ایسی ہو کہ اُسکی فرج و مقعد کے درمیان کا پردہ پھٹ کر ایک سوراخ
ہو گیا ہو تو اُسکی فرج سے ریح نکلنے میں اُسکے حق میں وضو کر لینا مستحب ہے الجوہرۃ النیرۃ وع ف۔ آدمی کے پیٹ میں ایسا زخم ہو
کہ جوف تک پہونچا ہوا ہے اُس سے ریح نکلے تو وضو نہیں توڑیگی جیسے ڈکار بدبودار البتغیہ۔ اگر پیشاب ناثزہ کی ڈنڈی میں اُترا
تو وضو نہیں توڑا اور اگر ختنہ کی کھال تک اُترا تو وضو توڑا الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے الفتح من تجنیس المصنف ابجر۔ اگر عورت کے
اندرونی فرج سے پیشاب نکلا اور باہری فرج سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ گیا فتاوی قاضیخان۔ اگر مرد کے ناثزہ میں زخم ہو کر اُسکے سرے
دو ہو جاویں ایک وہ کہ جس سے ایسی چیز نکلتی ہے جو پیشاب کے مجرے میں جاری ہوتی ہے اور دوسرے سے وہ نکلتی ہے جو مجرے بول
میں نہیں جاری ہوتی تو اول بمنزلہ احلیل کے ہے جب اسکے سرے پر پیشاب ظاہر ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اگرچہ بہا ہو اور دوسرے سے
جب تک نکل کر نہ بہے وضو لازم نہو گا اور اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہوا تو اُسنے اپنی احلیل کے اندر روئی بھری اور اگر روئی
نہ ہوتی تو اُس سے پیشاب نکل آتا تو اسمیں کچھ ڈر نہیں ہے اور اسکا وضو نہ ٹوٹیگا یہانتک کہ تری روئی پر ظاہر ہو فتاوی قاضیخان۔ یہی

صحیح ہے م۔ الفتح شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ آدمی کی کلنج مقعد سے نکلتے ہی وضو ٹوٹ جائیگا الذخیرہ۔ مذی وضو توڑتی ہے اور یونہی
ودی و منی اگرچہ بلا شہوت نکلے مثلاً کوئی بوجھ اٹھایا یا اوپر سے گرا اور منی نکل گئی تو وضو واجب ہے المحیط۔ مذی سپیدی مائل
رقیق جو کہ جورو کے ساتھ ملاعبت کرنے میں شہوت سے نکلتی ہے اور اسکے مقابل عورت سے قذی ہے تبیین۔ اگر عورت نے اپنی فرج
میں انگلی ڈال کر نکالی تو فرج کی کچھ رطوبت آنے سے وضو ٹوٹا۔ الفتح وفیہ نظر فان رطوبۃ الفرج مختلف فیہا۔ م۔ کیڑا اگر مقعد سے
نکلا تو حدث ہے القاضیخان۔ اور اگر ناکزہ کے سوراخ میں کچھ ٹپکایا پھر اس سے نکلا تو وضو نہیں توڑیگا جیسا کہ صوم میں ہے الظہیریہ
اور اگر تیل سے حقنہ کیا پھر وہ بہا تو وضو اعادہ کرے محیط السرخسی۔ اور جو چیز کہ پیچھے کی طرف سے اندر ہو پھر نکلے تو وہ ناقض
وضو ہے کیونکہ وہ تری سے خالی نہوگی اگرچہ وہ چیز پوری داخل نہو یعنی جو کہ ایک کنارہ اسکے ہاتھ میں ہو الوجیز للکردری۔
یہانتک تو خارج از سبیلین کے ناقض وضو ہونے کا بیان ہوا اب غیر سبیلین سے خارج چیز کے ناقض کا بیان فرمایا۔ ازانجملہ
والدم والقیح اذا خرجا من البدن۔ اور نواقض وضو سے ہیں خون اور کچ لہو جب دونوں بدن سے نکلے یعنی سوائے سبیلین کے
بدن کے کسی مقام سے ظاہر ہوئے۔ فتجاوزا الی موضع یلحقہ حکم التطہیر۔ پس ظاہر ہو کر تجاوز کیا ایسے مقام کی طرف جسکو پاک
کرنے کا حکم لاحق ہے۔ ف یعنی سوائے سبیلین کے دوسرے مقام سے خروج میں فقط نجاست کا ظاہر ہونا کافی نہیں ہے بلکہ سیلان
شرط ہے پس خون اگر سر زخم پر چڑھ جائے نہ بہا تو اس سے وضو نہ ٹوٹیگا اگرچہ اپنے سر زخم سے زیادہ گھیر لیا الظہیریہ۔ اور اس مسئلہ کے
جنس کے مسائل میں فتوی اسی پر ہے کہ وضو نہ ٹوٹیگا المحیط۔ پھر سیلان کے واسطے اسی قدر کافی ہو جائیگا کہ بہنے کی قوت ہو اگرچہ
کسی ترکیب سے بہنے نہ دیوے تو وضو ٹوٹ جائیگا چنانچہ امام محمد رح نے اصل میں فرمایا کہ اگر زخم سے قلیل خون نکلا پس اُسنے پونچھ ڈالا
پھر نکلا اور پھر اُسنے اسی طرح پونچھ ڈالا پس اگر خون ایسی حالت پر ہو کہ اگر وہ چھوڑ دیتا تو بہ نکلتا تو اسکا وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر نہیں
بہتا تو نہیں ٹوٹیگا اور اسی طرح اگر اس خون پر راکھ یا خاک ڈالدی پھر دوبارہ ظاہر ہوا اور اُسنے راکھ ڈالدی پھر اسی طرح تو بھی
حکم اسی تفصیل سے ہے کہ اُسکو جمع کیا جاوے گا الذخیرہ۔ کچ لہو و خون و پیپ اور پانی جراحت کا و چھالے کا و دانت کا اور چوچی
اور آنکھ کا اور کان کا جبکہ بیماری کی وجہ سے ہو اصح قول پر سب یکساں ہیں الزاہدی۔ ف ہ۔ والقیئ ملأ الفم۔ اور وضو توڑنیوالی
ہے قے جبکہ منہ بھر کے ہو۔ ف منہ بھر کے قے وہ ہے کہ جسکو بدون مشقت و کلفت کے روک نہ سکے یہی صحیح ہے محیط السرخسی۔ بالجملہ
امام مصنف رح نے سبیلین کے سوائے خارج ناقض تین چیزیں بیان فرمائیں خون و کچ لہو بشرطیکہ بہکر ایسے موضع پر آویں جسکے دھونیکا
حکم ہے اور قے جبکہ بھر منہ ہو تو ہمارے نزدیک جو غیر سبیلین سے خارج ہو وہ بھی ناقض وضو ہے۔ وقال الشافعی الخارج من غیر
السبیلین لا ینقض الوضوء۔ اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ سبیلین کے سوائے بدن سے جو چیز خارج ہو وہ وضو نہیں توڑتی۔
لما روی انہ علیہ السلام قاء فلم یتوضأ۔ بدلیل اسکے کہ مروی ہوا کہ حضرت علیہ السلام نے قے کی پھر وضو نہ کیا۔ ولان غسل
غیر موضع الاصابۃ امر تعبدی فیقتصر علی مورد الشرع وہو المخرج المعتاد۔ اور بدلیل اسکے کہ دھونا سوائے اس جگہ کے
جہاں نجاست لگی ہے ایسا امر ہے کہ بندگی کے طریقہ پر اللہ تعالی نے ہمکو اسکا مکلف کیا ہے سو مورد شرع پر مقصور رکھنا چاہیے اور
مورد شرعی تو مخرج معتاد ہے۔ ف یعنی عقل تو چاہتی ہے کہ جہاں نجاست لگے اُسکو دھویا جاوے ولیکن سوائے اُس جگہ کے
وضو کے اعضاء دھونا اللہ تعالی نے ہم پر بندگی و فرمانبرداری کے واسطے فرض کر دیا ہے تو چاہیے کہ برخلاف قیاس کے جہاں شرع
وارد ہوئی ہے اسی تک مقصور رکھیں کیونکہ قیاس کو دخل نہیں ایسے امور میں جو تعبدی ہیں اور یہاں ورود شرع صرف سبیلین سے نکلنے
وضو کا ہے تو ہم اسی پر مقصور رکھیں اور سوائے مخرج معتاد کے دوسری جگہ سے نجاست نکلنے پر وضو واجب نہ کریں۔ اسکا جواب
یہ ہے کہ شرع کا ورود صرف سبیلین و مخرج معتاد پر مقصور نہیں بلکہ خون و قے وغیرہ میں بھی شرع وارد ہوئی ہے تو ہم شرع کے مورد ہی سے کہتے ہیں
قیاس سے نہیں کہتے ہیں علاوہ اسکے شرع نے مورد میں علت معقول کر دی ہے چنانچہ فتح القدیر سے آویگا فی العینی۔ واضح ہو کہ جو

بجس چیز کہ سواے راہ پاخانہ و پیشاب کے دوسری جگہ سے خارج ہو وہ ہمارے علماے رحمہم اللہ تعالی کے نزدیک وضو توڑتی ہے اور ہمارے علماء کا قول اسمین موافق ہے قول حضرات خلفاے اربعہ و باقی عشرۂ مبشرہ بالجنۃ وعبد اللہ بن مسعود وعبد اللہ بن عمر و زید بن ثابت و ابو موسی اشعری و ابو الدرداء و ثوبان رضی اللہ عنہم وکبار صدور تابعین رحمہم اللہ سے اور یہی مذہب ہے سفیان ثوری وحسن و اوزاعی و اسحق بن راہویہ کا۔ خطابی رح نے جو علماے شافعیہ مین سے معروف ہین کہا کہ یہی قول اکثر فقہاء کا ہے اور کہا کہ خون بہنے والے سے اکثر فقہاء کے قول پر وضو ٹوٹ جاتا ہے یہی اقوی اور اسی کا اتباع اولی ہے۔ عینی رح نے کہا اور شافعی رح کے نزدیک نہین ٹوٹتا اور یہی امام مالک کا قول ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے ابن عباس و ابن ابی اوفی و جابر و ابو ہریرہ سے اور تابعین مین سے ایک روایت مین سعید بن المسیب سے اور سالم و قاسم و ربیعہ فقہاے مدینہ و طاؤس و مکحول سے اور فقہاء مین سے ابو ثور و داؤد سے مروی ہے اور شافعی رح کے دلائل مین سے ایک تو حدیث ہے جو مصنف رح نے ذکر فرمائی اور اسکا کتب حدیث مین نشان نہین ہے ہان یہ ہے کہ آپ نے قے کی تو منھ دھو ڈالا تو کہا گیا کہ آپ نماز کا وضو نہین کرتے تو آپ نے فرمایا کہ قے کا وضو یون ہی ہے۔ جواب یہ کہ یہ حدیث غریب ہے اور مشہور کے ساتھ معارض نہین ہو سکتی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ علاوہ اسکے اس سے یہ کہان لازم آیا کہ وضو نہین ٹوٹا بلکہ اسوقت وضو نہ کیا۔ اور دلیل دوم حدیث ابو ہریرہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا وضوء الا من صوت او ریح نہین وضو مگر آواز یا بو سے۔ رواہ الترمذی۔ جواب یہ کہ بالاجماع نواقض وضوء کا انحصار صوت و ریح مین نہین ہے کیونکہ پاخانہ و پیشاب بھی ناقض ہین تو معلوم ہوا کہ خروج ریح مین شک کرنے کی صورت مین وضو ان دونون وجہون پر واجب ہے چنانچہ عبد اللہ بن زید بن عاصم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص نے شکایت کی جسکو نماز مین تخیل ہوتا تھا کہ وہ کوئی چیز پاتا ہے تو فرمایا لا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا۔ نماز سے نہ پھرے حتی کہ آواز سن لے یا بو پاوے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابو ہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا وجد احدکم فی بطنہ شیئا فاشکل علیہ اخرج منہ شیء ام لا فلا یخرجن من المسجد حتی یسمع صوتا او یجد ریحا جب تم مین کوئی اپنے پیٹ سے کوئی چیز پاوے سو اسپر شبہہ ہو کہ اسمین سے کوئی چیز نکلی یا نہین تو وہ ہرگز مسجد سے نکل نہ جاوے یہانتک کہ آواز سنے یا بو پاوے۔ رواہ مسلم۔ و دلیل سوم شافعی رح کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ ذات الرقاع کو نکلے سو فرمایا کہ آج رات مین کون ہماری نگہبانی کریگا تو ایک مرد انصاری و ایک مرد مہاجری نے جواب دیا کہ ہم پس دونون درہ پہاڑ پر نگہبانی کو گئے وہان مہاجری لیٹ گیا اور انصاری نماز مین کھڑا ہو گیا پھر مشرکون مین سے ایک آیا اور اسنے سواد انسان دیکھ کر تین تیر مارے جب انصاری کو جان جانے کا خطرہ ہوا تو اسنے مہاجری کو جگایا جب مہاجری نے خون روان دیکھا تو کہا کہ پہلے کیون نہ جگایا تو کہا کہ مین ایسی سورت پڑھتا تھا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ جسکا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا وہ ضائع نہ کرون تو مین نہ جگاتا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر پہونچی تو آپ نے دونون کو دعا دی۔ تمام حدیث بخاری نے تعلیقا اور ابو داؤد و ابن حبان و دارقطنی و بیہقی وغیرہم نے مسندا روایت کی۔ اشکال یہ کہ اسمین وضو و اعادہ نماز کا حکم نہین مذکور ہے۔ جواب یہ کہ مذکور نہونے سے یہ کیونکر لازم آیا کہ وضو نہین ٹوٹا شاید حکم کیا ہو راوی نے بیان نہ کیا یا نماز تہجد ہو غیر لازم تو ضرورت نہو یا زخمی بالفعل اس وقت نہ تھا سو لنا قولہ علیہ السلام الوضوء من کل دم سائل۔ ہماری دلیل قول حضرت علیہ السلام کا کہ ہر خون بہنے والے سے وضو ہے۔ ف یعنی واجب ہے کیونکہ کلمۂ من یا تو جزو و بعض کا فائدہ دیتا ہے جیسے الاذنان من الراس دونون کان سر سے ہین یعنی سر کا جزو ہین یا ایک کے دوسرے پر متفرع ہونے کا جیسے النہار من طلوع الشمس یعنی آفتاب سے دن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وضو دم سائل کا جزو یا بعض نہین تو تفریع کا ہوا اور یہ سببیت ہے کیونکہ جسپر متفرع ہو اسکا سبب ہونا ضرور ہے تو معنی حدیث کے یہی ہوئے کہ وضو واجب ہوتا ہے ہر خون سائل سے۔ کما فی شرح تاج الشریعہ رہی حدیث تو اسکو دارقطنی رح نے ضعیف طرق سے روایت کیا اور عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث مرسل ہے اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور فتح القدیر مین کہا کہ اسکو ابن عدی نے کامل مین دوسرے طرق سے روایت کیا اور کہا کہ مین اسکو نہین جانتا مگر حدیث احمد بن فرخ

اور یہ راوی ایسا ہے کہ اُسکی حدیث سے حجت نہ لیجاوے ولکن لکھی جاوے کیونکہ لوگوں نے باوجود اسکے ضعف کے اُسکی حدیث کو اُٹھالیا ہے انتہی ولیکن ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں کہا کہ جنے اسکی حدیث لکھی اور ہمارے نزدیک اسکا مرتبہ صدق ہے انتہی۔ اور ایسی ہمارے واسطے حجت حدیث ام المومنین عائشہ رضہ ہے کہ فاطمہ بنت ابی جبیش نے آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں سو طاہر نہیں ہوتی تو کیا میں نماز چھوڑ دوں تو فرمایا کہ نہیں یہ تو رگ ہے اور حیض نہیں ہے تو جب حیض آوے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ مُڑ جاوے تو اپنے سے خون دھو ڈال پھر تو وضو کر ہر نماز کے لیے یہانتک کہ پھر وہی وقت آوے رواہ احمد والترمذی وصححہ اور بخاری کی روایت میں ہے کہ ہشام بن عروہ نے کہا کہ میرے باپ عروہ بن الزبیر نے بیان کیا پھر تو ہر نماز کے لیے وضو کر یہانتک کہ پھر وہی وقت آوے۔ بعض نے اعتراض کیا کہ یہ قول آخری عروہ ابن الزبیر کا ہوا۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ ہشام نے اپنے باپ کی روایت ظاہر کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے یون کہا۔ کیونکہ حدیث میں دونوں صیغہ خطاب تانیث کے ہیں یعنی پھر اے عورت تو وضو کر تو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسی عورت سے کہا ہے اور اگر عروہ اپنی طرف سے کہتے تو یون کہتے کہ پھر چاہیے کہ وہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضو کیا کرے دیکھو کہ ترمذی رح نے حدیث کو صحیح کیا اور یہ جو دارقطنی رح نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے اور نماز پڑھی اور وضو نہ کیا اور جہان پچھنے دلوائے تھے اُس جگہ سے زیادہ نہیں دھویا۔ تو اول تو حدیث ضعیف ہے کچھ معارض حدیث بخاری وغیرہ کے نہیں ہو سکتی دوم اس سے اسقدر ثبوت ہوا کہ اُسوقت وضو نہ کیا۔ اور اس صحیح حدیث سے ثابت ہوا کہ خون سائل خارج ہونے سے وضو واجب ہوتا ہے وقولہ علیہ السلام من قاء او رعف فی صلوٰتہ فلینصرف ولیتوضا ولیبن علی صلوٰتہ مالم یتکلم۔ و بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس نے قے کی یا نکسیر پھوٹی نماز میں تو وہ پھر جاوے اور وضو کرے اور بنا کرے اپنی نماز پر جب تک کہ کلام نہ کیا ہو۔ ف ابن ماجہ نے ام المومنین صدیقہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ من اصابہ قیء او رعاف او قلس او مذی فلینصرف الخ یعنی جسکو پہنچی قے یا نکسیر یا قلس یا مذی تو وہ پھر جاوے الخ۔ اور قلس کے معنی آگے آوینگے اور یہاں مذی کا بھی ذکر ہے جس سے وضو بالاجماع واجب ہے۔ م۔ اور اس حدیث کو دارقطنی نے بھی روایت کیا اور کہا کہ ابن جریج کے شاگردوں میں سے حفاظ نے مرسل روایت کیا ہے۔ انتہی۔ اور اس حدیث کے ایک راوی اسمٰعیل بن عیاش میں کلام کیا گیا ولیکن محصل یہ کہ اسمٰعیل نے جو روایت اہل شام سے کی وہ قوی ہے جیسے یہ حدیث ہے اور جو اہل حجاز سے کی وہ مخلوط ہے کما فی التقریب اور ابن عدی نے کہا کہ اسمٰعیل بن عیاش کبھی تو ابن جریج عن ابن ابی ملیکہ عن عائشہ رضہ مرفوع متصل روایت کرتا ہے اور کبھی عن ابن جریج عن ابیہ مرسل روایت کرتا ہے اور جواب یہ کہ ابن عیاش رح ثقہ ہے۔ یحییٰ بن معین وغیرہ نے اسکی توثیق کی اور یعقوب بن سفیان نے کہا کہ وہ ثقہ عدل ہے اور یزید بن ہارون نے کہا کہ میں نے اس سے بڑھکر حافظ حدیث نہیں دیکھا پھر کیا حرج ہے کہ ایک ثقہ نے اس حدیث کو دو اسناد ایک اسناد مرسل دوم مسند سے روایت کیا اور اگر ہم مان لین کہ یہ حدیث مطلقاً مرسل ہے تو بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ مرسل ہمارے و عامۂ علماء کے نزدیک مقبول حجت ہے۔ ع۔ اس حدیث کو بیہقی نے دارقطنی کے طریق سے عن ابن جریج عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسل روایت کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ پھر بیہقی نے شافعی رح سے نقل کیا کہ برتقدیر صحت اس حدیث کے معنی یہ کہ وضو سے مراد خون دھونا ہے نہ وضوء شرعی اور جواب دیا گیا کہ وضو سے یہ مراد لینا صحیح نہیں ورنہ جب خون دھونے کے لیے نماز سے پھرے تو بالاتفاق نماز باطل ہو جائیگی اُسپر بنا کرنا درست نہو گا۔ مع۔ بنا کرنے کے یہ معنی کہ جہان تک نماز پڑھی ہے اسی پر باقی کو ملاکر تمام کر دے۔ م۔ اور قلس وہ کہ حلق سے خارج ہو اور قے ہو دون حلق کے۔ اور امام احمد و ابو داؤد و ترمذی و نسائی رح نے حسین المعلم کی حدیث سے ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس وضو کیا۔ معدان نے کہا کہ پھر میں ثوبان رضی اللہ عنہ سے دمشق کی مسجد میں ملا تو میں نے ابوالدرداء رضہ کی یہ حدیث اُنسے بیان کی تو ثوبان رضہ نے کہا

کہ ابو الدرداء رضی اللہ عنہ نے سچ کہا اور میں نے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو رکھا تھا۔ ترمذی رحمہ نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ اس باب میں یہ حدیث اصح ہے۔ ابن الجوزی رحمہ نے کہا کہ اثرم رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ میں نے امام احمد سے کہا کہ کیا اس حدیث کی روایت میں اضطراب ہے فرمایا کہ حسین المعلم نے اسکو تجوید کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث بر شرط بخاری ومسلم ہے مع۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خون اور قے وقلس اور مذی ناقض وضوء ہیں اور اسکے حدوث کے وقت نماز سے پھرنا جائز ہے اور پھر وضوء کرکے جبتک کلام نہ کیا ہو تب تک نماز اول پر بناء کرنا جائز اور کلام کرنا نماز میں مفسد ہے اور عنقریب امام مصنف اسکو نماز میں حدث ہونے کے باب میں اعادہ فرمادیگا۔ پھر اس حدیث سے استدلال کئی وجہ سے ہے۔ اول یہ کہ اسمیں حکم ہے نماز کے اوپر باقی بناء کرنے کا اور بناء کرنا بعد وضوء ٹوٹ جانے کے ہے۔ دوم یہ کہ اسمیں حکم وضوء کرنے کا ہے اور مطلق حکم واسطے وجوب کے ہے۔ سوم یہ کہ اسمیں نماز سے پھر جانا مباح کیا اور یہ بعد شروع کے جب ہی جائز ہے کہ وضوء نہ رہے اور نجاست دھونے کے کام کے واسطے پھر جانا نماز کو باطل کریگا اور بالاتفاق بناء اسپر نہیں جائز ہے اور یہ نہیں دیکھتے کہ اسمیں قے ہی مذکور ہے جس سے بالاتفاق وضوء واجب ہے۔ پھر ہمارے مذہب کی ترجیح کے وجوہ میں اول یہ کہ یہی اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے۔ دوم یہ کہ ہماری احادیث تو ایک امر کو ثابت کرنیوالی ہیں اور دوسروں نے نفی نکالی ہے اور یہ قرار پایا کہ ثابت کرنیوالی دلیل کو نفی پر مقدم رکھا جائیگا تو دلیل مثبت کو قبول میں تقدیم ہوگی۔ سوم ہماری احادیث بہت ہیں اور اصح ہیں اور انکے پاس کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ چہارم جو ہمارا مذہب ہے اسمیں دین میں احتیاط زائد ہے خصوص عبادت میں۔ مع۔ اگر ہم ان روایات کو بالفرض معارض مان لیں اور فرض کریں کہ ہماری دیگر احادیث بلا معارض بھی نہیں ہیں تو بالاتفاق اب قیاس کی طرف رجوع ہوگا جو مصنف رحمہ نے آگے ذکر کیا۔ مع۔ ولان خروج النجاسۃ مؤثر فی زوال الطہارۃ وہذا القدر فی الاصل معقول۔ اور غیر سبیلین سے نجس نکلنا اسواسطے ناقض ہے کہ نجاست کا نکلنا تاثیر کرتا ہے طہارت زائل ہو جانے میں اور یہ سبب تو اصل میں مفہوم ہوتا ہے۔ ف۔ قیاس میں ایک اصل ہے جسپر دوسرے فرع کو قیاس کرتے ہیں اور مناط اسکا کوئی علت وسبب جو کہ اصل میں ہے وہی فرع میں ہو تاکہ جو حکم اصل میں ہے وہی فرع میں ظاہر ہو جاوے بشرطیکہ کوئی امر مانع نہو اور یہاں اصل وہ قولہ تعالیٰ او جاء احد منکم من الغائط الآیۃ ہے تو وہاں وضوء واجب ہونا اس علت سے کہ نجاست پاخانہ وپیشاب سے نکلی پس سمجھ لیا گیا کہ نجاست کا نکلنا طہارت زائل کرنے میں تاثیر کرتا ہے اور مقام پاخانہ یا پیشاب کی خصوصیت لغو ہے جیسے فقط بول وبراز کی خصوصیت نہیں کیونکہ حیض ونفاس سے بھی طہارت زائل ہوتی ہے اسی طرح نجاست خواہ سبیلین سے نکلے یا اور کہیں سے نکلے برابر ہے کیونکہ مدار تو نجاست کے نکلنے پر زوال طہارت کا ہے تو نجاست جب سوائے سبیلین کے منہ وناک وغیرہ سے نکلی تو اس سے بھی زوال طہارت ہوا۔ والاقتصار علی الاعضاء الاربعۃ غیر معقول۔ اور طہارت کرنے میں خالی چاروں اعضاء وضوء پر اقتصار کرنا عقل سے باہر ہے۔ ف۔ یعنی خروج نجاست سے زوال طہارت تو معقول ہے لیکن طہارت کرنے میں صرف وضوء کے چار اعضاء پر اقتصار کرنا عقل سے معلوم نہیں بلکہ یہ صرف امر تعبدی ہے کہ طہارت ہو جانے میں موضع خروج نجاست کے سوائے تمام بدن سے صرف چار اعضاء کے دھونے پر کفایت کیا گیا پس یہاں اصل میں دو امر ہیں ایک عقلی معلوم کہ خروج نجاست سبب زوال طہارت ہے اور دوسرا جسمیں عقل کو دخل نہیں کہ چار اعضاء پر اقتصار کرو۔ لکنہ یتعدی ضرورۃ تعدی الاول۔ لیکن امر دوم بھی متعدی ہوگا بوجہ ضرورت تعدی امر اول کے۔ ف۔ یعنی اصل کا امر اول جب متعدی ہوا فرع میں تو اول کے ساتھ جو طہارت جسطرح واجب تھی وہ بھی بالقدر فرع میں متعدی ہوگی۔ توضیح یہ کہ جب مانند اصل یعنی سبیلین کے فرع یعنی غیر سبیلین میں نجاست نکلنے سے زوال طہارت کا حکم ہوا تو پھر طہارت کرنے میں جو اعضاء وضو پر اقتصار ہے وہ بھی غیر سبیلین کی صورت میں متعدی ہوا۔ فتح القدیر میں کہا کہ یہاں تو دعوی صرف ہمارا اسی قدر تھا کہ جیسے سبیلین سے نجاست نکلنا طہارت زائل کرتا ہے اسی طرح غیر سبیلین سے تو صرف استدلال میں کافی تھا کہ خروج نجاست علت زوال طہارت ہے تو غیر سبیلین سے مانند

سبیلین کے موجب زوال طہارت ہو گی کیونکہ کسی مقام کی خصوصیت کو دخل نہیں ہے۔ تو جب طہارت زائل ہو گئی تو وقت نماز کے وہ خود
طہارت کریگا اور وہ وضوء ہے جسمیں چار اعضاء پر اقتصار ہے۔ ہذا حاصل کلامہ۔ ولیکن فاضل الہداد رح نے اعتراض کیا کہ ایک جگہ سے
نجاست نکلنے پر اگر اسی جگہ کی طہارت گئی تو معقول ہے ولیکن وضوء واجب نہیں اور اگر سب بدن کی طہارت گئی تو یہ عقل میں نہیں آتا پس
مصنف کا اسکو معقول کہنا صحیح نہیں ہے اور جواب مترجم کی طرف سے یہ کہ امام مصنف کے اور نیز شیخ ابن الہمام کے قول میں طہارت سے
حسی و عقلی نہیں جیسے فاضل الہداد نے غلطی کھائی بلکہ مراد شرعی طہارت ہے پس اصل سبیلین سے خروج نجاست پر اللہ تعالیٰ نے
شرعی طہارت لازم کی تو معلوم ہوا کہ شرعی طہارت زائل ہو گئی تھی ولیکن طہارت بدن میں صرف اعضاء وضوء پر اقتصار کرنا غیر معقول ہے
لہذا اسمیں کوئی قیاس دخل نہیں کر سکتا اور تحقیق یہ کہ امام شافعی رح کی دلیل قیاسی یہ تھی کہ سوائے موضع نجاست کے اعضاء وضوء
دھونا ایک امر تعبدی ہے تو اسکے واسطے جہاں کی نجاست نکلنے پر یہ امر تعبدی رکھا گیا یعنی سبیلین کی نجاست نکلنا تو اسی تک اقتصار
رہے امام مصنف رح نے اسکے جواب میں کہا کہ طہارت کا زوال بوجہ خروج نجاست کے بلاشبہ معقول ہے کیونکہ اسی پر طہارت شرعی
کا حکم فرمایا جبکہ خروج نجاست کی وجہ سے بدن کو شرعی طہارت نہ رہے پھر طہارت میں اقتصار وضوء پر البتہ غیر معقول ہے ولیکن جب کہ
خروج نجاست کی علت سے غیر سبیلین میں بھی زوال طہارت کا حکم ہوا تو شرعی طہارت یعنی چاروں اعضاء پر اقتصار بھی متعدی ہوا
الحاصل امام شافعی رح کے طور پر خروج نجاست سبیلین سے تطہیر غیر سبیلین امر تعبدی خارج قیاس ہے اور ہمارے نزدیک خروج
نجاست سبیلین سے تطہیر لازم آنا تو معقول قیاسی ہے ولیکن صرف چاروں اعضاء وضوء پر اقتصار کرنا قیاسی نہیں ہے۔ چونکہ معقول
قیاسی علت سے بحکم شرع ہم نے غیر سبیلین کو سبیلین پر قیاس کر کے خروج نجاست پر تطہیر لازم ہونا معلوم کیا تو معقول قیاسی کے ساتھ
جو تطہیر کا طریقہ غیر قیاسی تھا وہ بھی متعدی ہوا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ واضح ہو کہ قیاس کی بحث تو اصول فقہ میں ہے لیکن یہاں ضروری
توضیح یہ کہ آیت و حدیث تو مثبت یعنی حکم ثابت کرنے والی ہیں اور قیاس ہمارا مثبت نہیں بلکہ مظہر ہے یعنی آیت یا حدیث کا حکم جن جن
چیزوں کو شامل ہے وہ بعض تو مذکور ہیں خواہ آیت میں یا حدیث میں اور بعض مذکور نہیں تو اللہ تعالیٰ نے علماء کو حکم دیا کہ عقلی قیاس سے
سمجھیں کہ یہ حکم کس غیر مذکور کو شامل ہے یا یہ غیر مذکور کس حکم میں داخل ہے پس بذریعہ قیاس کے اجتہاد کر کے جو معلوم کیا اسپر ثواب
دیا تو قیاس صرف ظاہر کرنے والا ہوا اور معتبر قیاس مجتہد کا ہے پس قیاس میں ایک اصل ہے وہ کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور ہے
جیسے یہاں آیہ میں سبیلین مذکور ہیں۔ دوم فرع ہے کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور نہیں جیسے یہاں سوائے سبیلین کے۔ تو اب
ہمنے پوچھا کہ غیر سبیلین سے اگر نجاست نکلے تو کیا وضوء کرنا واجب ہوتا ہے یا نہیں تو عالم مجتہد نے دیکھا کہ یہ تو آیت میں مذکور نہیں ہے
مگر سبیلین مذکور ہیں تو اسنے قیاس کرنا چاہا جس سے ظاہر ہو کہ آیت کا حکم اسکو شامل ہے یا نہیں۔ اور قیاس کی شرط اول یہ ہے کہ جس
اصل پر فرع کو قیاس کرنا چاہتے ہو وہ کسی دوسرے نص سے مخصوص الحکم نہو یعنی یہ منصوص نہو کہ یہ حکم فقط اسی اصل کے لیے مخصوص ہے
مثلاً خزیمہ رضی اللہ عنہ کی اکیلی گواہی پر فیصلہ کیا حالانکہ دو گواہ ضرور ہیں تو اسپر قیاس کر کے اور کسی کی اکیلی گواہی پر فیصلہ اس وجہ سے
نہیں ہو سکتا کہ یہ حکم حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے واسطے مخصوص ثابت ہوا ہے تو اب دوسرے کو اسپر قیاس کرنا نہیں جائز ہے۔ شرط دوم
یہ کہ اصل مذکور قیاس سے معدول نہو جیسے رمضان میں بھولے سے کھانا کیونکہ روزہ نہیں ٹوٹیگا۔ لاکہ قیاس چاہتا ہے کہ ٹوٹ جاوے
جیسے نماز میں بھولے سے کلام کرنے میں نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ شرط سوم یہ کہ فرع جسکے حکم کے لیے قیاس ہے اسمیں کوئی نص صریح نہو ورنہ جب
نص موجود ہو تو قیاس باطل ہے جیسے یہی بھولے سے روزہ میں کھانا پینا کیونکہ منصوص ہے کہ روزہ نہ ٹوٹیگا تو اب قیاس کرنا باطل ہے
شرط چہارم یہ کہ جس علت کی وجہ سے اصل میں حکم ہے وہ سمجھ میں آوے اور اس بارہ میں اسکی نظیر اسکے فرع ہو اور حکم بھی متعدی ہو
اور یہ امر مجتہد کی شان ہے کہ حکم کی جہت دریافت کرے اور فرع کو اسکی نظیر اور حکم کا متعدی ہونا جانے۔ اب ہمارے مسئلہ میں کہ
غیر سبیلین سے خروج نجاست سے وضوء ہو گا یا نہیں۔ اسکا قیاس امام شافعی کے نزدیک سبیلین پر درست نہیں تو غیر سبیلین کا حکم

وہ ہوا کیونکہ جس جگہ سے نجاست نکلے اُس جگہ کا دھونا تو معقول ہے یعنی عقل میں آتا ہے اور غیر جگہ کا دھونا عقل سے باہر ہے جیسے خروج نجاست سبیلین سے اعضاء وضوء کا دھونا واجب ہے تو یہ عقل سے باہر ہے اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ حق عزوجل حکیم علیم نے یہ حکم برحق دیا تو یہ امر تعبدی ہے اور سبب اسکا عقل سے باہر ہے۔ اور ہمارے ائمہ اصحاب کے نزدیک غیر سبیلین کا قیاس سبیلین پر درست ہے کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت لازم آنا یعنی شرعاً طہارت لازم آنا ہمنے سمجھ لیا اگرچہ حقیقت کنہ اسکی ہمکو معلوم نہو مگر یہ معلوم کہ شرعی طہارت والا اگر غائط سے آوے تو اُسکی طہارت جاتی رہے اور اسپر طہارت کرنا واجب ہے لقولہ تعالیٰ او جاء احد منکم من الغائط الآیہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ خروج نجاست سے شرعاً طہارت زائل ہو جاتی ہے ورنہ شرع کیوں طہارت کا حکم فرماتی اور وہ طہارت وضوء ہے تو اب یہ اصل دو معنی کو شامل ہے ایک معنی معقول ہیں اور دوسرے معنی غیر مفہوم ہیں۔ معنی معقول یہ کہ خروج نجاست سے دو جگہ کی طہارت شرعاً جاتی رہتی ہے ایک جگہ تو مخرج ہے جہاں سے نجاست نکلتی ہے یعنے سبیل پیخانہ و سبیل پیشاب کیونکہ یہ جگہ تو پہلے طاہر تھی جب نجاست نکلی تو نجس ہوگئی دوسری جگہ باقی تمام بدن ہے کیونکہ حدث ہوکر طہارت جاتی ہے اور جب متوضی کو حدث ہوا تو طہارت زائل ہوکر دوسری نماز کے لیے اسپر طہارت واجب ہوئی اور حدث ایسے معنی ہیں کہ اسکے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تاکہ کہا جاوے کہ اسکا موضع فلان موصوف بحدث ہے اور دیگر موضع نہیں تو جب حدث ہوا تو تمام بدن کو صفت حدث یعنی شرعی بے طہارتی کی صفت ہوگئی پس یہ معنی تو معقول و مفہوم ہوئے اور دوسرے معنی غیر مفہوم یہ کہ حدث کی صفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے طہارت میں صرف چار اعضاے وضوء کا حکم فرمایا تو یہ مفہوم نہیں ہو سکتا کہ چار اعضاء دھونے سے تمام بدن کا حدث کیونکر زائل ہوا و لیکن جیسے مقام سبیلین کی نجاست نکلنے سے ہم نے جانا کہ طہارت زائل ہوئی خواہ بوجہ اسکے کہ حدث کے جزو نہیں ہو سکتے ہیں یا اسلیے کہ اللہ تعالیٰ نے غائط کے بعد طہارت شرعی کا حکم دیا ہے تو ہمنے حق جانا کہ غائط سے طہارت زائل ہوکر حدث ہوا اسی طرح ہم نے حق جانا کہ انہیں اعضاے وضوء کا دھونا اس حدث کا زوال ہے۔ الحاصل اصل غائط میں یہ دو معنی ایک مفہوم اور دوم غیر مفہوم ہیں اور فرع یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرتا ہے تو ہمارے علماء نے قیاس سے استنباط کیا کہ سبیلین سے خارج ہونا حدث تھا کیونکہ نجس خارج تھا بدلیل قولہ تعالیٰ او جاء احد منکم من الغائط۔ اور یہ نص ہے جس سے حدث کی علت نجاست مفہوم ہے کیونکہ حکم متعلق بدین وصف ہے کیونکہ اسکی جنس میں یہی علت ہے یعنی خون حیض جسکے نکلنے سے طہارت جاتی ہے لقولہ تعالیٰ یسألونک عن المحیض قل ہو اذی الآیہ۔ تو اذی یہ علت منصوص ہے بمعنی پلیدی۔ تو غائط میں بھی نقض طہارت بوجہ خروج پلیدی ہے پھر ہمارے اصحاب نے غیر سبیلین میں بھی خروج نجاست کی صفت پائی تو حکم اول کو اسکی طرف متعدی کیا کہ طہارت ٹوٹی اور حدث طاری ہوا پس حکم دوم بھی متعدی ہوا اور وہ طہارت میں چار اعضاے وضوء پر اقتصار ہے کیونکہ اگر یہ متعدی نہو تو حکم نص متغیر ہو جاوے جس سے قیاس فاسد ہو پس لامحالہ متعدی ہوا م و عنایہ۔ پھر جب امام مصنف رح کی دلیل قیاس وغیرہ سے ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلنا مثل سبیلین کی نجاست نکلنے کے ہے تو سوال وارد ہوا کہ سبیلین میں تو نجاست کا صرف خروج معتبر ہے یعنی خروج ہوا اور وضوء ٹوٹا پھر غیر سبیلین میں کیوں خروج کے ساتھ سیلان ہونا بھی شرط کیا گیا چنانچہ اصل مسئلہ متن میں گذرا کہ خون و پیپ لہو بدن سے خروج کرکے بہ جاویں ایسے موضع کی طرف کہ اُسکو حکم تطہیر دیا گیا ہے تو اصل سے زیادہ فرع میں یہ شرط سیلان کی کیوں لگائی یہ کیا فرق ہے تو امام مصنف رح نے جواب دیا قولہ۔ غیر ان الخروج انما یتحقق بالسیلان الی موضع یلحقہ حکم التطہیر و بملء الفم فی القئ۔ یعنی معتبر تو اصل و فرع دونوں میں صرف خروج ہے بات اتنی ہے کہ خون و پیپ لہو میں خروج جب ہی متحقق ہوگا کہ سیلان ہو ایسے موضع کی طرف جسکے واسطے وضوء یا غسل میں پاک کرنے کا حکم لاحق ہوا ہے اور قے میں جب ہی کہ منہ بھر ہو۔ ف۔ سیلان ایسے موضع کی طرف ہو جسکے پاک کرنے کا حکم ہوا ہے موافق اصل ہے تاکہ آنکھ کے اندر سیلان سے احتراز ہو جسکا دھونا بالکل واجب نہیں ہے کیونکہ وہاں وضو [illegible]

باوجودیکہ خروج ہوا، اس وجہ سے کہ جیسے سبیلین میں خروج ایسے موضع کی طرف تھا جسکو غسل میں پاک کرنے کا حکم ہے تو فصد میں بھی یہی ہے حتی کہ اگر فصد کا خون دھار سے نکل گیا اور ہاتھ پر نہ لگا تو بھی خروج ایسے موضع کی طرف ہو گیا پس سیلان ہونا اور ایسے موضع کی طرف جسکا حکم تطہیر ہے دونوں موافق اصل کے خروج متحقق ہونے کے لیے ہیں۔ لان بزوال القشرة تظهر النجاسة فی محلها فتكون بادية لا خارجة۔ کیونکہ خالی پوست اتر جانے سے نجاست کا خروج نہیں بلکہ اپنے محل میں ظہور ہوگا تو وہ نجاست بادیہ یعنی ظاہر ہونے والی کہلاوے گی نہ خارج ہونے والی۔ ف۔ کیونکہ خروج تو باطن سے ظاہر کیطرف انتقال ہے اور خون جب تک اپنی جگہ میں ہے شرع نے اسکو نجاست کا حکم نہ دیا ورنہ کوئی طہارت پر نہ ہو سکتا تو چھلکا اترنے سے وہ خون جو انجام کو بہنے سے نجس ہوتا ابھی صرف اپنی جگہ میں کھل گیا ہے تو بادیہ ہوا خارجہ نہیں ہوا۔ اگر وہم ہو کہ نجاست جب مقعد پر ظاہر ہو تو اسکو بھی بادیہ کہو حالانکہ وضو ٹوٹ جاتا ہے لہذا فرمایا۔ بخلاف السبيلين لان ذالك الموضع ليس بموضع النجاسة فيستدل بالظهور على الانتقال والخروج۔ برخلاف دونوں راہوں پیخانہ و پیشاب کے اس لیے کہ یہ جگہ کچھ نجاست رہنے کا ٹھکانا نہیں ہے تو وہاں نجاست ظاہر ہونے سے سمجھا گیا کہ وہ اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج ہوئی ہے۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ معتبر درحقیقت خروج ہے اور خروج کا تحقق ہونا سبیلین میں اسطرح کہ نجاست اپنے ٹھکانے سے منتقل ہو کر راہ پیخانہ یا راہ پیشاب کے منہ پر آ جاوے حتی کہ نایزہ کی ڈنڈی تک قطرہ ہونے سے وضو نہ ٹوٹیگا اور سوائے سبیلین کے خالی ظہور نجاست سے یہ نہیں متحقق ہو سکتا کہ اپنی جگہ سے منتقل ہوئی کیونکہ ہر کھال کے نیچے خون ہے تو کھال کی آڑ ہٹ جانے سے صرف نظر آیا مگر جگہ سے منتقل ہونا تو جب ہی معلوم ہو کہ بہے اور صدر الشریعہ اعنی رح نے افادہ کیا کہ بہنے سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ خون نجس ہے کیونکہ نجس فقط وہی خون ہے کہ بہنے والا ہو حتی کہ جگر یعنی کلیجی جو کہ خون بستہ ہے منصوص مباح ہے بالجملہ خون وغیرہ میں تو خروج کا تحقق بسیلان ہے اور قے میں خروج ہونے کے لیے صرف منہ بھر ہونا لیا تھا تو اسکی دلیل بیان فرمائی۔ بقولہ۔ وملء الفم ان يكون بحال لا يمكن ضبطه الا بتكلف لانه يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا یعنی چونکہ قے بھر منہ یہ ہے کہ ایسے حال پر ہو کہ جسکا روک لینا بدون تکلف کے ناممکن ہے تو اسی قدر ہونا اسکا خروج ہے کیونکہ ظاہر وہ منہ سے خارج ہوگی تو خارج ہی اعتبار کی گئی۔ ف۔ فائدہ اس اعتبار کا یہ کہ اگر ایک شخص غلبہ طبیعت کی قے اسقدر آئی جسکو اسنے بہت کلفت سے روکا اور پھر نگل گیا تو اسکا وضو ٹوٹ گیا کیونکہ یہ خروج کے حکم میں ہے کیونکہ قے کا خروج یہی کہ منہ بھر ہو۔ م۔ پھر منہ بھر کسقدر ہوتی ہے اسمیں اقوال ہیں۔ اصح یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا ہے الفتح یہی صحیح ہے محیط السرخسی۔ اگر کہا جاوے کہ قے جب نجس ہو تو جب ہی وہ منتقل ہو کر منہ کے اندر آئی تو روان ہو کر ایسے موضع کی طرف آگئی جس کو غسل میں پاک کرنے کا حکم واجب ہے کیونکہ کلی کرنا واجب ہے تو منہ میں قے آنا خواہ تھوڑی ہو یا بہت ہو ظاہر خارج ہو گئی تو منہ بھر کی قید اور اسکا خارج اعتبار کرنا کیا معنی میں جواب یہ کہ اندر منہ کے دو شبہ ہیں ایک شبہ میں وہ شرعا باطن شمار ہوا چنانچہ روزہ دار اپنا تھوک نگل جاوے تو روزہ نہیں ٹوٹتا اور وضو میں چہرہ کا اندر منہ دھونا فرض نہیں ہے اور دوسرے شبہ میں وہ خارج اعتبار ہوا چنانچہ روزہ دار منہ میں کلی کا پانی لیجاوے تو روزہ نہیں ٹوٹتا تو ہمنے اسکے دونوں شبہ کا لحاظ رکھا پس کہا کہ تھوڑی قے جسکو بلا کلفت و مشقت روک سکے تو ناقض وضو نہیں بلحاظ بطن دہن اور اگر منہ بھر یعنی اتنی قے ہو کہ بلا کلفت نہ روک سکے تو ناقض ہے بلحاظ ظہور دہن۔ مفع۔ اور حق یہ کہ قے کی صورت میں دہن کو داخل اعتبار کیا گیا ولیکن قلیل تابع ریق خفیف النجاسة ہے اور منہ بھر قے کو جبکہ بدون کلفت نہیں روک سکتا تو یہ قے بمنزلہ خارج ہے۔ اور آویگا کہ نجاست قے خفیف ہے یا غلیظ ہے۔ م۔ وقال زفر رح قليل القیء وكثيره سواء۔ اور زفر رح نے کہا کہ تھوڑی قے اور بہت قے دونوں برابر ہیں۔ ف۔ دونوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور یہ قیاس ظاہر ہے کیونکہ جب دلیل سے معلوم ہوا کہ جو چیز غیر سبیلین سے نکلے وہ بھی حدث ہے تو

واجب ہو اگرچہ اسمین بھی قلیل وکثیر برابر ہو۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ نجس کا نکلنا حدث ہو اور اظہر یہ کہ قی قلیل نجس نہین کیونکہ حدث نہین مگر زفر رح کے نزدیک بخلاف سبیلین کے کہ جو کچھ نکلے نجاست غلیظ ہو۔ م۔ وکذا لا یشترط السیلان اعتبارا بالمخرج المعتاد ولاطلاق قولہ علیہ السلام القلس حدث۔ اور یون ہی زفر رح خون وغیرہ مین سیلان کی شرط نہین کرتے بدلیل قیاس بمخرج معتاد یعنی بقیاس سبیلین جنمین قلیل یا کثیر یا سیلان کی شرط نہین وبدلیل اطلاق قولہ علیہ السلام کہ قلس حدث ہو۔ ف۔ یعنی قلس کو علی الاطلاق حدث فرمایا کوئی قید قلیل یا کثیر کی نہین ہو۔ یہی قول سفیان ثوری وحسن ومجاہد کا ہو۔ کہا گیا کہ قلس وہ کہ بھر منھ ہو اور قی جو کم ہو اور کہا گیا کہ برعکس اسکے قی بھر منھ اور قلس کم اور اسی پر دلالت کرتا ہو قول امام محمد فان قلس اقل من ملأ الفم۔ اور حضرت مجاہد وطاؤس نے فرمایا کہ لا وضوء فی القلس حتی یکون القی۔ یعنی قلس مین وضو نہین یہانتک کہ قی ہو کما ذکرہ النسائی۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا کہ قلس وہ ہو جو متلی کے وقت معدہ سے خارج ہو اور قی وہ کہ سکون نفس کے ساتھ ہو۔ اور مغرب اللغۃ مین ہو کہ قلس وہ کہ حلق سے منھ بھر یا کم نکلے اور وہ قی نہین پھر اگر عود کرے تو قی ہو۔ پھر اس حدیث کو دارقطنی رح نے روایت کیا اور اسمین سوار بن مصعب راوی متروک ہو۔ مع۔ یہ حدیث ضعیف ہو اور کچھ اس حدیث کی ضرورت نہین بلکہ اسمعیل بن عیاش کی حدیث جو ہماری دلیل مین گذری وہ کافی ہو کیونکہ اسمین بھی قی مطلق ہو کثیر وقلیل کی قید نہین تو اس سے استدلال ہو سکتا ہو کہ بوجہ اطلاق کے قلیل قی بھی ناقض ہو جیسے قلیل مذی ناقض ہو۔ مف۔ ولنا قولہ علیہ السلام لیس فی القطرۃ والقطرتین من الدم وضوء الا ان یکون سائلا۔ اور ہماری دلیل ایک تو یہ حدیث یعنی خون سے ایک قطرہ یا دو قطرہ مین وضو نہین یعنی واجب نہین مگر یہ کہ وہ خون سائل ہو۔ ف۔ اسکو دارقطنی رح نے ابوہریرہ رض سے مرفوع دو طرق سے روایت کیا اور دونون ضعیف ہین اور مراد قطرہ ودو قطرہ سے قلیل ہو جو بہنے والا نہو تو استثناء سائل کا استثناء منقطع ہو کیونکہ حقیقی قاطر تو بعد سیلان کے ہوگا پس مراد قطرہ سے قلت ہو ورنہ حقیقی قطرہ اگر پایا جاوے تو بالاتفاق نقض کریگا تو قطرہ ودو قطرہ بمعنی قلیل اور تین قطرہ کثیر یعنے سائل ہین۔ مع۔ وقول علی رض حین عد الاحداث جملۃ او دسعۃ تملأ الفم۔ اور دوم قول علی رض جبکہ انھون نے جملہ حدث شمار کیے انمین کہا اور دسعہ کہ منہ کو بھر لے۔ ف۔ ابن الاثیر رح نے نہایہ مین کہا کہ دسع بمعنی دفع اور کہا کہ اسی لغت پر یہ حدیث علی رضی اللہ عنہ پھر موجب وضو ذکر کرکے کہا او دسعۃ تملأ الفم۔ مراد ایکبار قی ہو۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ یہ اثر غریب ہو۔ زیلعی۔ مف۔ ولیکن بیہقی رح نے خلافیات مین ابوہریرہ رض سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعادہ کیا جائیگا وضو سات چیزون سے۔ پیشاب ٹپکنے سے اور بہنے والے خون سے اور قی سے اور دسعہ سے جو منھ بھر ہو اور مضطجع کی نیند سے اور مرد کی نماز مین قہقہہ سے اور خون نکلنے سے بیہقی نے کہا کہ ضعیف ہو کیونکہ اسمین سہل بن عفان اور جارود بن یزید دونون راوی ضعیف ہین۔ مع۔ ف۔ ابن الہمام نے بعد ذکر دلائل شافعی وزفر وابوحنیفہ رح کے کہا کہ ان سب مین سے ہمارے واسطے حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش وحدیث اسمعیل بن عیاش وحدیث ابوالدرداء یہ تینون حجت حاصل ہوئین کہ آنکے معارض کوئی حدیث نہین ہو اور اگر ہم بطور تنزل کے یہ مان لین کہ انکی صحت وقوت وصراحت کے باوجود اخبار شافعی وغیرہ معارض ہین تو ہم کہتے ہین کہ تعارض کی صورت مین اصل یہ کہ اول توفیق دیجاوے جب وہ ناممکن ہو تو البتہ ترجیح وغیرہ ہوگی تو ہم نے یہان توفیق دیدی کہ جو شافعی رح نے خون وقی مین وضو نہ کرنے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ خون سائل نہ تھا اور قی قلیل تھی اور جو زفر رح نے وضو واجب ہونیکی روایت کی مراد یہ کہ وہ قی کثیر وخون سائل ہو جیسے ہماری احادیث مین تو سب مین توفیق ہوگئی لہذا مصنف رح نے بر تقدیر تنزل ومعارضہ تسلیم کرنے کے فرمایا۔ واذا تعارضت الاخبار یحمل ما رواہ الشافعی علی القلیل وما رواہ زفر علی الکثیر

اور جب اخبار باہم معارض ہوئے یعنی ہم نے معارض مان لیا تو اب توفیق دینے کے واسطے محمول کیے جاوین وہ جو شافعی نے
روایت کیے ہین قلیل پر یعنی قے قلیل و خون غیر سائل مین وضو نہ کیا اور جو زفر رح نے روایت کیے وہ کثیر پر۔ یعنی کثیر قے مین وضو
واجب کیا ہے۔ ف یہی جواب زفر رح کے استدلال کا ہے کہ اخبار متعارض ہین تو عدم نقض کے اخبار سے مراد قلیل ہے اور
نقض کے اخبار سے مراد کثیر ہے تاکہ دونون مین توفیق ہو جاوے ورنہ بعض اخبار کا بالکل چھوڑنا لازم آویگا اور یہ جائز نہین جبتک
باہم مشتق کرنا ممکن ہو۔ رہا زفر رح کا قیاس کہ غیر سبیلین کے حدث مین قلیل و کثیر بھی مانند سبیلین کے بیخانہ و پیشاب کے
قلیل و کثیر کے برابر ہے تو جواب اسکا سبیلین و غیر سبیلین مین فرق ہے۔ والفرق بین المسلکین ما قدمناہ۔ اور یہ فرق جو
مسلک معتاد و غیر معتاد دونون مین ہے وہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ ف بقولہ غیر ان الخروج انما یتحقق الخ۔ یعنی غیر سبیلین
مین خروج نجاست جبھی ہوگا کہ خون وغیرہ مین سیلان ہو اور قے مین منہ بھر ہو بخلاف مسلک معتاد یعنی سبیلین کے کہ وہان
انتقال و سیلان کے بعد مخرج کے منہ پر نجاست ظاہر ہوئی تو یہ ظاہر قلیل ہوئی مگر کثیر تھی کیونکہ سیلان ہو کر نکلی ہے۔ الحاصل
متوضی کے بدن سے خروج دو طرح ایک راہ سبیلین سے دوم راہ غیر سبیلین سے اور جو چیز خارج ہو وہ بھی دو قسم کی ایک
نجس دوم خود پاک۔ خواہ وہ عادت پر ہون یا خلاف عادت ہون پس سبیلین سے جو نجس نکلے یعنی ظاہر ہو خواہ قلیل ہو
یا کثیر ہو خواہ عادت پر ہو جیسے بول و براز یا غیر عادت ہو جیسے خون وہ ناقض وضو ہے اور اگر سبیلین سے پاک چیز نکلے پس
اگر کیڑا یا پتھری ہو تو ناقض ہے کما صرح بہ قاضیخان اور مصنف رح بھی اشارہ فرماوینگے اور اگر ریح ہو تو مقعد سے اسکا نکلنا ناقض ہے اور فرج
زن سے ناقض نہین ہے۔ اور رہا سواے سبیلین کے تو وہان سے کیڑا یا پتھری و گوشت کا ٹکڑا وغیرہ پاک کا نکلنا ناقض نہین اور نجس کا
نکلنا ناقض ہے اور قے مین منہ بھر ہونا ہی خروج ہے فافہم۔ ولو قاء متفرقا بحیث لو جمع یملأ الفم۔ اور اگر متوضی نے کئی بار ہر بار
منہ بھر سے کم قے کی جو کہ ایسی حالت پر ہے کہ اگر جمع کر دیجاوے تو منہ بھر دے۔ ف تو ہر بار کی قے ناقض وضو نہین لیکن جمع
کر کے ناقض ہے تو کیا جمع کیجاویگی یا نہین تو جواب یہ کہ صاحبین رح کے نزدیک اختلاف ہے۔ فعند ابی یوسف رح یعتبر اتحاد المجلس
پس امام ابو یوسف رح کے نزدیک مجلس کا متحد ہونا معتبر ہے۔ ف حتی کہ اگر ایک جلسہ مین متفرق قے کی ہو خواہ متلی ایک ہو
یا نہو تو جمع کیجاوے۔ وعند محمد رح یعتبر اتحاد السبب وہو الغثیان۔ اور امام محمد رح کے نزدیک سبب کا متحد ہونا
معتبر ہے اور سبب اسکا متلی ہے۔ ف پس اگر ہر بار کی قے کا سبب یعنی متلی متحد ہو جاے ایک مجلس مین ہو یا کئی مجلس مین ہو
وضو ٹوٹ جائیگا کافی مین ہے کہ یہی اصح ہے اور واضح ہو کہ بیان چار صورتین ہین دو مذکور ہوئین اور تیسری صورت یہ کہ مجلس
و سبب دونون متحد ہین تو بالاتفاق جمع کرنا لازم اور وضو ٹوٹ جائیگا اور چوتھی صورت یہ کہ مجلس متحد نہین اور سبب بھی متحد نہین
تو بالاتفاق جمع لازم نہین اور وضو نہین ٹوٹیگا۔ ع۔ ثم ما لا یکون حدثا لا یکون نجسا۔ پھر جو چیز کہ حدث نہو یعنی اسکے سبب سے
حدث کا حکم نہو تو وہ چیز نجس نہوگی۔ یروی ذلک عن ابی یوسف۔ یہ حکم امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے۔ ف
یہ مسئلہ وقایہ الروایۃ کے متن مین داخل ہے پس قے قلیل اور خون جو سائل نہو اور مانند اسکے جو چیز ایسی بدن انسان سے خارج
ہو کہ جس سے وضو نہ ٹوٹے وہ حکماً نجس بھی نہین ہے اور یعنی یہ ہے کہ خون جو کہ زخم سے بہے ولیکن ایسے موضع کی طرف سیلان
نہو جسکے دھونے کا حکم دیا گیا ہے تو وہ قول اظہر کے موافق پاک ہے اور یہ قول ابو یوسف ہے اور اسی کو کرخی رح نے لیا ہے اور یونہی
ہر وہ چیز جو وضو نہ توڑے مانند قلیل قے وغیرہ کے سواے خون استحاضہ کے پاک ہے اور ابو عبد اللہ قلانسی و محمد بن سلمہ
و ابو نصر و ابو القاسم و ابو اللیث اسی پر فتوی دیتے تھے ع۔ وہو الصحیح لانہ لیس بنجس حکما حیث لم ینتقض الطہارۃ
اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ حکم شرع کی راہ سے بالکل نجس نہین کیونکہ اُس سے طہارت نہین ٹوٹی۔ ف کیونکہ اگر اسکی
نجاست کا حکم ہو تو لازم آوے کہ اُس سے حدث ہو کیونکہ ماسواے سبیلین کا قیاس سبیلین پر ہے اور سبیلین سے ہر خارج کا

ناقض ہونا بوجہ نجاست کے ہی تو غیر سبیلین مین جو نجس ہو وہ ناقض ہوگی ولیکن دلائل سے معلوم ہوا کہ مثلاً قلیل القے ناقض نہین
تو بالضرور وہ نجس بھی نہین ہی۔ اعتراض کیا گیا کہ استحاضہ کا خون و زخم کا خون جو ہر دم جاری رہتا ہی تو وضو اُس سے نہین ٹوٹتا
جب تک کہ نماز ادا کرلے تو لازم آتا ہی کہ یہ بھی نجس نہو۔ جواب یہ کہ نہین بلکہ وہ حدث ہی لیکن بوجہ معذوری کے اُسکا اثر ظاہر
نہین ہوتا یہانتک کہ وقت نکل جاوے اور ہو الصحیح کہنے مین امام محمد کے قول سے احتراز ہی کہ وہ نجس ہو اور شیخ ابوبکر اسکاف
وابو جعفر ہندوانی ازراہ احتیاط اسی پر فتوی دیتے اور صحیح قول ابو یوسف ہی حتی کہ اگر قرحہ و چیچک والون کے کپڑون مین
پیپ یا رطوبت جذب ہوئی بدون اسکے کہ اپنی جگہ سے بہی ہو تو چاہے درم سے زائد ہو جاوے اور بار بار بھر جاوے
وہ مانع نماز نہین ہی اگرچہ کثیر ہو اور اسی پر فتوی ہی نع۔ اور اگر اُسکو روئی سے لیکر پانی مین ڈال دیا تو پانی نجس نہوگا ع۔
وہذا اذا قاء مرۃ۔ اور یہ حکم قے کا جو مذکور ہوا اُسوقت ہی کہ جب اُسنے قے کیا ہو تلخہ یعنی صفرا یا ت۔ او طعاما۔ یا طعام یعنی
کھانا۔ او ماء۔ یا پانی۔ ف۔ یعنی جب یہ منہ بھر ہو تو ناقض وضو ہی اور فتاوی مین ہی کہ اگر پانی پیکر صاف پانی قے کر دیا وضو
ٹوٹ گیا۔ م۔ فان قاء بلغما فغیر ناقض عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف ناقض اذا قاء ملاء الفم۔ پھر اگر متوضی
نے بلغم قے کیا تو وہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک وضو توڑنے والا نہین یعنی اگرچہ منہ بھر ہو اور امام ابو یوسف نے کہا کہ
توڑنے والا ہی جبکہ اُسنے منہ بھر قے کیا ہو۔ ف۔ بلغم کبھی دماغ سے حلق کی راہ اُترآتا اور قے ہوجاتا ہی اور کبھی معدہ سے چڑھکر
قے ہوتا ہی۔ تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ والخلاف فی المرتقی من الجوف اما النازل من الراس فغیر ناقض بالاتفاق
لان الراس لیس بموضع النجاسۃ۔ یہ اختلاف اُس بلغم مین ہی جو کہ جوف معدہ سے چڑھکر قے ہوا ہو اور رہا وہ کہ سر سے
اُترکر قے ہوا تو وہ تینون اماموں کے نزدیک بالاتفاق ناقض نہین (کیونکہ نجس نہین) اسلیئے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام
نہین ہی۔ ف۔ جوف معدہ البتہ محل نجاست ہی تو اُس سے جو بلغم آیا تو محل نجاست سے آیا لیکن اختلاف یہ کہ وہ نجس
ہوا یا نہین۔ لابی یوسف انہ نجس بالمجاورۃ۔ تو امام ابو یوسف کی دلیل یہ کہ جوف سے چڑھنے والا بلغم بوجہ اتصال
نجاست کے نجس ہوگیا ہی۔ ف۔ یعنی بلغم اگرچہ خود نجس نہین لیکن جوف موضع نجاست مین مجاور رہنے سے نجس ہوکر
ناقض ہی۔ ولہما انہ لزج لا تتخللہ النجاسۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ بلغم ایک لزج چیز ہی چکنی لسدار ہی تو اسکے اندر
نجاست پیوست نہوگی۔ ف۔ بس شاید اوپر سے کچھ نجاست لگ جاوے۔ وما یتصل بہ قلیل والقلیل فی القی
غیر ناقض۔ اور جو نجاست اسکے ساتھ لگی ہی وہ قلیل ہی اور قے مین قلیل کچھ ناقض وضو نہین ہی۔ ف۔ کیونکہ قلیل کو سیلان
نہین اور غیر سبیلین مین سیلان ہی خروج ہی تو خروج ہی نہ پایا گیا۔ طحاوی رح کا میلان اُس مسئلہ مین ابو یوسف کے قول
کی طرف تھا حتی کہ طحاوی مکروہ جانتے کہ آدمی بلغم کو چادر کے کونے سے لیکر اُس چادر سے نماز پڑھے۔ کما فی الفوائد الظہیریہ۔ اور
جامع محبوبی مین ہی کہ اِس اختلاف کا مرجع یہ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بلغم نجس ہی اور ان دونون کے نزدیک نہین۔ مع۔
ولو قاء دما وہو علق یعتبر فیہ ملاء الفم لانہ سوداء محترقۃ۔ اور اگر متوضی نے ایسا خون قے کیا جو کہ تھکا بندھا ہوا ہی تو نقض
مین معتبر یہ کہ وہ منہ بھر ہو اسلیئے کہ وہ جلا ہوا سودا ہی۔ ف۔ یعنی خون نہین ہی اور سوداء محترقۃ کا خروج معدہ سے ہی اور
جو معدہ سے نکلے وہ حدث نہین جب تک منہ بھر نہو۔ مع۔ خون گرم تر ہی تو بالطبع رقیق سیال ہی اور یہ خون بستہ ہی تو سردی
وخشکی رکھتا ہی اور سوداء سرد و خشک ہی تو یہ اصل مین خون تھا مگر جل کر سودا ہوگیا کیونکہ صفرا و خون و بلغم و سودا مین سے
جو خلط جلے وہ سوداء محترقہ ہوجاتی ہی۔ م۔ وان کان مائعا۔ اور اگر یہ خون قے کا رقیق بہنے والا ہو۔ فکذلک عند محمد
اعتبارا بسائر انواعہ۔ تو بھی امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہی یعنی منہ بھر ہونا معتبر ہی بقیاس اسکے باقی انواع کے۔
ف۔ اور باقی انواع پانچ مین کھانا و پانی و مرہ و صفراء و سوداء یون ہی امام سبیجابی رح نے ذکر کیا ہی۔ نہایہ۔ امین علی ع

کیونکہ مردہ تو وہی صفرا ہے ع۔ جواب یہ کہ مرہ سے مراد سوداء محترقہ ہے اور اسکو مرہ سوداء بھی کہتے ہیں۔ م۔ حاصل یہ کہ دیگر
انواع میں بھر منہ ہونا شرط ہے تو امام محمد کے قیاس میں خون رواں میں بھی یہی شرط ہے۔ وعندہما ان سال بقوۃ نفسہ
ینقض الوضوء وان کان قلیلا۔ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی قوت سے بہا تو وضوء
توڑیگا اگرچہ مقدار میں قلیل ہو۔ ف۔ ذاتی قوت سے یہ مراد کہ تھوک وغیرہ کے سیلان پر بہاؤ نہ تھا بلکہ خود اسمیں اتنی قوت
تھی کہ سیلان کرے تو اس صورت میں قلت کا لحاظ نہوگا بلکہ مانند خون سائل کے ناقض وضوء ہے۔ لان المعدۃ لیست بمحل
الدم فیکون من قرحۃ فی الجوف۔ کیونکہ معدہ تو کچھ بھی خون کا مقام نہیں ہے تو وہ جوف کے اندر کسی قرحہ سے آیا ہے۔
ف۔ اور قرحہ کے خون میں سیلان موضع تطہیر کی طرف معتبر ہے وہی یہاں بھی معتبر ہوگا۔ ولو نزل من الراس
الی ما لان من الانف نقض الوضوء۔ اور اگر خون اترا سر سے ناک کی نرم جگہ تک تو اسنے وضوء توڑ دیا۔ بالاتفاق
لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطہیر فیتحقق الخروج۔ اسپر تینوں اماموں کا اتفاق ہے کیونکہ یہ خون ایسی جگہ تک بہکر پہونچ
گیا کہ اسکو پاک کرنے کا حکم لاحق ہے یعنی غسل میں پس سیلان یعنی خروج متحقق ہوگیا۔ ف۔ یہاں فروع ضروریہ میں اگر آدمی
نے اک جھاڑی جس سے مسوڑہ برابر بندھا خون گرا تو وہ وضوء نہیں توڑیگا۔ الخلاصہ۔ اگر خون نے کیا پس اگر وہ سر سے
اترا پس اگر خون سائل ہو تو بالاتفاق وضوء توڑیگا اور اگر بندھا ہوا ہو تو بالاتفاق وضوء نہیں توڑیگا اور اگر وہ جوف سے
چڑھا پس اگر خون بستہ ہو تو بالاتفاق وضوء نہیں توڑیگا گرچہ منہ بھر ہو جاوے اور اگر خون سائل ہو تو امام ابوحنیفہ رح
کے قول پر وضوء توڑیگا اگرچہ منہ بھر نہو شرح المنیۃ۔ اور یہی مختار ہے التبیین۔ اور اسی کو عامہ مشائخ نے صحیح کہا ہے۔ البدائع۔ اگر روئی
کو سوراخ ذکر میں اندر غائب کر دیا تو نکلنے سے وضوء ٹوٹ جائیگا اگرچہ تری نہو۔ اگر مقعد میں حقنہ کیا تو اسمیں تری معتبر ہے
بشرطیکہ اسکا ایک کنارہ خارج ہو اور اگر بالکل اسکو غائب کر دیا تو جب نکلے وضوء ٹوٹ جائیگا بدون اس تفصیل کے کہ تری
ہو یا نہو کما فی الفتاوی والتجنیس۔ الفتح۔ اور قاضیخان میں دو روایتیں ہیں اور صحیح یہ کہ جب بالکل غائب نہو تو تری و بدبو کا
اعتبار ہے ع۔ جس عورت کے پیخانہ و وطی کی راہیں پھٹکر ایک ہوگئی تو اس سے وطی کرنا حلال نہیں مگر جب جانے کہ تا آئندہ
راہ پیخانہ میں نہ جائیگا اگر ایسی عورت کی فرج سے بادی نکلے تو اسپر وضوء مستحب ہے۔ اگر بہنے والی چیز یا خشک کو دماغ میں چڑھا
یا ٹپکایا پھر وہ نکلی تو وضوء نہیں ٹوٹیگا۔ مجمع النوازل میں ہے کہ کسی کے زخم میں خون یا پیپ نہیں پھر وہ حمام میں یا حوض میں
گھسا اور پانی اسکے زخم میں داخل ہوکر بہا تو وضوء نہیں ٹوٹیگا ع۔ اگر زخم کو باندھا پس بندش کے اوپر تری پھوٹنے تو
وضوء ٹوٹ گیا بشرطیکہ حالت یہ ہو کہ اگر بندش نہو تو رطوبت بہ نکلے کیونکہ اگر یہ نہو اور قمیص اس زخم پر رگڑ کھا کر تر ہوجاوے
وہ حدث نہیں ہے تھوک کے برابر خون نکلا تو وضوء ٹوٹا الفتح۔ یہ استحسان ہے تو خون زائد ضرور ناقض ہے اور اگر خون مغلوب
ہو تو ناقض نہیں ہے مع۔ جب رنگ سرخ ہو تو خون غالب یا برابر ہے اور اگر زرد ہو تو تھوک غالب ہے۔ شرح الوقایہ والسراج۔
متوضی کے کان سے کچ لہو یا پیپ یا زرد پانی نکلا اگر بغیر درد کے نکلا تو ناقض نہیں اور اگر درد سے نکلا تو ناقض ہے۔ المحیط۔
والذخیرہ والتبیین۔ اگر نہانے میں ایک شخص کے کان میں پانی بھر ہوا پھر پھر کر اسکے ناک سے نکلا تو اسپر وضوء نہیں ہے
المحیط۔ اور نصاب میں کہا کہ یہی اصح ہے تاتارخانیہ۔ لیکن اگر پیپ ہوکر نکلے تو ناقض ہوگا المضمرات۔ اگر سر زخم پیپ بھر کر
پھول کر جسقدر تھا اس سے بڑا ہوگیا تو صحیح یہ کہ وضوء نہ ٹوٹا المحیط۔ امام محمد کے نزدیک ٹوٹا اور درایہ میں اسی کو مختار
کہا اور اولی ہے الفتح۔ اسپر فتوی ہوگا م۔ اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ سر زخم پر ورم آگیا پس اسمیں کچ لہو یا پیپ
وغیرہ ظاہر ہوئی تو وضوء نہ ٹوٹیگا جب تک ورم سے تجاوز نہ کرے۔ الفتح۔ ریح خود پاک ہے جیسا کہ امام مصنف نے
تجنیس میں اختیار کیا اور یہی صحیح ہے الزاہدی۔ ولیکن ریح کا خروج مقعد سے ناقض ہے۔ ت۔ راک و تھوک و رینٹ و

آنسو و پسینا و کف پاک ہین ع د۔ پانی زخم اور چھالون کا اور ناف و کان و چھاتی کا جبکہ کسی بیماری سے ہو اصح قول پر سب یکسان ہین۔ الزاہدی والفتح والعینی عن المجتبیٰ۔ اور اسی بنا پر فقہار نے کہا کہ جسکی آنکھ مین رمد ہو اور اُس سے پانی بہے تو اُسپر وضو واجب ہی پھر اگر برابر جاری ہو جاوے تو ہر وقت کے لیے وضو واجب ہے۔ اور تجنیس و فتاوی قاضیخان مین ہے کہ جب آنکھ مین غرب ہو جس سے پانی جاری ہو تو وضو توڑیگا کیونکہ مثل زخم کے ہے اور وہ آنسو نہین ہے اور اگر اسکی ناف سے زرد پانی نکل کر بہا تو وضو توڑا کیونکہ وہ پیپ رقیق ہو گیا اور غرب کو یہ مین ورم ہوتا ہے الفتح۔ اور حسن سے مروی ہے کہ چھالے کا پانی وضو نہین توڑتا حلوائی رح نے کہا کہ اسمین خارش و چیچک والون کو گنجایش ہے۔ اگر سوئی گھس جانے یا چھری لگ جانے سے خون نے چڑھکر چھید سے زیادہ جگہ لی تو اصح قول پر حدث ہے کذا فی العینی۔ اور وضو نہین ٹوٹتا اگرچہ سر زخم سے زیادہ جگہ لے الظہیریہ۔ اور اس جنس کے مسائل مین عدم نقض پر فتوی ہے المحیط۔ وقایہ الروایہ وکنز وغیرہ مین ہے کہ منجملہ نواقض کے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً مباشرۂ فاحشہ ہے بخلاف امام محمد کے۔ اور معنی اسکے یہ کہ مرد و عورت دونون ننگے بدون کسی حائل چیز کے بدن سے بدن ملادین اور مرد کا آلہ عورت کے واسطے منتشر ہو اگرچہ کچھ خارج نہو اور عینی نے کہا کہ ظاہر الروایہ مین یہ شرط نہین کہ ذکر فرج سے رگڑ جاوے ولیکن حسن بن زیاد کی روایت مین شرط ہے اور یہی اظہر ہے اقول اسی کو شرح وقایہ مین لیا۔ اور قنیہ مین کہا کہ دو عورتون کا باہم ایسا کرنا اور مرد اور طفل کا باہم ایسا کرنا ناقض ہے اور معراج الدرایہ مین دو مرد کا ایسا کرنا ناقض لیا۔ اور عالمگیریہ مین قنیہ سے نقل کیا کہ عورت کی طہارت ٹوٹنے مین مرد کا آلہ منتشر ہونا شرط نہین ہے۔ انتہی۔ اور امام محمد رح کے نزدیک خالی اس مباشرت سے وضو نہین ٹوٹتا جب تک مذی وغیرہ خارج نہو اور یہ قیاس ہے المحیط۔ اور زاد و نصاب مین ہے کہ قول امام محمد رح کا صحیح ہے اور مضمرات مین ہے کہ یہی اصح ہے اور ینابیع مین ہے کہ اسی پر فتوی ہے التاتارخانیہ۔ اور حقائق منظومہ مین بقالی سے نقل کیا کہ ہمارے اصحاب سے روایت ہے کہ مباشرت فاحشہ سے وضو نہین ٹوٹیگا جب تک کوئی چیز ظاہر نہو اور یہی صحیح ہے شیخ الاسلام۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ مین قول امام محمد رح قیاس ہے اور قول شیخین استحسان ہے اور موافقت جمہور اسی مین ہے تو بلاشبہ احوط یہی ہے لہذا اصحاب متون نے اسی کو لیا ہے اور خام اختلاف نہین ہے تو اظہر یہ کہ فتوی احوط پر دیا جاوے واللہ تعالیٰ اعلم وصح بہ فی الدر المختار۔ محیط مین ہے کہ متوضی کے بدن مین کلنی چپٹ گئی اُسنے خون چوس لیا پس اگر کلنی چھوٹی ہو تو وضو نہ ٹوٹیگا جیسے مکھی و مچھر کے چوسنے مین نہین ٹوٹتا اور اگر کلنی بڑی ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا جیسے جونک کے چوسنے مین ٹوٹتا ہے المحیط السرخسی والفتح ع ت۔ جو خون کہ اپنی جگہ مین ظاہر ہو گیا اور نہین بہا پس اُسکو روئی سے پونچھکر روئی پانی مین ڈالدی تو وہ پانی نجس نہو گا۔ الفتح۔ مجتبیٰ مین حسن رح سے روایت ہے کہ اگر طعام یا پانی تناول کیا پھر اُسی وقت قے کردیا تو وضو نہ ٹوٹیگا کیونکہ وہ پاک ہے کہ اُسکا استحالہ نہین ہوا اور نجاست قلیل ہے تو حدث نہونے سے نجس نہوئی۔ یون ہی اگر طفل نے دودھ پیکر اُسی وقت قے کردی تو پاک ہے کہا گیا کہ یہی مختار ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے المعراج۔ ولیکن در مختار مین اسکو ناقض قرار دیا جبکہ معدہ تک پہونچ جاوے اگرچہ اُسمین نہ ٹھہرا اور کہا کہ قے نجس بنجاست غلیظہ ہے اگرچہ طفل کی قے دودھ پیکر اُسی وقت ہو اور یہی صحیح ہے کیونکہ اُسکو نجاست سے مخالطت ہو گئی چنانچہ حلبی رح نے ذکر کیا ہے اور اگر کھانا پانی و دودھ صرف اپنے نلے سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضو نہین ہے انتہی مترجم کہتا ہے کہ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ قے مین نصوص متعارض ہین چنانچہ گذرین۔ تو ہمنے جانا کہ قلیل قے مین وہن کو حکم باطن ہے اور کثیر قے مین حکم ظاہر ہے۔ مع۔ اور ظاہر ہے کہ قلیل قے حدث نہونے سے حکماً نجس نہین ہے بوجہ اسکے کہ نجاست قلیل ہے تو فتح القدیر مین اسی دلیل پر مسئلہ مجتبیٰ کو جو حسن رح سے مروی ہے اور قے طفل کو متفرع کیا اور اسی پر دوسرے مسئلہ اتفاقی کی تفریع کی کہ قنیہ مین ہے کہ اگر پہت سے کیڑے یا سانپ جو منہ بھر ہین قے کی تو وضو نہ ٹوٹیگا اور تیسرے مسئلہ اتفاقی کی تفریع

کی کہ اگر بلغم و طعام ملا ہوا قے کیا پس اگر طعام کا غلبہ ہو اور وہ اس حالت پر ہو کہ تنہا ہوتا تو منہ بھر لیتا تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر ایسے حال پر ہو کہ اگر تنہا بلغم ہوتا تو منہ بھر لیتا تو اختلاف ہے اور اگر دونوں برابر ہوں تو وضو نہ ٹوٹیگا کذا فی الخلاصۃ۔ اقول محیط سرخسی میں ہے کہ اگر بلغم کسی چیز طعام وغیرہ سے مخلوط ہو پس اگر طعام منہ بھر ہو تو ناقض ہے ورنہ نہیں انتہی عالمگیریہ۔ اور یہی عینی رح نے ذکر کیا ہے۔ پھر شیخ ابن الہمام نے کہا کہ صلوۃ الحسن میں ہے کہ غالب کا اعتبار ہے اور اگر دونوں برابر ہوں تو ہر ایک کا اعتبار علیحدہ ہے انتہی۔ شیخ نے کہا کہ یہ اولی ہے۔ اور لکھا کہ امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ کھانا یا پانی قے کیا وہ قے کسی آدمی کو بالشت در بالشت لگ گئی تو وہ نماز سے مانع نہیں ہے۔ حسن نے کہا کہ نہیں مانع ہے جب تک فاحش نہو انتہی۔ اور یہ مقتضی ہے کہ ذکی نجاست خفیفہ ہے ولیکن یہ اشکال سے خالی نہیں کیونکہ کچھ خلاف و تعارض نہیں ہے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ حکم مسئلہ اس صورت پر محمول کیا جاوے کہ کھانا و پانی اسی وقت قے کر دیا بنا بریں کہ جب ایسی قے فاحش ہوئی تو گمان پر غالب ہوا کہ مانع جواز کی حد میں نجاست آگئی ہے اور فاحش نہونے کی صورت میں اس سے کم ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ اصح وہی ہے جسکی تصحیح معراج الدرایہ میں ہے واللہ اعلم۔ اور سوتے آدمی کے پیٹ سے چڑھکر منہ سے جو رال بہے اگر زرد ہو یا بدبو ہو تو شیخ ابو نصر رح کے نزدیک قے سے لاحق کی گئی ہے اور ابو اللیث کے قول میں مانند بلغم کے ہے۔ الفتح۔ اور تجنیس میں ہے کہ رال کسی طرح کی ہو پاک ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ الطحطاوی اور اسی کو در مختار میں لیا ہے اور کہا کہ برخلاف اس پانی کے جو مردہ کے منہ سے بہے کہ وہ نجس ہے۔ اور لکھا کہ پیپ کا حکم مانند خون کے ہے یعنی پیپ اگر خون سے زائد یا برابر ہے تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں اور لکھا کہ رینٹ سے خون تھوک کے ملنے کے مانند ہے یعنی اگر رینٹ سے خون یا پیپ ملا ہو تو وہی حکم ہے جو تھوک سے خون ملنے کا ہے۔ پھر واضح ہو کہ خروج سے وضو ٹوٹنے کے مسائل تو مذکور ہوئے ولیکن صرف داخل ہونے سے نقض تو دخول حشفہ ہے اور رہا قولہ علیہ السلام توضأوا مما مست النار۔ یعنی جس چیز کو آگ نے مس کیا اس سے وضو کرو۔ رواہ مسلم۔ تو آگ کا پکا کھانے سے وضو ہے ولیکن یہ منسوخ ہے۔ محی السنہ نے کہا کہ بحدیث ابن عباس رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کا دست یعنی پکا ہوا کھایا پھر نماز پڑھی اور وضو نہ کیا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اقول اور یوں ہی حدیث سوید بن نعمان رض جسمیں ستو کھانے سے صرف کلی کی اور وضو نہ کیا۔ کما رواہ البخاری۔ ولیکن وارد ہوتا ہے کہ جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم بکری کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ چاہے وضو کر اور چاہے نہ کر۔ پوچھا کہ ہم اونٹ کے گوشت سے وضو کریں فرمایا کہ ہاں اونٹ کے گوشت سے وضو کر الحدیث رواہ مسلم۔ پس حدیث ابن عباس رض سے اونٹ کے گوشت سے نسخ نہیں ثابت ہوتا ہے ہاں حدیث جابر رض کہ کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو باتوں میں سے آخری بات یہ ٹھہری کہ آپ نے وضو ترک کیا اس سے جسکو آگ نے مس کیا ہو۔ سیوطی رح نے اسکو ازہار متناثرہ میں احادیث متواترہ سے شمار کیا پس یہ البتہ صالح ہے غیر ازینکہ یہ عام ہے اور اونٹ کے گوشت سے وضو خاص ہے اور وہ قولی و مرفوع اور صحیح کی حدیث ہے اور یہ فعلی و اخبار صحابی وغیر صحیحین کی حدیث ہے ولیکن جمہور کے نزدیک اونٹ کے گوشت سے وضو واجب نہیں ہے پس مستحب یہ کہ اس سے وضو کر لیا جاوے واللہ اعلم و آخر فصل میں آویگا۔ رہا نواقض میں حالت متوضی تو اس قسم سے مباشرت فاحشہ کا ذکر ہوا اور اسی قسم سے نوم یعنی خواب از راہ حکم شرعی کے ناقض ہے کما فی العینی۔ بحدیث علی رضی اللہ عنہ گرہ بند چوتڑ کی دونوں آنکھیں ہیں پس جو کوئی سو جاوے وہ وضو کرے۔ رواہ ابوداؤد۔ جب آنکھ سوئی تو گرہ کھل گئی رواہ الدارمی عن معاویہ و بحدیث ابن عباس کہ وضو اسپر جو کروٹ سے سویا کیونکہ جب کروٹ سے لیٹا تو اسکے مفاصل ڈھیلے ہو گئے رواہ الترمذی و ابوداؤد۔ لہذا امام مصنف رح نے نواقض میں بیان فرمایا۔ والنوم مضطجعا۔ اور وضو توڑتی ہے نیند درحالیکہ کروٹ

پر ہو- او متکئا- یا تکیہ دیکر ہو- ف یعنی ایک کولہے پر تکیہ دیکر جھکی ہو پس یہ یعنی تورک کا ہے یعنی ورک پر- جو اسرار و ایضاح مین
مذکور ہے- النہایہ- او مستندا الی شئ لو ازیل لسقط- یا کسی چیز سے ٹیک لگا کر ہو کہ اگر وہ چیز وہان سے ہٹادی جاوے
تو یہ شخص گر پڑے- ف پس ان تین ہیأت کے سوائے نیند ناقض نہین ہے- وقایہ- سونے والے کی تیرہ حالتین ہین
نوم مضطجع و متورک و تکیہ دیکر اور یہ ناقض وضو ہین اور بیٹھے و چارزانو اور پائون پھیلائے اور منحنی اور کتے کی طرح اقعاء کیے
اور سوار و پیدل و کھڑے و رکوع و سجود مین اور یہ ناقض نہین اور واضح ہو کہ مستند نوم باختیار طحاوی ناقض ہے چنانچہ ذکر کیا کہ
اگر متوضی کسی چیز کی طرف استناد کرکے یا ہاتھون پر ٹیک دیکر سویا اور یہ حال ہے کہ اگر تکیہ یا ٹیک ہٹادی جاوے تو گر پڑے
تو یہ حدث ہے اسی کو امام قدوری و امام مصنف رح نے اختیار کیا اور اسی کو بہت سے مشائخ نے لیا لیکن خلاف نے روایت
کی کہ ابو یوسف نے ابوحنیفہ سے سوال کیا کہ متوضی کسی چیز سے استناد کرکے سو گیا تو فرمایا کہ اگر اسکے دونون چوتڑ زمین پر مضبوط
ہون تو اسپر وضو نہین ہے چاہے جیسی حالت ہو اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا اور یہی اصح ہے یہ بدائع و محیط مین مذکور اور یہی ظاہر مذہب
ہے یہ کافی مین ہے- ح- خزانۃ المفتین مین یہی مختار ہے- عصام یہی صحیح ہے- التبیین- ولیکن نقض وضو کے قول کو ابن الہمام رح نے قوی
کہا کیونکہ مناط نقض کا حدث پر ہے نہ نیند پر لیکن جبکہ نیند سے وہ مخفی ہوا تو مدار حکم کا ایسی صورت پر رکھا گیا جہان حدث کا مظنہ ہے
اسی واسطے کھڑے و راکع و ساجد کی نوم ناقض نہین اور مضطجع کی ناقض ہے کیونکہ اس سے ڈھیلا پن پورا ہو جاتا ہے اور یہی اس قسم
کی استناد مین پایا جاتا ہے کیونکہ اسکو خالی ٹیک روکے ہے اور ایسے انتہا کی ڈھیل ہوتے ہوے مقعد کا لگاؤ خروج ریاح کو مانع نہین ہے خاصکر کبھی
قوت واقعہ قوی ہوتی ہے خصوصاً ہمارے زمانہ مین کھانیکی مقدار زائد ہوتی ہے- انتہی والفتح- وفی العالمگیریہ- اضطجاع بالاتفاق ناقض ہے خواہ نماز
مین ہو یا خارج ہو اور یہی حکم نوم بحالت تورک کا ہے یعنی طورکہ کسی ایک ورک پر سویا- البدائع- اور یون ہی بحالت استلقاء گدی پر سونا ناقض
ہے- البحر- اور اگر بیٹھے ہوئے اسطرح سویا کہ دونون چوتڑ دونون ایڑیون پر شبیہ منکب کے ہے تو اسپر وضو نہین یہی اصح ہے- محیط سرخسی
ذخیرہ مین ذکر کیا کہ دونون سرین ایڑیون پر اور پیٹ رانون پر منہ کے بل اوندھے کی طرح ہو تو وضو نہ ٹوٹیگا اور سوائے ذخیرہ کے
مذکور ہے کہ اگر چارزانو سویا اور سر زانون پر ہے تو وضو ٹوٹا یہ مخالف ذخیرہ کے ہے- الفتح- اقول ظاہر یہ کہ دونون تلوون پر بیٹھا کہ
دونون انگوٹھے مل گئے گویا ٹانگین چوتڑون سے مونڈھون کی طرح نکلی ہین تو اسوقت مین پورا استمساک موجود اور اصح عدم
نقض ہے- فتامل- م- اور اگر مستند ایسی چیز کی طرف سویا کہ اگر وہ ہٹالی جاوے تو گر پڑے پس اگر اسکی مقعد زمین سے اوٹھ گئی
تو بالاجماع ناقض ہے- التبیین- مریض اگر کروٹ سے نماز مین سو گیا تو صحیح یہ کہ اسکا وضو ٹوٹا- المحیط والتبیین والبحر- اور اسی پر
فتوی ہے النہر- اور امام ابو یوسف نے کہا کہ اسپر وضو نہین ہے یہی اصح ہے- ح- پس حاصل یہ ہوا کہ جو نوم کہ رکاوٹ زائل کرکے
بالکل ڈھیلا کردے وہ ناقض ہے تو وہ نوم مضطجع و متورک و مستند بروجہ مذکور ہے- لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل
فلا یعری عن خروج شئ عادۃ- کیونکہ اضطجاع یعنی کسی پہلو پر لیٹنا یہ سبب ہے جوڑ بند کے ڈھیلے ہو جانے کا تو خالی نہوگا کسی
چیز کے نکلنے سے ازراہ عادت کے- ف کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ ضرور کچھ نہ کچھ ریاح بیساختہ نکل جاتے ہین- والثابت
عادۃ کالمتیقن بہ- اور جو بات کہ عادت کی راہ سے ثابت ہو وہ ایسی ہے کہ گویا اسکا تیقن ہے- ف پس اسکو بمنزلہ یقینی
کے قرار دیکر شرع مین حکم ہوا کہ نیند اس ہیأت کی ناقض ہے جسمین یہ عادت جاری ہو- کیا نہین دیکھتے کہ اگر کوئی پاخانہ گیا پھر
اسکو اپنا وضو ٹوٹنے مین شک ہوا تو حکم دیا جائیگا کہ اسکا وضو ٹوٹ گیا- عنایہ- والاتکاء یزیل مسکۃ الیقظۃ لزوال
المقعد عن الارض- اور تکیہ لگانا تو ایسی چیز ہے کہ بیداری کا رکاو کھو دیتا ہے بوجہ اسکے کہ مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے- ف
تو بدرجہ اولی خواب مین مسکہ بالکل کھو دیگا- ویبلغ الاسترخاء فی النوم غایتہ بہذا النوع من الاستناد- اور پہونچ جاتا ہے
ڈھیلا پن نیند مین اپنی انتہاء درجہ کو بوجہ اس قسم کے استناد کے- ف سند تکیہ جس سے ٹیک لگاوین اور استناد سند پر

ٹھیک دیکھ دینا پس جب استناد ایسا ہو کہ اگر سند کو نکال دیں تو وہ گر پڑے تو ایسی استناد سے استرخاء کامل واپنی انتہا کو پہنچ جائیگا لیکن نہ گرنے سے کچھ وہم نہ کرو۔ غیر ان السند یمنعہ من السقوط۔ صرف اتنی بات ہے کہ جس چیز پر ٹیک ہے وہ اسکو گرنے سے روکے ہے۔ ف۔ تم نہیں دیکھتے کہ اسکی حالت بالکل ویسی ہے جیسے زمین پر مضطجع کے نیچے زمین ہے اگر زمین نیچے سے غار کر کے گرا دی جاوے تو وہ بھی گر پڑے پس جبکہ نقض وضوء کا مناط پورے استرخاء پر ہے تو یہاں بھی نقض لازم آیا تو یہ مسئلہ اگرچہ مبسوط میں مذکور نہیں بلکہ طحاوی رح نے ذکر کیا ہے جیسا کہ نہایہ میں ہے ولیکن درایت کے ساتھ مستنبط ہے لہٰذا اقتصار میں سے اہل درایت نے اسکو اختیار کیا ہے اور یہی اولیٰ ہے اور اسی کو تاج الشریعہ نے لیا ہے بالجملہ کمال استرخاء سے یہ صورتیں نیند کی نواقض وضوء ہیں۔ بخلاف حالۃ القیام والقعود والرکوع والسجود۔ برخلاف اسکے سونا بحالت قیام وقعود ورکوع وسجود کے۔ ف۔ یعنی کھڑے وبیٹھے ورکوع کی ہیئات وسجود کی ہیئات پر سونا نقض نہیں کرتا۔ فی الصلوۃ۔ خواہ نماز میں ہو وغیرہا ہذا الصحیح۔ اور خواہ غیر نماز میں ہو یہی صحیح ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ م ع۔ پس ابن شجاع کا قول صحیح نہ ہوا کہ ان ہیئات حالت نماز میں نقض نہیں اور غیر نماز میں نقض ہے کیونکہ ظاہر الروایہ میں دونوں میں فرق نہیں ہے۔ لان بعض الاستمساک باق اذ لو زال لسقط فلم یتم الاسترخاء۔ اسلیئے کہ ان حالات نوم میں کچھ استمساک باقی رہگیا ہے کیونکہ اگر استمساک بالکل زائل ہو جاتا تو وہ ضرور گر پڑتا اور جب کچھ باقی رہا تو استرخاء پورا نہ ہوا۔ ف۔ پس وضوء نہیں ٹوٹیگا کیونکہ نیند قائم مقام خروج کے نہوگی غایت یہ کہ اسوقت خروج ریح وغیرہ میں کچھ شک ہے اور وضوء ہونا یقینی تھا تو شک سے یقین نہیں مٹایا جائیگا۔ م ع۔ قائم وقاعد کی نیند اگرچہ زمین پر یا محمل میں ہو اور راکع وساجد کی نیند اگرچہ نماز میں کسی طرح ہو وضوء نہیں توڑتی اور یہی حکم نماز سے خارج ایسی نیند کا ہے سوائے ہیئات ساجد کے کہ خارج نماز میں یہ شرط ہے کہ اپنی ہیئات مسنونہ پر ہو کہ پیٹ کو رانوں سے اٹھائے اور بازو کو پہلو سے ہٹائے ہو اور اگر یہ ہیئات نہوئی تو وضوء ٹوٹ جائیگا۔ الفتح والبحر۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں نیند سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے تو ظاہر الروایہ میں یہ فرق نہیں کہ سونے والا بوجہ غلبہ نیند کے سو گیا ہو یا عمداً سو گیا ہو ہر صورت وضوء نہیں ٹوٹیگا اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ پھر جو کچھ دلیل مذکور ہوئی یہ قیاس ہے لہٰذا مصنف رح نے فرمایا۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام لا وضوء علی من نام قائما او قاعدا او راکعا او ساجدا انما الوضوء علی من نام مضطجعا فانہ اذا نام مضطجعا استرخت مفاصلہ۔ اور اصل اس باب میں یہ حدیث ہے کہ نہیں وضوء اسپر جو سویا کھڑے یا بیٹھے یا ہیئات رکوع یا ہیئات سجود میں۔ وضوء تو اسی پر ہے جو مضطجع سویا کیونکہ جب وہ مضطجع سویا تو اسکے جوڑ بند ڈھیلے پڑ گئے۔ ف۔ زیلعی نے کہا کہ یہ الفاظ غریب ہیں اور ابو داؤد و ترمذی نے ابن عباس سے روایت کی کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ سجدہ میں سو گئے حتی کہ سونے کی آواز غطیط یا نفخ میں نے سنی پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ تو سو گئے تھے فرمایا کہ وضوء نہیں واجب ہوتا مگر اسپر جو کروٹ سے سووے کیونکہ جب اسنے اضطجاع کیا تو اسکے مفاصل ڈھیلے پڑ گئے۔ انتہی۔ اسکو امام احمد وطبرانی وابن ابی شیبہ ودارقطنی وبیہقی نے روایت کیا اور اکثروں نے حدیث کو ضعیف اور راوی ابو خالد والانی یزید بن عبد الرحمن پر جرح کی ہے اور ابن جریر طبری رح نے اسکو صحیح کیا اور ابو خالد کی نسبت فرمایا کہ وہ عدالت وامانت سے حدیث کو مرفوع روایت کرتا ہے۔ ابن عدی نے اسکو مہدی بن ہلال عن ابی ہریرہ رض مرفوع کیا اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کیا اور ابو خالد راوی کی نسبت یحییٰ بن معین واحمد ونسائی نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہے ابو حاتم نے کہا کہ صدوق ثقہ ہے۔ ابن عدی نے کہا کہ اسکی احادیث صالح ہیں۔ م ع۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ سیدی رح نے بدر وسافرہ میں ابو خالد کی توثیق پر تنصیص کی ہے۔ م۔ بالجملہ جو جیسے بیان کیا اگر تو اسکو تامل سے دیکھے تو تیرے نزدیک یہ حدیث درجہ حسن سے اترتی نہیں ہے اور اگر یہ بھی نہ ہوتا

تو ہم بیان کر چکے کہ خالی نیند کچھ وضو توڑنے والی نہیں ہے بلکہ مظنہ حدث ہے تو جس نیند میں حدث کا مظنہ ہو وہ قائم مقام حدث ہے یہی استدلال کافی ہے۔ مف۔ چند حدیث میں سجدہ میں سوتے ہوئے کی فضیلت وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ ملائکہ پر اسکی طاعت جسم سے فخر فرماتا ہے اور یہ بلا وضو نہیں تو رکوع مثل قیام اعلیٰ ہے۔ م۔ اگر سجدۂ تلاوت وسجدۂ شکر میں سویا تو وضو نہ ٹوٹا کیونکہ نماز و خارج نماز برابر ہے جیسا کہ تصحیح ہو چکی اور سجدہ سہو میں بدرجہ اولیٰ نہ ٹوٹا اور اسمیں جو اختلاف روایات نقل کیا جاتا ہے آسکے غلط ہونے کا حکم دینا چاہیے۔ مف۔ اگر بیٹھے سویا اور جھک جھک پڑتا ہے جسمیں بسا اوقات اسکی مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے تو حلوائی رح نے کہا کہ ظاہر مذہب میں وضو نہیں ٹوٹیگا قاضیخان۔ مراد اونگھ ہے۔ الفتح اگر بیٹھے سویا پھر منہ کے بل یا کروٹ گرا اگر فوراً جاگ گیا تو وضو نہ ٹوٹا اور اگر سوتا ٹھہر کر جاگا تو ٹوٹ گیا۔ التبیین۔ اور اسی پر فتوی ہے کما فی الخلاصہ۔ اور حلوائی رح نے فرمایا کہ ظاہر مذہب ابو حنیفہ رح یہ ہے کہ اگر مقعد زمین سے زائل ہونے سے پہلے جاگا تو نہ ٹوٹا اور اگر بعد کو جاگا تو ٹوٹا۔ کہا گیا کہ یہی معتمد ہے۔ الفتح۔ اور اگر چار زانو سویا وضو نہ ٹوٹا۔ اسی طرح اگر تورک اصطلاح کیا کہ دونوں پاؤں ایک جانب پھیلائے اور چوتڑوں کو زمین پر لگایا تو نہ ٹوٹا۔ الخلاصہ۔ ننگی پیٹھ کے چوپایہ پر سوار سویا اگر وہ چڑھاؤ زمین یا چڑھاؤ پہ چلا تو نہ ٹوٹا اور اگر وہ اتار پر چلا تو وضو ٹوٹا۔ المحیط۔ یعنی سوار جھکیگا تو چوتڑ اسکی پیٹھ سے اٹھ جاوینگے۔ م۔ اگر پیٹھ پر زین یا پالان ہو تو وضو نہ ٹوٹیگا۔ اگر تنور پر اسکے اندر پاؤں لٹکائے سویا تو حدث ہے قاضیخان۔ سوتے میں معتوہ ہو گیا یعنی عتہ طاری ہوا کہ عقل کاموں دباتوں میں بیوقوفی آگئی تو وضو نہ ٹوٹا البحر۔ حلوائی رح نے فرمایا کہ کروٹ سے لیٹے اونگھ جانے کا ذکر نہیں ہے اور ظاہر یہ کہ حدث نہیں کیونکہ نوم قلیل ہے الفتح۔ اور ابو علی رازی و ابو علی دقاق نے کہا کہ اگر اپنے پاس کی عام باتیں نہ سمجھتا ہو تو حدث ہے اور اگر ایک دو کے سوائے سب سمجھتا ہو تو حدث نہیں۔ ع۔ ولیکن محیط میں سمجھنے کی شرط نہیں کی بلکہ سننے پر اکتفا ہے چنانچہ کہا کہ حالت اضطجاع یعنی کروٹ لینے میں اونگھنا دو حال سے خالی نہیں یا خفیف ہوگا یا ثقیل ہوگا اگر ثقیل ہے تو حدث ہے ورنہ حدث نہیں ہے اور خفیف و ثقیل میں فرق یہ کہ جو اسکے پاس کہا جاتا ہے اگر آسکو سنتا ہے تو اونگھ خفیف ہے اور اگر اسپر اکثر اقوال مخفی ہوتے ہیں جو اسکے پاس کہیگا تو ثقیل ہے المحیط۔ ایسا ہی فتوی شمس الائمہ منقول ہے الذخیرہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سونا ناقض وضو و حدث نہیں تھا لقولہ علیہ السلام تنام عینای ولا ینام قلبی۔ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا قلب نہیں سوتا ہے۔ نووی رح وغیرہ نے کہا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے تھا کہ آپ کا وضو کروٹ لیٹنے سے نہیں ٹوٹتا تھا اور اسمیں احادیث صحیحہ ہیں۔ ابن القطان رح نے کہا کہ فقہاء نے اجماع کیا کہ نوم قلیل ناقض وضو نہیں لیکن مزنی رح نے خلاف کیا ہے اور اجماع کیا کہ کروٹ کی نیند ناقض وضو ہے۔ شافعی کے اقوال میں سے صحیح یہ کہ اگر مقعد کو کسی چیز سے روک کر سویا تو ناقض نہیں خواہ نماز ہو یا غیر نماز ہو خواہ خواب دراز ہو یا نہو۔ نووی رح نے کہا کہ یہی صواب ہے۔ مالک رح کے مذہب میں خواب طویل ثقیل وضو توڑتا ہے بخلاف اور خواب کوتاہ خفیف نہیں توڑتا یہی معروف ہے اور خفیف اگر دیر تک ہو تو وضو مستحب ہے مع۔ واضح ہو کہ جیسے نیند غفلت ہے مظنہ حدث سے حدث کے قائم مقام ہے یوں ہی اغماء و جنون میں اور فرق دونوں میں یہ کہ اغماء میں عقل مغلوب ہو جاتی ہے اور جنون میں عقل مسلوب ہو جاتی ہے پس یہ دونوں بھی حدث ہیں لہذا امام مصنف رح نے نواقض وضو میں شمار کیا۔ والغلبۃ علی العقل بالاغماء۔ اور ناقض وضو ہے غلبہ ہو جانا عقل پر بوجہ اغماء کے۔ ف۔ مطلق اغماء کو ناقض نہیں کہا کیونکہ فتور اعضاء سے ہو کر بھی اغماء کہتے ہیں بلکہ ناقض وہ اغماء کہ دماغ پر سرد بلغم کا ڈھیر کے چھا جانے سے عقل مغلوب ہو جاوے۔ جب یہ بلغم دفع ہوا تو ہوش ٹھیک ہو جاتا ہے۔ عینی رح نے کہا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغماء جائز ہے۔ اور در مختار میں کہا کہ انبیاء علیہم السلام کا اغماء

وغشی کیا اُنکا وضو توڑتی ہی تو مبسوط کا ظاہر کلام یہ کہ ہان توڑتی ہی انتہی اور مین کہتا ہون کہ اغماء اگر جذب بعالم قدس ہی تو انبیاء علیہم السلام پر جو ہی مگر غیر ناقض ہی اور اگر مواد بلغمیہ کی کثرت جس سے اعضاء مین فتور ایسا ہو کہ ریاح وغیرہ بے اختیار خارج ہوتے ہین تو معیوب ہونے سے انبیاء علیہم السلام پر جائز نہین ہی۔ ماوردی رح نے حاوی مین کہا کہ اغماء کے ساتھ اگر انزال ہونا لازم ہو تو غسل واجب ہوگا اور کبھی انزال نہوتا ہو تو واجب نہین اور نووی رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ ہر حال مین غسل مستحب ہی کما فی العینی۔ اور غشی بھی اغماء کی قسم سے ناقض ہی۔ والجنون۔ اور جنون ناقض وضو ہی۔ ف۔ کچھ اسوجہ سے نہین کہ اسکو استرخاء ہوجاتا ہی کیونکہ وہ تو تندرست سے زیادہ سخت قوی ہوجاتا ہی بلکہ اسوجہ سے کہ وہ تمیز سے خارج اور نجاست وغیرہ کی کچھ پروا نہین کرتا تو وہ جملہ احوال مین حدث ہی کما فی مبسوط شیخ الاسلام۔ مع۔ اور اغماء مین البتہ علت استرخاء ہی۔ لانہ فوق النوم مضطجعا فی الاسترخاء۔ کیونکہ اغماء تو مفاصل ڈھیلے کرنے مین کروٹ نیند سے بڑھکر ہی۔ والاغماء حدث فی الاحوال کلہا۔ اور اغماء جملہ حالات مین حدث ہی۔ ف۔ خواہ کھڑے ہو یا بیٹھے ہو خواہ رکوع کی ہیأت مین یا سجود مین۔ خواہ نماز مین یا خارج ہو۔ وہو القیاس فی النوم۔ اور قیاس تو نیند مین بھی یہی تھا یعنی جملہ احوال مین ناقض ہوتی۔ الا انا عرفناہ بالاثر۔ لیکن ہم نے نیند کو نص حدیث سے جان لیا۔ ف۔ اور بعد نص موجود ہونے کے قیاس نہین جائز ہی اگر کہا جاوے کہ اچھا پھر اغماء کو نیند پر قیاس کر کے تفصیل کرو حالانکہ تم اغماء کو ہر حال مین ناقض کہتے ہو لہذا جواب دیا کہ نیند تو گزر رہی۔ والاغماء فوقہ فلا یقاس علیہ۔ اور اغماء اس سے اوپر یعنی قوی ہی تو اغماء کو نیند پر قیاس نہ کیا جائیگا۔ ف۔ اغماء توڑتا ہی وضو کو خواہ کم ہو یا زیادہ جو اور یہی حکم جنون وغشی ونشہ کی بیہوشی کا ہی اور یہان نشہ سے اسقدر مراد ہی کہ مرد کو عورت سے امتیاز نہ کرے یہی بعض مشائخ کا قول اور اسی کو صدر شہید حسام الدین نے اختیار کیا اور صحیح یہ کہ جو شمس الائمہ حلوائی سے منقول ہی کہ اسکی یعنی رفتار مین لڑکھڑاہٹ ہو کذا فی الذخیرہ یہی صحیح ہی شرح وقایہ۔ وفی الفتح عن المجتبی اسکی رفتار مین ادھر اُدھر جھکاؤ ہو یہی صحیح ہی۔ واخذہ العدو فی العینی اسکی رفتار مین اختلال ہو۔ ظاہر مذہب شافعی رح ہمارے مانند ہی مع۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک منجملہ نواقض کے قہقہہ ہی یعنی ٹھٹھا جسکو خود سنے اور پاس والے سنین اور ضحک یعنی ہنسی جسکو خود سنے اور پاس والے نہ سنین اور تبسم مسکرانا جسکو نہ خود سنے اور نہ پاس والے سنین کذا فی الذخیرہ لہذا امام مصنف رح نے نواقض وضو مین عطف کیا۔ والقہقہۃ۔ اور نواقض وضو مین قہقہہ ہی۔ ف۔ قہقہہ مصلی کا جو بالغ ہو وقایہ کافی۔ ک۔ اگرچہ عورت ہو اور قہقہہ بسہو ہو۔ د۔ ف۔ بیدار ہو۔ ت ج۔ فی صلوۃ ذات رکوع وسجود۔ ایسی نماز مین قہقہہ مارے جو رکوع وسجود والی ہو۔ ف۔ اگرچہ حکماً نماز مین ہو۔ ت۔ پس قہقہہ کے مسئلہ مین یہ قیود ہین پس جاننا چاہیے کہ قہقہہ خارج نماز مین وضو نہین توڑتا فتاوی قاضیخان اور ہر نماز رکوع وسجود والی مین قہقہہ ہمارے نزدیک نماز ووضو دونون باطل کرتا ہی المحیط۔ خواہ عمداً ہو یا بھولے سے ہو۔ الخلاصہ۔ حالت نماز یاد کی حالت ہی تو بھول سے معذور نہوگا۔ الفتح۔ اور ضحک نماز باطل کرتا اور وضو نہین توڑتا ہی اور تبسم نماز و وضو کچھ نہین توڑتا اور اگر سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ ہو تو جسمین قہقہہ کیا وہ باطل ہوئی اور وضو نہین ٹوٹتا قاضیخان۔ طفل کا قہقہہ حالت نماز مین وضو نہین توڑتا المحیط۔ سوتے مین نماز مین قہقہہ کی روایت اصول مین نہین ہی کما فی فتاوی قاضیخان رح۔ اگر سوتے ہوے نماز مین قہقہہ کیا تو صحیح یہ کہ نہ وضو توڑے نہ نماز باطل کرے۔ التبیین والذخیرہ یہی صحیح ہی الفتح۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ العینی۔ اور حاکم ابو محمد کوفی نے کہا کہ نماز و وضو دونون باطل ہوئے اور اسی کو عامہ متاخرین نے احتیاطاً لیا ہی المحیط۔ صلوۃ ملفوظہ مین اگر قہقہہ کیا تو اصح یہ کہ وضو ٹوٹ گیا الظہیریہ مع۔ اور نماز ذات رکوع وسجود سے یہ مراد کہ اصل اسمین رکوع وسجدہ ہو الفتح پس نماز جنازہ خارج ہوئی کہ اسمین قہقہہ سے نماز گئی نہ وضو بحر ع۔ اور اگر ایسی نماز مین قہقہہ کیا جسکو عذر مرض سے اشارہ سے پڑھتا ہی یا سواری پر نفل کو اشارہ سے یا عذر کی وجہ سے فرض کو بھی اشارہ سے پڑھتا ہی۔

تو وضو بھی ٹوٹ گیا۔ الفتح۔ اگر شہر کے باہر جانور پر نفل میں قہقہہ کیا تو بالاتفاق وضو ٹوٹا اور اگر دشمن سے بھاگنے میں نماز میں
ایما کیا اور قہقہہ کیا تو بالاتفاق ٹوٹا۔ ع۔ اقول۔ چاہیے کہ دشمن سے خوف کے مانند درندہ وغیرہ کا بھی حکم ہو۔ م۔ اور قہقہہ
تیمم کو باطل کرتا ہے جیسے وضو کو باطل کرتا ہے اور غسل کی طہارت کو باطل نہیں کرتا۔ اور کہا گیا کہ غسل کے ضمن میں جو وضو کی طہارت
تھی وہ باطل ہو جاتی ہے پس اگر غسل کرنے والے نے بعد غسل کے نماز میں قہقہہ کیا تو نماز گئی اور اسکو جائز نہیں کہ اسکے بعد
بغیر نئے وضو کرنے کے نماز پڑھے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ وکذا فی الفتح۔ یہ خلاف اس وضو میں جو نہانے کے ضمن
میں حاصل ہو گیا تھا بدون نیت کے اور اگر وضو کر کے غسل کیا ہو تو یہ مستقل وضو ہے قہقہہ سے باطل ہوگا۔ م۔ ط۔ اگر نماز میں
بے اختیار حدث ہو گیا اور مصلی نے پھر کر وضو کیا تاکہ باقی نماز تمام کر لے تو وہ حکماً نماز کے اندر ہے پس بعد وضو کے
قہقہہ کیا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ الفتح۔ یعنی محیط میں ہے کہ وضو ٹوٹ جائیگا۔ اور فتاوی مرغینانی میں ہے کہ نہیں ٹوٹیگا۔ ع۔
اور اگر قعدہ اخیر میں قدر تشہد کے بعد یا سجدہ سہو میں قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کما فی المحیط۔ مع ف۔ اور اگر سلام کے وقت عمداً
قہقہہ کیا تو وضو گیا نماز نہیں۔ کما فی الشرح للبدایہ اور منیہ میں ہے کہ اگر تشہد نہ ہو تو نماز بھی باطل ہوگی۔ م۔ اور اگر اس حالت میں امام نے
قہقہہ کیا پھر قوم نے قہقہہ کیا تو امام کا وضو گیا اور مقتدیوں کا نہیں کیونکہ امام کے قہقہہ سے مقتدی نماز سے باہر ہو گئے تھے
برخلاف اسکے اگر امام نے سلام پھیرا بعد کو مقتدیوں نے قہقہہ کیا تو مقتدیوں کا وضو باطل ہوا اور خلاصہ میں کہا کہ اصح یہ کہ
مقتدیوں کا وضو نہیں باطل ہوا۔ الفتح۔ اگر نماز میں حدث ہوا اور پھر کر بنا کرنے کو وضو کیا ولیکن مسح کرنا سر یا موزہ کا بھول
گیا پھر نماز شروع کر کے قہقہہ کیا تو وضو نہیں ٹوٹا کیونکہ بغیر اس طہارت کے نماز پڑھنے سے نماز باطل ہوئی تو قہقہہ نماز کے
باہر ہوا جو ناقض وضو نہیں اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کما فی الدر۔ بالجملہ بوجہ حدیث کے ہم
قیاس ترک کرتے اور کہتے ہیں کہ قہقہہ بشرائط مذکورہ ناقض وضو ہے۔ والقياس انها لا تنقض۔ اور قیاس یہ ہے کہ قہقہہ
ناقض نہو۔ وهو قول الشافعی۔ اور یہی قیاسی قول امام شافعی رح کا ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک واحمد وابوثور و
داؤد کا اور حضرت ابن مسعود و جابر رضی اللہ عنہما سے اور عروہ وقاسم وسعید بن المسیب وابوبکر بن عبد الرحمن وخارجہ بن زید ومکحول
وسلیمان بن یسار سے مروی ہے۔ ع۔ لانه ليس بخارج نجس ولهذا لم يكن حدثاً في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وخارج
الصلوة۔ کیونکہ یہ شے یعنی قہقہہ کوئی نجس نکلنے والی چیز نہیں ہے جو ناقض ہوتی ہے اور اسی واسطے یہ قہقہہ نماز جنازہ میں اور
سجدہ تلاوت میں اور نماز سے باہر حدث نہیں ہوا۔ ف۔ اگر خارج نجس ہوتا تو ہر صورت میں حدث ہوتا۔ ولنا قوله
عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا۔ اور ہماری حجت یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لوگوں کو خبردار کیا کہ جو شخص تم میں سے قہقہہ سے ہنسا تو وہ وضو و نماز دونوں کو اعادہ کرے۔ ف۔ حدیث
قہقہہ کو جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم نے مرفوع روایت کیا اور طبرانی رح نے ابو العالیہ رح سے روایت کی کہ ابو موسی اشعری رض
نے کہا کہ اس درمیان میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھاتے تھے کہ ایک شخص آیا اور مسجد کے گڑھے میں گر پڑا
اور اسکی آنکھوں میں ضعف نظر کی بیماری تھی تو نماز میں بہت لوگ ہنس پڑے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان
لوگوں کو جو ہنسے تھے وضو و نماز اعادہ کرنے کا حکم دیا۔ بیہقی نے اسکو خلافیات میں ذکر کر کے اسطرح معلول کیا کہ جماعت
ثقات نے اسکو ابو العالیہ سے مرسل روایت کیا ہے۔ ع۔ یہ حدیث مسند و مرسل دونوں طرح مروی ہے اور جماعت اہل حدیث
نے اسکے مرسل اسناد کے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے اور مدار مرسل کا ابو العالیہ پر ہے اگرچہ اسکو حسن بصری و ابراہیم نخعی وغیرہم
نے بھی روایت کیا مگر ان سبھوں نے ابو العالیہ سے سنا ہے پھر جب مرسل صحیح ہوئی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو
ضرور ہم کو کہنا چاہیے کہ وضو ٹوٹ گیا اور ابو العالیہ ثقات تابعین سے ہیں اور مسند یہ حدیث کئی صحابہ رضی اللہ عنہم سے

مروی ہے از انجملہ اسلم اسناد جو ابن عدی نے کامل میں بقیہ بن الولید کے طریق سے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ اور بقیہ صدوق
ہیں اور تدلیس کی جرح یہاں مرتفع ہے کیونکہ بقیہ رح نے صاف کہا کہ ہم سے عمرو بن قیس نے حدیث بیان کی۔ ت۔ اور عجب کہ
ابن الجوزی نے تحقیق میں امام احمد سے نقل کیا کہ مرسل و حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں حالانکہ یہاں قوی مرسل
کو و مسند بھی جید ہے ترک کر کے قیاس کو لیا اور امام مالک کے نزدیک بھی مرسل حجت ہے۔ اقول اور یہاں تو مسند بقیہ بن الولید حجت
ہے اور یہ صحیح مسلم کے راویوں میں سے صدوق ہے۔ بیہقی رحمہ اللہ نے شافعی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ اگر نماز میں قہقہہ
کی حدیث صحیح ہو جاوے تو میرا یہی قول ہے ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ قہقہہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں
ہے۔ ذہبی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس میں کوئی خبر ثابت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ مرسل اگر کسی وجہ سے
مسند روایت ہو تو اسکے موافق کیا جاوے اور یہ حدیث مرسل و مسند دو طریق سے ثابت ہوئی تو شافعیہ کا یہی قول ہونا چاہیے
ابن حزم نے کہا کہ شافعیہ و مالکیہ پر بھی لازم ہے کیونکہ شدت تواتر سے وہ عدد مراسیل سے خارج ہے۔ میں کہتا ہوں کہ
حنابلہ پر بھی لازم کیونکہ وے تو خالی مرسل سے احتجاج کرتے ہیں۔ ع۔ بالجملہ حدیث حجت ہے۔ و بمثلہ یترک القیاس یعنی
اور ایسی نص کے ہوتے ہوئے قیاس ترک کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہیں جائز ہے پس نص
کو لیا گیا ولیکن چونکہ اس نص میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے اور نہ کوئی علت ظاہر ہوتی ہے تو ایسے نص کو جہاں وارد ہے وہیں منحصر
رکھنا چاہیے۔ والاثر ورد فی صلوٰۃ مطلقۃ۔ اور یہ نص وارد ہوتی ہے صلوٰۃ مطلقہ میں۔ ف۔ یعنی نماز مع رکوع
و سجود والی میں جو کہ کامل نماز ہے فیقتصر علیہا۔ پس ایسی ہی مطلقہ نماز پر اقتصار کیا جائیگا۔ ف۔ پس حکم کو سوائے اسکے نماز
جنازہ و سجدہ تلاوت و نماز طفل و نماز نائم کی طرف متعدی نہیں کر سکتے۔ اور حاصل جواب شافعی رح کے قیاس کا یہ ہے کہ ہاں
قیاس ہمارے نزدیک بھی یہی ہے کہ قہقہہ ناقض نہ ہو ولیکن ہم نے ایک نص معروف جسکی اسناد مرسل صحیح و مسند حسن حجت ہے پائی
تو خلاف قیاس جس مورد میں پائی اور وہ صلوٰۃ مطلقہ ہے اس مورد تک ہم نے قیاس ترک کیا اور باقی میں ہمارے نزدیک
بھی حکم بالقیاس ہے بخلاف اسکے کہ تم نے اس نص کو ترک کر کے وہاں بھی قیاس پر عمل کیا۔ پھر واضح ہو کہ اسمیں کچھ شبہ نہیں
۔ احوط ہمارا مذہب ہے کیونکہ جسنے نماز کو تکمیل کے ساتھ ادا کیا اور قہقہہ ایسی چیز ہے کہ خارج نماز اگرچہ ناقض وضو نہیں لیکن
حق آثار و حدیث میں اسکی مذمت و اس سے ممانعت وارد ہے۔ والقہقہۃ ما یکون مسموعا لہ ولجیرانہ والضحک ما یکون
مسموعا لہ دون جیرانہ وہو علی ما قیل یفسد الصلوٰۃ دون الوضوء۔ اور قہقہہ وہ ہے جو آدمی کو خود سنائی دے
اور اسکے پاس والوں کو بھی سنائی دے۔ اور ضحک وہ کہ خود اسکو سنائی دے اور پاس والوں کو نہ سنائی دے اور ضحک بنابر اس قول
کے جو کہا گیا ہے نماز کو فاسد کرتا ہے وضو کو نہیں۔ ف۔ اور تبسم کچھ بھی مفسد نہیں ہے اور طبرانی و ابو یعلی و دارقطنی نے حدیث جابر رض
روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز پڑھاتے تھے پس نماز میں تبسم فرمایا تو جب پھرے تو آپ سے تبسم کو پوچھا گیا
آپ نے کہا کہ میکائیل و بروایت طبرانی جبرئیل میری طرف سے گذرا اور اسکے بازو پر غبار تھا میرے مواجہ میں تو میں نے
تبسم کیا الحدیث۔ پھر قہقہہ خواہ عمداً ہو یا بھولے سے ہو یا چوک کر ہو برابر ہے خواہ دانت کھلیں یا نہ کھلیں اور تیمم کو بھی توڑتا ہے
ت۔ اب رہا پاک چیز کا بدن سے نکلنا اور اخراج وغیرہ کا بیان تو امام مصنف رح نے لکھا۔ والدابۃ تخرج من الدبر ناقضۃ
اور کیڑا جو مقعد کے اندر سے نکلتا ہے وہ وضو توڑتا ہے۔ ف۔ جیسے ریح و کنکریوں کا نکلنا ناقض ہے۔ ت۔ کیڑا جب
دبر سے نکلے تو حدث ہے اور اگر عورت کی فرج سے یا مرد کے ذکر سے نکلے تو بھی اور کنکریوں کا نکلنا بھی حدث ہے۔ فتاوی
قاضیخان۔ کیڑا جو سر زخم سے گرا ناقض نہیں المحیط۔ اور عرق مدنی جسکو رشتہ کہتے ہیں یعنی نہرما تو وہ بمنزلہ کیڑے کے ہے
پس اگر اس سے پانی بہے تو ناقض وضو ہے۔ الظہیریۃ۔ فان خرجت من راس الجرح۔ اور اگر کیڑا سر زخم سے نکلا

ف۔ یعنی سوائے دبر کے کہیں سے نکلا۔ او سقط اللحم منہ لاینقض۔ یا زخم سے گوشت گر پڑا تو یہ کوئی ناقض نہیں ہے
والمراد بالدابۃ الدودۃ۔ دابہ سے مراد کیڑا ہے۔ وہذا لان النجس ما علیہا۔ اور یہ حکم وضو نہ توڑنے کا اس جہت سے
کہ نجس تو اسی قدر ہے جو کیڑے پر ہے۔ ف۔ کیونکہ خود کیڑا تو نجس نہیں ہے بس جو اسپر لگا وہی نجس لگ گیا۔ وذلک قلیل۔ اور
یہ نجاست بہت قلیل ہے۔ ف۔ ولیکن سبیلین میں قلیل وکثیر سب ناقض ہوتی ہے جب خروج ہو اور غیر سبیلین میں اس قدر کہ
سیلان متحقق ہو لہذا دونوں میں فرق ہوا۔ وہو حدث فی السبیلین۔ اور وہ حدث ٹھہرا سبیلین میں۔ ف۔ چنانچہ
دبر سے دابہ نکلنے میں نقض کا حکم دیا اور سبیلین مقام پیخانہ وپیشاب دونوں ہے تو فرج عورت وذکر مرد سے بھی ناقض ہے چنانچہ
قاضیخان سے صریح گذرا۔ دون غیرہما فاشبہ الجشاء والفساء۔ اور غیر سبیلین میں یہ حدث نہ ٹھہرا تو مشابہ ہوگیا
ڈکار وبائی کی پھسکار کے۔ ف۔ یعنی سبیلین میں گویا بائی کی پھسکار اور ناقض ہے اور غیر سبیلین میں گویا ڈکار ہے بودار ہے
اگر کہا جاوے کہ غیر سبیلین میں قلیل سے خروج متحقق نہیں ہوتا ہے اور جب نکلنا تم نے مان لیا تو وہ حدث مانند سبیلین کے
جواب یہ کہ خروج جو مدار حکم ہے یعنی سیلان وہ نہیں پایا گیا تو یہ خروج بمعنی ظہور ہوا تو حدث نہیں ہوگا۔ الہداد عن الکافی ہے
اگر دبر کے یا فرج وذکر کے نکلے کیڑے کو پانی میں ڈال دیا تو پانی پاک نہیں رہا اور اگر زخم کے کیڑے یا زخم کے گرے گوشت
کو پانی میں ڈالا تو پاک رہا اس سے طہارت جائز ہے۔ م۔ امام تمرتاشی رح نے ذکر کیا کہ کرخی رح نے فرمایا کہ اختلاف ہے کہ
ریح خود نجس ہے یا نجاست پر مرور سے نجس ہوتی ہے اور نتیجہ خلاف اس صورت میں کہ بھیگا پائجامہ پہنے ہے اور اسوقت
ریح خارج ہوئی النہایہ۔ امام مصنف رح کے نزدیک خود پاک ہے ع۔ مگر مقعد میں نجاست کی مجاورت سے نجس ہوئی
تو دبر کی ریح سے نقض ہے۔ بخلاف الریح الخارجۃ من القبل والذکر لانہا لاتنبعث عن محل النجاسۃ۔
بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج ومرد کے ذکر سے نکلے کہ وہ نجس نہیں کیونکہ وہ محل نجاست سے نہیں اٹھتی ہے۔
ف۔ پس ریح فرج وریح ذکر ناقض نہیں ہے فی الجوہرہ ہو الصحیح۔ پس محل نجاست تو دبر ہے اور فرج میں دبر سے آنے کی
راہ نہیں ہے۔ حتی لو کانت المرأۃ مفضاۃ یستحب لہا الوضوء لاحتمال خروجہا من الدبر۔ حتی کہ اگر ایک عورت
مفضاۃ ہو یعنی کسی جہت سے اسکی فرج ومقعد کے درمیان کی جھلی پھٹکر درمیان میں راہ ہوگئی ہو تو ایسی عورت کی جب
فرج سے ریح نکلے تو اسکو وضو کرنا مستحب ہے کیونکہ احتمال ہے کہ ریح اسکے دبر سے نکلی ہو۔ ف۔ اور واجب اس لیے
نہیں کہ تیقن نہیں ہے اور وضو کا ہونا متیقن ہے تو ٹوٹ جانے کا حکم بھی تیقن ہی سے ہوسکتا ہے نہ خالی احتمال سے۔
فرع۔ اگر عورت مفضاۃ کو اسکے خاوند نے تین طلاق دیکر پھر چاہا کہ حلالہ کے بعد نکاح کرے اس عورت نے دوسرے
شوہر سے نکاح کیا اور دوسرے شوہر نے اس سے دخول کیا تو یہ شوہر اول پر حلال نہوگی جب تک کہ حمل نہ رہجاوے
کیونکہ احتمال ہے کہ شاید وطی اس عورت کے دبر میں واقع ہوئی ہو نہ فرج میں کذا فی فوائد الظہیریہ ع۔ جب یہ احتمال ہے
تو ایسی عورت سے اسکے شوہر کو جماع کرنا حرام ہے اور قاضیخان میں کہا کہ مگر اس صورت میں حلال ہے کہ بدون تعدی
کے اسکی فرج میں جماع ممکن ہو۔ الفتح۔ فروع۔ اگر وضو وحدث میں شک ہوا اور پہلے دونوں میں ایک کا یقین تھا وہی
رہے مگر انکہ دوسرے کی تائید ہوجاوے چنانچہ امام محمد رح سے روایت ہے کہ متوضی کو اپنا پائخانہ جانا معلوم ہوا اور قبل
نکلنے کے قضائے حاجت میں شک ہوا تو اسپر وضو واجب ہے۔ اگر وضو کے واسطے مع برتن بیٹھنے کا علم ہے اور قبل قیام
کے اسکو پورے کرنے میں شک ہوا تو اسپر وضو نہیں ہے۔ اگر ذکر سے بہتی چیز میں یوں شک ہوا کہ پانی ہے یا پیشاب ہے
پس اگر پانی کے استعمال کا زمانہ قریب تھا یا بار بار ایسا ہوا تو رہنے دے ورنہ وضو کا اعادہ کرلے برخلاف اسکے
اگر کسی ایک پر اسکا گمان غالب ہو تو وہی رکھے۔ اگر یقین ہوا کہ متوضی کوئی عضو دھونا چھوڑ گیا ہے اور اسمیں شک ہے کہ

وہ کون عضو ہے تو مجموع نوازل کے موافق بایاں پاؤں دھووے کہ وہی آخری عمل ہے الفتح۔ اور اگر شک ہو کہ پانی نجس تو
نہیں ہوا یا کپڑے کی طہارت میں یا جورو کو طلاق تو نہیں ہوئی یا مملوک یا محرمی یا غلام آزاد تو نہیں ہوا تو اس شک کا کچھ خیال
نہیں ہے کمافی الدر من الاشباہ۔ غرضکہ شک و احتمال سے یقین کا زوال نہیں ہوتا ہے۔ عالمگیریہ۔ جو شخص وضو پر ہو اور
حدث کا شک کرے تو وضو پر ہے اور اگر حدث پر ہو اور طہارت میں شک کرے تو حدث پر ہے اور یہاں تحری نہیں جائز ہے
الخلاصہ۔ **فان قشرت نفطۃ**۔ اگر چھالے کا پوست اتارا۔ **فسال منہا ماء او صدید او غیرہ**۔ سو یہ نکلا اس سے پانی
یا زرد پانی یا سوائے اسکے۔ **ان سال عن راس الجرح نقض**۔ پس اگر سر زخم سے بہہ نکلا ہو تو وضو توڑا۔ ف۔ کیونکہ
زخم سے خروج سیلان پایا گیا۔ **وان لم یسل لا ینقض**۔ اور اگر نہیں بہا تو ناقض نہ ہوگا۔ **وقال زفر ینقض فی الوجہین**
اور زفر رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض وضو ہے۔ ف۔ خواہ نکل کر سر زخم سے بہے یا نہ بہے۔ **وقال الشافعی
لا ینقض فی الوجہین** اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ناقض نہ ہوگا۔ ف۔ خواہ بہے یا نہ بہے۔ **وہی مسالۃ
الخارج من غیر السبیلین**۔ اور یہ مسئلہ تو خارج از غیر سبیلین کی فرع ہے۔ ف۔ پس شافعی رح تو خارج از غیر سبیلین کو
ناقض ہی نہیں کہتے تو انکے نزدیک خواہ بہے یا نہ بہے کسی صورت میں ناقض نہیں ہے خواہ نجس ہو یا نہ ہو۔ اور زفر رح اگرچہ
خارج نجس از غیر سبیلین کو ناقض کہتے ہیں لیکن سیلان کی شرط نہیں کرتے چنانچہ گذرا۔ بقولہ وکذا لا یشترط السیلان اعتبارا
بالمخرج المعتاد۔ یعنی جیسے سبیلین میں خروج معتبر ہے سیلان شرط نہیں اسی طرح غیر سبیلین سے نجس نکلنے میں خروج معتبر ہے سیلان
شرط نہیں ہے تو چھالے سے پانی یا زرد آب یا کچ لہو نکلنے میں جب صرف خروج شرط ہے سیلان ضرور نہیں تو دونوں صورتوں میں
وضو ٹوٹ گیا اور ہمارے نزدیک سبیلین میں نجاست اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج ہو کر مخرج پر ظاہر ہوئی بخلاف غیر
سبیلین کے کہ وہاں جب اپنی جگہ سے بہے تو خروج اپنی جگہ سے ظاہر ہو تو سیلان ضرور ہے پس اس مسئلہ میں چھالا جان
سے سمجھتا ہے اگر سر زخم پر چڑھ کر پانی یا زرد آب ڈھلکا تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں ہے۔ فافہم۔ اور امام ابو حنیفہ سے روایت
کیا جاتا ہے کہ اگر چھالے سے خالی پانی نکلا تو ناقض نہیں اگرچہ سیلان ہو۔ ع۔ یہ روایت ظاہرا صحیح نہیں کیونکہ یہ اس
بنا پر ہے کہ یہ پانی نجس نہیں ہے اور یہ خلاف تحقیق ہے۔ **وہذہ الجملۃ نجسۃ**۔ اور یہ سب یعنی پانی و پیپ و کچ لہو وغیرہ نجس
ہیں۔ **لان الدم ینضج فیصیر قیحا ثم یزداد نضجا فیصیر صدیدا ثم یصیر ماء**۔ کیونکہ خون فاسد پکتا ہے پس کچ لہو ہو جاتا ہے
پھر زیادہ پکتا ہے تو پیپ ہو جاتا ہے پھر وہ رقیق ہو کر پانی ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس نجس میں تغیر ایسے طریقہ سے نہ ہوا کہ وہ پاک
ہو جاوے مثلاً گوبر کی راکھ ہو تو وہ نجس ہی رہا پس خروج نجس سے نقض ہوا۔ **ہذا اذا قشرہا فخرج بنفسہ**۔ یہ حکم نقض
اس صورت میں ہے کہ چھالے کو نشتر کیا تو مواد نجس خود بخود نکلا ہے۔ **واما اذا عصرہا فخرج بعصرہ فلا ینقض لانہ مخرج
ولیس بخارج واللہ اعلم**۔ اور اگر خود نہ نکلا بلکہ جب اس چھالے یا زخم کو دبا کر نچوڑا پس اسکے نچوڑنے سے مواد نکلا
تو وہ وضو نہیں توڑیگا کیونکہ وہ خارج نہیں بلکہ خارج کیا گیا ہے واللہ اعلم۔ ف۔ حاصل یہ کہ ناقض وضو تو خروج نجاست
ہے اور غیر سبیلین میں خروج کے معنی اپنی جگہ سے سیلان ہے پس جب زخم سے نجاست نے سیلان نہ کیا تو وہ خارج نجس
نہیں پھر اگر خود متوضی نے اخراج کیا تو اس صورت میں آیا نقض وضو ہوگا یا نہیں تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ حکم نقض
میں نقض نہ ہوگا کیونکہ مواد اخراج سے مخرج ہوا یعنی نکالا گیا اور خارج نہ ہوا یعنی خود نکلنے والا نہ ہوا اور معتبر نقض میں خارج
نجس ہے نہ مخرج نجس۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور علامہ اتزاری امیر کاتب اتقانی رح نے اپنی شرح غایۃ البیان میں کہا کہ فتاویٰ
خلاصہ میں ہے کہ نچوڑ کر نکالنے کی صورت میں بھی نقض وضو ہے اور ہمارے بعض مشائخ اسی پر ہیں اور یہی میرے نزدیک
بھی مختار ہے کیونکہ احتیاط اسی میں ہے اگرچہ لوگوں کے حق میں آسانی کا قول تو وہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر کیا اور

تحقیق اسکی میری طرف سے یہ ہے کہ اخراج کو خروج لازم ہے تو لزوم یعنی اخراج کے ساتھ لازم یعنی خروج بھی متحقق ہوگا۔ اور شارح اکمل رح نے اسپر اعتراض کیا کہ اخراج کچھ منصوص علیہ نہیں ہے اگرچہ اخراج مستلزم خروج ہو تو خروج کا ثبوت اخراج کے ساتھ غیر قصدی ہے تو اسکا کچھ اعتبار نہوگا انتہی اور علامہ عینی رح نے جواب دیا کہ احتیاط در باب عبادت یہی ہے کہ ایسے خروج کا اعتبار کیا جاوے اور امام سرخسی کے جامع میں ہے کہ اگر قرحہ پھوڑا اور نچوڑنے سے خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا اور یہ حدث عمداً ہوا جیسے فصد و حجامت اور کافی میں ہے کہ اصح یہ کہ مخرج بھی ناقض ہے انتہی۔ اور شیخ ابن الہمام رح نے بھی غایۃ البیان کی تائید کی کہ اخراج و عدم اخراج کی کوئی تاثیر اس حکم میں ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نقض وضو تو نجس کے نکلنے پر ہے اور یہ جیسے خروج سے متحقق ہوتا ہے ویسے اخراج سے تو مانند فصد کے ہو گیا انتہی اور تنویر میں اسی کی تبعیت کی کہ جو نجس خارج ہو یا خارج کیجاوے دونوں برابر ہیں انتہی۔ قال المترجم تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ مدار نقض کا خروج نجس پر ہے ولیکن نجس وہ کہ جسکو شارع نے اعتبار فرمایا اور یہ غیر سبیلین میں وہی ہے جو سیلان کرے خواہ بالفعل یا قوت اور جس میں یہ صفت نہو وہ شرعاً نجس نہیں ہے اگرچہ لغت و عرف میں اسکو نجس کہا جاوے پس اس مسئلہ میں انجام کو کلام اسمیں ہے کہ جس قرحہ کے مواد کو سیلان نہیں اور نہ قوت ہے تو متوضی کی اپنی قوت و کر سیلان کرنے سے اسمیں صفت نجاست کی شرعاً معتبر ہو جائیگی یا نہیں۔ اور قیاس فصد و حجامت پر محل تامل ہے کیونکہ یہ حدث عمدی اسی وقت ہوگا کہ نشتر دلوانے سے خروج خون سائل کا ہوا ہو اور اگر عمداً نشتر دلوایا اور خون کا سیلان نہوا تو نقض نہیں ہوگا اور اگر یہ مراد ہے کہ خود اس مقام نشتر کو نچوڑا جس سے خون کا سیلان ہوا تو یہی عین مسئلہ مذکورہ ہے کہ یہ سیلان شرعاً اس خون کے نجس ہونے کے حکم کو کافی ہے یا نہیں جیسے قی قلیل اگرچہ نجس عرفی ہو مگر شرعی نہیں یا جیسے خون غیر سائل کو پونچھ لیا تو وہ اگرچہ خون ہے لیکن شرعاً نجس نہیں ہے۔ اور بعض ائمہ فقہاء نے سیلان کا اعتبار کیا ہے نہ اسالہ کا یعنی سیلان کرا دینے کا اور یہیں سے شیخ ابن الہمام کے قول کا ضعف ظاہر ہوا کہ اخراج کی تاثیر نہیں بلکہ مدار خروج نجس پر تھا وہ پایا گیا میں کہتا ہوں کہ ہاں اعتبار تو بیشک خروج نجس کا ہے مگر نجس شرعی معتبر ہے اور وہ اسوقت ہوگا کہ نجاست خود سیلان کرے اب کلام اسمیں ہے کہ متوضی جب اپنی قوت سے سیلان کرا دے تو کیا اسکا اعتبار ہے پس سیلان تو پایا گیا لیکن یہ سیلان کیا شرع نے نجاست ہونے کا حکم دینے میں اعتبار کیا یا نہیں تو امام مصنف رح نے کہا کہ نہیں اور یہی تفسیر یہ کا مختار ہے اسواسطے کہ نجاست و طہارت کسی چیز کی اپنی طرف سے بدون نص کے مخدوش ہے آیا تم نہیں دیکھتے کہ امام شافعی و مالک و احمد و ایک جماعت ائمہ فقہاء تو خود روان خون کو بھی ناقض نجس نہیں کہتے ہیں بوجہ اسکے کہ انکے نزدیک اجتہاد میں نص نہیں ملتی ہے پس مدار نجاست شرعیہ کا حکم لگانے میں نص شارع پر ہے اور ہمنے کوئی نص ایسی نہیں پائی کہ جس سے ہمکو معلوم ہو کہ خود سیلان کرا دینے سے بھی شرع میں خارج نجس کا حکم ہو جاتا ہے صدر الشریعہ اصغر رح نے شرح وقایہ میں کہا کہ سائل اسواسطے کہا کہ جب مخرج سے متجاوز نہو تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے اور زفر رح کے نزدیک ناقض ہے اور اسی طرح اگر قرحہ نچوڑا تب اُسنے تجاوز کیا اور تھا اس حالت پر کہ اگر نہ نچوڑتا تو وہ تجاوز نکرتا تو بھی ناقض نہیں۔ اسی طرح اگر دانتوں سے کوئی چیز دبائی یا انہیں خلال کیا یا ناک میں انگلی ڈالی پس انگلی پر خون کا اثر دیکھا یا اُسنے ناک سینکی اور اُس سے سوربا برتھکے خون کے گرے تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے انتہی۔ پس کیا دیکھا جاتا ہے کہ انگلی سے خون نکال لینا یا ناک جھاڑ کر خون نکالنا عمدی حدث ہے تو کیوں نہیں کہا جاوے کہ اعتبار نجاست شرعیہ میں خود سیلان کا ہے مگر آنکہ کوئی دلیل قائم ہو ہاں اگر یہ حکم احتیاط کی راہ سے ہے تو مضائقہ نہیں ہے اور شیخ الاسلام نے کہا کہ مجمع النوازل میں ہے کہ قرحہ جب نچوڑا گیا پس اُس سے بہت خون نکلا ولیکن ایسی حالت پر تھا کہ اگر نہ نچوڑا جاتا تو نہ نکلتا تو وہ وضو نہیں توڑیگا اور یہی حکم ہے جب سوئی یا کانٹا چبھ گیا اور خون نکلا ولیکن سیلان نہیں ہوا۔ ذخیرہ میں کہا

کہ اس حکم میں نظر ہے اور کہا کہ اس جنس کے مسائل میں فتوی یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائیگا۔ انتہی۔ اور امام مصنف رح کے شاگرد شمس الائمہ کردری نے اس مسئلہ میں احتیاطاً نقض وضو اختیار کیا ہے چنانچہ عالمگیریہ میں ہے کہ اگر قرحہ سے خون نکلا نچوڑنے سے اور اگر نچوڑا نہ جاتا تو نہ نکلتا تو بقول مختار ناقض وضو ہے۔ کذا فی ابو جعفر کردری۔ اور یہی اشبہ ہے۔ القنیہ۔ اور یہی اوجہ ہے۔ شرح المنیہ للحلبی۔ ف۔ یہاں بعض نواقض دیگر ائمہ کے نزدیک ہیں جو ہمارے اصحاب کے نزدیک ناقض نہیں ہیں از انجملہ وقایہ میں ہے کہ چھونا عورت کا اور ذکر کا ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے اگر بجائے ذکر کے شرمگاہ آگے کی کہا جاوے تو عورت و مرد دونوں کو شامل ہے ولیکن معروف نص جو شافعی رح وغیرہ نے پیش کی اسمیں لفظ ذکر ہے۔ اور عینی رح نے اس مسئلہ میں بہت توضیح کی اور انتخاب یہ کہ مس الذکر سے وضو نہ ٹوٹنا جو ہمارا مذہب ہے موافق ہے بقول حضرت عمر رض و علی و عبد اللہ بن مسعود و ابن عباس و عمار بن یاسر و زید بن ثابت و حذیفہ بن الیمان و عمران بن حصین و ابو الدرداء و سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم یوں ہی ابن عبد البر نے نقل کیا اور تابعین سے بقول حسن بصری و سعید بن المسیب سے اور فقہاء میں سفیان ثوری سے۔ اور طحاوی رح نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کوئی معلوم نہیں ہوا جس نے مس الذکر سے وضو واجب ہونے کا فتوی دیا ہو سوائے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے اور امام مالک و شافعی و احمد نے اختلاف شرائط کے ساتھ مس الذکر سے وضو واجب کیا اور حجت انکی حدیث بسرہ بنت صفوان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ۔ یعنی جو اپنا ذکر چھوئے وہ وضو کرے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ والترمذی و صححہ اور بیہقی نے کہا کہ بہر حال یہ حدیث بر شرط بخاری ہے۔ عینی رح نے اسپر جرح کی کہ یحیی بن معین نے کہا کہ تین حدیثیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہوئیں ایک حدیث مس الذکر دوم بدون ولی کے نکاح نہ ہونا سوم ہر مسکر حرام ہے اور یہ جو بعض اہل مصر نے کہا کہ یہ قول یحیی بن معین سے ثابت نہیں تو بلا دلیل تعصب ہے اور ابن الجوزی رح کا قول صرف نقل ہے کوئی دلیل ثبت نہیں ہے اور بخاری رح نے جو اسکو اس باب میں اصح شئی کہا تو مراد یہ کہ دیگر روایات سے بہتر ہے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ صحیح ہے تو آگے ایسی ہی صحیح حدیث طلق بن علی کی اسکے معارض ہے تو توفیق کے لیے ہم نے کہا کہ مراد مس الذکر سے پیشاب ہے یا وضو سے مراد دھونا۔ اور طحاوی نے کہا کہ ربیعہ رح نے کہا کہ اگر میں اپنا ہاتھ خون یا حیض میں رکھوں تو میرا وضو نہ ٹوٹے تو پھر مس الذکر تو آسان ہے۔ اقول شیخ ابن الہمام رح نے جواب دیا کہ مس الذکر کنایہ حدث سے ہے کیونکہ اکثر اس سے مذی وغیرہ نکل آنے سے نقض وضو ہے۔ اور مترجم کے نزدیک اولی وہی ہے کہ کنایہ مساس ذکر سے مباشرت ہو یا وضو سے مراد دھونا کیونکہ طبرانی نے معجم کبیر میں حدیث طلق بن علی مرفوع روایت کی کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ اور یہ روایت اگرچہ معلول ہے مگر مذکورہ بالا اسانید سے اسکو قوت حاصل ہے ولیکن طلق بن علی رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نماز میں اپنا ذکر چھوا تو فرمایا کہ ہل ہو الا بضعۃ منک یعنی وہ کچھ نہیں سوائے اسکے کہ تیرے بدن سے ایک ٹکڑا ہے رواہ ابو داؤد و النسائی والترمذی اور کہا کہ اس باب میں یہ احسن ہے اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے پس اس حدیث میں تو کوئی تاویل ظاہر نہیں ہے اور علی بن المدینی نے کہا کہ حدیث بسرہ سے حدیث طلق بہتر ہے۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ یہ مرد کی روایت سے اور وہ عورت کی روایت سے ہے یہ بھی وجہ ترجیح ہے۔ میں کہتا ہوں کہ انصاف یہی ہے کہ دونوں احادیث ثابت ہیں اور ایک کو دوسرے کا ناسخ کہنا بلا دلیل ہے اور علاوہ اسکے جب توفیق دینا ممکن نہ ہو تو البتہ ایک کو منسوخ یا متروک کیا جاوے اور یہاں توفیق عمدہ ممکن ہے کیونکہ حدیث طلق خود مس الذکر سے وضو کی موجود ہے۔ حدیث دیگر یہ کہ ذکر ایک بضعہ ہے تو معلوم ہوا کہ مس الذکر کے معنی صرف چھونے کے نہیں ہیں کیونکہ نماز میں البتہ صرف چھونا ممکن ہے اور اس سے وضو یا نماز کا حکم نہیں دیا تو چھونے سے

وضو نہیں ٹوٹتا پس دوسری حدیث مس الذکر جو طلق و بسرہ سے مروی ہے وہ بقصد جماع یا مباشرت مجردہ ہے جس سے کچھ نکل آوے یا مباشرت بلا حائل میں کچھ نہ نکلے تو بھی وضو واجب ہے واللہ تعالی اعلم- ازانجملہ عورت کا چھونا شافعی وغیرہ کے نزدیک ناقض ہے اور ہمارے نزدیک کچھ نہیں اور کافی ہے ہمکو حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ میں رات میں سوتی اور میرے پانوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبلہ یعنی جائے سجدہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ فرماتے تو مجھے دبادیتے پس میں اپنے پانوں سمیٹ لیتی پھر جب کھڑے ہوتے تو میں پانوں پھیلا لیتی اور ان دنوں گھروں میں چراغ نہ تھے رواہ البخاری ومسلم من وجوہ- اور بھی ام المومنین رضہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیا پھر نماز کو نکلے اور وضو نہیں کیا- رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ- اور جو مذہب امام شافعی رح کا ہے وہ بھی ایک جماعت صحابہ و تابعین وفقہاء کا مذہب ہے اور فقہاء میں سے ایک جماعت کا یہ مذہب ہے کہ عورت کے چھونے و بوسہ لینے حتی کہ اسکی فرج چھونے سے بھی جب تک مذی وغیرہ نہ نکلے وضو واجب نہیں ہوتا اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے اور قولہ تعالے او لامستم النساء الآیہ میں ملامسہ کنایہ مجامعہ سے ہے آہ- قرطبی رح نے کہا کہ شافعی رح کے مذہب پر لازم آتا ہے جو کوئی عورت کو تعلیم بالات مارے اسپر وضو واجب ہو اور میں تو نہیں جانتا کہ یہ کسی کا قول ہو- منجملہ نواقض کے امام احمد واسحق بن راہویہ وابو ثور ومحمد بن اسحق ویحیی بن یحیی کے نزدیک اونٹ کا گوشت ہے کہ اسکے کھانے سے وضو واجب ہے اور جمہور علماء کے نزدیک وہ ناقض نہیں ہے کذا ذکرہ العینی- ولیکن دلائل بالکل نہیں ذکر کیے اور مترجم نے سابق میں فی الجملہ ذکر کیا ہے فتدبر- ازانجملہ امام احمد کے نزدیک میت کو غسل دینے سے وضو واجب ہے- م ع- واضح ہو کہ نماز کے وضو سے اگر منکر ہو تو کافر ہے کیونکہ آیت واحادیث قطعیہ کا انکار ہے اور اگر مصحف مجید چھونے یا دیگر ایسکے مانند وضو سے منکر ہو تو تکفیر نہ ہوگی واللہ تعالی اعلم- چھونا عورت کا مرد کو یا مرد کا عورت کو ناقض وضو نہیں- المحیط- اپنا ذکر یا غیر کا ذکر چھونا ہمارے نزدیک حدث نہیں ہے الا ان غیر کا ذکر چھونا بلا ضرورت حرام ہے اگرچہ حدث نہو- م

فصل فی الغسل - یہ فصل احکام غسل کے بیان میں ہے- ف- چونکہ وضو کی حاجت زائد تھی اسکو غسل پر مقدم کرکے اس بدن کی طہارت کو بیان کیا اور کتاب الہی میں بھی اول وضو پھر غسل کا بیان ہے- عنایہ- یعنی قولہ تعالی وان کنتم جنبا فاطہروا الآیہ اور اگر تم جنب ہو تو اچھی طرح طہارت کرو یعنی غسل کرلو- واضح ہو کہ امام مصنف رح نے فرائض غسل کو اور سنن غسل کو مثل وضو کے علحدہ بیان فرمایا ولیکن مضمضہ واستنشاق کی فرضیت پر اتفاق نہیں ہے تو ظاہرا فرض سے مراد وہ ہے کہ جو فرض قطعی و فرض اعتقادی و فرض عملی دونوں کو شامل ہے اور غسل سے مراد وہ کہ جو نہانا فرض ہو پس فرض نہانے میں تو مضمضہ واستنشاق ضروری یعنی فرض ہے اور رہا وہ نہانا جو سنت ہے تو اسمیں یہ دونوں بھی سنت ہیں ضرور نہیں ہیں جیسا کہ بحر الرائق میں مصرح ہے- **وفرض الغسل**- یعنی جو نہانا فرض ہے اسکا فرض ایک دھونا ہے وہ- **المضمضۃ والاستنشاق وغسل سائر البدن**- کلی کرنا و ناک میں پانی ڈالنا اور باقی تمام بدن دھونا- ف- پس در اصل یہ ایک ہی فرض ہے متعدد نہیں ہیں ولیکن چونکہ مضمضہ واستنشاق میں امام شافعی وغیرہ کا خلاف تھا لہذا مصرح ذکر کر دیا- اسی وجہ سے فرائض غسل نہیں فرمایا جیسے وضو میں متعدد فرائض ہیں- پھر یہ دھونا ایک مرتبہ بھرپور فرض ہے اور مسنون آگے آویگا اور دو ثابتہ الروایہ میں کہا کہ ملنا فرض نہیں ہے اور عالمگیریہ میں ہے کہ مضمضہ واستنشاق کی وہی حد ہے جو وضو میں گذری من الخلاصہ- اور اگر پانی کو منہ بھر گھونٹ سے پی گیا تو مضمضہ کافی ہوگیا اور چوس کر کافی نہیں- ف- اور پانی منہ میں بھر کر باہر پھینکنا بنا بر اصح قول کے شرط نہیں خلافا لابی یوسف اور اگر اسکے دانتوں میں گڑھے ہوں یا رخنہ جنمیں طعام یا میل تر بھرا ہو تو جائز ہو جائیگا- کذا فی التجنیس ونشاوا سے تفصیل وابی اللیث الخ- اور دانتوں کی کھڑکیوں یا رخنوں میں تر میل پوری طہارت سے مانع نہیں یہی اصح ہے ساترا ہدی سادرا اسی پر فتوے

ہو جاوے۔ الدر۔ اور خشک میل جو ناک میں ہو وہ مانع ہے۔ الزاہدی۔ جیسے چبائی ہوئی روٹی و گوندھا آٹا۔ الصدر و الفتح۔ یہی
اصح ہے الدر۔ اور غسل سے جو چھینٹیں برتن میں پڑیں مضر نہیں بخلاف اسکے جبکہ کل اسمیں ٹپکا۔ اور غسل میں ایک عضو کی تری
کو دوسرے عضو کی طرف منتقل کرنا جب کہ متقاطر ہو جائز ہے بخلاف وضو کے۔ جنب کو روا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے اور
کھائے پیئے جبکہ کلی کرلی ہو اور نہانے سے پہلے اپنی جورو کے پاس جاوے۔ اور قنیہ میں ہے کہ اگر احتلام ہوا ہو تو نہانے
سے پہلے نہ جاوے۔ اور تمام بدن دھونے میں جبکہ انگوٹھی یا کان کی بالی تنگ ہو تو اُسکا حرکت دینا واسطے پانی پہونچانے کے
واجب ہے اور اگر سوراخ میں بالی نہو اور غالب گمان ہو کہ پانی بہنے کے وقت اسمیں پہونچ جائیگا تو خیر ورنہ بتکلف پانی پہونچاوے
الصدر والفتح۔ ولیکن سواے پانی کے تنکا وغیرہ داخل کرنے کا تکلف نہ کرے الصدر والبحر۔ اور اگر بالی اُتار کر چھید بند ہو گیا
اور ایسا کہ تکلف سے پانی بہانے میں پہونچیگا اور غفلت کرنے میں نہ پہونچیگا تو بہاوے۔ الصدر۔ اور ناف کے اندر پانی داخل
کرنا واجب اور انگلی ڈال کر پانی پہونچانے کے لیے مبالغہ کرنا چاہیے محیط السرخسی۔ بے ختنہ کیے ہوئے نے اگر غسل جنابت
میں قلفہ کے اندر پانی داخل کیا تو جائز ہے المحیط اور یہی مختار ہے و اقعات الناطفی یہی اصح ہے لیکن داخل کرنا مستحب ہے۔ کافی الفتح۔ اور جہاں
پانی پہونچانے میں حرج نہیں اسکا سب جا پانی پہونچانا فرض ہے جیسے کان و بھنویں و مونچھیں و ناف و درمیان داڑھی و مرد کے
سر کے بال اگرچہ گوندھ وغیرہ سے جمے ہوں و عورت کی فرج خارج۔ ت۔ اور جہاں پانی پہونچانے میں حرج ہو واجب نہیں
جیسے آنکھوں کے اندر۔ کملنے محیط السرخسی۔ اگرچہ نجس سرمہ لگا ہو اور کان کی بالی کے ملے ہوئے چھید میں اور قلفہ کے
اندر۔ ت۔ متاخرین میں گوندھا آٹا مانع طہارت ہے اور میل و کیچل نہیں مانع۔ الصدر۔ اور شہری و دیہاتی برابر ہیں اور ناخون میں
مٹی و کیچڑ مانع نہیں اور جو رنگ کرنے والے و مہرا بنانے والے کے ناخن میں ہو وہ صحیح کے مانع نہیں۔ الظہیریہ۔ اور عورت کی
مہندی مانع نہیں الصدر۔ اگرچہ جرم حنا ہو اسی پر فتوی دیا جاوے الدر۔ تیل لگایا پھر غسل کیا پانی بہایا چکنائی سے نہ لگا
تو بھی کافی ہے الصدر۔ اگر ظاہر بدن پر مچھلی کی کھال یا چبائی روٹی لگ کر خشک ہو گئی اسکے نیچے پانی نہ پہونچا تو نہیں جائز ہے
اور اگر بجاے اسکے مکھی کی بیٹ یا مچھر و پسو کی بیٹ ہو جائز ہے۔ المحیط۔ اگر چیچک کے چھلکے اچھے ہو کر اونچے ہو گئے اور چاروں
طرف سے لگے ہیں کہ انکے نیچے پانی نہیں پہونچا تو مضائقہ نہیں پھر جب گر جاویں تو غسل دوبارہ واجب نہیں ہے الظہیریہ۔ عورت
پر خارج فرج کا دھونا طہارت جنابت و حیض و نفاس میں واجب و وضو میں مسنون ہے محیط السرخسی۔ فتاوی غیاثیہ میں ہے کہ
غسل کے وقت عورت اپنی انگلی فرج میں داخل نہ کرے یہی مختار ہے۔ تاتارخانیہ۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الفتح۔ پانی پہونچنے
میں غالب گمان معتبر ہے الصدر والدر۔ اور ملنا واجب نہیں مگر ایک روایت میں ابو یوسف سے واجب ہے اور شاید یہ بوجہ
خصوصیت صیغہ اطہروا کے جو دھونے میں مبالغہ کے لیے دلالت کرتا ہے اور مبالغہ ملنے سے ہے الفتح۔ بالجملہ تمام بدن کے پاک
کرنے میں ہمارے نزدیک منہ کے اندر و ناک کے اندر بھی داخل ہے۔ وعند الشافعی ہما سنتان فیہ۔ اور امام شافعی
کے نزدیک غسل میں مضمضہ و استنشاق سنت ہیں۔ لقولہ علیہ السلام عشر من الفطرۃ ای من السنۃ وذکر منہا المضمضۃ
والاستنشاق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام دس چیزیں فطرت سے یعنی سنت سے ہیں اور انہیں دس میں مضمضہ و استنشاق
کو بھی بیان کیا۔ ف۔ تو یہ بھی سنت ہوئیں۔ ولہذا کانا سنتین فی الوضوء۔ اور اسی جہت سے یہ دونوں وضو
میں سنت ہیں۔ ف۔ حالانکہ چہرہ دھونا فرض وضو ہے پس اگر یہ بھی ظاہر بدن ہوتے تو چہرہ دھونے میں فرض ہوتے۔
واضح ہو کہ یہ دلیل پوری ہونا اسپر موقوف ہے کہ فطرت کے معنی سنت ہوں یعنی جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت
فرمائی مع الترک احیاناً۔ امام مصنف رح نے پوری حدیث نہیں ذکر فرمائی جو یہ ہے کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رض نے روایت
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دس چیزیں فطرت سے ہیں۔ قص الشارب۔ مونچھیں تراشنا۔ واعفاء اللحیۃ

داڑھی چھوڑنا و گھنی رکھنا۔ والسواک۔ استعمال مسواک۔ والاستنشاق الماء۔ پانی ناک میں چڑھا کر صاف کرنا۔ وقص الاظفار ناخن تراشنا۔ وغسل البراجم۔ انگلیوں کے پور و جوڑ بند صاف کرنا۔ ونتف الابط۔ بغل کے بال اکھاڑ ڈالنا۔ وحلق العانۃ موئے زہار مونڈنا۔ وانتقاص الماء یعنی استنجا ہے۔ اقول یہ تفسیر وکیع ہے اور ابو داؤد کی حدیث عمار میں اعفاء اللحیہ کی جگہ ختنہ کرنا اور انتقاص الماء کی جگہ انتضاح مذکور ہے اور انتضاح سے مراد بعد وضوء کے قلیل پانی آگے فرج پر چھڑک دینا تاکہ وسواس دور ہو۔ انتقاص بقاف وصاد ہے یعنی استنجاء و کہا گیا کہ صواب بفاء وصاد ہے یعنی انتضاح ولیکن نووی رح نے کہا کہ صواب اول ہے یعنی استنجاء مع سا تول بہتر کہ انتضاح سے بھی خفیف استنجاء مراد ہو۔ م۔ اور خطابی رح نے کہا کہ فطرت کی تفسیر اکثر علماء رح نے سنت سے ذکر کی پس معنی یہ کہ سنت سے یہ باتیں ہیں اور ابن الصلاح نے کہا کہ یہ اشکال سے خالی نہیں ہے نووی رح نے کہا کہ کچھ اشکال نہیں بلکہ یہی صواب ہے کیونکہ صحیح بخاری میں ابن عمر رض سے مروی ہے من السنۃ قص الشارب ونتف الابط وتقلیم الاظفار یعنی سنت سے ہے مونچھیں ترشنا و بغل کے بال اکھاڑنا اور ناخنوں کا تراشنا۔ مع مترجم کہتا ہے کہ اشکال باقی ہے دو وجہ سے اول ختنہ کرنا و استنجاء امام شافعی کے نزدیک فرض ہیں اور دوم یہ کہ فطرت کی چیزوں میں بعض سنت ہونا کچھ بعید نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں کہ فطرت و سنت کے ایک معنی ہو جاویں اور سب سنت ہوں اور تحقیق یہ ہے کہ یہ دس چیزیں فطرت یعنی پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ سے ہیں اور اول ان باتوں کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیا گیا چنانچہ قولہ تعالیٰ اذ ابتلی ابراہیم ربہ بکلمات فاتمہن الآیہ کی تفسیر صحیح میں مذکور ہیں پس حاصل یہ ہوا کہ یہ سنت دین میں سے ہیں اور اصطلاحی سنت تو یہ ہے کہ جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق عبادت کیا ہو مع الترک احیانا۔ اور فطرتی پیدائش پاکیزہ کی سنت میں ممکن ہے کہ بعض بر وجہ عبادت ہوں و بعض بر وجہ جبلت و عادت ہوں اور سنن الوضوء میں سے بحث تیامن میں ہم نے صدر الشریعہ سے ذکر کیا کہ تیامن اگرچہ مواظبت کے ساتھ سنت ہے ولیکن سنت بر وجہ عادت ہے اور کلام اس سنت میں ہے جو بر وجہ عبادت ہو اور حق یہ کہ کچھ منع نہیں کہ بعض سنن العادہ کے امور جب کسی عبادت کے اندر مشتمل ہوں بر وجہ مواظبت تو وہ اس عبادت کے اندر عبادت ہی ہو جاویں کیونکہ تحقیق یہ کہ مرتبین خصوصا مرسلین علیہم السلام کے جملہ افعال واقوال و اعمال بر وجہ عبادت ہیں پس جواب یہاں ہماری طرف سے دو طور پر ہے اول اصلح کہ ان امور کا دین میں سے ہونا کچھ وجوب کو مانع نہیں یعنی دین بھی ہیں اور واجب ہیں۔ دوم یہ کہ امام شافعی رح نے خود انہیں سے ختنہ و استنجاء کو واجب کہا تو فطرت سے ہونا کچھ مانع وجوب نہیں ورنہ جو انکا جواب ان دونوں میں وہی ہمارا جواب مضمضہ و استنشاق واجب ہونے میں ہے م۔ اور وضوء میں مضمضہ و استنشاق کا سنت ہونا لازم نہیں کرتا کہ غسل میں فرض نہوں آیا نہیں دیکھتے کہ امام احمد وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں تو وضوء میں بھی واجب ہیں پس معلوم ہوا کہ انکی فطرت میں سے ہونے سے صرف یہ ثابت ہوا کہ دین میں سے ہیں رہا یہ کہ سنت ہیں یا واجب ہیں تو دوسری دلیل چاہیے۔ ولنا قولہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطہروا امر بالاطہار۔ اور ہمارے پاس وجوب مضمضہ و استنشاق کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان کنتم جنبا فاطہروا۔ تو حکم دیا اطہار کا۔ ف۔ یعنی تطہر بتشدید ہاء و اطہار بتشدید طاء دونوں مبالغہ و تکلف سے طہارت کرنے کے معنی میں ہیں تو لازم آیا کہ خوب اچھی طرح جہاں تک ممکن ہے طہارت غسل کرو جبکہ جنب ہو۔ وہو تطہیر جمیع البدن۔ اور یہ خوب پاک کرنا تمام بدن کا ہے ف۔ خطابی رح نے اعتراض کیا کہ اس سے مضمضہ و استنشاق کی فرضیت نکالنا اندرونی بدن کو ظاہری میں داخل کرنا ہوا اور یہ اہل لغت کے خلاف ہے کیونکہ بشرہ تو انکے نزدیک ظاہری بدن ہے اور منہ و ناک کا اندر اسمیں سے نہیں ہے۔ یہ اعتراض کچھ نہیں ہے کیونکہ بشرہ و ظاہری بدن کی خصوصیت خطابی رح نے کہاں سے سمجھی ہے بلکہ حق یہ کہ بندوں کو تمام بدن کی تطہیر کا حکم دیا ہے کیونکہ فاطہروا۔ میں تعبیر بمبالغہ کی اضافت بندوں کے جسم کی طرف ہے تو یہ ہر بندہ مکلف کا تمام بدن ہوا اور حکم

شرع کا بقدر وسعت وبقدر ممکن پر ہوتا ہے تو بدن کا ہر جزو جہاں پانی پہونچانا ممکن ہے وہ حکم کے تحت میں داخل رکھا اور ظاہر ہے کہ منہ
میں اور ناک میں اگر حقیقی نجاست لگی ہو تو بالاتفاق دھونا ممکن و واجب ہے پس یہاں بھی لازم ہوا اور کوئی حرج ومشقت اس سے
پیش نہیں آتی ہے بخلاف پیٹ کے اندر کے کہ وہ اگرچہ بدن میں سے ہے لیکن متعذر ہے لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ الا ان ما تعذر
ایصال الماء الیہ خارج۔ لیکن جہاں پانی پہونچانا متعذر ہو وہ خارج ہے۔ ف۔ بالجملہ سب بدن اس حکم میں داخل ہے مگر
وہ خارج ہے جہاں پانی پہونچانا متعذر ہو خواہ تعذر حقیقی ہو جیسے پیٹ میں یا رگوں میں خواہ تعذر حکمی ہو یعنی شرعا بوجہ حرج کے
مدفوع ہو جیسے آنکھوں کے اندر چنانچہ عینی رح نے ذکر کیا کہ آنکھوں میں اگرچہ نجس سرمہ لگا ہو تو بھی اندر دھونا واجب نہیں
اور کمال رح نے کہا کہ جیسے ختنہ کی کھال کے اندر دھونا بوجہ حرج کے واجب نہیں۔ اقول اور حرج کی صورتیں اوپر مذکور ہوئیں
اور بعض آوینگی اور منہ وناک کے اندر کچھ حرج نہیں اور کیونکر حرج ہوگا حالانکہ تم بھی مسنون کہتے ہو تو کیا حرج جو شرعا مدفوع ہے وہ
مسنون ہے۔ ہرگز نہیں بلکہ کچھ حرج اسمیں نہیں تو حکم قرآن ان دونوں کو شامل ہے جیسے حکم حدیث یعنی قولہ علیہ السلام تحت کل
شعرۃ جنابۃ فبلوا الشعر وانقوا البشرۃ۔ یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہے تو تم لوگ تر کرو بالوں کو اور ستھرا کرو بشرہ کو۔ رواہ ابوداؤد
والترمذی وابن ماجۃ وغیرہم۔ اور ناک کے اندر بال موجود ہیں اور حضرت علی رض کی حدیث مرفوع میں ہے کہ جس نے ایک بال
کی جگہ چھوڑ دی جہاں پانی نہ پہونچا تو اسکے ساتھ آتش جہنم میں ایسا ویسا برتاؤ کیا جائیگا حضرت علی رض نے کہا کہ اسی سے
میں اپنے سر کا دشمن بن گیا۔ رواہ احمد وابوداؤد وغیرہما باسناد حسن ذکرہ العینی۔ اور وضوء پر اسکا قیاس ٹھیک نہیں کیونکہ
غسل جنابت کا مدار تو تنقیہ جنابت پر ہے۔ بخلاف الوضوء۔ برخلاف وضوء کے۔ ف۔ کہ وضوء میں جمیع کی تطہیر کا حکم نہیں
ہے۔ لان الواجب فیہ غسل الوجہ۔ کیونکہ واجب وضوء میں تو دھونا وجہ کا ہے۔ ف۔ یعنی جس سے مواجہہ در روبرو ہونا
واقع ہوتا ہو۔ والمواجہۃ فیہما منعدمۃ۔ اور منہ کے اندر وناک کے اندر ایسی حالت ہے کہ ان دونوں سے پوری مواجہت
نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ لہذا مواجہت نہونے سے انکا دھونا واجب نہیں مگر مسنون بوجہ تکملہ کے اور بوجہ اسکے کہ ناک ومنہ کے
خصائل میں داخل ہو جاویں چنانچہ حدیث میں مذکور ہو چکا۔ رہا حدیث فطرت میں جو مضمضہ واستنشاق کا ذکر بطریق سنت ہوا تو
امام مصنف نے اسکو وضوء پر محمول کیا بقولہ۔ والمراد بما روی حالۃ الحدث۔ اور مراد مروی فطرت میں انکا سنت
ہونا بحالت حدث ہے نہ بحالت جنابت۔ بدلیل قولہ علیہ السلام انہما فرضان فی الجنابۃ سنتان فی الوضوء۔ بدلیل اس
حدیث کے جسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ واستنشاق کو جنابت میں فرض فرمایا اور وضوء میں سنت فرمایا ہے۔ ف۔
یہ جواب بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ فطرت سے یہی سنت مراد ہے جسمیں کلام ہے ورنہ کچھ حالت حدث پر محمول کرنے کی ضرورت
نہیں کیونکہ فطرۃ الدین میں سے ہونا منافی نہیں کہ یہ واجبات فطرت دین سے ہوں۔ کذا فی الفتح۔ اور یہ جو حدیث ذکر کی
مراد اس سے حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ واستنشاق تین مرتبہ کرنا جنب کے لیے
فریضہ کر دیا۔ رواہ الدارقطنی والحاکم وابن عدی والبیہقی اور اسمیں ضعف ہے ولیکن بیہقی نے کہا کہ ثقات راویوں نے اسکو
ابن سیرین سے مرسل روایت کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مرسل ہمارے وعامہ علماء کے نزدیک حجت ہے جبکہ تابعی ثقہ ہو پس ثابت
ہوا کہ غسل جنابت میں مضمضہ واستنشاق بدلیل کتاب وسنت فرض ہیں۔ فروع۔ رہا غسل سنت تو ظاہر ہے کہ یہ دونوں غسل
سنت میں مسنون ہیں۔ کذا فی البحر۔ غسل فرض میں اگر مضمضہ یا استنشاق یا کوئی جزو بدن بھول گیا پھر نماز پڑھی تب یاد
آیا اگر نماز نفل ہو تو اعادہ واجب نہیں کیونکہ اسکا شروع کرنا صحیح نہوا تو لازم بھی نہوئی تو قضاء واجب نہیں۔ مسئلہ اگر جب
وحائضہ ومیت ایسے مقام پر جمع ہوں کہ جہاں ایک کے غسل کو بس پانی کافی ہے تو جنب اولی ہے یعنی اسی کو یہ پانی ملنا
چاہیے اور میت وحائض کو تیمم کرا دیا جاوے۔ الفتح۔ ایک مرد پر غسل واجب ہے اور وہاں اور مرد ہیں تو غسل ترک نہ کریگا

اگرچہ اسکو دیکھیں یعنی جنب محدث ہو اور اگر ایک عورت پر غسل ہو اور وہ مردون کے درمیان یا مردون وعورتون کے درمیان ہو
تو غسل مین تاخیر کرے یعنی تیمم کرے اور اگر فقط عورتون کے درمیان ہو تو نہین - اور اگر مرد درمیان مردون وعورتون کے
یا فقط عورتون کے ہو تو اختلاف ہے جیسا کہ مسائل کو ابن الشحنہ نے توضیح سے بیان کیا ہے اور عورت کو چاہیے کہ تیمم کرکے نماز
پڑھے - رہا استنجاء تو وہ ان سب صورتون مین ترک کیا جاوے الدر - فرض الغسل کا بیان ہو گیا - وسنتہ - اور غسل سنت
ان یبدأ المغتسل فیغسل یدیہ - یون ہے کہ ابتدا کرے مغتسل پس اپنے دونون ہاتھ دھووے - ف پہونچون تک
تین مرتبہ - الملتقط - سب سے اول نیت کرنا رفع جنابت کی مسنون ہے پھر ہاتھ دھونے کے وقت تسمیہ اللہ تعالی پڑھے - ابحر
وفرجہ - اور اپنی فرج کو - ف پیشابگاہ ہو یا مقعد ہو ع - اور ظاہر اول ہے اور بعد ہاتھون کے فرج دھونے سکا صرح فی الملتقط
م - اور فرج دھونے کی تقدیم غسل مین سنت ہے خواہ وہان نجاست ہو یا نہو جیسے باقی بدن پر وضو مقدم کرنا سنت ہے خواہ
حدث ہو یا نہو - انتہی غسل کے وقت حدث نہونے کی یہ صورت کہ جنابت کے نہانے سے معذور ہوا اور تیمم کیا ولیکن وضو
سے معذور نہین تو وضو کرکے نماز پڑھے پھر ہنوز وضو تھا کہ عذر جاتا رہا تو غسل کے واسطے مسنون وضو کرے اگرچہ موجود
ہے م - ویزیل النجاستہ ان کانت علی بدنہ - اور زائل کرے نجاست کو اگر اسکے بدن پر ہو - ف اور بجاے دھونے
کے زائل کرے کہا گویا اشارہ ہے کہ خواہ دھوکر یا رگڑکر باجازت شرعی زائل کرے تاکہ وہ پھیل نہ جاوے - م - اور نجاست
اسقدر ہو کہ وہ معتبر ہے کیونکہ امام تمرتاشی رح نے شرح جامع صغیر مین کہا کہ تفاریق مین ابوعصمہ سے مروی ہے کہ اگر سوئی کے
ناکون برابر نجاست کی چھینٹین پہونچی ہون پھر وہان پانی پہونچا تو پانی نجس نہوگا - اقول یہ امام حمید الدین ضریر رح کی
شرح سے منقول ہے ع - ثم یتوضأ وضوءہ للصلوۃ - پھر وضو کرے جیسے اپنی نماز کے لیے وضو کرتا ہے - ف کیا
اس وضو مین سر کا مسح کرے تو جواب یہ کہ ہان - قاضیخان - اور یہی متن مین ظاہر ہے اور یہی صحیح ہے - الزاہدی والفتح - بالجملہ
مسح سر کے پورا وضو کرے - الا رجلیہ - سواے دونون پانون کے - ف کہ انکو بالفعل نہ دھووے یہی حضرت
میمونہ رضہ کی حدیث مین منصوص ہے - اور مبسوط مین ہے کہ تاخیر کرنا دونون پانون دھونے کی جبھی کہ دونون پانون پانی مین
رہتے ہون اور اگر پھر یا تختہ یا اینٹ پر ہون تو تاخیر نہین ہے - انتہی یہ ظاہر حدیث عائشہ رضہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جب جنابت سے غسل فرماتے تو پہلے دونون ہاتھ دھوتے پھر وضو کرتے جیسے نماز کے لیے وضو کرتے پھر انگلیان پانی
مین ڈبوکر انسے بالون کی جڑون مین خلال کرتے پھر پانی اپنی تمام جلد پر سب پر بہادیتے - رواہ البخاری ومسلم - ثم یفیض
الماء علی راسہ - پھر پانی بہاوے اپنے سر پر - ف ظاہرا سر سے بہانا شروع کرے - وسائر جسدہ ثلثا - اور باقی سب
بدن پر تین مرتبہ - ف انمین سے پہلا مرتبہ فرض ہے اور باقی دو سنت ہین یہی صحیح ہے - السراج - اور پانی بہلنے کی کیفیت مین
یہ ہے کہ داہنے مونڈھے پر تین مرتبہ پھر بائین پر تین مرتبہ پھر سر و باقی بدن پر تین مرتبہ بہاوے معراج الدرایہ - اور یہی اصح ہے
الزاہدی - یہ قول حلوانی رح کا ہے اور اسی کو درر نے اخیر مین صحیح کہا اور تنویر مین لیا ہے - م - اور کہا گیا کہ اول سر سے شروع کرے
اور یہی ظاہر الکتاب یعنی ہدایہ اور ظاہر حدیث میمونہ رضہ ہے - الفتح - یہی اصح ہے اور اسی سے درر کی تصحیح کو ضعیف کیا جاوے ابحر
اقول یہ جو در مختار مین کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے یہ سہو ہے بلکہ فتح القدیر مین ظاہر الکتاب سے مراد ظاہر کتاب ہدایہ ہے ورنہ اس
بارے مین کوئی ظاہر الروایہ نہین ہے - م - ثم یتنحی عن ذلک المکان فیغسل رجلیہ - پھر اس جگہ سے جہان غسل کیا ہے
ہٹ کر دونون پانون دھووے - ف یعنی تین مرتبہ - ہکذا حکت میمونۃ اغتسال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم -
یون ہی حکایت فرمایا ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا - ف جماعت اصحاب
صحاح نے ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے پانی رکھا جس سے

آپ غسل فرماوین پس آپ نے دونون ہاتھون پر ڈال کر دو یا تین مرتبہ انکو دھویا پھر داہنے سے بائین پر ڈال کر ذکر کو دھویا
پھر زمین سے اپنا ہاتھ ملا پھر مضمضہ و استنشاق کیا پھر اپنا چہرہ و دونون ہاتھ دھوئین پھر اپنے سر کو دھویا تین مرتبہ پھر
اپنے بدن پر پانی بہایا پھر اُس مقام سے ہٹ کر دونون پانون دھو لئے۔ کذا فی الفتح اور دوسری روایت مین بعد دونون
ہاتھ دھونے کے مذکور ہے کہ پھر تین چلو اپنے سر پر ڈالے پھر اپنا باقی بدن دھویا۔ اور بعض روایات مین ہے کہ پھر وضو کیا
جیسے نماز کا وضو کرتے تھے۔ کذا فی العینی۔ حدیث مین دلیل ہے کہ شوہر اپنی زوجہ سے خدمت لے۔ م۔ اگر جنب نے پانی کے
اندر اتنی دیر تک غوطہ مارا کہ وضو و غسل ہو جاوے تو سنت پوری کر لی ورنہ نہین۔ الفتح۔ پانی خواہ دریا و نہر ہو یا تالاب
وحوض ہو یا مینہ برستا ہوا اسمین اتنی دیر تک توقف کرے۔ کذا فی الدر وغیرہ۔ **وانما یوخر غسل رجلیہ لانہما فی مستنقع
الماء المستعمل فلا یفید الغسل**۔ اور دونون پانون دھونے کی تاخیر اسی واسطے ہے کہ دونون ایسی جگہ مین ہین کہ مستعمل
پانی وہان مجتمع ہوتا ہے تو انکا دھونا مفید نہوگا۔ **حتی لو کان علی لوح لا یوخر**۔ حتی کہ اگر کسی تختہ پر نہاتا ہو تو پانون دھونے
مین تاخیر نہ کرے۔ ف۔ درمختار مین کہا کہ پانون دھونے مین تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ ہو جہان پانی مجتمع ہوتا ہو کیونکہ
معتمد یہ کہ آب مستعمل طاہر ہے۔ اقول یہ صحیح نہین اسواسطے کہ ظاہر مذہب امام ابوحنیفہ رح کا آب مستعمل کی نجاست ہے ولیکن بوجہ
حرج وغیرہ کے فتوی اسپر ہے کہ وہ طاہر ہے اور یہان کوئی حرج نہین تو ظاہر مذہب پر اعتماد ہوگا۔ اور روایت مبسوط اور قدوری
اور عالمگیریہ مین ہے کہ پھر اپنے مغتسل سے ہٹ کر دونون پانون دھو دے المحیط۔ اور وضو کرے سوائے دونون پانون
کے پھر اپنے بدن پر تین مرتبہ پانی بہاوے پھر دونون پانون دھو دے مگر نہ اُسی ٹھکانے۔ وقایۃ الروایۃ۔ یہ حکم اسوقت ہے
کہ ماء مستعمل مجتمع ہونے مین ہو لیکن جب وہ تختہ یا پتھر پر ہو تو دونون مین تاخیر نہ کرے۔ الجوہرہ۔ اور اصح یہ کہ اگر مجتمع الماء مین
ہو تو دونون پانون پہلے دھو دے۔ کذا فی المجتبی ع ع۔ **ولیس علی المرأۃ ان تنقض ضفائرہا فی الغسل اذا بلغ
الماء اصول الشعر**۔ اور نہین واجب ہے عورت پر کہ کھول ڈالے اپنی ضفائر کو یعنی پیچیدہ بالون کو جبکہ پہونچ جاوے
پانی اسکے بالون کی جڑون مین۔ **لقولہ علیہ السلام لام سلمۃ رض یکفیک اذا بلغ الماء اصول شعرک**۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ یہی کفایت کرتا ہے جبکہ پانی تیرے بالون کی جڑون مین پہونچ جاوے۔
ف۔ صحیح مسلم وغیرہ مین ہے کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین ایسی عورت ہون کہ اپنے
سر کے موے بافتہ کو سخت باندھتی ہون سو کیا مین غسل جنابت مین اسکو کھول ڈالون تو فرمایا کہ نہین بلکہ تجھے تو یہی کافی ہے
کہ اپنے سر پر تین چلو ڈال پھر اپنے اوپر پانی بہالے سو تو پاک ہو جائیگی۔ اس حدیث کا مقتضی یہ کہ عورت پر بھگونا واجب
نہین ہے۔ **ولیس علیہا بل ذوائبہا ہو الصحیح**۔ اور عورت پر گیسوے بافتہ کے بالون کا تر کرنا بھی واجب نہین یہی صحیح ہے
ف۔ یہ احتراز ہو گیا بعض مشائخ کے قول سے کہ تین بار تر کرنا اور ہر بار نچوڑنا واجب ہے اور صلوۃ البقالی مین ہے کہ صحیح یہ
کہ ذوائب کا دھونا واجب ہے اگرچہ دونون قدم سے بھی بڑھے ہون اور مبسوط بکر مین ہے کہ عقاص کے شعب مین پانی پہونچانا
واجب ہونے مین مشائخ کا اختلاف ہے انتہی اور اصح یہ کہ نہین واجب ہے بدلیل اُس حصر کے جو حدیث صحیح مسلم مین مذکور
ہوا۔ الفتح۔ اصح یہی ہے کہ تر کرنا واجب نہین ہے۔ الصدر۔ **لما فیہ من الحرج بخلاف اللحیۃ لانہ لا حرج فی ایصال الماء
الی اثنائہا**۔ کیونکہ گیسو تر کرنے مین عورت کے حق مین حرج و مشقت ہے بر خلاف داڑھی کے کہ داڑھی کے اندر پانی پہونچانے
مین کچھ حرج متصور نہین ہے۔ ف۔ یہ حکم اُسوقت ہے کہ بال گوندھے ہون اور اگر عورت کے بال کھلے ہون تو اُنکے درمیان
پانی پہونچانا واجب ہے بوجہ عدم الحرج کے جیسے داڑھی مین۔ اور مرد پر واجب ہے کہ اپنی داڑھی کے درمیان پانی پہونچاوے
جیسے داڑھی کی جڑون مین پانی پہونچانا واجب ہے اور جیسے مرد پر اپنے لٹکے بالون و انکی جڑون مین پانی پہونچانا واجب

ہے۔ الخلاصہ۔ اگرچہ گوندھے ہوئے ہوں۔ المحیط للسرخسی۔ جیسے علوی و ترکی ہوتے ہیں اور یہی اوسط ہے۔ العینی۔ اور اگر عورت کے
بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہونچ سکے مثلاً عورت نے اپنے سر میں کوئی مصالحہ خوشبودار اس طرح بھرا کہ بالوں کی جڑوں میں پانی
نہیں پہونچتا تو عورت پر واجب ہوگا کہ اُسکو دور کرے تاکہ پانی جڑوں میں پہونچے۔ السراج الوہاج۔ اور یہی صحیح ہے۔ الدر۔
اگر عورت کو سر دھونا ضرر کرتا ہے اور شوہر نے اُس سے وطی چاہی تو شوہر سے انکار نہ کرے بلکہ غسل میں سر کا دھونا
چھوڑ دے اور کہا گیا کہ اسپر مسح کرلے البرجندی القہستانی۔ واضح ہو کہ غسل میں وضوء مقدم کیا تو بعد غسل کے وہی وضوء کافی
ہے بدلیل حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد غسل کے وضوء نہیں فرماتے تھے رواہ مسلم
والاربعۃ۔ ع۔ آداب میں سے ہے کہ پانی میں اسراف و کمی نہ کرے اور نہاتے وقت قبلہ کے روبرو نہو اور تین بار دھونے
میں سے اول بار ملے اور ایسی جگہ نہاوے جہاں اُسکو کوئی نہ دیکھے اور کوئی کلام نہ بولے اور بعد غسل کے رومال سے
پونچھے۔ المنیہ۔ اور مرد کو چاہیے کہ سر کے بالوں کی جڑیں ملے بھیگی انگلیوں سے خلال کرلے کما فی حدیث عائشۃ فیما تقدم
فتذکر رم۔ قال المعانی الموجبۃ للغسل۔ یعنی وہی علل و اسباب جو غسل کے موجب ہیں۔ ف۔ یہ معانی جو بیان غسل
کے موجب بیان ہوئے ہیں یعنی انزال و دخول و حیض و نفاس یہ درحقیقت جنابت کے موجب ہیں غسل کے موجب نہیں ہیں
بنا بر مذہب صحیح کے جو ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ سے ثابت ہوا ہے کیونکہ یہ اسباب تو طہارت غسل کو توڑ دیتے ہیں موجب کیونکر
ہونگے۔ ذکرہ السغناقی النہایہ۔ اور اتزاری رح نے جواب دیا کہ مراد یہ ہے کہ یہ معانی غسل کو واجب کرتے ہیں اور یہ غرض نہیں
کہ انکے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہے حتی کہ اعتراض وارد ہو کہ یہ چیزیں کیونکر غسل کے ساتھ جمع ہونگی حالانکہ جو موجب ہے وہ
تو جس چیز کی موجب ہے اسکے ساتھ جمع ہونا چاہیے کما فی غایۃ البیان۔ وحاصل جواب یہ کہ غسل کے وجود کے موجب نہیں ہیں
بلکہ غسل کے وجوب کے موجب ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ شرعی اسباب بذات خود موجب نہیں ہوتے کیونکہ موجب درحقیقت
اللہ تعالیٰ ہے ولیکن اُسنے اسباب ظاہر کر دیے کہ جسسے ہم واقف ہوں کہ اب اللہ تعالیٰ نے ہم پر یہ حکم واجب کیا پس
انزال وغیرہ معانی مذکورہ تو جنابت کے موجب ہیں اور جنابت موجب غسل ہے پس یہ معانی درحقیقت تو غسل واجب ہونیکی
علت کی علت ہیں۔ واضح ہو کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ کے مبسوط میں مذکور ہے کہ اغتسال واجب ہونے کا سبب تو ارادہ
ہر ایسی چیز کا جس کا کرنا بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ یعنی جیسے نماز کا ارادہ یا دخول مسجد کا ارادہ وغیرہ۔ اتزاری رح
نے اسپر اعتراض کیا کہ ان معانی سے تو غسل کرنا واجب ہوجاتا ہے خواہ ارادہ پایا جاوے یا نہ پایا جاوے۔ اور کہا کہ اگر یوں
کہا جاوے کہ سبب اغتسال کے واجب ہونے کا جنابت یا مانند اسکے حیض و نفاس ہے تو اعتراض نہو۔ اور ہمارے عامۂ مشائخ
کے نزدیک وجوب غسل کا سبب قیام الی الصلوٰۃ و ارادہ اس امر کا جو بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ لہذا کافی میں کہا کہ یجب
عند منی ذی دفق الخ۔ تو جنابت کو موجب قرار دیا۔ اور تاج الشریعہ رح نے شرح ہدایہ میں فرمایا کہ یہ معانی بدن کو نجس کرنیوالے
ہیں موجب اغتسال نہیں ہیں بلکہ اغتسال کا واجب ہونا تو ارادۂ نماز ہے لیکن جبکہ ان نجاسات کی وجہ سے بدن نجس ہوکر
پاک کرنے کے قابل ہو۔ مع۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جاوے کہ وجوب غسل کا سبب وہ چیز کہ جنابت کے ساتھ حلال نہ تھی
الخ۔ اور حق یہ کہ ارادہ کا لفظ مزور ہے اور مراد ارادہ سے وہ ارادہ ہے جو شروع کے ساتھ لاحق ہونے والا ثابت ہو اور درحقیقت
موجب وہ چیز ہے جو بدون غسل حلال نہ تھی لیکن وہ چیز تو ابتداء سے انتہا تک طہارت چاہتی ہے اور اسکا وجود مقدم چاہیے
کیونکہ موجب کا وجود اپنے مسبب سے مقدم ہونا بدیہی ضروری ہے اور وہ بوجہ عدم طہارت کے اور نیز اسلیے کہ اسی کے واسطے
طہارت شرط ہے بدون اس طہارت کے نہوگی لہذا ارادہ اُسکا قائم مقام ہوا وہی تو قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ ای اذا اردتم
القیام الی الصلوٰۃ۔ میں مضمر ہے لیکن یہ ارادہ وہ ہوگا جو بتقدیر الٰہی عزوجل ایسا ثابت ہو کہ شروع سے لاحق ہوا صرف اتنی بات

کہ ارادہ نماز سے اغتسال ہوا پھر نماز نہ پڑھی تو طہارت ہو گئی مگر ارادہ موجبہ نہ تھا کیونکہ اُس نے غسل مذکور کے ساتھ نماز نہیں
پڑھی اور اسی سے بہت سے اشکال مرتفع ہوتے ہین فاللہ تعالی اعلم - پھر معانی موجبہ دو ہین ایک جنابت جو دو سبب سے
ہوتی ہر ایک انزال منی بدون دخول حشفہ کے دوم دخول خواہ انزال ہو یا نہو - دوم حیض ونفاس - اور مین کہتا ہون کہ
غسل واجب کا موجب ایک امر سوم بھی لکھنا چاہیے اور وہ میت مسلم کا غسل بطریق وجوب کفایہ ہر - فافہم - م - پھر امام مصنف رح
نے غسل کے معانی موجبہ کو بیان کیا - انزال المنی علی وجہ الدفق والشہوۃ - انزال منی کا بروجہ دفق وشہوت کے
ف - کود کر شہوت کے ساتھ نزول ہو پس جنابت کے دو سبب مین سے ایک یہ کہ بدون حشفہ ذکر اندر کرنے کے انزال
منی ہو خواہ چھونے سے خواہ دیکھنے سے خواہ ہاتھ سے زلق لگانے سے یا احتلام سے - کما فی محیط السرخسی - من الرجل
والمراۃ - خواہ مرد سے یہ انزال متحقق ہو یا عورت سے - حالۃ النوم والیقظۃ - خواہ سوتے مین ہو یا جاگتے مین - ف
اگر کہا جاوے کہ سوتے آدمی سے منی خارج ہونا موجب غسل ہر اگرچہ شہوت سے نہو تو مصنف رح نے کیونکر شہوت کی شرط
لگا دی - جواب دونگا کہ قیاس تو یہ تھا کہ بلا شہوت کی صورت مین غسل واجب نہو لیکن ائمہ علماء رح نے استحسان کو لیکر غسل
واجب رکھا کیونکہ بدون شہوت ہونا معلوم نہین ہو سکتا تو ظاہر یہی کہ وہ شہوت احتلام کے ساتھ خارج ہوئی ہر - سغناقی رح
نے نہایہ مین کہا کہ دفق وشہوت کا لفظ علی الاطلاق تو امام ابو یوسف رح کے قول پر ٹھیک ہر کیونکہ انھین نے خروج منی
کے وقت دفق وشہوت کی شرط کی ہر اور امام اعظم ومحمد رح کے قول پر ٹھیک نہین پڑتا کہ ان دونون نے یہ شرط نہین لگائی ہر
حتی کہ دونون نے کہا کہ جب منی اپنی جگہ سے بشہوت جدا ہوئی تو غسل واجب ہر اگرچہ بدون دفق وشہوت نکلی ہو اور
اتراری رح نے غایۃ البیان مین جواب دیا کہ نہین بلکہ یہ سب کے قول پر ٹھیک ہر کیونکہ جب اس صفت کے ساتھ منی
کا انزال ہوا جو امام مصنف رح نے ذکر کی تو باتفاق سب کے نزدیک وہ موجب غسل ہوئی کذا فی العینی اور مین کہتا
ہون کہ انزال منی کا بشہوت تو سب کے نزدیک معتبر ہر ولیکن آیا وہ شہوت تا دم خروج شرط ہر یا نہین اسمین اختلاف ہر
امام اعظم ومحمد کے نزدیک شرط وابو یوسف کے نزدیک نہین - جیسا کہ مابعد مین بیان فرمایا ہر اور صحیح اعظم ومحمد کا قول ہر لہذا
تاج الشریعہ رح نے وقایۃ الروایۃ مین مسئلہ کو یون تعبیر کیا کہ انزال منی ذی دفق وشہوۃ عند الانفصال - پس صریح ہر کہ یہی
مذہب واضح اوجہ ہر - قہستانی نے نقل کیا کہ مجمع النوازل مین ہر کہ ہم ابو یوسف کا قول لیتے ہین کیونکہ اسمین مسلمانون کے واسطے
آسانی ہر ولیکن درمختار مین اسکا اختیار باوجود مخالفت متون وترک مذہب کے عجب ہر صرف جواز تو بعض وجوہ ضرورت مین
بہتر ہر - فلیحفظ - اور مترجم عنقریب اسکی تحقیق لکھیگا - پھر دفق منی اپنے مقام سے بشہوت جدائی مین ہر بدلیل قولہ تعالی خلق من
ماء دافق - پس ضرور عورت کی منی مین بھی دفق مظہر ہر صرح بہ اخی چلپی وتبعہ القہستانی - اگرچہ محیط مین مجمل ہر اور درمختار مین زعم
کیا کہ صحیح نہین باحتمال آنکہ مرد کی منی دافق کے تابع عورت کی منی کو دافق کہا گیا ہو اقول اس زعم کو باطل کرتا ہر اسکے آگے -
قولہ تعالی یخرج من بین الصلب والترائب - کیونکہ من بین الصلب تو منی مرد ہر اور ماء دافق جو من بین الترائب ہر وہ منی عورت ہر
کیونکہ تغلیب مجاز تو اختصار اور جلی صفت الفضاح ہر دونون کا جمع ہونا بدون حقیقت کے عیب بلاغت پس صفت حقیقی ہر ایک
کی دافق ہر اور عدول ظاہر سے غیر موجہ ہر ومافی المحیط ان منیہا لایکون دافقا بمعنی ظاہر الدفق اور عینی رح نے جو طول دیا ہر اسپر
اعتبار نہین ہونا چاہیے فافہم - پس مرجع دفق کا شہوت ہر تو اسکا وجود ثبت دفق دونون مین ہر اگرچہ انزال بحالت دخول
مین ظہور بطریق حس ہر اور بغیر دخول صرف مرد مین بطریق نظر ہو پس سبب جنابت ماء دافق بشہوت ہر خواہ خواب مین ہو یا بیداری
مین خواہ مرد سے یا عورت سے - بدلیل حدیث ام سلیم رضی اللہ عنہا جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ تعالی
حق سے استحیاء نہین فرماتا بھلا عورت پر بھی غسل ہر جبکہ اُسکو احتلام ہو فرمایا کہ ہان جبکہ وہ پانی دیکھے وفی روایۃ - پس حضرت

ام سلمہ رضہ نے اپنا چہرہ آنچل سے ڈھک کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے آپ نے فرمایا کہ ہاں تیرے
دونوں ہاتھ میں خاک پھر کس وجہ سے اسکا بچہ اسکے مشابہ ہوتا ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ بالجملہ واقف ہو ہمارے نزدیک مطلقاً
مع شہوت ہے اور یہی ایک سبب جنابت ہے اور سبب دوم جنابت کا ایلاج حشفہ ہے۔ وعند الشافعی رح خروج المنی کیف
ما کان یوجب الغسل۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک منی کا نکلنا چاہیے بشہوت ہو یا بغیر شہوت کسی طرح ہو غسل واجب
کرتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام الماء من الماء۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانی واجب پانی سے۔ ای الغسل من المنی
یعنی پانی کا استعمال غسل واجب ہے بوجہ آب منی نکلنے کے۔ تو لازم آیا کہ کسی طرح آب منی نکلے غسل واجب ہوگا۔ اس
حدیث کو امام مسلم وابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا اور چونکہ الماء من الماء میں ماء عام ہے ہر طرح کے پانی نکلنے کو شامل ہے خواہ
مذی یا بول یا ودی ہو یا منی بشہوت یا بغیر شہوت ہو لہذا الماء سے منی مراد لی اگرچہ بغیر شہوت ہو۔ امام مصنف نے اسکے جواب میں
اول تو شہوت کی شرط ہونا ثبوت کر کے تب شافعی رح کے استدلال کا جواب دیا ہے بقولہ۔ ولنا ان الامر بالتطہیر یتناول الجنب۔ اور
ہماری دلیل اول یہ ہے کہ اللہ تعالی نے تطہیر کا حکم دیا یعنی بقولہ وان کنتم جنبا فاطہروا یہ جنب کو شامل ہے۔ ف۔ پس لغت میں
جسکو جنب کہتے ہوں وہی مراد ہوگا۔ والجنابۃ فی اللغۃ خروج المنی علی وجہ الشہوۃ۔ اور جنابت کے معنی لغت میں بطریق
شہوت کے منی نکلنا۔ یقال اجنب بضم اول وکسر نون۔ الرجل اذا قضی شہوتہ من المراۃ۔ چنانچہ جب کسی مرد
نے اپنی شہوت عورت سے پوری کر لی تو عرب بولتے ہیں کہ اجنب الرجل۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ منی کا شہوت سے
نکالنے کو جنابت کہتے ہیں تو ثابت ہوا کہ انزال منی بشرط شہوت ہو تب جنابت ہو کر غسل واجب ہوگا۔ والحدیث
محمول علی الخروج عن شہوۃ۔ اور حدیث مذکور کا محل یہ کہ خروج از شہوت ہو۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ آیت میں جنب پر
غسل واجب اور جنب براہ لغت جسکی منی بشہوت نکلی ہو پس آیت کریمہ اسی جنب کو شامل ہے اور جسکی منی بغیر شہوت
نکل گئی اسکے حق میں آیت سے کوئی حکم نہیں نکلتا نہ اسپر وجوب غسل کا اور نہ عدم وجوب کا اور جو حدیث الماء من الماء
وارد ہے تو اسمیں من الماء معہود ہے بالاتفاق کیونکہ مطلق الماء خواہ مذی ہو یا پیشاب ہو تمہارے نزدیک بھی مراد نہیں بلکہ
خاص مراد ہے تو خاص پانی وہی جو آیت ولغت کے موافق ہے یعنی آب منی بشہوت۔ پس یہی حدیث میں مراد ہے۔ وفی الفتح
اور کیونکر یہ مراد نہ ہوگا کیونکہ اکثر لوگوں پر تمام عمر گذر جاتی ہے اور وے منی کو شہوت سے خالی نہیں جانتے وقال ابن المنذر
حدثنا محمد بن یحیی حدثنا ابو حذیفہ حدثنا عکرمہ عن عبد ربہ موسی عن امہ انہا سالت عائشۃ رضہ عن المذی الخ یعنی موسی رح
نے اپنی ماں سے روایت کی کہ انکی ماں نے حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مذی کو پوچھا تو ام المومنین
نے فرمایا کہ ہر ایک نر کی مذی نکل آتی ہے اور وہ پانی تو منی ومذی وودی ہے پس مذی تو مرد جب اپنی عورت سے ملاعبت
کرتا ہے تو اسکے ذکر پر وہ ظاہر ہوتی ہے تو اپنا ذکر و دونوں انثیین دھووے اور وضو کرے و غسل نہ کرے اور ودی بعد
پیشاب کے ہوتی ہے ذکر اور انثیین دھووے اور وضو کرے اور غسل نہیں کریگا اور رہی منی تو وہی پانی بڑا کلاں ہے
جس سے شہوت ہوتی ہے اور اسکے نکلنے میں غسل ہے۔ عبد الرزاق نے مصنف میں قتادہ و عکرمہ سے اسکے مانند روایت
کی ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ خروج منی بدون شہوت ممتنع ہے ورنہ ضابطہ شناخت کا فاسد ہو جائیگا
اقول۔ ضابطہ مذکورہ سے تو یہ ثابت ہوا کہ شہوت کا وجود صرف منی سے ہے اور یہ کچھ مفید مطلب نہیں ہے اور مطلب یہ کہ
منی کا خروج صرف شہوت سے ہے اور یہ ثابت نہیں ہوا۔ پس جواب وہ ہے جو مصنف رح نے ذکر فرمایا۔ اور حدیث میں
حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے فرمایا کہ جب تو مذی دیکھے تو اپنا ذکر دھو اور وضو کر مانند وضو نماز کے اور جب تو پانی
فضخ کرے تو غسل کر۔ رواہ ابو داؤد ورواہ البخاری ومسلم مختصرا ورواہ ابن ماجۃ والنسائی والترمذی وقال ہذا حدیث

حسن صحیح اور امام احمد رح کی روایت میں ہے و اذا خذفت الماء فاغتسل و اذا لم تکن خاذفا فلا تغتسل۔ یعنی جب تو منی خذف کرے تو اغتسال کر اور جب منی خاذف نہو تو مت غسل کر۔ خذف و نضح دونوں لفظوں کے سب حروف نقطہ دار ہیں یعنی دفق جب آب دافق نہو تو اغتسال واجب نہیں ہے پس یہ تو منصوص ہے اور الماء عام ہے اور عموم پر نہیں کیونکہ مذی و دی میں بالاجماع غسل واجب نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ خصوص مراد ہے اور وہ بدلیل مذکور و بحدیث علی رضی اللہ عنہ ماء دافق ہے یعنی بحال شہوت نازل ہونے والا۔ پھر واضح ہو کہ کہا گیا کہ الماء من الماء کا حکم احتلام کے حق میں ہے یہی ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے جیسا کہ ترمذی رح نے روایت کیا و رواہ الطبرانی بسند حسن اور یہی کہا گیا کہ الماء من الماء منسوخ ہے چنانچہ شافعیہ میں سے محی السنہ رح نے کہا کہ یہ ابتداء اسلام میں رخصت تھی پھر منسوخ ہو گئی کما فی المشکوٰۃ اور تین احادیث میں صریح نسخ وارد ہوا ہے ایک یہ کہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ الماء من الماء تو ابتداء اسلام میں رخصت تھی۔ رواہ ابو داؤد والترمذی و ابن ماجہ۔ دوم جو کہ عروہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا کہ بعد فتح مکہ کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع بدون انزال سے خود غسل کیا اور لوگوں کو بھی غسل کرنے کا حکم دیا۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ سوم رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کو اول میں تو جماع بدون انزال کے واقعہ میں انما الماء من الماء کا حکم کیا تھا رافع رضہ نے کہا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد اسکے ہمکو غسل کا حکم دیا۔ محاربی رح نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ مع۔ اور کبھی بطریق تنزل کہا جاتا ہے کہ اچھا ہمارے تمہارے احادیث متعارض ہیں تو صرف آیت سے استدلال رہا اور وہ ہمارے واسطے حجت ہے۔ اور کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ الماء من الماء عام ہے ولیکن مذی و دی کے وجہ سے عموم بالاجماع مراد نہیں ہے تو خص خصوص یعنی یہ ہوا کہ ماء منی بشہوت خارج ہو تو غسل واجب ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ ثم المعتبر عند ابی حنیفۃ و محمد انفصالہ عن مکانہ علی وجہ الشہوۃ۔ پھر انزال بشہوت میں معتبر تو امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک منی کا جدا ہونا اپنے ٹھکانے سے بطریق شہوت ہے۔ ف۔ پس اگر اپنے اصلی ٹھکانے سے بطور شہوت جدا ہوئی تو کافی ہے اگرچہ خروج کے وقت شہوت نہو۔ و عند ابی یوسف رح ظہورہ ایضا۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک انفصال کے ساتھ منی کا ظہور بھی بر وجہ شہوت ہونا چاہیے۔ ف۔ یعنی ظہور کے وقت بھی شہوت ہونا اغتسال واجب ہونے کے لیے شرط معتبر ہے۔ اعتبارا للخروج بالمزائلۃ۔ کیونکہ امام ابو یوسف نے قیاس کیا منی کے خروج و ظہور کو اسکے اپنے ٹھکانے سے جدا ہونے پر۔ ف۔ کیونکہ مزائلہ کا اور خروج کا ایک حال ہے۔ اذ الغسل یتعلق بہما۔ کیونکہ اغتسال واجب ہونا تو دونوں پر متعلق ہے۔ ف۔ یعنی جب ہی غسل واجب ہوگا کہ منی اپنی جگہ سے زائل ہو اور خارج بھی ہو جاوے یہ دونوں ہوں حتی کہ اگر اپنی جگہ سے زائل ہو ولیکن خارج نہو تو غسل واجب نہیں اور جب خارج ہو تب واجب ہے اسپر اتفاق ہے تو ثبوت ہوا کہ دونوں سے غسل متعلق ہے اور جبکہ زائل ہونے کے وقت شہوت شرط ہے تو خارج ہونے کے وقت بھی شہوت شرط ہے۔ م۔ ولہما انہ متی وجب من وجہ فالاحتیاط فی الایجاب۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کے واسطے حجت یہ کہ غسل جب ایک وجہ سے واجب ہوا تو احتیاط یہی کہ وہ واجب کیا جاوے۔ ف۔ یعنی قیاس تو اسی کو چاہتا ہے لیکن باب عبادت میں احتیاط واجب ہے تو ہم نے دیکھا کہ جب منی اپنے ٹھکانے سے بشہوت زائل ہوئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی گئی پھر جب شہوت سے خارج ہو تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی جاوے لیکن جب شہوت سے خارج نہوئی تو یہاں یہ صورت پیدا ہوئی کہ دونوں وجہ میں سے ایک وجہ ایجاب غسل کی موجود اور ایک وجہ نہیں ہے تو ہم نے اسکو درمیان میں پایا دو صورتوں کے ایک یہ صورت کہ منی جدا ہونے پر بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہونے پر بھی شہوت نہ تھی تو بالاجماع غسل واجب نہیں۔ دوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود اور خارج ہونے کے وقت شہوت موجود تو بالاجماع غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود ولیکن خارج ہونے کے وقت نہیں ہے پس

اسکو یا تو اول صورت کے ساتھ لاحق کرین مگر احتیاط نہین ہی۔ یا دوم صورت کے ساتھ لاحق کرین اور اسی مین احتیاط ہی بچند وجوہ
اول یہ کہ خروج منی مین شرط شہوت کی محل اجتہاد ہی حتی کہ ایک جماعت مطلق خروج منی سے غسل واجب ہونے کے قائل ہین
خواہ شہوت ہو یا نہو۔ اگرچہ محل اجتہاد مین صواب ہمارے نزدیک یہی کہ شہوت شرط ہی اور عدم شرط مرجوح ہی ولیکن احتمال
خطا کا ہی کیونکہ اجتہاد محل خطا و صواب ہی۔ دوم خروج کے وقت شہوت کی شرط کرنا یہ اس صحیح اجتہاد پر قیاس ہی تو اس مین
جانب مرجوح کو تقویت ہوگی لہذا یہ قوی ہوا کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہو غسل واجب ہی۔ سوم یہ کہ واجب کرکے غسل
کر لینے مین کوئی دغدغہ نہ رہا کیونکہ اگر واجب نہ تھا تو بھی کچھ نقصان نہین ہی بخلاف اسکے اگر واجب تھا اور قیاس مین خطا
ہوئی تو نقصان ہی لہذا ہم نے دیکھا کہ ایک وجہ ایجاب موجود ہی یعنی زوال کے وقت شہوت موجود ہی اور دوم خروج کے وقت
جانب مرجوح کی قوت ہوگئی ہی یہ دوسری وجہ ایجاب کے قائم مقام موجود ہی تو ہم نے کہا اگر زوال کے وقت شہوت ہوا اور
خروج کے وقت نہو تو بھی غسل واجب ہی۔ یہی وہ تحقیق ہی جسکا مترجم نے اوپر وعدہ کیا تھا والحمد للہ رب العالمین اور اس سے
ظاہر ہوا کہ امام اعظم و امام محمد کا قول یہی اصح و احوط ہی اور تاج الشریعہ وغیرہ علماء محققین نے اسی کو متون مین ذکر کیا تو یہی ظاہر المذہب
ہی پس جو درمختار وغیرہ مین لکھا اسکا اعتبار نہین اور اسپر فتوی دینا نہین جائز ہی مگر بسبب ضرورت کیونکہ حرج و ضرورت کی
صورتین مستثنی ہوتی ہین کما صرح بہ فی الظہیریہ وغیرہا م۔ اور تتاریخ مین فرمایا کہ امام ابو یوسف کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے مین
اس صورت مین عمل کیا جاوے کہ آدمی کسی کے گھر کا مہمان ہوا اور اسکو احتلام ہوا اور یہ جسکے یہان مہمان ہی اس سے حیا کرتا ہی
وہ اس امر سے خوفناک ہوا کہ اسکے دل مین میری طرف سے یہ شک نہو جاوے کہ اسکے یہان کسی عورت سے ملوث ہوا ہی کذا
فی العینی۔ بالجملہ اگر احتلام وغیرہ مین مرد کی منی اپنے ٹھکانے سے جدا ہوئی ولیکن نائزہ کے منہ پر ظاہر نہوئی جب تک ظاہر نہو
تینون اماموں کے نزدیک غسل واجب نہوگا۔ قاضیخان والفتح۔ اگر احتلام ہوا لذت پائی مگر انزال خارج مین نہوا حتی کہ آسنے وضو
کرکے نماز پڑھی پھر منی نکلی تو اسپر غسل واجب ہوا۔ الذخیرہ ولیکن اس نماز کا اعادہ نہین کریگا اسی طرح اگر نماز مین احتلام ہوا مگر انزال
نہوا یہانتک کہ آسنے نماز کو تمام کیا پھر انزال ہوا تو نماز کا اعادہ نہین مگر غسل واجب ہوا۔ الفتح۔ نماز مین احتلام یون کہ مثلاً سجدہ
مین یا ایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہین ٹوٹا اور خواب دیکھا پھر چونک کر نماز تمام کر لی پھر انزال ہوا اسی طرح اگر بیداری مین
قوی تصور سے ہوا اور قبل خروج کے نماز کی یہی حکم ہی پھر واضح ہو کہ مسئلہ ذخیرہ بقول اعظم رح و محمد رح ہو کیونکہ ظاہر اسکون شہوت
کے بعد وضو کرکے نماز پڑھی ہی تو خروج بلا شہوت ہوا اور امام ابو یوسف کے نزدیک خروج بلا شہوت مین وجوب غسل نہین ہی
م۔ وجہ قول اعظم و محمد رح یہ ہی کہ جنابت تقاضاے شہوت بانزال ہی پس جب منی اپنی جگہ سے انفصال کے ساتھ شہوت پائی گئی
تو اسم جنابت صادق آگیا اور یہ مقتضی ہی کہ حکم وجوب غسل ثبوت ہو ولیکن بالاتفاق بدون خروج کے ثبوت حکم نہین ہوتا
تو اس سے انفصال ایک وجہ سے ہوا جو قوی ہی دوسری وجہ سے نہوا جو ضعیف ہی اور احتیاط دین مین واجب اور یہ
دو وجہ مین قوی پر عمل ہی تو غسل واجب ہونے کا حکم ہوا۔ الفتح اسمین اشارہ ہی کہ یہ فرض عملی ہی فتامل فیہ م۔ پھر امام ابو یوسف
کے اختلاف پر کئی مسائل متفرع ہوتے ہین۔ ازانجملہ یہ کہ کسی عادت کی طرف نظر کی کہ منی اپنے مقام سے زائل ہوئی یا ہتھیلی سے
رگڑ لگائی یا جورو سے سواے فرج کے جماع کیا یا احتلام ہوا مگر چونک کر آسنے اپنے نائزہ کا سر دبا لیا یہانتک کہ اسکی شہوت
ٹھنڈی ہوگئی پھر چھوڑ دیا پس منی بلا شہوت نکلی تو ان دونون کے نزدیک غسل واجب و امام ابو یوسف کے نزدیک
نہین واجب ہی۔ الخلاصہ۔ ازانجملہ بعد جماع کے قبل سونے یا پیشاب کر لینے یا چلنے کے غسل کر لیا پھر نماز پڑھی پھر اس سے
بلا شہوت منی نکلی تو دونون کے نزدیک غسل کا اعادہ کرے اور ابو یوسف کے نزدیک نہین ولیکن بالاجماع نماز کا اعادہ
نہین کریگا۔ الذخیرہ۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا چلنے کے بعد غسل کیا تھا پھر منی نکلی ہی تو بالاتفاق غسل کا اعادہ نہین

کریگا۔ الفتح۔ اگر سونے یا پیشاب کرنے یا چلنے کے بعد اُس سے منی نکلے تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے کما فی المبسوط والسیر الکبیر ع۔ وکذا فی التبیین۔ فتاوی ظہیریہ میں ہے کہ پیشاب کر چکا پھر اُس سے منی نکلی اگر اسکا ناثرہ تندی میں نہو تو اُسپر غسل نہیں اور اگر تندی پر ہو تو اُسپر غسل واجب ہے۔ الفتح۔ اور یہی خلاصہ میں ہے قال ابن الہمام اور محمل اسکا یہ ہے کہ تندی ہونے سے مراد یہ کہ شہوت تھی اور اسی شہوت سے وہ منی نکلی ہے بدلیل آنکہ تجنیس میں کہا کہ اسوجہ سے غسل واجب ہے کہ خروج وانفصال بدفق وشہوت پایا گیا۔ الفتح۔ فعلی ہذا غسل بالاتفاق واجب ہے۔ م۔ قال الکمال رح اصل امام ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ وجود موجب میں شک ہو تو غسل واجب نہوگا اور امام اعظم ومحمد رح کے نزدیک احتیاطاً واجب ہوگا کیونکہ احتمال موجب قائم مقام وجود موجب ہے۔ پس اگر ایک شخص نے جاگ کر اپنے کپڑے یا ران پر تری پائی اور اُسکو احتلام یاد نہیں اور شک کیا کہ مذی ہے یا منی ہے تو دونوں کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب وابو یوسف کے نزدیک نہیں کیونکہ وجود موجب میں شک ہے اور اُن دونوں کے نزدیک احتیاطاً وقیاساً واجب یعنی شاید منی تھی گرمی وہوا سے رقیق ہوگئی اور جبکہ اُسکو احتلام یاد ہو اور اُسنے رقیق پانی پایا تو بالاتفاق واجب ہوتا ہے یونہی احتلام یاد نہو تو یہی ہونا چاہیے ہاں اگر تیقن ہو کہ مذی ہے تو بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ قال الکمال۔ ولیکن نیند کے ساتھ تیقن کی کوئی راہ نہیں ہے۔ اور اسمیں قول امام ابو یوسف کا ازراہ قیاس کے قوی ہے اور اسی کو خلف بن ایوب وابو اللیث نے لیا ہے اور قول امام اعظم ومحمد کا ازراہ احتیاط قوی ہے تجنیس میں کہا کہ اسلیے کہ نیند تو مظنہ احتلام ہے تو یہ تری اسی پر محمول ہوگی۔ الفتح۔ یعنی اور نیند مظنہ غفلت بھی ہے تو احتلام یاد نہ رہا پس تری احتلام فراموش پر محمول ہوئی اور یہ جو شیخ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ نیند کے ساتھ تیقن کی راہ نہیں ہے یہ محل تامل ہے اسواسطے کہ منی رقیق ہوجانے میں بھی احتمال کو قائم مقام کیا گیا ہے تو مراد تیقن سے جزم خاطر جبلہ میں ہے۔ حقیقت یقین اسیواسطے لفظ یقین نہیں بلکہ تیقن ہے یعنی ترکیب استدلال سے یقین پیدا کر لینا تو معنی یہ کہ اگر جزم خاطر ہوجاوے کہ یہ مذی ہے تو یہی مدار ہوگا۔ واللہ اعلم۔ اگر عورت نے بعد جماع شوہر کے غسل کر لیا پھر اُس سے شوہر کی منی نکلی تو اُسپر وضو ہے غسل نہیں ہے المحیط۔ اور قنیہ میں ہے کہ منی عورت کی زرد اور مرد کی سپید ہوتی ہے پس اگر زرد ہو تو اُسپر غسل ہے اور اگر سپید ہو تو اُسکے شوہر کی ہے اُسپر غسل نہیں ہے ع۔ اقول حدیث میں ہے کہ مرد کی منی سپید گاڑھی ہوتی ہے اور عورت کی زرد تپلی ہوتی ہے دونوں میں سے جو منی اوپر ہوجاتی ہے اُسی کے مشابہ بچہ ہوتا ہے سکا رواہ الامام مسلم فی صحیحہ۔ اور فقہاء نے گاڑھی وتپلی کا بیان اسواسطے نہ کیا کہ اصل حالت پر اُسکا بقاء نہیں رہا ہے اور کہا گیا کہ تازہ ہو تو کھلی کی بو اور خشک ہوجاوے تو انڈے کی بو آجاتی ہے م۔ اگر مرد جاگا اور اپنے بچھونے یا ران یا کپڑے پر تری پائی اور اُسکو احتلام یاد ہے تو اُسکی منی یا مذی ہونے میں خواہ شک ہو یا یقین ہو اُسپر غسل واجب ہے اور اگر یقین ہو کہ یہ ودی ہے تو اُسپر غسل نہیں ہے۔ المحیط۔ یہ آسان ہے اور اسی کو لیا جاوے کیونکہ گرم ملکوں میں اکثر پسینے سے تری ہوتی ہے پس اگر مطلقاً تری پر ہو تو باوجود اسکے جزم کے کہ پسینا ہے اسپر غسل واجب ہوگا۔ م۔ اور اگر اُسنے تری دیکھی لیکن اُسکو احتلام یاد نہیں ہے اگر تیقن ہو کہ ودی ہے تو اُسپر غسل نہیں اور اگر تیقن ہو کہ منی ہے تو اُسپر غسل واجب اور اگر تیقن ہو کہ مذی ہے تو غسل نہیں اور اگر یہ شک پڑا کہ یہ مذی ہے یا منی ہے تو امام ابو یوسف نے کہا کہ غسل واجب نہیں جب تک کہ اُسکو احتلام یاد نہ آوے اور امام اعظم وامام محمد رح نے کہا کہ غسل واجب ہے۔ یونہی شیخ الاسلام نے ذکر کیا۔ امام ابو علی نسفی رح نے کہا کہ نوادر ہشام میں امام محمد رح سے روایت ہے کہ مرد جاگا اور اُسنے اپنے ناثرہ پر تری پائی اور احتلام یاد نہیں پس اگر خواب میں جانے سے پہلے اُسکا ناثرہ تندی پر ہو تو اُسپر غسل نہیں مگر جبکہ وہ یقین کرے کہ یہ منی ہے اور اگر سو جانے سے پہلے اُسکا ناثرہ ساکن بغیر تندی کے ہو تو اُسپر غسل واجب ہے۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ مسئلہ بہت واقع ہوتا ہے اور لوگ اِس سے غافل ہیں تو اُسکو یاد رکھنا واجب ہے۔ المحیط۔ وجہ یہ کہ خواب سے پہلے تندی سے انزال ہوتا

تری ابتک نہ رہتی مگر اُنکہ بہت جلد جاگ گیا ہو اور بعد سکون کے خواب میں احتلام کی تندی سے خروج ہو کر جاگا ہے ولیکن درمختار
میں احتلام یاد نہونے کی صورت میں جواہر الفقہ سے نقل کیا کہ لیکن اگر کروٹ سے سویا ہو تو اُسپر غسل واجب ہے اور لوگ
اس سے غافل ہیں انتہی ولیکن حق یہ کہ کروٹ وبے کروٹ کی تفریق بے وجہ ہے اور عینی رح نے مصرح کہا کہ بخلاف النائم ولو
مضطجعا انتہی اور عالمگیریہ میں ہے کہ اگر مرد بیٹھے سویا یا کھڑے یا چلتے پھر جاگا اور تری پائی تو یہ صورتیں اور جبکہ وہ کروٹ سے
سویا ہو برابر ہیں کذا فی المحیط۔ پس یہ روایت معتمد ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ اور اگر جاگا اور اُسکو احتلام ولذت انزال یاد ہے مگر اُسنے تری
نہ پائی تو اُسپر غسل نہیں ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں عورت کا بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ عورت کے واسطے اُسکی منی کا اُسکے
فرج خارج تک نکلنا اُسپر غسل واجب ہونے کی شرط ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ معراج الدرایہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اُسوقت ہونا
چاہیے کہ دلیل تیقن انزال کی نہو اور اگر حمل سے تیقن انزال ہو جاوے مثلا بدون جماع کے اُسکی فرج میں باہر سے منی پڑ گئی
وحاملہ ہو گئی تو اُسپر غسل اُسی وقت سے واجب ہوگا جب سے منی پڑی ہے۔ م۔ احتلام میں عورت مثل مرد کے ہے یعنی ظاہر الروایۃ
میں اور سوائے روایت اصول کے امام محمد سے مروی ہے کہ اگر عورت کو یاد احتلام وانزال ہے مگر وہ منزل نہیں ہوئی ہے تو اُسپر
غسل واجب ہے۔ حلوائی رح نے کہا کہ یہ روایت نہ لیجاویگی۔ ابو جعفر رح نے کہا کہ اگر اُسکی فرج خارج تک نکل آئی تو اُسپر غسل
واجب ورنہ نہیں ہے۔ ع۔ کمال رح نے روایت نوادر کو تقویت دی اور بیان کیا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حدیث ام سلیم رضی اللہ
عنہا ہے یعنی جو اوپر مذکور ہو چکی کیونکہ اسمیں وجوب غسل اُسوقت رکھا کہ جب وہ پانی دیکھے حیث قال نعم اذا رأت الماء یعنی منی
روایت نوادر کی وجہ دوسری روایت ام سلیم رضی اللہ عنہا ہے کہ جسمیں پوچھا کہ عورت نے اپنے خواب میں وہ دیکھا جو مرد
دیکھتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا رأت ذلک فلتغتسل۔ یعنی جب عورت ایسے دیکھے تو وہ غسل کرے۔ لیکن
حدیث اول میں زیادہ صراحت ملتی ہے کہ وجوب غسل اُسوقت ہے کہ منی کا خروج ہو اور حدیث دوم میں بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں
کہ جب عورت ایسے دیکھے یعنی مرد کی طرح احتلام ومنی دیکھے پس حدیث دوم موافق اول ہو گئی اور متفق کرنا واجب ہے کیونکہ
غالب یہی ہے کہ احتلام کے ساتھ منی دیکھی جاوے اور حق یہاں یہ کہ اتفاق دونوں روایتوں میں اس بات پر ہے کہ وجوب غسل
عورت پر متعلق اُسکے احتلام میں منی کے وجود پر ہے اور جو عالم کہ عورت پر احتلام میں وجوب غسل کا قائل ہے اسی بنا پر واجب
کہتا ہے کہ احتلام میں اُسکی منی پائی گئی اگرچہ عورت نے اُسکو آنکھوں سے نہ دیکھا ہو چنانچہ تجنیس میں اسکی تعلیل یوں
بیان فرمائی کہ عورت کو احتلام نظر آیا اور اُس سے کچھ پانی نہیں نکلا اگر اُسنے انزال کی شہوت یعنی لذت پائی ہو تو اُسپر غسل
واجب ہے ورنہ واجب نہیں ہے کیونکہ عورت کا پانی مانند مرد کے دافق نہیں ہوتا ہے وہ تو اُسکے سینہ سے اترتا ہے۔ انتہی کلامہ
پس اس توجیہ سے تیری سمجھ میں آگیا کہ یہ جو کہا تھا کہ اُس سے کچھ پانی نہیں نکلا۔ تو اُس سے مراد یہ تھی کہ اُسنے آنکھوں
نہیں دیکھا کہ نکلا۔ جب یہ معلوم ہوا تو اوجہ یہ کہ اُسپر غسل واجب ہے اور احتلام ہونا تو اتنی بات پر ہو جائیگا کہ عورت کو
خواب میں مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آوے اور یہ دو صورتوں پر ہوگا ایک یہ کہ اُسکو لذت انزال ہو یا نہ ہو۔
لہذا جب ام سلیم رضی اللہ عنہا نے اپنا سوال دونوں صورتوں کو شامل بیان کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکے جواب
میں عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت پر مقید فرمایا اور وہ جبکہ پانی دیکھے یعنی لذت انزال پاوے اور یہ معلوم
ہے کہ دیکھنے سے مراد مطلقا جان لینا چاہیے خصوصیت آنکھ سے دیکھنے کی نہیں ہے کیونکہ مثلا اُس عورت نے انزال کا تیقن
کیا اسطرح کہ بفور احتلام وہ جاگ پڑی اور اُسنے ہاتھوں سے تری کو محسوس کر لیا پھر سو گئی اور نہ جاگی یہانتک کہ منی خشک
ہو گئی تو اُسکو آنکھوں سے کچھ نظر نہ آیا تو اب اگر کوئی کہے کہ اسپر غسل واجب نہیں کیونکہ اُسنے آنکھوں کچھ نہیں دیکھا تو اُسکا
قول نہیں سنا جائیگا حالانکہ آنکھوں دیکھنا تو درحقیقت یہاں نہیں ہے بلکہ دیکھنا جاننے کے معنی میں ہے اور اس معنی میں اُسکا

استعمال حقیقت ہے۔ انتہی کلامہ علی ما فی الفتح - الحاصل اگر عورت کو احتلام ہوا اور لذت انزال یاد ہے تو اوجہ یہ کہ اسپر غسل واجب ہے
اگرچہ منی اسکی خارج فرج تک نہ آئی ہو ولیکن ظاہر الروایہ میں یہ شرط ہے اور چاہیے کہ فتوی احتیاطاً روایت نوادر پر یعنی وجوب
غسل پر دیا جاوے - اور محیط میں ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور پانی اسکے ظاہری فرج تک نہ آیا تو اسپر غسل واجب ہے کیونکہ اسکی
فرج بمنزلہ منہ کے ہے تو عورت پر اسکی تری سے واجب پس اسکو خروج کا حکم ہے جیسے کہ اگر مرد بغیر ختنہ کیا ہوا ہو اور منی نکل کر اسکے ختنہ
کی کھال میں آگئی باہر نہ نکلی تو اسپر غسل واجب ہے اور اگر ایسا نہو تو عورت پر غسل نہیں کیونکہ اسکا پانی مثل مرد کے کود کر نکلنے والا
نہیں ہوتا ہے ع - پس یہ مؤید اسکا ہے جو مذکور ہوا فاستقم - م - مرد پر اگر غشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا پھر اسنے ران یا کپڑے
پر مذی پائی تو بالاتفاق اسپر غسل نہیں اور یہی حکم نشہ کے مست کا ہے جس نے مستی سے ہوشیار ہو کر ایسا پایا ہو اور اسکا حکم
مثل خواب کے نہیں ہے - المحیط والتجنیس - کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے مذی پائی تو اگر احتلام یاد ہو تو بالاجماع اسپر غسل ہے
ورنہ امام اعظم و محمد کے نزدیک واجب ہے اور فرق نیند میں و غشی و نشہ میں یہ کہ نیند مظنہ احتلام ہے اور ان دونوں میں یہ سبب
معدوم ہے اور اگر احتلام و شہوت یاد مگر تری نہ دیکھی تو بالاتفاق واجب نہیں - مف - اور اگر جورو مرد کے بچھونے پر منی ہے
جو مرد کہتی ہے کہ شوہر کی اور شوہر کہتا ہے کہ جورو کی ہے تو اصح یہ کہ احتیاطاً دونوں پر غسل واجب ہوگا - الظہیریہ - قیاس یہ کہ کسی پر نہیں
اور عورت کو روا نہوگا کہ بدون نہائے مرد کے اسکی اقتدا کرے ع - اور یہ اسوقت کہ دونوں میں سے کسی کو یاد نہ آوے اور
نہ کوئی صورت تمیز کی ہو اور دونوں اختلاف کریں - الفتح - اور اگر تمیز ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر زرد ہے تو عورت کی اور اگر سپید ہے تو
مرد کی ہے ع - اگر اسکو مسجد میں احتلام ہوا اور اسی وقت نکل جانا ممکن ہے تو فوراً نکل جاوے اور نہاوے اور بعض نے کہا کہ تیمم
کرکے نکلے اور اگر اسوقت نہ نکل سکے مثلاً آدھی رات کا وقت ہو تو مستحب ہے کہ تیمم کر لے تاکہ جنب نہ رہے ع - اقول اس سے
معلوم ہوا کہ یہ جواز تیمم کی صورت ہے و علی ہذا اگر عمداً جماع کیا ایسے وقت کہ غسل نہیں کر سکتا یا اسکو ضرر کرتا ہے تو تیمم کر لے م - واضح
ہو کہ یہ سب مسائل جنابت ایک قسم یعنی بدون دخول حشفہ کے خالی نظر یا زن یا احتلام یا تصور سے انزال منی بشہوت ہو جانے پر
مبنی ہیں - رہی دوسری قسم جنابت کی ایلاج حشفہ ہے اور ایلاج شامل ہے کہ بشہوت و قوت عضو کو اندر کر دیا یا کسی ترکیب کے ساتھ ٹھونس
دیا خواہ برغبت و اختیار یا بزبردستی و اجبار ہو - امام مصنف نے فرمایا - والتقاء الختانین - اور باہم ملنا دونوں ختان کا
ف - ختان جہاں ذکر و فرج سے ختنہ کیا جاتا ہے - ختنہ مرد کے حق میں سنت اور عورت کے لیے کرامت ہے مگر مرد پر جبر کیا جاوے
سوائے اس صورت کے کہ ختنہ سے خوف ہلاکت ہو اور عورت پر جبر نہیں ہے - الفتح - اگر کسی قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا تو امام المسلمین
انسے قتال کریگا ہ - مراد التقاء الختانین سے دونوں کی محاذات ہے اگرچہ مل نہ جاویں - اور جب مرد کا حشفہ فرج میں غائب
ہوا تو التقاء ہو گیا - مع - پس ختانین ملنے سے غسل واجب ہوتا ہے اگرچہ من غیر انزال - بغیر انزال کے ہو - ف - یعنی اگرچہ انزال
نہو - لقولہ علیہ السلام اذا التقی الختانان وغابت الحشفۃ وجب الغسل انزل اولم ینزل - کیونکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب ملیں دونوں ختان و چھپ جاوے حشفہ یعنی سپارا تو غسل واجب ہو گیا خواہ انزال ہو یا نہو - ف -
اس لفظ کے ساتھ مسند عبد اللہ بن وہب اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے - الفتح - اور اسناد ضعیف ہے اور طبرانی نے اسکو دوسری
اسناد سے بواسطہ ابو حنیفہ رح روایت کیا - ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی اذا قعد بین شعبہا الاربع و
مس الختان الختان فقد وجب الغسل - فی روایۃ لمسلم وان لم ینزل یعنی جب مرد بیٹھا عورت کے چاروں شعبہ کے درمیان اور
ختان نے ختان سے مس کیا تو غسل واجب ہو گیا صحیح مسلم کی ایک روایت میں زیادہ کیا اگرچہ اسکو انزال نہوا ہو - رواہ البخاری
ومسلم اور مسلم و ترمذی نے عائشہ رض سے روایت کی وقال الترمذی حسن صحیح - بالجملہ التقائے ختانین کی دلیل اصلی تو
یہ صریح نص ہے اور نیز قیاس بھی - لانہ سبب للانزال ونفسہ تتغیب عن بصرہ - کیونکہ یہ التقاء سبب انزال ہے اور

اسکا نفس یعنی آلہ اُسکی نظر سے غائب ہوتا ہے۔ ف پس آنکھ سے تو دیکھنا ممکن نہیں ہے مگر حس سے محسوس ہونا ممکن ہے۔ **وقد یخفی علیہ لقلتہ فیقام مقامہ**۔ و کبھی انزال اس شخص پر خود مخفی ہو جاتا ہے بوجہ قلت منی کے پس قائم کیا جاوے التقای ختانین بمقام انزال کے۔ ف یعنی جنب کرنے والا تو درحقیقت انزال ہے لیکن دخول آلہ کی صورت مین انزال کیونکر معلوم ہو کہ اگر اندر فرج کے چھپا ہوا ہے خواہ فرج مقام پیشاب ہو یا دُبر ہو تو آنکھ سے دیکھنا متعذر رہے پھر اوسطرح محسوس ہونا بھی کبھی بوجہ قلت منی کے مخفی ہو جاتا ہے حالانکہ انزال ہوتا ہے لہذا اسی التقاء ختانین کو انزال کا قائم مقام کر کے حکم دیا گیا کہ جب التقاء مذکور پایا جاوے تو غسل واجب ہے جیسے اول قسم مین انزال شہوت کے قائم مقام احتلام کو کیا گیا کیونکہ احتلام مظنہ شہوت ہے۔ جیسے التقاء ختانین مظنہ انزال ہے۔ پھر اصل منصوص تو التقاء ختانین ہے۔ **وکذا الایلاج فی الدبر**۔ اور یہی حال ایلاج فی الدبر کا ہے۔ ف یعنی اگر سوائے فرج کے مقام مقعد مین داخل کیا تو یہی حال یا یہی حکم اُسکا بھی ہے کہ غسل واجب ہوگا۔ **لکمال السببیۃ** کیونکہ سبب ہونا تو پورا موجود ہے۔ ف حتی کہ بہت سے فاسق لواطت کرنے والے فرج مین شہوت پوری کرنے سے بیخانہ کے مقام مین شہوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہین تو ظاہر ہے کہ شہوت پورے کرنے اور منی نکلنے کا یہ بھی پورا سبب ہے تو اسمین بھی خالی داخل کرنا غسل کا موجب ہے۔ واضح ہو کہ التقاء ختانین سے حقیقت مراد نہین حتی کہ اگر مرد و عورت کا ختنہ نہو تو بھی یہی حکم ہے چنانچہ عینی رحمہ نے ابن قدامہ رح کے مغنی سے نقل کیا کہ حشفہ کا غائب ہونا فرج کے اندر یہی غسل کا موجب ہے خواہ مرد و عورت دونون کا ختنہ ہوا ہو یا نہوا ہو خواہ مرد کا موضع ختان عورت کے موضع ختان سے ملجاوے یا نہ ملے لیکن حشفہ داخل ہو جاوے اور اگر بدون داخل کرنے حشفہ کے خالی اوپر سے ختان کو ختان سے ملا دیا تو بالاتفاق غسل واجب نہین ہے۔ انتہی۔ جب معلوم ہوا کہ التقاء ختانین سے مراد حشفہ کا غائب ہونا تو خواہ اگلی فرج مین غائب ہو یا پچھلی فرج یعنی دبر مین غائب ہو دونون التقاء ختانین کے تحت مین داخل ہین پس دبر مین حشفہ داخل کرنے سے غسل کا وجوب بھی منصوص ہوا پھر مقعد مین وطی کرنے والے پر غسل بوجہ کامل شہوت کے لازم ہوا اور جس سے لواطت کی گئی اسمین شہوت نہین لیکن فرمایا۔ **ویجب علی المفعول احتیاطاً** اور مفعول پر از راہ احتیاط واجب ہے۔ ف یعنی جبکہ غسل کے لائق ہو پھر علت اسکے واسطے دلیل مین کہ مفعول بہ کو بھی لذت وانزال ہوتا ہے تو سوائے اسکے باقیون مین مظنہ رہا پس مانند احتلام کے احتیاطاً وجوب کا حکم لازم ہوا۔ م۔ **بخلاف البہیمۃ وما دون الفرج لان السببیۃ ناقصۃ**۔ برخلاف چوپایہ کے اندر ایلاج کے یا سوائے فرج کے ران وغیرہ سے مباشرت کرنے کہ انمین بدون حقیقی انزال کے غسل واجب نہین ہے کیونکہ یہان پوری سببیت نہین بلکہ ناقصہ ہے۔ ف اسی طرح مردہ عورت سے وطی مین اگرچہ التقاء ختانین ہے ولیکن حرارت معدوم و طبیعت اُس سے متنفر پس سببیت ناقص ہے تو بدون انزال کے خالی دخول سے غسل واجب نہوگا اگرچہ نام کو التقاء ختانین ہے۔ بعض نے کہا کہ مسئلہ کا بیان یون بہتر ہے کہ آدمی زندہ قابل شہوت کے اگلی فرج مین یا دبر مین جب جانا حشفہ کا یا بقدر حشفہ کے اگر حشفہ کٹا ہو فاعل و مفعول پر دونون پر غسل واجب کرتا ہے۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اگر حشفہ کٹا ہوا ہو تو ذکر مین سے اُسکی قدر داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا۔ السراج اگر ذکر مین سے صرف قدر حشفہ رہا تو اُسکے ادخال سے غسل واجب ہے۔ کما فی الدر۔ اور اُس سے حلال وطی کے احکام مانند مہر وغیرہ کے ثابت ہونگے اور حرام زنا کا ثبوت ہوگا۔ م۔ داخل کرنا چوپایہ مین اور مردہ عورت اور ایسے صغیرہ مین کہ اتنے چھوٹی سے جماع نہین کیا جاتا ہے بدون انزال کے موجب غسل نہین ہے۔ المحیط۔ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ اُسکی فرج مین داخل کرنا ممکن ہو بدون اسکے کہ اُسکا پردہ بیخانہ و فرج کے درمیان ہے پھٹ جاوے تو وہ قابل جماع ہے یہی صحیح ہے۔ السراج۔ اگر عورت سے فرج کے سوائے جماع کیا گیا پھر منی اُسکے رحم مین پہونچ گئی اور وہ خواہ باکرہ ہے یا ثیبہ ہے تو اُسپر غسل نہین کیونکہ انزال و حشفہ کا اندر ہونا کچھ نہین پایا گیا ہے لیکن اگر وہ حاملہ ہو جاوے تو اُسپر غسل واجب ہوگا کیونکہ انزال پایا جانا معلوم ہو گیا۔ قاضیخان۔ المحیط

اور جب وہ حاملہ ہوئی تو اُسپر غسل اُسوقت سے واجب ہوگا جب سے اُس سے فرج سے باہر کسی جگہ سے جماع کیا گیا ہے حتی کہ اسی وقت
سے اُسپر نمازون کی قضا واجب ہوگی - الملتقط والعینی - اور حلبی رح نے اعتراض کیا کہ خروج منی خارج فرج تک نکلنا بقول بعض
شرط ہے کما فی الدر المختار اور جواب یہ کہ شرط مذکور واسطے تیقن انزال کے ہے اور یہان انزال متیقن ہوگیا کما حققہ الکمال فی الفتح
و قدمر - م - ایک عورت کہتی ہے کہ میجر جن ہے وہ مجھسے وصال کرتا ہے اور مین وہ مزہ پاتی ہون جو مجھے اپنے شوہر سے جماع مین ملتا ہے
تو اُسپر غسل نہین ہے محیط السرخسی - شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ اُس وقت کہ اُسنے منی نہ دیکھی اور اگر صریح منی دیکھی تو غسل واجب
ہوگا گویا احتلام ہے - کما فی الفتح - دس برس کے طفل نے اپنی جوان جورو سے وطی کی تو عورت پر غسل ہے اور طفل پر نہین ہے
ولیکن اُسکو عادت پڑنے کے واسطے غسل کا حکم دیا جائیگا جیسے نماز کا حکم کیا جاتا ہے اور اگر مرد جوان و عورت قابل وطی کے
نابالغہ ہو تو مرد پر غسل ہے نہ عورت پر - اگر خصی نے جماع کیا تو خصی پر اور مفعول پہ دونون پر غسل واجب ہے المحیط - اگر ذکر پر کپڑا
لپیٹ کر داخل کیا اور انزال نہوا تو دو صورتین ہین اگر کپڑا باریک ہوا فرج کی حرارت و لذت پائی تو غسل واجب ورنہ نہین اور
یہی اصح ہے ولیکن احوط یہ کہ دونون صورتون مین غسل واجب ہے - السراج الوہاج - اگر عورت نے یا مرد نے اپنی فرج یا مقعد مین
مردہ کا ذکر یا انگلی یا لکڑی وغیرہ کا بنا کر داخل کیا تو مختار یہ کہ غسل واجب نہوگا - ت و - جب تک انزال نہو - ع - بالجملہ جبکہ انزال
و ایلاج دونون قسم جنابت کا ذکر ہوچکا تو امام مصنف رح نے فرمایا - **والحیض** - اور حیض موجب غسل ہے - **ف** - یعنی معانی
موجبہ مین سے حیض ہے - نہایہ مین کہا کہ مراد حیض ختم ہونا - اتزازی رح نے کہا بلکہ حیض ہی موجب ہے اور فائدہ یہ کہ وجوب ثابت ہوا
جبکہ حیض ختم ہو - ع - اِسکا حاصل یہ کہ حیض خود موجب غسل ہے ولیکن غسل کرنے کی شرط جبکہ حیض ختم ہو - مف - تاج الشریعہ نے
اپنی شرح مین فرمایا کہ قولہ والحیض یعنی خروج دم الحیض - یعنی بہانی مورد مین سے نکلنا خون حیض کا ہے تو جب ہی خون کا خروج
ہوا تو حدث طاری ہوا پس غسل واجب ہوا ولیکن ادائے غسل کی شرط یہ ہے کہ خون مذکور بند ہوجاوے - اِس شرح
کلام پر کوئی اعتراض نہین اور نہایت خوب ہے مگر عجب کہ تاج الشریعہ نے وقایۃ الروایہ مین موجب غسل کو انقطاع حیض قرار دیا
بقولہ تعالیٰ حتی یطّہّرن بالتشدید - بدلیل قولہ تعالیٰ یہانتک کہ عورتین خوب پاک ہوجاوین - **ف** - صیغہ یطّہّرن تشدید
طا و ہا قرارت متواترہ ہے حالانکہ جب خون بند ہوا تو عورت پاک ہوگئی ولیکن اللہ تعالیٰ نے خوب پاک ہونے تک مرد کو
اپنی عورت سے وطی کرنے سے منع فرمایا اور وہ غسل سے ہے تو معلوم ہوا کہ یہ غسل واجب ہے کیونکہ مرد کا حق عورت پر وطی کا ہے
حتی کہ وہ نفل روزہ بغیر اسکی اجازت نہین رکھ سکتی پس اگر واجب نہوتا تو شوہر کو منع نہ کیا جاتا - اگر کہا جاوے کہ حتی یطہرن
بدون تشدید بھی قرأت متواترہ ہے یعنی پاک ہوجاوین - جواب یہ کہ ہان لیکن اصول مین قرار پایا کہ دو قرأت بمنزلہ دو آیت
کے ہوتی ہین تو امام ابو حنیفہ رح نے دونون پر عمل کیا اسطرح کہ جب دس ایام حیض پورے گذر کے خون بند ہوا تو شوہر کو
اُس سے وطی کرنا جائز ہے اگرچہ غسل نہ کرے بدلیل قرأت یطہرن بدون تشدید کے کیونکہ خون بند ہوکر پاک ہوگئین اور جب
دس سے کم مین خون بند ہوا تو پاک ہوئی ولیکن انتہائے ایام دس تھے تو ابھی دس تک خون آنے کے دن ہین اگرچہ خون
نہ آوے تو جب تک غسل نہ کرے تب تک وطی جائز نہین بدلیل قرأت یطّہّرن تشدید کے - **وکذا النفاس بالاجماع** -
اور یہی حکم بالاجماع نفاس کا ہے - **ف** - اگرچہ نفاس کے بارہ مین نص نہین ہے اور اجماع کو ابن المنذر و ابن جریر طبری وغیرہما
نے نقل کیا ہے - ع - الحاصل خروج خون نفاس موجب غسل ہے جب خون بند ہو خواہ چالیس روز انتہائے نفاس پر یا اسکے
درمیان مین بند ہو غسل کرے - م - اور خون حیض و نفاس نکلے اور فرج خارج تک پہونچے پر غسل واجب ہوجاتا ہے اور اگر
فرج خارج تک نہ پہونچا تو وہ نکلنے مین شمار نہین حیض نہوگا - التبیین - اور اگر بچہ جننے مین عورت نے خون نہ دیکھا تو کیا اُسپر
[illegible] ہوا نہین تو اسح یہ کہ غسل [illegible] الظہیریہ - واضح ہو کہ غسل نو قسم ہین انمین سے تین فریضہ ہین وہ غسل جنابت و

غسل حیض وغسل نفاس ہیں اور ایک واجب اور وہ غسل میت ہے المحیط السرخسی یعنی زندہ مسلمانوں پر مردہ مسلم کا غسل دینا واجب ہے
ت یعنی فرض کفایہ ہے اگر بعض نے غسل دیدیا تو سب کے ذمہ سے ادا ہو، اور اگر کسی نے نہ دیا تو جو لوگ واقف تھے سب گنہگار
ہونگے۔ معف و۔ کافر جب جنب ہوا پھر مسلمان ہوا تو ظاہر الروایۃ میں اسپر غسل واجب ہے ج زاہدی۔ اور یہی اصح ہے کیونکہ جنابت
سابقہ بعد اسلام کے بھی باقی ہے تو گویا بعد اسلام کے جنب ہوا۔ اور اگر کافرہ حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام لائی تو شمس الائمہ نے
کہا کہ اسپر غسل نہیں۔ وجہ یہ کہ سبب غسل کا انقطاع حیض تھا وہ بعد اسلام کے متحقق نہوا حتی کہ اگر حیض میں مسلمان ہوئی پھر طاہر
ہوئی تو اسپر غسل واجب ہوگا۔ اور اگر طفل کا بلوغ باحتلام ہوا اور لڑکی حیض سے بالغہ ہوئی یعنی سن کے اعتبار سے نہیں تو
کہا گیا کہ لڑکی پر حیض سے غسل واجب ہے اور طفل محتلم پر نہیں واجب ہے۔ یہ سب چار صورتیں ہوئیں قاضیخان رح نے کہا کہ احوط یہ
کہ سب صورتوں میں غسل واجب ہے الفتح۔ اور یہی اصح ہے الزاہدی۔ شیخ سراج الدین ہندی رح نے اجماع نقل کیا کہ محدث پر وضو
کرنا اور جنب وحیض ونفاس والے پر غسل کرنا اس سے پہلے واجب نہیں ہوتا کہ نماز واجب ہو یا ایسی چیز کا ارادہ کرے جو
بدون طہارت حلال نہیں ہے۔ البحر الرائق۔ جیسے نماز وسجدہ تلاوت وقرآن چھونا وغیرہ المحیط السرخسی۔ جنب نے اگر غسل
کرنے میں وقت نماز تک تاخیر کی تو گنہگار نہوگا۔ المحیط۔ وسن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغسل للجمعۃ۔ اور سنت کردیا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل واسطے جمعہ کے۔ ف یعنی نماز جمعہ علی الاصح۔ م۔ والعیدین۔ اور غسل واسطے دونوں
عید یعنی عید الفطر وعید الاضحی کے۔ وعرفۃ والاحرام۔ اور غسل واسطے عرفہ وواسطے احرام کے۔ صاحب الکتاب
نص علی السنیۃ۔ صاحب کتاب نے توان غسلوں کی سنت ہونے پر تخصیص وتصریح کردی۔ ف یہ عبارت مسئلہ امام
قدوری رح کی ہے لہذا کہا گیا کہ صاحب الکتاب سے مراد قدوری ہیں۔ اور سنت ہونا محیط وخلاصہ ووقایہ میں بھی منصوص ہے
وقیل ہذہ الاربعۃ مستحبۃ۔ اور کہا گیا کہ یہ چاروں غسل مستحب ہیں۔ ف یہی قول اظہر ہے۔ الفتح۔ وسمی محمد رح الغسل
فی یوم الجمعۃ حسنا فی الاصل۔ اور امام محمد رح نے اصل میں یعنی مبسوط میں جمعہ کے روز غسل کو حسن کہا ہے۔ ف یعنی
امام محمد کا کلام مبسوط میں محتمل ہے کیونکہ حسن کا لفظ قدما میں کبھی ایسے معنی پر آتا ہے جو سنت ومستحب بلکہ واجب کو شامل ہو چنانچہ
امام مالک رح کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے پھر انھوں نے کبھی کہا کہ وہ حسن ہے پس امام محمد کا کلام محتمل ہے کہ سنت ارادہ
کیا یا مستحب اور یہ بھی محتمل ہے کہ روز جمعہ کا غسل لیا یا نماز جمعہ کا تامل۔ وقال مالک واجب لقولہ علیہ السلام من
اتی الجمعۃ فلیغتسل۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ یہ غسل جمعہ واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام جو شخص جمعہ میں آوے وہ
غسل کرے۔ ف رواہ الترمذی وابن ماجۃ والبخاری ومسلم۔ اور ابو سعید خدری کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا غسل الجمعۃ واجب علی کل محتلم یعنی غسل جمعہ ہر بالغ پر واجب ہے۔ رواہ البخاری ومسلم ورواہ البزار والطحاوی
نحوہ۔ لیکن امام مصنف رح نے جو امام مالک رح کا مذہب وجوب کا نقل کیا یہ کسی غیر معتمد کتاب میں ہوگا کیونکہ عبد البر
مالکی نے استذکار میں لکھا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے غسل جمعہ واجب کہا ہو سوائے ظاہریہ کے کہ وے البتہ واجب
کہتے ہیں اور کہا کہ ابن وہب نے روایت کی کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہے کہا کہ وہ سنت ونیکی ہے تو
کہا گیا کہ حدیث میں تو واجب ہے فرمایا کہ یہ نہیں ہے کہ جو حدیث میں ہو وہ واجب ہو جاوے اور اشہب نے روایت کی کہ
مالک رح نے فرمایا کہ حسن ہے واجب نہیں ہے۔ مع۔ ولنا قولہ علیہ السلام من توضأ یوم الجمعۃ فبہا ونعمت ومن
اغتسل فہو افضل۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام یعنی جس نے جمعہ کے دن وضو کر لیا تو فبہا وخوب ہے اور جس نے
غسل کر لیا تو یہ افضل ہے۔ ف اسکو سات صحابہ رضی اللہ عنہم سے نسائی وابو داؤد وترمذی وغیرہم نے روایت کیا
اور ترمذی نے حدیث سمرہ رض کو کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث وجوب اور یہ حدیث دونوں متعارض ہیں

تو توفیق دیجاوے یا ناسخ منسوخ مانا جاوے - وبهذا يحمل مارواه على الاستحباب - اور اسی حدیث کے ذریعہ سے اول حدیث کو استحباب پر محمول کیا جاوے - ف - یعنی اسمیں فليغتسل صیغہ امر ہے اور امر وجوب کے لیے ہوتا ہے مگر جب کوئی دلیل ایسی ملے کہ اُس سے ظاہر ہو جاوے کہ وجوب مراد نہیں ہے تو یہاں اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ افضل ہے واجب نہیں ہے۔ حدیث عائشہ رض سے ثابت ہے کہ لوگ پسینے و گرد و غبار میں دور سے آتے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کاش تم اپنے اس روز کے لیے خوب طہارت کر لیتے - رواہ مسلم - اور یہی ابن عباس سے ابو داؤد وغیرہ نے روایت کیا - اور جن احادیث میں وجوب کی تصریح ہے تو مراد لغوی معنی ہیں یعنی ضرور چاہیے اور یہ معنی نہیں کہ اگر نہ کرے تو اسپر عذاب ہوگا جیسے سنت پر عمل کرنا ضرور چاہیے - او على النسخ - یا حدیث اول کو جس سے وجوب نکلتا ہے منسوخ ہو جانے پر محمول کیا جاوے - ف - یعنی حدیث سمرہ رضی اللہ عنہ کے ذریعہ سے حدیث خدری رض کو منسوخ کہا جاوے کیونکہ دونوں میں تعارض ہے بشرطیکہ حدیث خدری رض سے وجوب کہا جاوے - اب رہا یہ کہ غسل جمعہ سنت ہے یا مستحب ہے تو علامہ ابن الہمام نے استحباب کو ترجیح دی بدلیل آنکہ حدیث میں امر ندب یا بیان افضل ہے اور یہ صرف استحباب کو مفید ہے کیونکہ سنت تو بدون مواظبت نہ ہوگی لیکن حدیث بخاری میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رض کے صرف وضو پر اکتفا کرنے سے انکار کیا تو یہ مفید ہے کہ استحباب موکد بلکہ مواظبت صحابہ رضی اللہ عنہم ظاہر ہوتی ہے - م - ثم هذا الغسل للصلوة عند ابی یوسف رح وهو الصحيح - پھر ابو یوسف کے نزدیک یہ غسل جمعہ نماز جمعہ کے واسطے ہے اور یہی صحیح ہے - ف - یعنی روز جمعہ کے لیے نہیں ہے - لزيادة فضيلتها على الوقت واختصاص الطهارة بها - اسلیے کہ نماز جمعہ کو فضیلت زیادہ ہے وقت جمعہ یعنی دن پر اور اسلیے کہ طہارت کو نماز ہی سے زیادہ اختصاص ہے - ف - پس حدیث میں جو جمعہ میں آنے کا ذکر ہے مراد اُس سے نماز جمعہ میں آنا اور یہ اظہر ہے - وفيه خلاف الحسن - اور اسمیں حسن بن زیاد کا اختلاف ہے - ف - حسن اسکو روز جمعہ کے واسطے کہتے ہیں - کافی میں ہے کہ اگر صبح سے پہلے اغتسال کیا وضو کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز پڑھی تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک غسل کی فضیلت پا گیا اور حسن بن زیاد کے نزدیک نہ پائی - الفتح - کیونکہ دن جمعہ شروع ہونے سے پہلے ہوا - م - اور صحیح قول ابو یوسف ہے حتی کہ اگر بعد فجر کے غسل کیا اور حدث ہو گیا پھر وضو کر کے نماز جمعہ پڑھی یا بعد جمعہ کے غسل کیا تو سنت کی فضیلت نہ پائی - الزاہدی - اور صلوٰۃ جلالی میں ہے کہ جمعرات کو نہانے میں سنت ادا ہوئی کیونکہ بدبو دور ہوئی ہے - والعيدان بمنزلة الجمعة لان فيهما الاجتماع فيستحب الاغتسال دفعا للتاذى بالرائحة - اور دونوں عید بمنزلہ جمعہ کے ہیں کیونکہ ان دونوں میں بھی لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے پس غسل کر لینا مستحب ہے تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے ایذا رسیدہ ہونا دفع ہو - ف - پس عیدین کا غسل واسطے نماز عیدین کے ہے - یہی صحیح - د - اگر بعد نماز جمعہ کے غسل کیا تو بالاتفاق نہیں معتبر ہے - ق - اور اگر عید و جمعہ و جنابت ایک روز جمع ہو جاویں تو ایک غسل کرنا سنت و فرض کے واسطے کافی ہے - ف - ع - واما فى عرفة والاحرام فنبينه فى المناسك ان شاء الله تعالى - رہا غسل عرفہ و احرام تو ہم ہر ایک کو عنقریب مناسک میں انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے - وليس فى المذى والودى غسل وفيهما الوضوء - مذی و ودی میں غسل نہیں اور ان دونوں کے نکلنے میں وضو واجب ہے - لقوله عليه السلام كل فحل يمذى وفيه الوضوء - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہے کہ ہر نر مذی لاتا ہے اور اسکے نکلنے میں وضو ہے - ف - یہ جو مصنف رح نے ذکر کیا جزو حدیث عبد اللہ بن سعد و معقل بن یسار و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کا ہے پس حدیث عبد اللہ بن سعد رض میں ہے کہ كل فحل يمذى فتغسل من ذلك فرجك وانثييك وتوضأ وضوءك للصلوة - یعنی ہر نر مذی لاتا ہے یعنی مذی نکل آتی ہے بوجہ شہوت کے پس تو اس سے اپنے آلہ و انثیین کو دھو ڈال اور اپنے نماز کے وضو کے مانند وضو کر - رواہ احمد و ابو داؤد - حدیث معقل

بن یسار یہ کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو مذی سے شدت لاحق ہوتی تو آپ نے کسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا
کہ جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مذی کا حکم پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ہاں یہ ہے اور ہر ایک نر مذی لاتا ہے اسکو پانی سے
دھو ڈال و وضوء کر و نماز پڑھ - رواہ الطبرانی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ یہ کہ میں مذی سے شدت پاتا اور میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے میں حیاء کی کیونکہ آپ کی بیٹی میرے پاس تھیں تو میں نے مقداد بن الاسود کو حکم کیا کہ پوچھے
تو فرمایا کہ کل فحل یمذی فیغسل فاذا کان المنی ففیہ الغسل واذا کان المذی ففیہ الوضوء - رواہ الطحاوی و اسحٰق بن راہویہ
اور اصل اسکی صحیحین میں ہے - والودی الغلیظ من البول یتعقب الرقیق منہ خروجا فیکون معتبرا بہ - اور ودی
گاڑھا ہوتا ہے پیشاب میں سے جو نکلنے میں رقیق سے پیچھے آتا ہے پس اسکا قیاس رقیق پیشاب پر رہیگا - ف - جیسے پیشاب
سے وضوء ہے ویسے ہی ودی سے وضوء ہے - والمنی خاثر ابیض ینکسر منہ الذکر - اور منی گاڑھی سپید ہے اُسکے نکلنے سے
ذکر سست ہو کر بیٹھ جاتا ہے - والمذی رقیق یضرب الی البیاض یخرج عند ملاعبۃ الرجل اہلہ - اور مذی پتلی زردی
سپیدی مارتی ہوتی وہ نکلا کرتی ہے جبکہ مرد اپنی جورو سے ملاعبت کرتا ہے - والتفسیر ماثور عن عائشۃ رضی اللہ عنہا
اور یہ تفسیر حضرت ام المومنین عائشہ رض سے مروی ہے - ف - عینی رح نے کہا کہ حضرت عائشہ رض سے ثابت نہیں بلکہ عکرمہ
و قتادہ سے مروی ہے اقول ابن المنذر نے بطریق ابو حنیفہ رح کے موسیٰ بن عبد ربہ عن امہ عن عائشہ رض اسی تفسیر کو روایت
کیا جیسا کہ فتح القدیر میں ہے پھر واضح ہو کہ پیشاب سے جب وضوء واجب ہوا تو ودی سے غسل نہو گا بلکہ وہی وضوء لازم
رہیگا - متعلقات - کافر جب جنب نہو اور اسلام لاوے تو غسل کر لینا مستحب ہے - ف ع - مستحب اغتسالات میں سے غسل
واسطے مکہ میں داخل ہونے کے اور واسطے وقوف مزدلفہ کے واسطے داخل ہونے مدینہ منورہ کے اور اُسکے واسطے جو میت کو
نہلاوے اور جس صورت میں ہمارے نزدیک غسل لازم نہیں مگر کسی معتمد عالم نے اختلاف کیا ہے تو اسکے اختلاف سے بچ جانے
کے لیے اور لیلۃ القدر کے لیے اور مجنون کے لیے جب اسکو افاقہ ہو - ف - اور جسپر بیہوشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا تو غسل مستحب
ہے - و - اور دسویں ذی الحجہ کی صبح کو اور مقام منی میں داخل ہونے کے وقت یوم النحر کو - ت - اور اُس طفل کے لیے جو سن
بلوغ کو پہونچے چنانچہ نہایۃ البیان میں مصرح ہے اور اگر انزال سے بالغ ہوا تو واجب ہے - ف ع - نماز کسوف و خسوف و استسقاء
اور جسمیں اجتماع پایا جاوے غسل مستحب ہونا چاہیے - اگرچہ فقہاء نے ذکر نہیں کیا ہے ع - مسلمان کو اختیار نہیں کہ اپنی نصرانیہ
جورو پر غسل جنابت کے لیے جبر کرے کیونکہ وہ مخاطبہ نہیں ہے ولیکن اُسکو گرجا گھر میں جانے سے روک سکتا ہے ع - اور
ظاہر الروایہ میں مذکور ہے کہ کمتر مقدار پانی کی جو غسل کو کافی ہو ایک صاع ہے اور وضوء کے واسطے ایک مد ہے اور ہمارے
بعض مشائخ نے کہا کہ ایک صاع جب ہے کہ وضوء نہ کرے اور اگر وضوء کرے تو صاع سے ایک مد بچ جاوے اور صاع سے
غسل کرے - اقول حدیث میں چار مد سے پانچ مد تک ہے تو ظاہرا چار مد غسل کی اور ایک مد وضوء کا تجویز کیا ہے واللہ اعلم
اور عامہ مشائخ نے کہا کہ ایک صاع غسل و وضوء دونوں کے واسطے کافی ہے اور یہی اصح ہے - ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ کمتر
مقدار کفایت کا بیان ہے کچھ لازم اندازہ نہیں ہے بلکہ اگر کسی کو اس سے کم کافی ہو جاوے تو اس سے کم کر دے اور اگر زیادہ
کی ضرورت پڑے تو بڑھالے ولیکن حاجت سے زیادتی یا حاجت سے کمی نہ کرے - المحیط للسرخسی - اور اسی طرح وضوء میں اگر
ایک مد سے کم میں پھر پورا وضوء ہو جاوے تو جائز ہے - شرح الطحاوی - وضوء میں ایک مد کی تقدیر جب ہے کہ استنجاء کی حاجت
نہو اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجا کرے اور ایک مد سے وضوء کرے اور اگر موزہ پہنے ہو اور استنجاء کی حاجت نہو
تو ایک رطل کافی ہے اور یہ سب کوئی لازمی مقدار نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں - شرح المبسوط اور مضائقہ
نہیں ہے کہ شوہر و جورو ایک ہی برتن سے نہاویں المحیط - حدیث صحیح میں حضرت ام المومنین صدیقہ نے اپنا و رسول اللہ صلعم

کا ایک برتن سے غسل کرنا بیان فرمایا ہے۔ پس یہی اصح ہے م۔ اور مضائقہ نہین کہ جو دوسرے وطی کرکے سو رہے بجز غسل سے بلکہ وضو
سے پہلے دوبارہ وطی کرے اور اگر وضو کرلے تو بہتر ہے اور کھانے پینے کے لیے دونون ہاتھ دھوکر کلی کرلے السراج۔ عورت کے غسل کرنے
دو وضو کرنے کے پانی کے دام شوہر کے ذمہ ہین اگرچہ عورت تونگر ہو کما فی الفتح۔ کیونکہ اُسکو اس سے چارہ نہین ہے تو پینے کے پانی کے
مثل ہوا تو حمام کی اجرت اُسکے شوہر پر ہوگی۔ اور اگر غسل واسطے جنابت یا حیض ونفاس کے نہو بلکہ پراگندگی وغیرہ میل کچیل دور ہونے
کے واسطے ہو تو ہمارے شیخ نے کہا کہ ظاہر یہ ہے شوہر پر لازم نہین ہے الدر المختار مین کہتا ہون کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت پر زینت
کرنے کے واسطے جبر کرے اور پاکیزگی کے لیے جبر کرے اور حیض ونفاس سے نہانے کے لیے جبر کرے کما فی البحر الرائق حتی کہ زینت و
پاکیزگی سے انکار پر مارنے کا اختیار صحیح ہے پس ظاہر تو اسکے خلاف ہے ورنہ لازم آویگا کہ عورت نے نکاح مین اپنے ذمہ لازم کرلیا
معقود علیہ کو ایسی ستھری زینت کے ساتھ سپرد کریگی پس یہ مقام بدون تامل کے قابل اعتبار نہین ہے م۔ اب ضرور ہوا کہ جس
پانی سے طہارت جائز ہے اُسکو بیان کیا جاوے لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا

باب الماء الذی یجوز بہ الوضوء وما لا یجوز بہ

باب ایسے پانی کے بیان مین جس سے وضو جائز ہے اور جس سے وضو کرنا نہین جائز ہے۔ ف۔ لفظ جائز تو صحیح وحلال
وغیرہ سب کو شامل ہوتا ہے اور جس پانی سے وضو جائز ہے اُس سے غسل بھی جائز ہے۔ **الطہارۃ من الاحداث جائزۃ
بماء السماء والاودیۃ والعیون والآبار والبحار۔** طہارت کرنا احداث سے جائز ہے آسمان کے پانی کے ساتھ اور وادیون
کے پانی اور چشمون اور آبار کے و سمندرون کے پانیون کے ساتھ۔ ف۔ یعنی اُن پانیون کے ساتھ حدث سے طہارت کرنا
صحیح ہے۔ احداث جمع حدث کی خواہ حدث اصغر ہو جس سے وضو واجب ہے یا اکبر ہو جس سے غسل واجب ہے اور کبھی اُنکو اخف
واغلظ کے نام سے بولتے ہین چنانچہ زیادات مین ہے کہ جب دو حدث جمع ہون تو اغلظ کا اہتمام زیادہ ہے۔ لیکن مصنف رح نے
دو حدث نہین کہا بلکہ احداث جمع کر دیا بوجہ اسکے کہ وضو کا حدث چند قسم سے اور غسل کا حدث کئی قسم سے ہوتا ہے تو ان سب
احداث سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے خواہ آسمان کے پانی کے ساتھ طہارت کرے یعنی مینہ سے خواہ برستے مین یا کسی جگہ
جمع کرلے بشرطیکہ پاک چیز مین جمع کرے خواہ وادیون کے پانی کے ساتھ طہارت کرے اور وادی وہ نیچی زمین جو دو پہاڑون
کے درمیان ہو تو اُسمین مینہ کا یا سیلاب کا پانی جمع ہو جاتا ہے خواہ آب عیون سے اور عین وہ کہ زمین سے اُبل کر ظاہر ہو جاوے
یعنی چشمہ اور وہ گویا سوت ہوتا ہے کہ غالباً خشک نہین ہوتا۔ خواہ آب آبار سے۔ یہ جمع بیر کی ہے کنوان۔ خواہ کھودا ہوا ہو
یا جیسے تالاب ہوتے ہین جنمین جمع ہو جاتا ہے۔ خواہ آب بحار ہو جمع بحر کی۔ اور بحر سمندر ہے اور بڑے دریا کو بھی کہتے ہین جیسے د
نیل کو بحر المصر کہتے ہین لیکن جب خالی بحر کہین تو وہی شور سمندر ہے۔ واضح ہو کہ یہ سب اقسام پانیون کے اصل مین اور آسمانی ہے
لیکن باعتبار ظاہر کے الگ الگ بیان کیے۔ اور حاصل یہ کہ ان پانیون سے طہارت باعتبار اصل کے صحیح ہے مگر بعضے انمین
متغیر ہو جاتے ہین تو بوجہ تغیر کے اُنسے جواز نہین رہتا ہے پس سمندر تو نجاست پڑنے سے حکم شرع مین متغیر نہین ہوتا یون ہی دریاء
جاری کا حکم ہے اور آبار کو دیکھا جاوے کہ اگر وہ اسقدر وسیع ہے کہ وہ دردہ ہے تو وہ بھی حکماً نجس نہوگا اور اگر کم ہے تو اُسکی بحث
کی ایک فصل علیحدہ آویگی اور ایسے ہی وادیون کا پانی و تالاب ہین اور آب باران پاک ہے و لیکن جب کسی جگہ مین جمع ہو گیا یا
پر گرے و اُسکی چھینٹین آوین تو اُسکے واسطے احکام خاص ہین پس ظاہر ہوا کہ بیان اسی قدر مطلوب ہے کہ جتنے جو احداث
بیان کیے اُنسے طہارت بذریعہ پانی کے ہے اور یہ پانی آسمان وغیرہ کے طاہر کرنے کی صفت رکھتے ہین۔ **لقولہ تعالیٰ وانزلنا
من السماء ماء طہورا۔** بدلیل قول الٰہی کے جسکے معنی یہ کہ اور ہم نے اتارا آسمان سے پانی طہور۔ ف۔ سماء ایک تو یہ جرم ہے

جو دنیا پر چھت ہے اور سما یعنی بادل یعنی بلندی بھی آیا ہے اور دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ آسمان جسم سے پانی اُتارا گیا ہے کچھ
یہ نہیں کہ جو مینہ برستا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے خلقت میں آسمان سے پانی کو اس زمین پر پہاڑوں و دریاؤں میں ودیعت کردیا اور
دریا جاری کردیے جو شیریں و خوشگوار ہیں بخلاف سمندر کے جو کھاری و بدمزہ ہے مگر بیان یہ بھی معنی ہو سکتے ہیں کہ ہم نے بادل
سے مینہ اُتارا جو طہور ہے۔ پس آیت سے یہ تو معلوم ہوا کہ ماء السماء طہور یعنی بہت پاک ہے اب سوائے ماء السماء کے جو مذکور ہیں مثل
برف و اولے و پالے و شبنم کے تو اُنکے واسطے یہ آیت اس طور سے دلیل ہوگی کہ دریا و سمندر وغیرہ سب کی اصل ماء السماء ہے بدلیل
قولہ تعالیٰ الم تر ان اللہ انزل من السماء ماء فسلکہ ینابیع فی الارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی اُتارا سو اُسکو چشمہ و دریاؤں
میں رواں کیا۔ معلوم ہوا کہ یہ چشمہ و دریاؤں وغیرہ کی اصل وہی ماء السماء ہے۔ الحاصل یہاں مراد صرف یہ کہ پانی طاہر کون ہے کیونکہ
یہ امر تو بالکل قطعی متواتر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی پانی سے طہارت کرتے اور جملہ اصحاب رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ
و ما بعد اب تک بالاجماع متواتر اسی پر ہیں تو پانی کے طاہر کرنے والا ہونے میں دلیل تلاش کرنے کی حاجت نہیں ہے بلکہ صرف یہ
تلاش ہے کہ کون پانی خود پاک ہے پس یہ اقسام پانی جو مصنف نے بیان فرمائے ہیں یہ سب طاہر بلکہ خوب طاہر ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ
انزلنا من السماء ماء طہورا۔ تو سب پانی خوب طاہر ہیں کیونکہ سب آسمان سے نازل ہوئے ہیں پس ان سب سے وضو جائز ہے
بقولہ علیہ السلام الماء طہور لا ینجسہ شئ الا ما غیر لونہ و طعمہ او ریحہ۔ اور بدلیل قولہ علیہ السلام یعنی پانی کوئی ہو وہ طہور ہے
اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی مگر وہی جو بگاڑ دے اُسکے رنگ و مزہ و بو کو۔ ف۔ پانی میں خود بو نہیں تو جب خراب بدبو آوے
تو بگڑ گئی۔ یہ حدیث گویا اسواسطے کہ پانی اگرچہ طہور نازل ہوا مگر باسباب خاص وہ طہور نہیں رہتا ہے تو حدیث دونوں باتوں
کی نسبت ہے۔ لیکن حدیث میں کلام ہے اور حاصل یہ کہ الماء طہور لا ینجسہ شئ اسقدر تو ثقہ راویوں سے صحیح اور باقی استثناء الا ما
غیر لونہ الخ اسمیں کلام ہے۔ ابن ماجہ کی سنن میں رشدین بن سعد کے طریق سے حدیث ابو امامہ سے مروی ہے ان الماء طہور
لا ینجسہ شئ الا ما غلب علی ریحہ او طعمہ او لونہ۔ اسکی اسناد میں رشدین مذکور میں کلام ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یہ راوی قوی نہیں ہے
اور دوسرے راویوں کے طریق سے بھی روایت ہوئی ولیکن بیہقی نے کہا کہ حدیث قوی نہیں ہے پھر ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ
سے روایت ہے کہ کہا گیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ بیر بضاعہ سے وضو کریں اور یہ بیر بضاعہ ایک کنواں تھا یعنی تالاب کی طرح
جسمیں ڈالے جاتے حیض کے لتے اور کتوں کے گوشت و گندگی۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الماء طہور
لا ینجسہ شئ۔ پانی طہور ہے اُسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے۔ اس حدیث کو احمد و شافعی و دارقطنی و حاکم و بیہقی و چاروں اصحاب
سنن نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور امام احمد و یحییٰ بن معین نے صحیح کہا۔ تو معلوم ہوا کہ اسقدر حصہ
حدیث مصنف صحیح ہے اور باقی حصہ میں کلام ہے۔ اور ابو حاتم نے اسکو مرسل ٹھیک کہا ہے اور شافعیہ میں سے مصنف مہذب
و رویانی نے کہا کہ شارع نے مزہ و بو کو صریح بیان فرمایا اور رنگ کو شافعی رح نے قیاس کیا ہے۔ عینی رح نے کہا کہ رنگ بھی
مذکور ہے ولیکن یہ دونوں واقف نہیں ہوئے۔ مع۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ جسقدر حصہ صحیح ہے اس سے یہ استدلال ہوا
ہے کہ پانی طہور ہے پھر اجماع ہے کہ پانی کی کسی وصف کو جب نجاست سے متغیر کردیا جاوے تو وہ نجس ہو جاتا ہے اور اس سے معلوم
ہو گیا کہ جب اس امر پر اجماع ہے کہ اسکو نجاست سے متغیر کرنا اسکے طہور ہونے کو مٹا دیتا ہے تو حدیث مذکور میں ظاہر معنی مراد
نہیں ہیں یعنی پانی طہور ہے کبھی نجس نہیں ہوتا بلکہ یہ معنی معلوم ہوئے کہ جس پانی میں تغیر نجاست نہ دی گئی ہو وہ طاہر ہے۔ مع۔
مترجم کہتا ہے کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ بیر بضاعہ کے نجس پانی کو طاہر نہیں کہا گیا ہے بدلیل اجماع مذکور کے کیونکہ تمام امت متفق ہے
کہ اگر ایک کٹورا پانی میں اسی قدر آدمی کا پاخانہ ڈال دیا جاوے تو سب کے نزدیک نجس غلیظ ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ الماء
طہور لا ینجسہ شئ۔ سے یہ ظاہری مفہوم مراد نہیں کہ پانی کبھی کسی چیز سے نجس ہی نہیں ہوتا اور کلام اسمیں انشاء اللہ تعالیٰ آویگا

وقوله عليه السلام في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته - ف ابوہریرہ رضؓ سے روایت ہے کہ ایک مرد نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ سمندر میں سوار ہو کر چلتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی لا دیتے ہیں اگر ہم اس سے وضو کریں تو پیاسے رہتے ہیں تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کریں تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا هو الطهور ماؤه والحل ميتته - اسکا پانی بہت پاک ہے اور حلال ہے اس کا مرا ہوا - رواه الاربعة و ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے ورواه مالك والشافعي وابن خزيمة وابن حبان وابن الجارود والحاكم والدارقطني والبيهقي وصححه البخاري وابن المنذر والبغوي اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے اسکو ابوہریرہ و جابر و علی و انس و ابن عباس و عبد اللہ بن عمرو اور فراسی و صدیق اکبر رضی اللہ عنہم آئمہ صحابہ نے روایت فرمایا ہے ع - واضح ہو کہ دعوی تو یہ ہے کہ ان پانیوں سے طہارت کرنا صحیح ہے یعنی پاک کرنیوالے پانی ہیں ولیکن نص مذکور یعنی انزلنا من السماء ماء طهورا - سے اور احادیث مذکورہ سے یہ بات ثبوت نہیں ہوئی بلکہ صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ پانی طہور ہے اور امام ابو حنیفہ و اصحاب نے تصریح کی کہ طہور لغت میں وہ کہ خود بہت پاک ہو تو ضرور نہیں کہ وہ دوسری چیز کو پاک کرنے والا بھی ہو تو اولی یہ ہے کہ دلیل لائی جاوے بقوله تعالى وينزل من السماء ماء ليطهركم به - یعنی اتارتا ہے آسمان سے پانی تاکہ تم کو اس سے پاک کرے - اور یہ دوسری دلیل ہے کہ شرع میں جسکو طہور کہا گیا تو باوجاع وہ دوسری چیز کا پاک کرنے والا بھی ہے ف خطیب شافعی نے کہا کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہور بمعنی خود بہت پاک حتی کہ انھوں نے نجاست کو دور کرنا ہر بہنے والی پاک چیز مثل سرکہ وغیرہ سے جائز رکھا اور یہ رد کیا گیا اسطرح کہ اگر سرکہ وغیرہ سے ازالہ نجاست جائز ہو تو اُس سے وضو جائز ہوتا - سراج - جواب یہ کہ نجاست حقیقی کا زوال وہی پاکی ہے اور سرکہ سے زوال ہونا معلوم اور وضو نجاست حقیقی نہیں باوجود اسکے جب نام پانی کا تغیر نہو تو جائز ہے - م - ازہری نے کہا کہ طہور لغت میں بمعنی طاہر و پاک کنندہ ہے بالجملہ ماء السماء طاہر ہے - خواہ مینہ کے طور پر اب نازل ہو یا ابتداے خلقت زمین میں نازل کر کے پہاڑوں و دریاؤں و سمندروں میں رکھا گیا جس سے کنوئیں و چشمہ وغیرہ بھی ہیں پس یہ ثبوت تو آیت سے ہوا اور حدیث سے استدلال اسطرح کہ الماء طهور لا ينجسه شئ - حدیث صحیح ہے چنانچہ امام احمد و ترمذی وغیرہ نے تصریح کی اور ابن حجر نے تخیص تخریج زیلعی میں پورا کلام کیا ہے پھر ظاہر میں معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی طرح نجس ہی نہیں ہوتا ولیکن اجماع ہے کہ پیالہ بھر پانی میں غلیظ نجس گرا جاوے تو نجس ہے پس معلوم ہوا کہ ظاہر مراد نہیں ہے پس استثناء ہے کہ سواے اس صورت کے جس سے اسکا مزہ و رنگ و بو متغیر ہو جاوے بوجہ نجاست کے چنانچہ اس روایت میں یہ استثناء آیا ہے الا ما غير لونه وطعمه او ريحه - یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اول تو اسکے طرق بہت ہیں جس سے ضعف زائل ہوتا ہے دوم ابو حاتم رحؒ نے اسکی مرسل روایت کو صحیح کہا جیسا کہ عینی رحؒ نے ذکر کیا اور مرسل ہمارے و محققین کے نزدیک حجت ہے اور سوم یہ کہ اجماع منعقد ہے کہ تغیر سے پانی نجس ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ پانی طہور ہے سواے تغیر کے اور دوسری حدیث البحر میں بھی پانی طہور مذکور ہے - اگر کہا جاوے کہ شاید پانی سے مراد آب جاری ہو تو سب پانیوں کا طاہر ہونا لازم نہوگا امام مصنف رحؒ نے جواب دیا کہ ومطلق الاسم يطلق على هذه المياه - اور خالی پانی کا اسم بدون کسی قید کے انھیں پانیوں پر بولا جاتا ہے - ف یعنی پانی جاری یا پانی دریا کا یا پانی مینہ کا یہ تو مقید ہیں اور چونکہ آیت و حدیث مذکور میں خالی پانی مذکور ہے کوئی خاص پانی کی قید نہیں تو ثابت ہوا کہ مطلق پانی کوئی ہو پاک ہے تو پاک کرنے والا ہے اور مطلق پانی ان سب اقسام کے پانیوں کو شامل ہے عینی رحؒ نے کہا کہ مطلق سے یہاں مراد وہ کہ الماء یعنی پانی کا لفظ بولنے سے جو مفہوم ہو - العماد رحؒ نے کہا کہ اب جامد یعنی جو پانی جم گیا وہ دوسری دلیل سے مستثنی کیا گیا ہے چنانچہ آگے آویگا - اقول حاصل یہ کہ پانی ایک عنصر معروف ہے جو کہ ماء یا آب یا پانی کہنے سے مفہوم ہوتا ہے - المسئلة - ولا يجوز بما اعتصر من الشجر والثمر - اور طہارت وضو نہیں جائز ہے ایسی چیز سے جو نچوڑ کر حاصل کی گئی خواہ درخت سے یا پھل سے - لانه ليس بماء مطلق - اس سبب سے نہیں جائز کہ یہ نچوڑا ہوا ماء مطلق نہیں ہے

ف یعنی پانی بولنے سے یہ نچوڑا ہوا نہین سمجھا جاتا ہی اور شرع نے اس طہارت کا حکم پانی سے دیا ہی۔ والحکم عند فقدہ منقول
الی التیمم۔ اور پانی نہ پائے جانے کی صورت مین حکم منتقل کیا گیا تیمم کی طرف۔ ف چنانچہ فرمایا فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدا الآیہ
یعنی پھر تمنے پانی نہ پایا تو تیمم کرو الخ۔ اگر کہا جاوے کہ ہم نے مانا کہ نچوڑا ہوا آب مطلق تو نہین ولیکن تم اُسکو حکمی نجاست وضو
وغسل دور کرنے کے لیے آب مطلق کے ساتھ ملا دو جیسے حقیقی نجاست پیخانہ پیشاب دور کرنے کے لیے اُسکو پانی کے حکم
مین ملا لیا چنانچہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک اس نچوڑے ہوے سے حقیقی نجاست دور کرنا جائز ہی۔ جواب دیا کہ
نہین ہو سکتا کیونکہ دونون نجاست حکمی وحقیقی مین فرق ہی۔ والوظیفۃ فی ہذہ الاعضاء تعبدیۃ فلا تتعدی الی غیر
المنصوص علیہ۔ اور وظیفہ ان اعضاے وضو وطہارت مین تو محض تعبدی ہی تو منصوص علیہ آب مطلق سے غیر منصوص
کی طرف حکم متعدی نہوگا۔ ف یعنی شرط قیاس متحقق نہین کیونکہ ان اعضاء کا دھونا تعبدی ہی یعنی محض بندگی بجالانے کے
طور پر ہی کچھ قیاسی نہین ہی کیونکہ ان اعضاے پر کوئی نجاست محسوس نہین ہی حتی کہ اگر کوئی نجاست حقیقی لگی ہو تو اُسکا دھونا
علاوہ وضو کے واجب ہی تو وضو کرنا بدون ایسی نجاست کے فرض ہی تو معلوم ہوا کہ یہان محض شرعی اعتبار ہی جسکو حکم
نجاست کا ہی اس راہ سے کہ نماز بغیر دھوئے نہین جائز ہی اور ایسے اعتبار شرعی محض کے دور کرنے کے لیے ایک چیز معین
کی گئی ہی وہ آب مطلق ہی تو بغیر سمجھے ہم دوسری چیز کو اُسکے ساتھ لاحق نہین کر سکتے ہین۔ المسئلۃ۔ اما الماء الذی یقطر
من الکرم فیجوز التوضی بہ۔ رہا وہ پانی کہ جو آپ ہی ٹپکتا ہی تاک انگور سے تو اُس سے وضو حاصل کرنا جائز ہی۔ لانہ
ماء خرج من غیر علاج ذکرہ فی جوامع ابی یوسف وفی الکتاب اشارۃ الیہ حیث شرط الاعتصار۔ کیونکہ یہ
پانی ہی جو کہ بدون ترکیبی دستکاری کے نکل آیا یہ مسئلہ جوامع ابویوسف مین مذکور ہی اور کتاب قدوری مین اسطرف خود اشارہ ہی
کیونکہ گذشتہ مسئلہ مین اعتصار شرط کیا ہی۔ ف یعنی لا یجوز باعتصر من الشجر الخ مین یون نہین کہا کہ لا یجوز بما انعصر یا بما خرج
یعنی خود نکلا ہو بلکہ کہا کہ باعتصر جو اپنی دستکاری سے نچوڑ کر نکالا ہو۔ چونکہ فقہ مین مفہوم معتبر ہی تو اشارہ ہوا کہ جو خود بخود
ٹپک آوے اُس سے وضو جائز ہی۔ واضح ہو کہ اسی کو شرح وقایہ وملتقی مین لیا اور یہی تنویر مین اختیار کیا۔ ولیکن فتاوی
قاضیخان مین ہی کہ ولا یجوز التوضی بالماء الذی یسیل من الکرم فی الربیع لکمال الامتزاج۔ یعنی نہین جائز ہی وضو کرنا ایسے
پانی سے جو ایام بہار مین تاک انگور سے بہتا ہی بوجہ اسکے کہ پورا ممتزج ہو گیا ہی ع۔ اور یہی کافی ومحیط مین ہی اور یہی اوجہ ہی
البحر والنہر اور یہی احوط ہی۔ شرح المنیۃ للحلبی۔ یہی اظہر ہی۔ الدر نقلا۔ مترجم کہتا ہی کہ اس مسئلہ مین متاخرین کو تردد لاحق ہوا
جیسا کہ عبارات سے ظاہر ہی اور اصح واللہ اعلم یہی ہی جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا دو وجہ سے ایک یہ کہ جب مسئلہ ظاہر الروایۃ
مین نہو اور غیر اصول مین مذکور ہو تو اسی سے لینا چاہیے اور یہان اگرچہ مشائخ مجتہدین کا قول موجود ہی لیکن امام مصنف
وغیرہ بھی درجہ اجتہاد پر ہین تو اس روایت کو قوت ہوئی کہ وہ جوامع ابویوسف مین بھی مذکور ہی اور فقیہ مجتہد نے بھی اسکو
لیا ہی وجہ دوم یہ کہ ہدایہ ووقایہ دونون متن ہین تو یہی اصح ہی اور علاوہ اسکے فتاوی قاضیخان وغیرہ کی عبارت محتمل ہی کہ
مراد یہ ہو کہ اُس پانی سے نہین جائز ہی جو کہ نچوڑنے سے بہتا ہو بدلیل اسکے کہ کمال امتزاج کی علت بیان کی ہی اور شیخ
کمال الدین رح نے نقل کیا کہ کمال امتزاج اسطرح ہوتا ہی کہ وہ کسی ایسے پاک چیز کے ساتھ جس سے نظافت مقصود نہین ہی پکایا
جاوے یا کوئی نباتات اسکو ایسے طور پر چوس جاوے کہ بغیر دستکاری کے نہ نکل سکے تو جو پانی تاک انگور سے خود بخود ٹپک
نکلے وہ اس قسم سے نہوا انتہی مترجما۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو خود ٹپکا اُسمین کمال امتزاج نہین ہی اور قاضیخان وغیرہ نے
ایسے پانی بہنے والے سے ناجائز کہا جسمین کمال امتزاج ہو پس معلوم ہوا کہ کئی وجوہ سے یہی اصح ہی جو امام مصنف رح نے
ذکر فرمایا ہی واللہ تعالی اعلم۔ تربوز وخربزہ مین سوراخ کرنے وغیرہ سے جو پانی نکلا وہ بمنزلہ نچوڑنے کے دستکاری کے ساتھ

ہو تو اُس سے جواز نہوگا۔ م۔ المسئلۃ ولا یجوز بماء غلب علیہ غیرہ۔ اور نہیں جائز ہو وضو ایسے پانی کے ساتھ جسپر پانی کے سوائے دوسری پاک چیز غالب ہوگئی۔ ف۔ یعنی جس چیز کے پانی مین ڈالنے سے مانند صابون وغیرہ کے نظافت مقصود نہین ہو توجب پانی پر ایسی چیز غالب آئی۔ فاخرجہ عن طبع الماء۔ پس اُسنے پانی کو اپنی طبیعت سے خارج کردیا۔ ف۔ یعنی رقیق بہنے والا نہ رہا یا پیاس بجھانے والا یا نفوذ کرنے والا یا بے رنگ نہ رہا۔ ع۔ کالاشربۃ جیسے ہرقسم کے شربت یعنی شربت انار وغیرہ۔ والخل۔ اور جیسے سرکہ۔ وماء الورد وماء الباقلی والمرق وماء الزردج۔ اور جیسے گلاب و باقلا کا پانی اور شوربا اور زردک کا پانی۔ ف۔ ان سب سے وضو نہین جائز ہو۔ لانہ لایسمی ماء مطلقا۔ اسوجہ سے کہ انمین سے کسی کو آب مطلق نہین کہتے ہین۔ ف۔ حتی کہ اگر کوئی پانی مانگے تو دوسرا اُسکو شوربا یا سرکہ یا شربت انار نہین دیگا۔ والمراد بماء الباقلی ما تغیر بالطبخ۔ اور باقلا کے پانی سے یہ غرض ہو کہ پانی مین باقلا ریکانے جانے سے وہ پانی متغیر ہوگیا ہو۔ ف۔ تو ایسے متغیر سے وضو روا نہین۔ فان تغیر بدون الطبخ یجوز التوضی بہ۔ اور اگر بدون پکانے کے پانی اُس سے متغیر ہوا تو ایسے پانی سے وضو جائز ہو۔ ف۔ فتح القدیر مین شارح کنز سے ایک ضابطہ نقل کیا جس سے پہچانا جاتا ہو کہ ماء مطلق اپنے اطلاق سے دو طرح جاتا ہو ایک کمال امتزاج سے دوم غلبہ مخالط سے۔ پھر کمال امتزاج یعنی باہم مزج ہوجانا اور گوندھ جانا دو طور سے ہو ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکا دیا جاوے جس سے نظافت کرنا مقصود نہین ہو یعنی جیسے باقلا کو پانی مین جوش دیا گیا بخلاف صابون کے۔ دوم یہ کہ کوئی نباتات پانی کو ایسے طور سے سینچ جاوے کہ اُسمین سے پانی بدون دستکاری کے نہ نکلے یعنی جیسے تربوز یا خربزہ وغیرہ سے نچوڑا جاوے بخلاف اس پانی کے جو تاک انگور سے خودٹپک نکلے۔ پس جب پانی مین کمال امتزاج ہو تو آب مطلق نہ رہا اس سے وضو نہین جائز ہو۔ رہا بیان غلبہ مخالط کا یعنی ایسی کوئی چیز پانی مین خلط کی گئی کہ وہ پانی پر غالب آگئی۔ پس اسمین اس تفصیل سے اعتبار ہو کہ اگر وہ مخالط چیز کوئی جامد ہو مانند ستو وغیرہ کے تو پانی آب مطلق اُسوقت نہ رہیگا کہ یہ چیز اُسکی رقت کو اور اعضاء پر بہنے کی صفت کو زائل کردے اور اگر مخالط کوئی چیز پتلی بہنے والی ہو پس اگر یہ چیز رنگ و مزہ و بو سب صفتون مین پانی کے ساتھ موافق ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو دوسرے پانی مین ملا دیا پس اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے پانی غیر مستعمل مین ملایا حالانکہ مستعمل پانی کے حق مین مختار روایت یہ ہو کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہو تو جب مستعمل پانی کو غیر مستعمل مین ملایا تو اجزاء کے لحاظ سے دیکھا جاوے کہ اگر آب مستعمل کے اجزاے دوسرے پانی پر غالب ہین تو دوسرا پانی مغلوب ہوگیا اور اس سے بھی وضو نہین جائز ہو اور اگر یہ چیز پانی کی سب صفتون سے مخالف ہو تو ملانے مین دیکھا جاوے کہ اگر پانی کی اکثر صفتین بدل گئین تو آب مطلق نہ رہا اور اگر یہ چیز پانی کی بعض صفتون مین مخالف ہو تو جس صفت مین مخالفت ہو اُسکا لحاظ کیا جاوے مثلاً دودھ مزہ و رنگ مین پانی سے مخالف ہو پس اگر دودھ کی آمیزش سے پانی کا رنگ و مزہ بدل گیا تو اُس پانی سے وضو نہین جائز ہو ورنہ جائز ہو اور خربزہ کا پانی مزہ مین مخالف ہو پس اگر پانی مین ملایا اور پانی کا مزہ بدل گیا تو وضو نہین جائز ورنہ جائز ہو۔ مت۔ اقول یہ ضابطہ بدائع مین علی الاطلاق سے منقول ہو۔ م۔ آب مستعمل اگر غیر مستعمل مین مل گیا یا ملا دیا گیا تو جب تک دونون کا مساوی ہوجانا معلوم نہو تب تک وضو جائز ہو کمافی البحر والنہر۔ اور اگر آب مستعمل نصف سے کم معلوم ہو تو بھی وضو جائز ہو۔ م۔ مسئلہ تنویر مین کہا کہ جو پانی دھوپ مین گرم ہو لیا اُس سے بلاکراہت وضو جائز ہو۔ اقول ولیکن فتح القدیر مین فرمایا کہ دھوپ کے جلے پانی سے مکروہ ہو اور یہی صحیح ہو کیونکہ ازراہ طب کے جو چیز مضر ہو وہ شرعاً ممنوع ہو جیسے پاک مٹی کھانا حرام ہو۔ المسئلہ۔ ویجوز الطہارۃ بماء خالطہ شئی طاہر فغیر احد اوصافہ۔ اور طہارت کرنا جائز ہو ایسے پانی کے ساتھ جسمین مل گئی کوئی پاک چیز پس اُسنے پانی کے اوصاف مین سے کسی ایک کو متغیر کردیا۔ ف۔ اور اگر دو وصف کو متغیر کیا تو ظاہر عبارت اشارہ کرتی ہو کہ پھر نہین جائز ہو ولیکن

عرب کے موسم میں پتیاں حوضوں میں گر کر پانی کے مزہ بلکہ تینوں وصف مزہ و بو و رنگ کو متغیر کرتی ہیں پھر اساتذہ رحمہم اللہ
نکار کے اس سے وضو کرتے رہے ہیں اور امام طحاوی نے بھی اس طرف اشارہ کیا بدیں شرط کہ پانی رقیق باقی رہے۔ النہایہ
مع۔ لیکن ایک وصف سے زائد متغیر ہونے کا اشارہ برخلاف تصریح مثال ہے چنانچہ فرمایا۔ کماء المد۔ جیسے آب سیل۔ ف
جو خاک آلودہ گدلا بہتا ہوا آتا ہے جبکہ پانی کی رقت غالب ہو اگرچہ مزہ و رنگ بدل جاتا ہے اس سے وضو جائز ہے۔ والماء
الذی اختلط بہ الزعفران او الصابون او الاشنان۔ اور جیسے وہ پانی کہ جس سے مختلط ہو زعفران یا صابون یا اشنان
ف۔ ایک قسم کی شور گھاس ہے جس سے کپڑا دھونے سے مثل صابون کے سفید ہو جاتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قدوری رح نے
جو مثال دی یہ صریح ہے کہ نظیر احد اوصافہ سے مطلب یہ نہیں کہ صرف ایک ہی وصف متغیر کردے بلکہ مراد یہ کہ کوئی وصف
متغیر کردے خواہ ایک ہو یا دو ہوں کیونکہ صابون ملانے سے مزہ و بو دونوں بدل جاوینگے بلکہ رنگ بھی بدل جاتا ہے قال رح
واجری فی المختصر ماء الزردج مجری المرق۔ امام مصنف رح نے کہا کہ مختصر میں امام قدوری رح نے آب زردک کو مثل
شوربا کے قرار دیا۔ ف۔ یعنی دونوں سے وضو نہیں جائز ہے۔ اور زردک جو بھگوئے عصفر سے نکلے ع۔ اور یہ حکم صحیح
نہیں ہے۔ والمروی عن ابی یوسف انہ بمنزلۃ ماء الزعفران۔ اور امام ابو یوسف سے مروی یہ ہے کہ آب زردک بمنزلہ
آب زعفران کے ہے۔ ف۔ اور جس پانی میں زعفران کا اختلاط اس طرح ہو کہ پانی غالب ہو تو اس سے وضو جائز ہے۔ عینی
کہ جو قدوری نے لکھا تو اسی طرح آب زردج سے بھی وضو جائز ہے۔ ہو الصحیح کذا اختارہ الناطفی و الامام السرخسی رح
یہی حکم صحیح ہے کہ آب زردک سے وضو بمنزلہ آب زعفران کے جائز ہے۔ یہی امام ناطفی نے اور امام سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ وقال
الشافعی رح لا یجوز التوضی بماء الزعفران واشباہہ مما لیس من جنس الارض لانہ ماء مقید الا تری انہ یقال
ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض لان الماء لا یخلو عنہا عادۃ۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ زعفران و اسکی مانند
چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں انکے پانی سے وضو حاصل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ آب مطلق نہیں بلکہ آب مقید ہے
کیا نہیں دیکھتے کہ اس پانی کو مطلق پانی نہیں بلکہ زعفران کے قید کے ساتھ آب زعفران کہتے ہیں برخلاف اجزائے زمین کے
کیونکہ زمینی اجزاء کے میل سے کوئی پانی خالی از راہ عادت نہیں پایا جاتا۔ ف۔ تو جب کوئی پانی اجزائے ارضی سے خالی
نہوا تو اللہ تعالی نے جس آب سے وضو کا حکم دیا وہ یہی پانی جو اجزاء ارضی سے مخلوط ہے مراد ہے تو اجزائے ارضی کے خلط ہونے
سے آب مطلق میں فرق نہیں آتا پس سوائے اجزائے ارضی کے زعفران وغیرہ کے خلط سے وضو جائز نہوگا۔ ولنا ان
اسم الماء باقی علی الاطلاق الا تری انہ لم یتجدد لہ اسم علیحدۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پانی کا نام علی الاطلاق
باقی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اسکا علیحدہ کوئی نیا نام نہیں ہوا ہے۔ ف۔ اور اگر کہو کہ زعفران کا پانی۔ اضافت کے ساتھ
نیا نام ہوا کیونکہ پہلے تو اضافت نہ تھی اور اب اضافت ہوگئی تو جواب دیا کہ۔ واضافتہ الی الزعفران کاضافتہ الی البئر
والعین۔ اور زعفران کی طرف اسکی نسبت کرنا جیسے کنوئیں یا چشمہ کی طرف اسکی نسبت کرنا۔ ف۔ کہ کنوئیں کا پانی
یا چشمہ کا پانی حالانکہ مطلق پانی ہے یونہی زعفران کا پانی اور یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ پانی ہے۔ ولان الخلط القلیل
لا یعتبر بہ لعدم امکان الاحتراز عنہ۔ اور اس جہت سے کہ قلیل آمیزش ایسی چیز ہے کہ اسکا کچھ اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ
اس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ کما فی اجزاء الارض۔ جیسے زمین کے اجزاء خاکی سے احتراز ممکن نہیں ہے فیعتبر الغالب
پس اجزائے غالب کا اعتبار کرنا ٹھہرا۔ ف۔ اور یہی ہم کہتے ہیں کہ اگر پانی میں زعفران وغیرہ کی ایسی آمیزش ہوئی کہ
غیر چیز پانی پر غالب ہوگئی تو پانی نہ رہا اور اگر پانی کثیر اور وہ قلیل ہے تو پانی باقی ہے۔ اب رہا بیان اسکا کہ غلبہ کس راہ سے
معتبر ہے آیا اجزائے جرم سے یا رنگ سے تو فرمایا۔ والغلبۃ بالاجزاء لا بتغیر اللون ہو الصحیح۔ اور غلبہ کا اعتبار باجزاء ہے

رنگ بدلنے سے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ واضح ہو کہ اماموں کے درمیان اتفاق ہے کہ حدث اُسی سے مرتفع
ہوتا ہے جسکو پانی کہیں اور جو مطلق پانی نہو بلکہ مقید ہو تو اُس سے حدث رفع نہوگا کیونکہ نص موجود ہے کہ جب پانی نہو تو تیمم کرو پس
حکم منتقل بجانب تیمم ہے پھر جس پانی مین زعفران یا اُسکے مانند کوئی چیز قلیل مخلوط ہو تو اُسمین اختلاف ہے پس یہ اختلاف اس بنا
ہے کہ ایسے خلط سے وہ آب مطلق رہا یا مقید ہوگیا تو امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہوگیا کیونکہ اُسکو زعفران کا پانی کہتے
ہین اور ہم کہتے ہین کہ ہان ولیکن جب تک کہ مخلوط چیز مغلوب ہے تب تک اگر کوئی کہے کہ یہ پانی ہے تو کچھ انکار نہوگا حالانکہ جب
سیل کا پانی آتا ہے یا پت جھاڑ کے موسم مین حوضون مین پتیان گرجاتی ہین اور پانی متغیر ہوجاتا ہے تو ہم دیکھتے ہین کہ آدمی
اپنے رفیق سے کہتا ہے کہ آؤ یہان پانی ہے اس سے وضو کرین باوجودیکہ اس پانی کے اوصاف بوجہ مٹی کے رنگ کے یا
پانیون کے بھیگنے کے بدلے ہوئے ہوتے ہین پس ہم کو اطلاق بول چال سے معلوم ہوا کہ مغلوب خلط سے پانی کا نام نہین
ہٹ جاتا تو اُسپر وہی حکم رہا جو مطلق پانی کا حکم ہے یعنی جسکو پانی بولتے ہین اور ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح
مکہ کے روز ایسے بڑے پیالہ سے وضو کیا جسمین گوندھے آٹے کا اثر موجود تھا جیساکہ امام نسائی رح نے سنن مین نقل
کیا ہے حالانکہ پانی اُس سے متغیر نہوا اور مغلوبیت کی وجہ سے آٹے کا اثر کچھ معتبر نہوا۔ پھر مصنف رح نے تصحیح کی کہ غلبہ وہی معتبر
جو اجزاء کے ساتھ ہو اور بعض نے اسمین صاحبین کے درمیان اختلاف نقل کیا اسطرح کہ محمد رح باعتبار رنگ کے وابو یوسف رح
باعتبار اجزاء کے کہتے ہین اور محیط مین اسکے برعکس ہے ولیکن اول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب اجناس۔ نے امام محمد سے یہی
صریح نقل کیے اور صاحب تجنیس نے کہا کہ غلبہ باجزاء معتبر ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جرجانیہ مین کہا کہ اگر چنا یا باقلا کو پانی
مین بھگویا اور اُسکی بو و رنگ وغیرہ بدل گیا تو اُس سے وضو جائز ہے اور اگر اُسکو پکایا پس اگر سرد ہونے پر گاڑھا ہوگیا تو
وضو نہین جائز اور اگر گاڑھا نہ پڑا اور پانی کی رقت باقی ہے تو جائز ہے۔ کذا فی الفتح۔ اور مترجم کہتا ہے کہ یہ روایت خلاف فتاوی
قاضیخان ومتن ہدایہ ہے چنانچہ امام مصنف رح نے ذکر کیا۔ وان تغیر بالطبخ بعد ما خلط بہ غیرہ لا یجوز التوضی بہ۔ اور اگر
پانی کے ساتھ غیر چیز کو خلط کرنے کے بعد اُسکو پکایا تو اُس پانی سے وضو کرنا نہین جائز ہے۔ لانہ لم یبق فی معنی المنزل
من السماء الا اذا طبخ فیہ مایقصد بہ المبالغۃ فی النظافۃ کالاشنان ونحوہ۔ کیونکہ یہ پختہ پانی آسمان سے اتارے
ہوئے کے معنی مین نہین رہا لیکن جبکہ اس پانی مین ایسی چیز پکائی گئی ہو جس سے ستھرائی زیادہ مقصود ہو جیسے اشنان
و اُسکے مانند چیزین۔ ف۔ تو اس پانی سے وضو جائز ہے۔ لان المیت یغسل بالماء الذی اغلی بالسدر بذلک
وردت السنۃ۔ کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہین جسمین بیر کی پتیان اوٹائی گئیں اسی طریقہ پر سنت وارد ہوئی ہے۔
ف۔ ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ ورود سنت کو اللہ تعالی جانے مگر صحیحین مین اُس شخص کے بارہ مین جو اپنے ناقہ پر سے
گر پڑا اور گردن ٹوٹ کر مرگیا تھا یہ وارد ہے کہ اغسلوہ بماء وسدر یعنی اس شخص کو پانی و بیر سے نہلاؤ سو اسمین یہ وارد نہین کہ پانی
مین بیری کو جوش دیا گیا تھا۔ مف۔ اقول ایسا ہی عینی رح نے اپنی شرح مین کہا ہے اور سروجی رح نے کہا کہ جب آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی زینب رضی اللہ عنہا نے انتقال کیا تو آپ نے فرمایا کہ نہلاؤ اُسکو تین بار یا پانچ بار یا سات بار
یا اکثر اُس سے بماء السدر یعنی سدر کے پانی سے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ بھی اس امر پر دلیل نہین کہ سدر کو پانی مین جوش
دیا تھا۔ اقول ظاہر اسکو مقید ہے کہ مانند آب زعفران کے وہ آب سدر تھا تو خلط متحقق ہے ولیکن شاید کہ پس کر ملادیا ہو یا جوش
دیا ہو اور چونکہ جوش دینا زیادہ نظافت ہے تو اسی پر محمول ہونا اقرب ہے واللہ تعالی اعلم بالحق۔ جو چیز کہ نظافت مین مبالغہ کے لیے
جوش دیجاوے تو اس پانی سے طہارت جائز ہے۔ الا ان یغلب ذلک علی الماء۔ مگر اس صورت مین یہ بھی جائز نہو
کہ جب مبالغہ نظافت کے واسطے جو چیز مخلوط جوش دی گئی وہ پانی پر غالب ہوجاوے۔ فیصیر کالسویق المخلوط لزوال اسم الماء عنہ

تو وہ ایسے ستو کے مثل ہو جاینگی جو پانی مین گوندھے گئے تو اب اُس پانی سے طہارت جائز نہوگی بوجہ اسکے کہ ایسے مخلوط سے پانی کا نام جاتا رہا۔ **فروع**۔ شرح مختصر الطحاوی مین ہے کہ پاک پانی مین خلط ہوئی نجس مٹی حتی کہ گارا ہوگئی یا مٹی پاک تھی و پانی نجس تھا تو اختلاف مشائخ ہے اور شیخ ابو القاسم الصفار رح نے کہا کہ کوئی ان مین سے نجس ہو تو گارا نجس ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور محیط مین کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ملتقطات مین ہے کہ جب مٹی مین گوبر ملا یا جاوے تو ضرورت کی وجہ سے مٹی نجس نہین ہوتی ہے ع۔ وفی الہندیۃ اگر خریف مین پتیان گرنے سے پانی کے تینون اوصاف متغیر ہو جاوین یعنے مزہ و بو و رنگ تو بھی ہمارے ائمہ اصحاب کے نزدیک اس سے وضو جائز ہے۔ السراج۔ اگر زاج یا عفص کو پانی مین ڈالا تو اُس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ جب اُس سے لکھین تو نقش نہوتا ہو اور اگر نقش بنجاوے تو نہین جائز ہے۔ مف۔ البحر عن التجنیس۔ اگر آب مطلق مین تغیر ہوا بوجہ کیچڑ یا خاک یا گچ یا چونہ کے یا بوجہ مدت تک پڑے رہنے کے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے۔ البدائع۔ یعنی جبکہ رقیق ہو پانی غالب ہو۔ م۔ آب مطلق مین جب کوئی بہنے والی چیز پاک مل یا ملائی گئی جیسے سرکہ و دودھ اور مویز و خرما وغیرہ کا بھگو کر پانی نکالا ہوا اور یہ مخالطت ایسے طور پر ہے کہ اس مخلوط کو اب پانی نہین کہتے تو اس سے وضو کر لینا جائز نہین ہے۔ پھر دیکھنا چاہیے کہ جو چیز مخالط ہوئی اگر پانی سے اُسکا رنگ فقط مخالف ہو جیسے دودھ و آب عصفر و آب زعفران و مانند اسکے تو مخالط کے غالب ہونے مین رنگ کا اعتبار ہے یعنے اگر رنگ بدل گیا تو آب مطلق نہ رہا پس وضو جائز نہوگا۔ اور اگر مخالط چیز رنگ مین پانی کے مخالف نہو بلکہ مزہ مین مخالف ہو جیسے سپید انگور کا شیرہ نچوڑا ہوا یا اُسی کا سرکہ تو اعتبار مزہ بدلنے کا ہے۔ اور اگر مخالط چیز رنگ و مزہ دونون مین مخالف نہو تو پانی پر غیر کے غالب ہونے مین اجزاء کا غلبہ معتبر ہے۔ پھر اگر اجزاء کی راہ سے دونون برابر ہون تو اُس کا حکم ظاہر الروایۃ مین مذکور نہین ہے اور مشائخ نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ پانی کو مغلوب اعتبار کر کے وضو جائز نہونے کا حکم ہو۔ البدائع۔ ابو یوسف رح نے کہا کہ چھوہارے جو پانی مین بھگاوئے گئے اور اُسکی شیرینی پانی مین آگئی جسکو نبیذ التمر کہتے ہین تو اُس سے کسی حال مین وضو نہ کرے۔ شرح الطحاوی۔ اور اسی طرف امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مروی ہے اور یہی صحیح ہے کما فی قاضیخان اور اسی پر فتوی ہے شرح الکنز للعینی۔ اور یہ جب کہ خام شیرین رقیق بے جھاگ و جوش کے ہو اور اگر جوش جھاگ سے گاڑھی ہو جاوے تو بالاتفاق اس سے وضو نہین جائز ہے کیونکہ اسمین نشہ ہو گیا۔ شرح الطحاوی اور اگر کچھ پکائی گئی تو شیخ ابو طاہر الدباس نے فرمایا کہ اُس سے بھی وضو نہین جائز ہے یہی اصح ہے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ مفید و مزید مین ہے کہ اگر کئی چھوہارے پانی مین ڈال دیے کہ وہ شیرین ہو گیا اور پانی کا نام نہین بدلا یعنی اسقدر نہین کہ وہ نبیذ تمر کہلاوے اور وہ رقیق ہے تو ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالی مین کچھ خلاف نہین کہ اس سے وضو جائز ہے۔ شرح المنیہ لامیر الحاج۔ اور سوائے نبیذ تمر کے باقی کسی نبیذ سے بالاتفاق وضو نہین جائز ہے۔ الہدایہ۔ یعنی خلاف صرف نبیذ التمر مین ہے۔ م۔ اور اگر نبیذ تمر اتنی گاڑھی ہو جیسے انگور کا دوشاب تو بالاتفاق اس سے وضو نہین جائز ہے۔ الکافی۔ مشہور قول امام اعظم رح کا یہ ہے کہ نبیذ التمر سے جب پانی نہو وضو کرے تیمم نہ کرے کما فی الجامع الصغیر واکثر المتون و شرح الطحاوی۔ پھر کیا امام رح کے قول پر قیاس کر کے اُس سے غسل بھی جائز ہے تو مشائخ مین اختلاف ہے اصح یہ کہ غسل کرنا جائز ہے شرح المبسوط و الکافی و فتاوی العتابی۔ اور یہی صحیح ہے۔ تتارخانیہ اور مفید مین کہا کہ اصح یہ کہ نہین جائز ہے اور وضو پر قیاس صحیح نہین کیونکہ وضو سے جنابت کا حدث زیادہ سخت ہے اور جنابت مین وضو سے کم ضرورت تو قیاس وضو پر نہین ہو سکتا ہے۔ التبیین۔ اور جامع مضمرات حسامی مین ہے کہ یہی اصح ہے۔ التاتارخانیہ۔ اول امام رح نے جب نبیذ تمر کے جواز وضو سے رجوع کیا اور اسی پر فتوی ہے تو معنی یہ کہ اگر کسی کے نزدیک جواز ظاہر ہو وضو مین تو اُسپر غسل کا قیاس صحیح نہین ہے تو نبیذ تمر سے وضو کا جواز بھی اس وجہ سے نہین ہوتا کہ وہ آب مطلق ہے جیسا کہ شرح مبسوط و کافی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ بروجہ ضرورت ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ تتمہ و جامع مضمرات حسامی سے ظاہر ہے حتی کہ

آب مطلق ہونے ہوئے نبیذ تمر سے وضو کیا پھر آب مطلق ملا تو وضو ٹوٹ گیا کما نص فی شرح المنیہ و امیر الحاج۔ عینی رح نے یہاں چند فروع ذکر کیے ہیں۔ ازانجملہ (۱) خمر شراب کسی پانی میں پڑی وہ ایک برتن میں کر کے سرکہ کر ڈالی گئی تو پاک ہو گئی۔ (۲) ایک نل سے پانی حوض میں گرتا ہے اور لوگ لگاتار اُس سے چلو بھر بھر لیتے ہیں تو مانند آب جاری کے نجس نہ ہوگا۔ (۳) آب نمک سے وضو نہیں جائز ہے۔ اقول کذا فی الخلاصہ ایضاً اور وہ گرمی میں جم جاتا اور جاڑوں میں پگھلتا ہے برعکس پانی کے ہے۔ اقول تو ایسے پانی سے جاڑوں میں بھی جب پگھلا ہوا ہے وضو نہیں جائز ہے برخلاف ایسے پانی جو کسی ایسے مقام پر جمع ہوا کہ آیندہ وہ نمک ہو جائیگا تو ابھی اُس سے وضو جائز ہے کما فی التنویر۔ اور خربزہ و ککڑی و کھیرے و لوکی کے پانی سے وضو نہیں جائز ہے اور گلاب سے نہیں جائز ہے اور کسی شربت و شراب اور کسی بہنے والی پتلی چیز مانند سرکہ و تیل وغیرہ سے بھی وضو نہیں جائز ہے کما فی قاضیخان وغیرہ م۔ اگر پانی دیر تک پڑے رہنے سے بدبو متغیر ہوا تو اُس سے وضو جائز ہے الا کثر و فتوی وغیرہما۔ اور اگر اُسکی بدبو نجاست کی وجہ سے معلوم ہو تو نہیں جائز اور اگر شک ہو تو اعتبار نہیں اور اصل طہارت ہے۔ ع۔ د۔ (۴) طفل نے اپنا ہاتھ پانی کے کوزہ میں ڈالا اسکے ہاتھ پر نجاست معلوم نہیں تو اس سے وضو چھوڑنا مستحب ہے کیونکہ بچہ بسبب عادت نجاست سے پرہیز نہیں کرتا اور اگر وضو کر لیا تو جائز ہے کہ اصل طہارت ہے۔ (۵) حاکم شہید رح نے امام ابو یوسف سے روایت ذکر کی کہ ایک نے برتن سے اپنے منہ میں پانی لیکر اپنا ہاتھ یا بدن دھویا یا وضو کیا تو نہیں جائز ہے اور اگر اُس سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو روا ہے۔ (۶) تھوک یا ناک یا رینٹ پانی کے برتن میں پڑ گئی تو اُس سے وضو جائز ہے۔ (۷) تھوڑا پانی اور دونوں ہاتھوں پر نجاست ہے اور وضو نہیں ہے تو منہ سے پانی لیکر ہاتھ دھوئے بدون اسکے کہ منہ کے دھل جانے کی نیت ہو۔ (۸) برف سے وضو جائز بشرطیکہ اسقدر پگھلا ہو کہ قطرے ٹپکیں ورنہ نہیں جائز ہے۔ (۹) اگر بدن میں کسی جگہ پیشاب لگ گیا اُسپر ہاتھ تر کر کے پہونچایا اگر قطرے ٹپکتے ہوں تو روا ہے ورنہ نہیں اور ظاہر الروایۃ میں سیلان شرط ہے۔ (۱۰) مسئلہ برف میں اگر دو یا زیادہ قطرے ٹپکے تو وضو جائز ہے بالاتفاق ورنہ ابو یوسف کے نزدیک جائز اور دونوں کے نزدیک نہیں۔ مع۔ امام احمد کے نزدیک آب زمزم سے وضو مکروہ ہے اور ہمارے نزدیک وضو و غسل کچھ مکروہ نہیں ہے کذا فی العینی۔ شاید امام احمد بوجہ تعظیم آب زمزم کے کراہت تنزیہی کہتے ہیں ورنہ کوئی وجہ نہیں۔ قنیہ میں ہے کہ دھوپ کے جلے پانی سے طہارت مکروہ ہے۔ عینی رح نے کہا کہ بیہقی رح نے خالد بن اسمٰعیل کے طریق سے ام المومنین عائشہ صدیقہ رض سے روایت کی کہ میں نے دھوپ میں پانی گرم کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے حمیرا ایسا مت کیا کر کہ اس سے برص پیدا ہوتا ہے۔ ذہبی رح نے کہا کہ اس روایت میں خالد کی متابعت کی ابو البختری وہب بن وہب نے اور وہ متہم ہے پس حدیث حسن ہے۔ م۔ واضح ہو کہ یہاں تک ان پانیوں کا بیان ہوا جو آب مطلق کے حکم میں ہیں اگرچہ خلط ہو اب وقوع نجاست اور آب جاری و اسکے متعلقات کا بیان ہے۔ المسئلہ۔ وکل ماء وقعت النجاسۃ فیہ لم یجز الوضوء بہ قلیلا کانت النجاسۃ اوکثیرا۔ اور ہر پانی کہ جسمیں نجاست پڑ جاوے تو اُس پانی کے ساتھ وضو نہیں جائز ہے خواہ نجاست تھوڑی ہو یا بہت ہو۔ ف۔ یہ اصل کلی بناے مذہب ہے اور امام مالک رح کے نزدیک پانی بلا تغیر نجس نہیں ہوتا اور امام شافعی رح کے نزدیک دو قلہ ہو تو نجس نہیں ہو سکتا اسمیں نجاست جہاں گری وہیں سے پانی لینا جائز ہے اور ہمارا مذہب یہ ہے کہ جس پانی میں جہاں نجاست پڑ گئی خواہ اسطرح کہ عمداً ڈالے یا خود گر پڑے تو وہ پانی جسمیں نجاست گرے اُس سے وضو جائز نہیں ہے اور نہایہ میں کہا کہ مراد ہر پانی سوائے آب جاری کے اور سوائے جاری کے مانند دہ دردہ وغیرہ کے باقی کا یہ حکم ہے اور علامہ سروجی رح نے کہا کہ اسکے یہ معنی ہیں کہ ہر وہ پانی جو نجاست قلیل یا کثیر سے مل جاوے اُس سے وضو نہیں جائز ہے پس جاری پانی میں سے وہ جزو جو نجاست سے ملا اُس سے وضو نہیں جائز ہے

اور وہ بہتا چلا گیا لہذا فوراً اُس سے جائز ہے۔ اور ٹھہرا پانی جب دہ در دہ ہوا تو جس طرف نجاست پڑے اُس پانی کو کہا جائیگا
کہ یہ پانی نجاست سے ملا تو اُس سے وضو نہیں جائز ہے اور دوسری جانب سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ محقق ابن الہمام رح نے
فتح القدیر میں اختلاف کی یہ تقریر کی کہ آب کثیر بدون تغیر کے نجس نہیں ہوتا تو حقیقی اختلاف کثیر کی مقدار میں ہے پس امام مالک نے
کہا کہ جب تک پانی متغیر نہو جاوے تو یہ نجاست کی مقدار کے لحاظ سے مختلف ہوگا اور امام شافعی رح نے کہا کہ دو قلہ کثیر ہے کہ نجاست
کو متحمل نہیں اور ظاہر الروایۃ امام ابو حنیفہ سے یہ کہ مبتلی کی رائے پر ہے۔ شمس الائمہ رح نے کہا کہ ظاہر مذہب یہ کہ اُس پانی سے متوضی
کی رائے پر تفویض ہے اور کوئی مقدار کی تقدیر نہیں پس اگر اُسکی رائے پر غالب ہو کہ نجاست پہونچی تو نجس ہوگیا اور اگر یہ غالب
ہو کہ نہیں پہونچی تو نجس نہیں ہوا اور یہی اصح ہے۔ انتہی کلام شمس الائمہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر غالب گمان ہو کہ نجاست پہونچ گئی تو
نجس ہوا پس معلوم ہوا کہ اصل مذہب یہ ہے کہ جو پانی نجس سے ملاقی ہووے امام رح کے نزدیک نجس ہے پھر تغیر مانند پیشاب پانی کے
اختلاط سے ہمارے نزدیک شرط نہیں اور ہمارے نزدیک بھی قدر نجاست و قدر پانی کا لحاظ ہوگا حتی کہ اگر ایک پیالہ پانی میں ایک قطرہ
پیشاب گرا تو نجس ہے اگرچہ متغیر نہو اور اگر دہ در دہ میں ایک قطرہ گرا تو کچھ نہیں اور اگر دہ در دہ حوض میں کسی نے دس من پیشاب
ملا دیا تو سب میں خلط ہونا معلوم ہے اگرچہ تغیر ظاہر نہو اور اگر آب روان میں ڈال دیا تو منتشر و روان ہوگیا۔ پس اصل ہمارے مذہب میں
یہ ہے کہ جو پانی اور جسقدر پانی کسی قسم کا ہو جب وہ نجاست سے ملاقی ہو جاوے کسی طرح ملے تو اُس سے وضو جائز نہیں ہے کیونکہ
نجس ہوگیا۔ **وقال مالک یجوز مالم یتغیر احد اوصافه لما روینا۔** اور امام مالک رح نے فرمایا کہ اُس پانی سے وضو جائز ہے
جب تک کہ پانی کے اوصاف مزہ بو رنگ میں سے کوئی متغیر نہوا ہو بدلیل اسکے جو ہم کو روایت پہونچی۔ ف۔ یعنی حدیث بضاعۃ
کہ الماء طهور لا ینجسه شیء۔ پانی طہور ہے اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے۔ عنایہ ع۔ ف۔ جواب یہ کہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر پیالہ بھر
پانی میں اسی قدر نجاست ملا دی جاوے تو وہ پانی نجس ہوگیا چنانچہ تم کسی وصف کے تغیر سے خود پانی کو نجس کہتے ہو تو معلوم
ہوا کہ ظاہر حدیث مراد نہیں ہے اور جب بالاجماع ظاہر حدیث مراد نہوئی تو اُس سے استدلال کرنا صحیح نہ رہا اور ہم کہتے ہیں کہ اِس
حدیث میں استثناء ہے الماء طهور لا ینجسه شیء الا ان یتغیر طعمه او لونه بنجاسته۔ اسکو بیہقی نے روایت کیا اور طحاوی کی روایت میں
طعم و ریح و لون ہے۔ یہ استثناء بہت وجوہ سے مروی ہے اور یہ مرفوع اگرچہ ضعیف ہے لیکن مرسل صحیح ہے جیسا کہ ابو حاتم رح نے تصحیح
کی ذکرہ العینی رح اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام مالک رح کے نزدیک بھی حجت ہے تو معلوم ہوا کہ اثر نجاست سے جو پانی
ملاقی ہو وہ نجس ہے اگر کہا جاوے کہ ہاں جب کوئی وصف متغیر ہو تو جواب یہ کہ جس نجاست میں پانی سے رنگ و بو و مزہ کسی
میں مخالفت ہوگی تو تغیر ظاہر ہو جائیگا بخلاف پیشاب یا منی کے کہ یہ موافق ہے تو اسکا حکم خاص دوسری حدیث لا یبولن احدکم سے
عنقریب بیان ہوگا۔ **وقال الشافعي رح یجوز ان کان الماء قلتين لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا۔** اور امام شافعی رح نے کہا کہ وضو ملاقی نجس سے جائز ہے اگر وہ پانی دو قلہ ہو کیونکہ حدیث ہے کہ جب پانی دو قلہ پہونچ
جاوے تو نجاست نہیں اٹھاتا۔ ف۔ اِس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث ابن عمر رض سے
روایت کیا اور ابن خزیمہ و حاکم و شافعی و احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ابن ماجہ کی روایت کو ابن المنذر نے
کہا کہ اسکی اسناد امام مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور طحاوی نے بھی اسکو بسند صحیح روایت کیا ع۔ پھر اِس حدیث میں اجتہادی استخراج
عنقریب آتا ہے۔ **ولنا حديث المستيقظ من منامه۔** اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو خواب سے جاگنے والے کے حق میں ہے
ف۔ اول کتاب الطہارۃ میں گذری جسکا حاصل یہ کہ جو خواب سے جاگے پانی میں اپنا ہاتھ نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا
کہ اُسکا ہاتھ کہاں پھرتا رہا۔ چونکہ اکثر اسوقت ڈھیلوں سے استنجاء کرتے اور پسینے سے سونے میں ہاتھ بھر جانے کا خطرہ ہے
علاوہ اسکے خواب میں احتلام یا مذی وغیرہ سے ہاتھ آلودہ ہو جانے کا خطرہ ہے تو منع فرمایا اور استدلال اصح کہ یہ نجاست

کا احتمال ہے تو جب احتمال سے پانی میں ہاتھ ڈالنے کو منع کیا تو جب پانی میں درحقیقت نجاست پڑ جاوے تو بدرجۂ اولیٰ نجس ہو جائیگا اور یہی امام مالک رح پر حجت ہے۔ وقولہ علیہ السلام لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسلن فیہ من الجنابۃ اور یہ حدیث دلیل ہے کہ تم میں کوئی شخص ٹھہرے پانی میں پیشاب نہ کرے اور نہ اسمیں جنابت سے غسل کرے۔ من غیر فصل۔ اور حدیث میں کوئی تفصیل تھوڑی یا بہت پانی کی نہیں ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ تھوڑا پانی ہو یا دَہ در دَہ ہو جب اسمیں نجاست پڑے تو وہ نجس ہو جائیگا کیونکہ اس حدیث میں اس سے ممانعت ہے۔ یہ حدیث ان الفاظ سے ابوداؤد وابن ماجہ نے حدیث ابوہریرہ رضہ سے روایت کی اور صحیحین بخاری ومسلم میں اسطرح ہے۔ لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل فیہ۔ یعنی ہرگز تم میں سے کوئی پیشاب نہ کرے آب دائم میں جو جاری نہیں پھر اسمیں غسل کرے اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں بعد حدیث کے آیا کہ ابو السائب نے پوچھا کہ ای ابوہریرہ رضہ پھر کیسے کریں تو حضرت ابوہریرہ نے جواب دیا کہ اسمیں سے پانی کسی ترکیب سے لیکر نہا دے۔ اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں اور دارقطنی وبیہقی وغیرہم نے روایت کیا ہے اور بیہقی رح کی روایت میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی اس سے کہ ٹھہرے پانی میں پیشاب کیا جاوے اور اس سے کہ اسمیں جنابت سے غسل کیا جاوے۔ ورواہ الطحاوی والطبرانی۔ اور استدلال اسطرح ہے کہ غسل جنابت بلکہ پیشاب سے پانی کے رنگ ومزہ وبو میں تغیر نہیں ہوتا ہے باوجود اسکے اسمیں غسل جنابت سے نہی فرمائی ہے پس اگر وہ نجاست سے کسی حال میں نجس نہوتا تو نہی کا کوئی فائدہ نہ تھا۔ اور نہی کا صیغہ واسطے تحریم کے ہے جب تک دلیل دیگر قائم نہو۔ اگر کہا جاوے کہ شاید نہی تنزیہی ہو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ ما دائم یعنے پانی کی تقیید ٹھہرے ہونے کے ساتھ کر دی گئی اور ماء جاری نکال دیا تو اگر حرمت مراد نہوئی تو آب جاری وآب دائم برابر ہونے اور قید دائم کی بیفائدہ ہوتی ولیکن شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کلام بیفائدہ ہونے سے پاک ہے۔ مع۔ اب رہا جواب امام مالک کے استدلال کا تو کہا۔ والذی رواہ مالک ورد فی بیر بضاعۃ۔ اور جو حدیث کہ امام مالک رح نے روایت کی وہ بیر بضاعہ کے حق میں وارد ہوئی ہے۔ ومائہ کان جاریا فی البساتین۔ اور بیر بضاعہ کا پانی باغوں میں جاری تھا۔ ف۔ تو وہ آب جاری کے حکم میں ہوا اور آب جاری سے وضو جائز ہے اگرچہ نجاست گرے۔ الحاصل الماء طہور میں الماء سے خاص بیر بضاعہ کا پانی مراد ہے۔ اور چونکہ احادیث متعارض میں توفیق کی ضرورت سے الماء سے سب قسم کا پانی مراد نہیں لیا گیا۔ تاج الشریعہ رح نے کہا کہ میں نے شیخ امام استاذ رح سے سنا کہ یہ نص الماء طہور الخ کی مخصوص ہے دونوں حدیثوں یعنی حدیث خواب سے جاگنے والے اور حدیث لا یبولن احدکم الخ سے تو جب اسکی عمومیت نہیں رہی اور مخصوص ہوئی تو مخصوص کے لیے جائز ہے کہ جس بارہ میں وارد ہوئی اُسی کے ساتھ مخصوص ہو پس یہ بیر بضاعہ سے مخصوص ہے۔ علاوہ ازین عموم جب ہوتا ہے کہ الف لام جنس کا ہو اور الماء طہور الخ میں الف لام عہد کا ہے یعنی معہود پانی طہور ہے اور وہ بیر بضاعہ کا پانی ہے۔ اور یہ بیر بضاعہ کا پانی باغوں میں جاری تھا چنانچہ طحاوی رح نے بطریق محمد بن شجاع ثلجی عن الواقدی روایت کی کہ کانت بیر بضاعۃ طریقا للماء الی البساتین یعنی بیر بضاعہ ایک راستہ پانی کا باغوں کی طرف تھا۔ اگر کہا جاوے کہ اہل حدیث نے محمد بن شجاع ثلجی پر طعن کیا ہے حتی کہ ابن الجوزی رح نے ابن عدی رح سے نقل کیا کہ ثلجی رح تشبیہ کی حدیثیں بنا کر ثقات کی طرف منسوب کرتا تھا۔ جواب یہ کہ ثلجی رح عالم متبحر ہے اسکی ایک کتاب ہے جسمیں فرقہ مشبہہ پر رد کیا ہے تو پھر کیونکر ابن عدی کا یہ قول صحیح ہوگا اور وہ مرد شدید صالح عابد تھا اور تہذیب الکمال میں ہے کہ اپنے وقت میں اہل الرائے کا فقیہ اور صاحب تصانیف ہے۔ اور اگر واقدی رح میں کلام کیا جاوے کہ بخاری رح نے کہا کہ متروک الحدیث ہے اور یحیی بن معین واحمد نے تضعیف کی تو جواب یہ کہ واقدی خود اہل مدینہ میں سے اس بیر بضاعہ سے خوب واقف ہے تو اپنا مشاہدہ بیان کیا اور واقدی کی کتابیں فنون علوم میں

دور دور سے گئے اور مشرق و مغرب میں اسکا ذکر پھیلا چنانچہ خطیب نے واقدی کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے اور فقیہ ابراہیم بن جابر رح نے
کہا کہ میں نے صاغانی رح سے سُنا کہ واقدی کے ذکر میں کہا کہ واللہ اگر وہ میرے نزدیک ثقہ ہوتا تو میں اُس سے حدیث نہ کرتا
اور چار بڑے اماموں ابوبکر بن ابی شیبہ و ابو عبید القاسم بن سلام و ابو خیثمہ و ایک امام دیگر نے اُس سے حدیث کی ہے یہ
امام شاید شافعی ہوں اور مصعب الزبیری نے کہا کہ واقدی ثقہ اموں ہے اور اگر طحاوی رح کے نزدیک محمد ثلجی و واقدی دونوں
ثقہ نہوتے تو معرض استدلال میں طحاوی رح انکی روایت نہ فرماتا پس دوسروں کے ضعیف کہنے سے لازم نہیں کہ دونوں ضعیف
ہوں آیا نہیں دیکھتے کہ بہت سے راویوں صحیح بخاری پر دوسروں نے طعن کیا ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ محال ہے کہ بیر بضاعہ میں [illegible]
حیض کے چیتھڑے و نجاسات و گندگیاں پڑی ہوں اُس وقت پانی کے جواب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے الماء طہور الخ
سے اُسکے پانی کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے عام پانیوں کے ذیل میں اُسکو ظاہر فرمایا ہو بلکہ واللہ اعلم یہ اُس وقت ہوا کہ جب
اُسمیں سے نجاسات خارج ہو گئیں تو پھر اُسمیں جو پانی آتا رہا اُسکی طہارت سے سوال ہوا کیونکہ نجاسات نکل جانے پر
ہنوز اُسکی زمین ظاہر نہوئی تھی تو شبہ تھا پس اُس پانی کی نسبت جو بعد کو آیا یہ فرمایا کہ طہور ہے کما قال الطحاوی اور ابو نعیم
الاقطع رح نے کہا کہ یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ باوجود کمال نظافت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے کنوئیں سے طہارت کرتے
جسمیں ایسی گندگیاں ہوں۔ امام خطابی رح نے کہا کہ بعض نے یہ وہم کیا کہ نجاسات ڈالنا ان لوگوں کی عادت عمداً تھی
اور یہ گمان تو کسی کافر ذمی و بت پرست کی نسبت نہیں ہو سکتا پھر مسلمان کا کیا ذکر ہے اور ہمیشہ سے لوگوں کی عادت چلی آتی ہے
خواہ مسلمان ہوں یا کافر ہوں کہ پانی کو نجاسات سے محفوظ و مصئون رکھتے ہیں پھر زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں پر
یہ گمان کیونکر ہو گا باوجودیکہ وے اس امت میں سے طبقہ اعلی بلحاظ دین اور افضل جماعت مسلمین ہیں اور پانی بھی اُنکے
شہر میں عزیز الوجود و نایاب تھا اور اُنکو پانی کی بہت حاجت تھی پھر کیسے کوئی وہم کر سکتا ہے کہ وے لوگ عمداً اس بیر بضاعہ
میں گندگیاں و حیض کے چیتھڑے ڈالتے اور اسقدر پانی کی خواری کرتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پانی
کے گھاٹوں و راستوں میں پیخانہ پھرنے سے ممانعت فرمائی ہے بلکہ جو پانی کے چشمہ و منبع کو نجاسات کا گھورا بنا لیوے
پس یہ گمان محض غلط ہے کہ لوگوں نے اُس کنوئیں کو عمداً گھورا بنایا تھا۔ صرف بات یہ تھی کہ یہ بیر بضاعہ ایک ایسی زمین
پر واقع تھا کہ جدھر سے پانی کی سیلاب رواں ہوتی تھی اور ان چیزوں کو کبھی راہوں سے لا کر پانی کے ریل میں گراتی تھی
اور اُسمیں پانی کی بہت کثرت تھی تو اُس سے سوال ہوا اور بوجہ کثرت پانی کے جواب ملا جسکا حاصل یہ کہ اسقدر آب کثیر
میں اُسکا اثر نہیں ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ الماء طہور لا ینجسہ شئی۔ میں اگر الماء کا الف لام معہود ہو تو اول باب میں مصنف رح
نے اس سے کل پانیوں کے طہور ہونے پر کیونکر استدلال کیا اور اگر الف لام جنس کا ہے تو یہاں کیونکر بیر بضاعہ پر محمول کیا۔
جواب یہ کہ الماء طہور تو در حقیقت عام ہے اور لا ینجسہ کی ضمیر اس بیر بضاعہ کی طرف ہے اور یہ فن بلاغت میں استخدام ہے تو معنی یہ کہ
پانی کی خلقت طہور ہے تو اس بیر بضاعہ کے پانی کو نجس کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ کلام اس قبیل سے ہے کہ حدیث میں ہے کہ
مومن لا ینجس۔ مومن نجس نہیں ہوتا حدیث صحیح ہے اور جیسے عبد الرزاق کے مصنف میں حسن رح سے مرسل روایت ہے کہ وفد
ثقیف کے لیے مسجد میں خیمہ کھڑا کیا تو نماز کے وقت لوگوں نے کہا کہ یہ قوم کافر انجاس ہیں تو فرمایا کہ زمین کو کوئی چیز نجس نہیں
کرتی ہے۔ اسناد صحیح ہے حالانکہ یہ معلوم کہ زمین بوجہ نجاست کے نجس ہو جاتی ہے یوں ہی بیر بضاعہ میں نجاسات کی عدم موجودگی
میں الماء کی اصلی طہارت و طہوریت سے آگاہ فرمایا ہے اور عنقریب غدیر عظیم کے مسئلہ میں اس بیر بضاعہ کی [illegible] مشکل دفع [illegible]
بحث ہوگی۔ رہا جواب حدیث قلتین کا تو فرمایا۔ وما رواہ الشافعی ضعفہ ابو داؤد [illegible] جو حدیث قلتین امام شافعی رح
نے روایت کی اسکو ابو داؤد نے ضعیف کیا ہے۔ ف۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں حضرت [illegible] اللہ عنہما سے ہے کہ آنحضرت صلعم

سے پوچھا گیا ایسے پانی کا حکم جو جنگلوں میں ہوتا ہے اسپر درندے و چوپایہ وارد ہوتے ہیں تو فرمایا اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث اسکو ابن خزیمہ و حاکم نے بھی روایت کیا ہے اور اسکی بعض اسناد صحیح ہے لیکن امام مصنف رح نے کہا کہ ابوداؤد نے اسکو ضعیف کیا ہے عینی رح و زیلعی وغیرہ نے کہا کہ ابوداؤد نے سنن میں بعد روایت کے سکوت کیا اور بہ عادت ابوداؤد رح دلیل تصحیح ہے پس شاید کہ مراد ابوداؤد طیالسی ہوں یا ابوداؤد سجستانی نے سوائے سنن کے دوسری کتاب میں ضعیف کہا ہو اور بعض نے کہا کہ ابوداؤد سے منقول ہے کہ قریب ہے کہ فریقین کے واسطے پانی کی تعداد مقرر کرنے میں کوئی حدیث صحت کو نہ پہونچے تو اس قول سے لازم آیا کہ قلتین کی حدیث جو مقدار میں ہے ضعیف ہے اور واضح ہو کہ حدیث میں ایک اسناد ہوتی ہے اور ایک متن ہوتا ہے مثلاً بخاری نے کہا کہ حدثنا المکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث۔ تو راویوں کی روایت کرنی اسناد ہے اور جو قول روایت کیا وہ متن ہے پس کبھی اسناد کے راوی تو ثقہ ہوتے ہیں لیکن جو قول روایت کیا اسمیں کوئی علت ہوتی ہے مثلاً بعض راویوں نے کچھ اور بعض دیگر نے کچھ روایت کیا ہے یا جو قول روایت کیا وہ مبہم ہے سمجھا نہیں جاتا تو شاید مراد مصنف رح کی یہ ہو کہ ابوداؤد نے صریح لفظ میں ضعیف نہیں کہا بلکہ ایسے طور پر روایت کیا کہ اضطراب ہے یا غیر مفہوم ہے تو لازم آیا کہ یہ ضعیف ہے۔ او ہو یضعف عن احتمال النجاسۃ۔ یا معنی لم یحمل الخبث کے یہ ہیں کہ وہ پانی جو دو قلہ ہو نہیں برداشت کر سکتا نجاست کو یعنی نجاست اٹھانے سے کمزور و مغلوب ہے۔ **ف** تو یہ پانی نجس ہو گیا زیلعی وغیرہ علماء نے کہا کہ امام مصنف کی یہ تاویل دوسری روایت میں جاری نہیں ہوتی جسمیں یوں ہے کہ اذا بلغ الماء قلتین لم ینجس یعنی جب پانی دو قلہ پہونچ جاوے تو نجس نہیں ہوتا۔ پس کلام مصنف میں اعتماد اس امر پر ہے کہ اسکی اسناد میں علت اور معنی میں علت ہے۔ فتح القدیر میں ہے کہ اسناد میں ضعف کی وجہ یہ اضطراب ہے جو اسکی اسناد میں واقع ہوا کہ ابو اسامہ راوی نے کبھی کہا کہ ولید بن کثیر نے محمد بن عباد سے روایت کی اور کبھی کہا کہ محمد بن جعفر سے روایت کی اور جواب یہ کہ شاید دونوں سے روایت کی ہو۔ اسی طرح آخر سند میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر ہے اور اسی طرح جواب دیا گیا کہ عبد اللہ و عبید اللہ دونوں بھائی ہیں شاید دونوں نے اپنے باپ سے روایت کی ہے پس اضطراب اس توجیہ سے کم ہو گیا لیکن متن حدیث میں بہت اضطراب موجود ہے چنانچہ ولید کی روایت محمد بن جعفر میں یوں ہے کہ اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شیء۔ اور روایت محمد بن اسحق میں اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث بیہقی نے کہا کہ وہ غریب ہے دیگر آنکہ اسمٰعیل بن عیاش نے محمد بن اسحق سے جو روایت کی اسمیں سوال اسطرح ہے کہ وہ پانی جو جنگلوں میں ہوتا ہے اور اسپر کتے و جانور وارد ہوتے ہیں اور دوسری روایت میں ہے وہ پانی جو جنگلوں میں ہوتا ہے اور اسپر درندے و چوپائے وارد ہوتے ہیں۔ اور دیگر آنکہ عاصم بن المنذر نے کہا کہ میں عبید اللہ بن عمر کے ساتھ ایک باغ میں گیا اسمیں پانی تھا جسمیں مرے اونٹ کی کھال پڑی تھی پس عبید اللہ نے اس سے وضو کیا تو میں نے کہا کہ آپ اس سے وضو کرتے ہیں حالانکہ اسمیں مرے اونٹ کی کھال پڑی ہے تو کہا کہ مجھسے اپنے باپ کی روایت سے حضرت صلعم سے حدیث بیان کی کہ جب پانی دو قلہ یا تین قلہ ہو پہونچ جاوے تو اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے اس روایت میں "یا تین" کا لفظ ہے اور اسی روایت کو ابو مسعود الرازی نے استعمال کیا مگر اسمیں تین کا لفظ نہیں ہے۔ اور لکھا کہ دارقطنی و ابن عدی و عقیلی نے اپنی کتاب میں قاسم بن عبید اللہ العمری عن محمد بن المنکدر عن جابر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ فانہ لا یحمل الخبث۔ جب پانی چالیس قلہ پہونچ جاوے تو نجاست نہیں اٹھاتا ہے۔ دارقطنی نے اس روایت کو ضعیف کہا اور بیان کیا کہ سفیان ثوری و معمر بن راشد و روح بن القاسم نے اسکو محمد بن المنکدر عن عبد اللہ بن عمر روایت کیا ولیکن صرف عبد اللہ بن عمر پر وقف ہے اور قول رسول اللہ صلعم نہیں کہا۔ پھر صحیح اسناد کے ساتھ روح بن القاسم عن محمد بن المنکدر عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ابن عمر رض نے فرمایا کہ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجس۔ یعنی جب پانی چالیس قلہ پہونچا تو نجس نہوگا اور معمر رح کی روایت عبد الرزاق عن معمر

مثل روایت محمد بن المنکدر عن غیر واحد عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی یعنی محمد رح نے بہت لوگوں کے واسطہ سے ابن عمر رضہ سے
روایت کی اور بشر بن السری عن ابن لہیعہ کی اسناد سے ابوہریرہ رضہ سے روایت کی کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب
پانی بقدر چالیس قلہ ہو تو نجاست نہیں اٹھاتا ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یوں ہی بشر بن السری نے روایت میں کہا ولیکن اوروں نے
ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول یوں روایت کیا کہ چالیس غرب ہو یعنے چالیس چرس کی مقدار ہو اور بعض راویوں نے کہا کہ
چالیس دلو یعنی چالیس ڈول ہو۔ دیکھو یہی قلتین کے راوی ابن عمر رضی اللہ عنہ ہیں جنسے صحیح اسناد سے چالیس قلہ مروی ہیں
اور سواے ابن عمر رضی اللہ عنہ کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مثل و مانند اسکے مروی ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسقدر متعدد وجوہ سے
کثرت اضطراب موجب ضعف ہے اور اگر اس اضطراب کے باوجود فرض کرو کہ توثیق ہے تو پھر دوسری قسم کا اضطراب معنوی بھی اسمیں
موجود ہے اور وہ اضطراب قلہ کے معنی میں ہے کیونکہ قلہ کا لفظ مشترک ہے قلہ بمعنی مشک و قلہ بمعنی مٹکا و قلہ یعنی چوٹی پہاڑی کے بھی
معروف ہے اور جب تک بیان نہو کہ کون معنی مراد ہیں تب تک عمل متعذر رہے۔ اقول چالیس چرس کی روایت و چالیس قلہ کی روایت خود
مشکل کرنے والی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شافعی رح نے جو روایت کی اسمیں قلہ کا بیان آیا ہے چنانچہ اسکو شیخ ابن الہمام رح نے ذکر کیا
کہ شافعی رح نے کہا اخبرنی مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریج باسناد لا یحضرنی انہ علیہ السلام قال اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا
وقال فی الحدیث بقلال ہجر۔ یعنی مجھے خبر دی مسلم بن خالد زنجی نے ابن جریج سے ایسی اسناد کے ساتھ جو مجھے یاد نہیں آئی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب پانی دو قلہ ہو تو وہ نجاست نہ اٹھاویگا اور حدیث میں کہا دو قلہ ہجر کے قلوں سے محدثین رح
نے کہا کہ ہجر قریب مدینہ کے ایک شہر ہے۔ اور روایت میں کہا کہ ابن جریج نے بیان کیا کہ میں نے ہجر کے قلہ دیکھے ہر ایک میں
دو مشک یا کچھ زیادہ سماتا ہے۔ شافعی رح نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ ڈھائی مشک رکھا جاوے پس جب پانی پوری پانچ مشک ہو
جیسے حجازی ہوتی ہیں تو وہ نجس نہوگا مگر جبکہ متغیر ہو جاوے۔ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ یہ روایت منقطع ہے۔ عینی رح نے لکھا کہ
شیخ تقی الدین جو شافعی المذہب تھے اپنی کتاب الامام میں بیان کیا کہ اس روایت میں دو عیب ہیں اول یہ کہ جو اسناد
امام شافعی کو یاد نہ آئی اسکے راوی مجہول رہے تو وہ منقطع کے مثل ہے اس سے حجت حاصل نہیں ہو سکتی۔ دوم یہ کہ حدیث میں
جو کہا کہ دو قلہ ہجر کے قلوں سے ہو۔ وہم ہوتا ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان ہے حالانکہ ابن جریج کی
روایت میں جو پایا گیا اس سے معلوم ہوا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان نہیں ہے۔ عینی رح نے کہا کہ اسمیں تیسری علت
اور بھی موجود ہے وہ یہ کہ امام شافعی رح کے شیخ یعنی مسلم بن خالد زنجی ضعیف ہیں جماعت محدثین نے انکی تضعیف کی اور
بیہقی بھی تضعیف کرنے والوں میں سے ہیں باوجودیکہ بیہقی رح نے شافعی کی طرف سے ائمہ حنفیہ رحمہم اللہ کے ساتھ نزاع کیا ہے
پھر ابن جریج کی روایت میں جو پایا گیا وہ یہ کہ قلال ہجر سے قلہ کا بیان یحیی بن عقیل نے کیا ہے اور خود بیہقی نے اسکو بیان
کیا اور یہ یحیی کچھ صحابی نہیں ہے۔ ابن الہمام رح نے تلخیص قول شیخ تقی الدین سے کہا کہ پھر میں نے اس اسناد کے [illegible]
کے واسطے حدیث کو ڈھونڈھا تو ابن عدی کی اسناد میں پایا جو مغیرہ بن سقلاب عن محمد بن اسحق عن نافع عن ابن عمر رضہ ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا کان الماء قلتین من قلال ہجر لم ینجسہ شئی۔ جب پانی دو قلہ ہو ہجر کے قلوں سے تو
اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے۔ ابن عدی رح نے بعد روایت کے کہا کہ یہ لفظ کہ "ہجر کے قلوں سے" یہ بیان محفوظ نہیں ہے
اور کسی راوی نے روایت نہ کیا سواے اس روایت مغیرہ بن سقلاب کے اور یہ راوی مغیرہ بن سقلاب جسکی ابو بشر کنیت
ہے مرد ضعیف و منکر الحدیث ہے۔ اور دارقطنی رح نے جو روایت کی اسمیں ہے کہ میں نے یحیی بن عقیل سے پوچھا کہ کون قلہ تو
یحیی نے کہا کہ ہجر کے قلوں سے۔ راوی نے کہا کہ میں گمان کرتا ہوں کہ ہر قلہ میں دو مشک سماتی ہونگی اور سابق روایت
مغیرہ بن سقلاب میں مذکور ہے کہ دو فرق ہیں۔ عینی نے کہا کہ دوسری روایت میں ایک فرق کے [illegible]

تو دو قلہ کے صرف چونسٹھ رطل ہوئے۔ عینی رح نے کہا کہ اسمین چار اعتراض ہوے اول تو روایت نص نہین ہے۔ دوم راوی یحیی بن عقیل مجہول ہے ابن عدی رح نے کہا کہ اسکا حال کھلنا چاہیے۔ سوم یقینی بیان نہین بلکہ گمان ہے۔ چہارم مجمع دو قلہ کے صرف چونسٹھ ہی رطل تو ہوے حالانکہ دو قلہ کی یہ مقدار ہونا امام شافعی کا قول نہین ہے اور نہ بیہقی رح اسکا قائل ہے۔ ابن الہمام نے بھی مانند اس کے اعتراض کیا۔ عینی رح نے ابن قدامہ کے مغنی سے نقل کیا قلہ بمعنی جرہ یعنی مٹکا اور یہ لفظ چھوٹے و بڑے دونون پر بولا جاتا ہے اور بیان قلتین سے ہجر کے دو قلہ مراد ہے اور وہ پانچ مشک ہوے ہر مشک مین عراقی سو رطل پانی آتا ہے تو دو قلہ کے پانچ سو رطل ہوے اور یہی مشہور مذہب و قول امام شافعی ہے۔ بالجملہ حدیث قلتین مین قلہ کا بیان کسی حدیث صحیح مین نہین آیا اور جو بیان کہ شافعی رح نے مسلم بن خالد زنگی کی اسناد سے روایت کیا اول تو اسناد مذکور ضعیف دوم اسناد مجہول منقطع۔ اور جو ابن عدی نے مغیرہ بن سقلاب کی جہت سے روایت کیا وہ بہت ضعیف چنانچہ مذکور ہوا پھر مشترک لفظ قلہ کا بیان و مراد کچھ ظاہر نہوئی علاوہ برین جو ضعیف منقطع مجہول غیر منصوص بیان ہے وہ صرف چونسٹھ رطل ہے حالانکہ شافعی پانچ سو رطل کے قائل ہین تو بیان مہمل ہوا۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ مین نے شیخ تقی الدین الشافعی کے بیان کا خلاصہ لکھا ہے اس سے خود ظاہر ہے کہ شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اسی وجہ سے شیخ نے اسکو اپنی کتاب امام مین نہین ذکر کیا باوجودیکہ وہان انکو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی یعنی قلتین کے واسطے نص چاہیے تھی اور سوا اس ضعیف حدیث کے کوئی اسکی حجت نہین ہے اور منجملہ تضعیف کرنے والون کے علماے مالکیہ مین سے حافظ ابن عبد البر و قاضی اسمعیل بن اسحق و ابو بکر بن العربی ہین اور بدائع مین ہے کہ ابن المدینی رح نے لکھا کہ حدیث القلتین ثابت نہین ہے تو اس حدیث سے عدول کرنا واجب ہوا۔ عینی رح نے لکھا کہ علماء رح نے اس بارہ مین بہت کچھ لکھا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ حدیث القلتین لفظاً و معنی مضطرب ضعیف ہے پس لفظاً تو اسکی اسناد و متن کے اختلاف روایات و اضطراب کو بیان کیا گیا اور رہا معنی کی راہ سے تو قلہ لفظ مشترک ہے کہ قد آدم و چوٹی پہاڑ و چھوٹے بڑے گھڑے وغیرہ پر بولا جاتا ہے اور مشترک سے ایک معنی لیے جا سکتے ہین جو دلیل سے ظاہر ہون پھر یہان کوئی دلیل بھی نہین کہ جس سے معلوم ہو کہ قلہ سے وہ مراد ہے جو امام شافعی رح نے بیان کی اور اگر قلال ہجر کا بیان لاتے ہین تو اسکی حالت و حقیقت ہم ابھی بیان کر چکے ہین۔ شیخ ابو عمرو ابن عبد البر رح نے تمہید مین لکھا کہ قلتین کا مذہب شرعی دلیل مین ثابت نہین اور روایت مین قائم نہین ہے اسلیے کہ حدیث قلتین مین ایک جماعت محدثین علماء نے کلام کیا اور اسلیے کہ ہنوز ثابت نہوا کہ قلہ کی کیا مقدار ہے نہ وہ کسی روایت اثر مین مذکور اور نہ اجماع سے معلوم۔ علاوہ برین قلتین والے کہتے ہین کہ جب رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہو جاوے تو قلتین نجس ہو جاوینگے حالانکہ یہ بات انکی حدیث مین مذکور نہین ہے۔ اور ابن عبد البر رح نے استذکار مین لکھا کہ یہ حدیث قلتین کی معلول ہے۔ چونکہ قلتین مین امام شافعی کا مذہب ضعیف ہے ایک جماعت علماے شافعیہ نے انکا مذہب بوجہ ضعف کے ترک کر دیا جیسے امام غزالی و رویانی وغیرہ باوجودیکہ امام غزالی وغیرہ کو اپنے مذہب مین سختی ہے۔ ابن حزم رح نے کہا کہ حدیث القلتین مین انکی کوئی حجت نہین ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدار قلتین کی کوئی حد نہین فرمائی اور رہا شافعی رح کا اسکو محدود کرنا تو کچھ شافعی کا تفسیر کرنا دیگر علماے کی تفسیر سے مرجح نہین جنھون نے اور طرح تفسیر کی ہے پھر جس قول پر دلیل شرعی نہو وہ باطل ہے اور خود ہجر مین بھی قلہ چھوٹے و بڑے ہوتے ہین اور اگر کوئی کہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث معراج مین قلال ہجر کا ذکر کیا ہے تو جواب یہ کہ کہان سے واجب ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب قلہ کا نام لین تو اُس سے وہی قلال ہجر مراد ہون اور ابن جریج نے تفسیر قلہ کی بیان کی تو اسکو مجاہد رح کی تفسیر سے کچھ ترجیح نہین کہ مجاہد رح نے قلہ کو جرہ فرمایا ہے یعنی گھڑا یا مٹکا۔ قال المترجم حدیث القلتین کے استدلال سے قلتین کا مذہب ضعیف قابل ترک ہے واللہ تعالی اعلم اور رہا مذہب امام مالک کہ پانی

طهور ہی بدون تغیر کسی وصف رنگ یا بو یا مزہ کے نجس نہین ہوتا تو ہم نے حدیث المستیقظ یعنی خواب سے بیدار ہونے والے اور حدیث مانعت غسل جنابت در آب راکد سے ظاہر کردیا کہ بدون تغیر کے بھی نجاست سے نجس ہوتا شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد سے ثابت ہی اور نیز حدیث ولوغ الکلب اسکو ثبت ہی یعنی حدیث مین ہی کہ جب کتا منھ ڈالے تو اُس برتن کے طہور کا طریقہ یہ ہی کہ الخ۔ اِس سے ظاہر ہی کہ جب پانی کے برتن مین کُتّے نے منھ ڈالا تو پانی نجس ہوگیا اور برتن ناپاک ہوا حالانکہ کُتّے کے منھ ڈالنے سے پانی کے وصف مین تغیر نہین ہوتا پس ثابت ہوا کہ نجاست جس پانی مین مل جاوے وہ نجس ہوجاتا ہی اور یہی بحالہ اصل مسئلہ تھا۔ اور مین نے سابق مین تنبیہ کردی کہ مراد پانی سے اُسی قدر ہی جو نجاست سے لگیا ہو چنانچہ اِس اصل مسئلہ کی توضیح کرنے والے بعض مسائل کو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا۔ المسئلہ۔ **والماء الجاری اذا وقعت فیہ نجاسۃ جاز الوضوء بہ اذا لم یر لہا اثر**۔ اور آب جاری یعنی بہتے پانی مین جب کوئی نجاست پڑ جاوے تو اُس سے وضو جائز ہی اِس شرط پر کہ اُس نجاست کا کوئی اثر نہ دکھلائی دے یعنی نہ معلوم ہو۔ ف۔ خواہ نجاست مرئی ہو یا مانند پیشاب یا سفید شراب کے غیر مرئی ہو۔ **لانہا لا تستقر مع جریان الماء**۔ کیونکہ وہ نجاست پانی کا بہاو ہونے کے باوجود نہین ٹھہرتی۔ ف۔ یعنی کہ اگر اثر معلوم ہو تو وضو جائز نہوگا۔ پس جو پانی کہ نجاست سے ملا وہ تو اصل مسئلہ مذکورہ بالا کے موافق نجس ہی اور وضو اِسی جہت سے جائز ہوا کہ وہ نجس وہان ٹھہر نہین سکتا کیونکہ آب جاری ہی۔ **والاثر ہو الطعم او الرائحۃ او اللون**۔ اور اثر سے مراد یہ کہ مزہ ہو یا بو ہو یا رنگ ہو۔ ف۔ پس اگر آب جاری مین کسی نے پیشاب کیا اور اُس سے نیچے بہاو کی طرف کسی نے وضو کیا تو جائز ہی جب تک کہ بہاو مین پیشاب کا اثر ظاہر نہو الذخیرہ والبدائع۔ ع۔ امام محمد رح سے روایت ہی کہ اگر دریاے فرات مین کسی نے شراب کا خم توڑدیا اور اُس سے نیچے بہاؤ کی طرف کوئی شخص وضو کرتا ہی تو جب تک پانی مین شراب کا مزہ یا بو یا رنگ نہ پاوے تو وضو جائز ہی۔ مع۔ نجس دودھ اور خون کا بھی یہی حکم ہی اور یہ ایسی چیزین ہین کہ جو ٹھہر نہین سکتی ہین م۔ جب امام مصنف رح نے یہ کہا کہ وہ نجاست ایسی ہو کہ اُسکا اثر معلوم نہو تو اِسمین اشارہ ہی کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو جہان پڑے وہان سے وضو نہ کرے۔ اور بدائع وشرح الطحاوی مین ہی کہ دریاے فرات مین ایک مردار نجس بہتی جاتی ہی اُس سے نیچے کیطرف کسی نے وضو کیا اگر مردار مذکور کا مزہ یا بو یا رنگ پایا تو پانی نجس ہی ورنہ نہین۔ ح۔ نجاست مرئیہ مثل مردار مین اگر پانی اسکے کل یا نصف پر جاری ہو تو اُس سے نیچے کی طرف وضو نہین جائز ہی اور نصف کی صورت مین قیاس یہ تھا کہ جائز ہو ع۔ مگر ظاہر کلام کہ اثر معلوم نہو یہ عام ہی مردار وغیر مردار سب کو شامل ہی اور ابن الہمام نے اِسی کو ترجیح دی و اُنکے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے کہا کہ یہی مختار ہی اور نہر الفائق مین اِسی کو قوی کہا ہی۔ د۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر آب جاری مین نجاست مرئیہ کہتی نہ جاوے بلکہ ٹھہری ہو مثلا مردار پڑا ہوا ہی اگر اسنے پوری دھار یا نصف کو لے لیا تو اُس سے نیچے وضو نہین جائز ہی اگرچہ اُسکا اثر نہ دیکھا جاوے الفتح۔ اور نصاب مین ہی کہ آب جاری مین فتوی اِس امر پر ہی کہ وہ نہین نجس ہوتا جب تک کہ اُسکا مزہ یا بو یا رنگ متغیر نہو المضمرات المنیۃ۔ اور اگر پتلی نہر ہی کہ اُسکے چوڑان کو کتے نے روک لیا اور پانی اُسکے اوپر سے جاری ہی پس اگر وہ مقدار جو کتے سے ملاقی ہی کم ہو اِس سے جو نہین ملاقی ہی تو نیچے طرف وضو جائز ہی ورنہ نہین۔ فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ اسی قول پر مین نے اپنے مشائخ کو پایا ہی۔ شرح الوقایہ والمحیط یہی صحیح ہی البحر الرائق۔ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث الماء طہور الخ کو جب آب جاری پر محمول کیا گیا تو جب تک آب جاری مین تغیر نہ آوے وضو جائز ہونا چاہیے اگرچہ کتا اکثر پانی کو لیے ہو پھر اِس مسئلہ مین حدیث کا تخصیص کرنے والا چاہیے۔ اور ظاہر حدیث سے موافق وہ روایت ہی جو امام ابو یوسف کا قول اِس مسئلہ مین ہی کہ پانی اُس کتے کے اوپر نیچے جاری ہو تو بھی وضو مین مضائقہ نہین کما فی الینابیع الفتح۔ جب تک وصف متغیر نہو۔ ش۔ اور نصاب مین ہی کہ اسی پر فتوی ہی المضمرات۔ اقول الماء طہور الخ مطلقا پانیون کی طہارت کے واسطے حجت ہی الا جو متغیر ہو جاوے ولیکن اوپر توضیح

کی گئی کہ منی وغیرہ بعض نجاسات مین صرف نجاست معلوم ہونا معتبر ہو کچھ تغیر کی ضرورت نہین ہو۔ مگر کتے کے مسئلہ مین ظاہر ایسکا
نجس وغیر نجس ہونے کے اختلاف پر مسئلہ مبنی ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگرچہ فتوی اسی پر ہو کہ کتا نجس العین نہین ہو ورنہ اصح وہی ہو
جسکو امام مصنف رح نے صحیح فرمایا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اسی طرف صدر الشریعہ نے اشارہ کیا اور یہی احوط ہو۔ م۔ پلیدی پرنالہ
پر ہو اور مینھ پڑا یا متفرق ہو اور کل یا اکثر یا نصف سے پانی ملا تو نجس ورنہ پاک ہو۔ س۔ ت۔ یون ہی اگر مینھ کا پانی
پلیدیون پر جاری ہو کر کسی مقام مین جمع ہوا تو بھی یہی حکم ہو۔ ف۔ بعض فتاوی مین ہو کہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ مینھ جبتک
برستا ہو تو پانی کو آب جاری کا حکم ہو حتی کہ اگر وہ پانی چھت پر پلیدی سے ملا پھر بہکر کپڑے کو لگ گیا تو کپڑا نجس نہوگا مگر جب کہ وہ پانی
متغیر ہو۔ مینھ اگر چھت پر پڑا اور چھت پر نجاست سے ملا اور بہکر گرا اور کپڑے کو لگا تو صحیح یہ ہو کہ اگر مینھ ہنوز منقطع نہین ہوا
تو جو بہکر گرا وہ پاک ہو المحیط۔ بشرطیکہ متغیر نہو۔ التاتارخانیہ عن العتابیہ۔ اور اگر مینھ رُک گیا پھر آسمین سے کچھ بہکر لگا تو وہ
نجس ہو المحیط۔ اور ہمارے مشائخ متاخرین نے کہا کہ یہی مختار ہو۔ التاتارخانیہ عن النوازل۔ یہی قول اوفق باصول مذہب و
مختار امام مصنف رح ہو واللہ اعلم۔ م۔ چنانچہ فرمایا۔ والجاری مالایتکرر استعمالہ۔ اور آب جاری وہ پانی کہلاتا ہو کہ اُسکا استعمال
مکرر نہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر وضو کرنے والے نے مثلاً اُسمین سے چلو بھر کر کلی کی پھر لیا تو وہی پانی نہ آوے جو پہلے لیا بلکہ
وہ رواں ہو گیا ہو تو یہ جاری ہو۔ وقیل مایذہب بتبنۃ۔ اور بعض نے کہا کہ جاری وہ ہو کہ جو خشک تنکا بہا لیجاوے۔ ف۔
در مختار مین کہا کہ یہی زیادہ مشہور ہو۔ م۔ بدائع وتحفہ وغیرہ ہما مین ہو کہ کہا گیا کہ آب جاری وہ ہو جسکو لوگ عرف مین جاری شمار
کرین اور یہی اصح ہو۔ ع۔ التبیین۔ اگرچہ مدد کے ساتھ نہو۔ ت۔ اور جاری کے واسطے بعض علماء نے یہ شرط لگائی کہ اُسکا جاری
ہونا مدد کے ساتھ ہو اور بعض نے یہ شرط نہین رکھی۔ م۔ شیخ ابن الہمام رح نے لکھا کہ آب جاری کے واسطے مدد مانند چشمہ و نہر کے
ہونا ضرور ہو اور یہی قول مختار ہو۔ بعض نے کہا کہ اگر قمقمہ کے ساتھ استنجا کیا پس جو اُس سے دھار وہ ہاتھ سے پہلے پیشاب
سے ملا تو وہ پاک ہو کیونکہ آب جاری ہو لیکن امام مصنف رح نے اپنی تجنیس مین کہا کہ اسمین نظر ہو کیونکہ یہ مقتضی ہو کہ جب اس سے
استنجا کیا تو نجس نہوا اور یہ کچھ نہین ہو اور کہا کہ اسکی نظیر وہ مسئلہ ہو جو مشائخ نے اپنی کتابون مین وارد کیا ہو کہ ایک مسافر کے ساتھ
چھوٹا پرنالہ ہو اور ضرورت کا پانی ہو اور اُسکو پانی ملنے کا یقین نہین مگر امید ہو تو کہا گیا کہ اُسکو چاہیے کہ اپنے کسی ساتھی سے کہے
کہ وہ پرنالہ کے ایک طرف سے پانی ڈالے اور خود وضو کرتا جاوے اور دوسری طرف پاک برتن رکھا ہو جسمین جاکر پانی گرتا
ہو تو یہ پانی خود پاک ہو اور پاک کرنے والا ہو کیونکہ یہ آب جاری ہو۔ اقول یہ طریقہ شیخ ابو الحسن الکرخی سے ذخیرہ مین نقل
کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہو اور عینی رح نے لکھا کہ یہی صحیح ہو۔ م۔ پھر لکھا کہ اور بعض مشائخ نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ یہ کچھ
نہین ہو کیونکہ آب جاری تو جب ہی مستعمل نہین ہوتا کہ جب اُسکے واسطے مدد مانند چشمہ و نہر کے موجود ہو۔ اور لکھا کہ دو چھوٹے
حوض مین ایک سے پانی نکلتا اور دوسرے مین جاتا ہو اسکے درمیان سے وضو کیا تو جائز ہو کیونکہ آب جاری ہو۔ فتاوی
قاضیخان مین کہا کہ جو پانی دوسرے حوض مین جمع ہوا وہ فاسد ہو۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہو کہ قاضیخان نے اسکو آب جاری کا
حکم نہ دیا اور برخلاف اسکے دوسرے مسئلہ مین کہا کہ آب نہر اگر اوپر سے منقطع و بند ہوگا تو جب تک جاری ہو اسکو آب جاری
کا حکم ہو انتہی۔ وفی النہ یہ۔ ایک چھوٹی حوض ہو اُس سے دوسرے مین ایک تپلی نالی مانند نہر کے کاٹی اور اُس مین پانی
جاری کیا اور اس حالت مین جاری سے وضو کیا پھر یہ پانی جاکر ایک گڈھے مین جمع ہوا پھر دوسرے شخص نے اس سے
ایک نالی کاٹی اور جاری کر کے وضو کیا پھر وہ ایک گڈھے مین جمع ہوا پھر اُس سے تیسرے شخص نے یون ہی کیا تو
سب کا وضو جائز ہو بشرطیکہ دونون گڈھون مین کچھ دوری اگرچہ قلیل ہو۔ اسی طرح اگر خود دو گڈھون مین ایک سے
پانی نکل کر دوسرے مین جاتا ہو اور درمیان مین وضو کیا تو جائز ہو المحیط۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ایسے مسائل آب

مستعمل کے نجس ہونے پر مبنی ہیں اور مختار روایت یہ کہ آب مستعمل پاک ہے مگر پاک کرنے والا نہیں ہے اسکو یاد رکھنا چاہیے تاکہ اسی پر تفریع کرے اور ایسے فروع جو آب مستعمل کی نجاست پر مبنی ہیں فتوی نہ دے الفتح۔ واضح ہو کہ آب جاری کی تصحیح قول پر وہ ہے جسکو لوگ آب جاری کہیں پس اکثر صورتوں میں لغت کی راہ سے جاری کے معنی پائے جاتے ہیں ولیکن عرف میں اسکو جاری نہیں کہتے ہیں اور خلاف نہیں کہ آب دریا و نہر آب جاری ہے اور خلاف نہیں کہ منہ سے جو کلی پھینکی یا ہاتھ دھوکر پانی بہایا تو وہ آب جاری نہیں اگرچہ لغوی مفہوم جاری کا پایا جاتا ہے پھر کیا جاری کر لینا بلا مدد کے آب جاری ہے تو بھی قابل غور ہے اور حدیث البحر مذکور ہو چکی کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا کہ ہم سفر میں تھوڑا پانی ساتھ لیجاتے ہیں اگر وضو کریں تو پیاسے رہیں پس کیا ماء البحر سے وضو کر لیں الخ اور جاری کر لینے کی صورت مذکور نہیں ہے اور اگر ایک لوٹا پانی الگ ہوتا اور بار بار جاری کر لیا جاتا تو بعض قول پر وضو بلا تردد ہوتا۔ اور امام قاضیخان نے دونوں چھوٹے گڑھے کے درمیان جاری کو جاری شمار نہ کیا اور نہر اوپر سے منقطع ہوئی تو اسکے بقیہ کو جاری قرار دیا۔ اور مسئلہ مطر میں جو محیط میں بعض فتاوی سے منقول ہوا ہے مشائخ کا یہ قول کہا کہ چھت کا پانی جاری اسوقت تک کہ مینہ برستا ہو اور تاتارخانیہ میں نوازل سے اسکو مختار متاخرین قرار دیا۔ اور ابن الہمام رح نے صحیح فرمایا کہ آب جاری میں مدد ضرور ہے اور تجنیس امام مصنف سے اسی کی تصحیح کی ولیکن تنویر میں اختیار کیا کہ آب جاری وہ کہ جسکو عرف میں جاری کہیں اگرچہ مدد نہو۔ انتہی۔ اور طحطاوی رح نے کہا کہ اسکے مقابل فتح القدیر کا قول کہ مدد ضرور ہے یہی مختار ہے ط۔ اقول آب کلام ہے کہ بلا مدد کو بھی عرف میں جاری کہتے ہیں ولیکن خلاف نہیں کہ مدد کے ساتھ جاری کہلاتا ہے اگر کہا جاوے کہ پرنالہ وغیرہ کے مسئلہ کی تصحیح شاہد ہے کہ بے مدد بھی جاری ہے تو جواب ہو سکتا ہے کہ شاید تصحیح آب جاری کے دوسری تعریف پر ہو کہ جو تنکا بہا لیجاوے اور اب تو تصحیح اسکی کہ عرف میں جاری کہلاوے پر بتقدیر تسلیم کے یہاں دو قول ایک صحیح دوم مختار ہیں سے قول مختار اعلی ہے کیونکہ مختار تو صحیح بھی ہے اور لیا بھی گیا ہے پس یہ ارجح ہے اور باب الطہارۃ مقام احتیاط ہے اور شک نہیں کہ بالمدد احوط ہے تو اسی پر فتوی ہونا چاہیے اگرچہ پرنالہ وغیرہ کا مسئلہ مقلدین کے واسطے بقدر ضرورت ہو واللہ تعالی اعلم۔ م۔ حمام کے حوض کا پانی مشائخ کے نزدیک پاک ہے جب تک اسمیں نجاست واقع ہونا معلوم نہو۔ پس اگر کسی نے اپنا ہاتھ حوض میں ڈالا اور ہاتھ پر نجاست ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر حوض کا پانی ٹھہرا ہوا ہے اسمیں نل سے پانی نہیں گرتا اور نہ کوئی اسمیں سے پیالہ بھر کر نکالتا ہے تو پانی نجس ہو گیا۔ اور اگر لوگ اس حوض سے اپنے برتنوں سے پانی نکال رہے ہوں اور پانی نل سے آتا ہو تو اکثر مشائخ کے نزدیک نجس ہاتھ ڈالنے سے پانی نجس نہوگا قاضیخان۔ اور اسی پر فتوی ہے المحیط۔ اقول برتنوں سے پانی نکالنا پے درپے ہونا چاہیے کما فی المنیہ اور پے درپے کی تفسیر یہ کہ دو بھراو کے درمیان پانی کو ٹھہراو نہو جاوے الزاہدی۔ ایک چھوٹا گڑھا ہے اسکا پانی نجس ہو گیا اور ایک طرف سے اسمیں پاک پانی سمایا اور دوسری جانب سے پانی بہا تو فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ جیسے ہی دوسری جانب سے حوض بہا ویسے ہی اسکی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور اسی کو صدر شہید نے اختیار کیا المحیط اور نوازل میں ہے کہ ہم اسی کو لیتے ہیں التاتارخانیہ۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ نجس پانی سے حوض کی دیواروں کی نجاست معتبر نہیں ہے اور اس سے بیر بضاعہ کا جواب نکلا کہ بیر بضاعہ میں بھی اگرچہ نجاست بہکر آجاتی تھیں ولیکن دوسری جانب سے نکل کر بہ جانے سے وہ پاک ہو جاتا تھا م۔ جب آب جاری کا کوئی وصف نجاست سے متغیر ہو کر اسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا تو پھر اسوقت تک اسکی طہارت کا حکم نہو گا جب تک کہ یہ تغیر نجاوے بایں طور کہ پاک پانی اسپر وارد ہو کر اسکا تغیر زائل کر دے المحیط وغ۔ پھر امام مصنف رح نے ٹھہرے پانی میں سے جو بعض وجوہ سے بمنزلہ آب جاری ہے غدیر عظیم کو ذکر فرمایا۔ المسئلۃ والغدیر العظیم الذی لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الآخر اذا وقعت نجاسۃ فی احد جانبیہ جاز الوضوء من الجانب الآخر۔ غدیر عظیم یعنی بڑا تالاب جو ایسا ہو کہ جنبش نہ کھاوے اسکا ایک کنارہ دوسرے کنارہ کو جنبش دینے

تو جب ایسے غدیر عظیم میں شکی ایک جانب کو کوئی نجاست پڑ جاوے تو دوسری جانب سے وضو جائز ہے۔ ف۔ اشارہ ہے کہ اگر دوسری جانب یا سب طرف نجاست پڑے تو کسی طرف وضو نہیں جائز ہے اور اسمیں اختلاف آویگا۔ لان الظاہر ان النجاسة لا تصل الیہ اذ اثر التحریک فی السرایة فوق اثر النجاسة ۔ یہ جواز وضو اس وجہ سے ہے کہ ظاہر یہی ہو کہ نجاست دوسری طرف نہیں پہونچی کیونکہ حرکت دینے کا اثر پھیل جانے میں بہ نسبت نجاست کے اثر پھیلنے کے بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ تو جب حرکت دینے سے دوسری طرف اثر نہ پہونچا تو جو اس سے کم ہے یعنی نجاست کا اثر پھیلنا تو وہ بدرجہ اولی نہ پہونچا ہوگا۔ اور اشارہ ہے کہ مدار بیان امر ظاہری پر ہے۔ ثم عن ابی حنیفة رح انہ یعتبر التحریک بالاغتسال وہو قول ابی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ جنبش دینا وہ معتبر ہے جو نہانے سے ہو اور یہی ابو یوسف رح کا قول ہے۔ وعنہ بالتحریک بالید۔ اور امام رح سے یہ بھی روایت ہے کہ ہاتھ سے جنبش دینا معتبر ہے۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ پر ہاتھ سے ہلاوے اگر دوسری طرف حرکت پہونچے تو اُدھر بھی نجاست پہونچی ورنہ نہیں۔ وعن محمد بالتوضی۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ وضو کرنے کے ساتھ جنبش دینا معتبر ہے۔ ووجہ الاول ان الحاجة الیہ فی الحیاض اشد منہا الی التوضی۔ اور قول اول کی وجہ یہ ہے کہ حوضوں کی طرف حاجت غسل کرنے کی بہ نسبت وضو کرنے کے بہت زیادہ ہے۔ ف۔ اور قول دوم کی وجہ یہ کہ جنبش دینا نہانے سے و وضو کرنے اور ہاتھ سے سب طرح ہوتا ہے انہیں سے ہاتھ کی تحریک میں لوگون پر زیادہ آسانی ہے۔ ع۔ ایسی توجیہ بعید ہے بلکہ اصل اسمیں نجاست پہونچنے کا اندازہ ہے اور کسیقدر کثیر تحریک اس امر کے ظاہر ہونے کو کافی ہے تو ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان ہے۔ اور ظاہراً یہ نجاست کی کیفیت و مقدار پر ہے یعنی مانند پیشاب و شراب کے بہ نسبت غلیظ کے جلد ساری ہوتی ہیں تو ہر ایک کے مناسب تحریک کا اندازہ معتبر ہونا چاہیے اور اسی راہ سے دونوں روایتیں ایک شدید تحریک کی اور ایک خفیف تحریک کی امام رح سے مروی ہیں۔ اور عینی رح نے کہا کہ اگر غدیر عظیم میں پانی کا مزہ یا بو یا رنگ متغیر ہوا تو وضو نہیں جائز ہے کذا فی فتاوی الولوالجی۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے ظاہر روایت یہ ہے کہ متوضی کی غالب راے کا اعتبار ہے اگر اسکی غالب راے میں آیا کہ نجاست دوسری جانب پہنچ گئی تو وضو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے یہی ایک جماعت مشائخ کے نزدیک اصح ہے جنمیں سے شیخ کرخی و مصنف غایة البیان شرح ہدایہ اور مصنف ینابیع وغیرہم ہیں اور شمس الائمہ نے کہا کہ ظاہر مذہب یہی کہ متوضی کی راے پر تفویض کیا جاوے اور کہا کہ یہی اصح ہے۔ اور سروجی رح نے کہا کہ یہی ظاہر المذہب ہے کذا فی الفتح والعینی اور اسی کو بحر الرائق نے لیا ہے۔ وبعضہم قدروا بالمساحة عشرا فی عشر بذراع الکرباس توسعة للامر علی الناس۔ اور بعض فقہار نے عظیم غدیر کی مقدار مساحت سے رکھی ۱۰ در ۱۰ کپڑے کے گز سے بغرض وسعت دینے کے لوگون پر۔ ف۔ یعنی اگر کپڑے کے گز سے ۱۰ در ۱۰ ہو تو اتنا بڑا ہے کہ اسمیں ایک طرف سے دوسری طرف نجاست نہ پہونچیگی اور اگر کم ہو تو پہونچیگی جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں مذکور ہے اور یہ ابو سلیمان جوزجانی رح نے اندازہ رکھا اور اصل میں امام محمد رح سے پایا ہے اور عامہ مشائخ رحمہم اللہ نے اسی قول کو لیا ہے من النہایہ والمحیط۔ اور اسی کو مشائخ بلخ و عبد اللہ بن المبارک و ابی اللیث نے لیا اور ہمارے اکثر علماء کا قول ہے۔ اور پیمایش میں جو گز معتبر ہے اسمیں اختلاف ہے چنانچہ فتاوی قاضیخان میں زمین ناپنے کا گز ذراع الملک لیا جو سات مٹھی کا ہر مٹھی پر ایک کھڑی انگلی زائد ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے اور خیر المطلوب میں اسی کو اختیار کیا۔ لیکن امام مصنف رح نے کپڑے کے ناپنے کا گز لیا جو سات مٹھی کا بدون انگلی کے زیادتی کے ہوتا ہے۔ مع۔ اور تبیین میں چھ مٹھی چوبیس انگلی مذکور ہے۔ م۔ اور فرمایا۔ وعلیہ الفتوی اور اسی قول پر فتوی ہے۔ ف۔ پس فتوی کے واسطے یہی مختار ہے اور نہر الفائق میں ہے کہ دہ در دہ کا اعتبار کرنا زیادہ ضابط ہے خصوصاً عوام کے حق میں جنکی کچھ راے نہیں ہے اسی وجہ سے متاخرین علماء اعلام نے اسپر فتوی دیا ہے۔ د۔ یہ دہ در دہ تالاب مربع میں یعنی چالیس گز مساحت ہے اور اگر مدور ہو تو تقدیر چوالیس اور اڑتالیس سے کی گئی اور مختار چھیالیس ہے اور اسی پر

فتوی دیا جاوے۔ مف۔ اور فتاوی ظہیریہ مین ہر کہ اعتبار اڑتالیس کا اور اس سے کم مین نجس ہوگا اور کہا گیا کہ چھتیس اور یہی صحیح ہے
ع۔ اور در مختار مین بھی مدور مین چھتیس اور مثلث مین ہر جانب سے پندرہ اور چارم سے کچھ زیادہ ہر۔ م۔ اور اگر حوض مدور ہو تو
اڑتالیس گز معتبر الخلاصہ۔ اور یہی احوط ہر محیط السرخسی۔ ولیکن چھیالیس پر فتوی دیا جاوے الفتح۔ اور اگر لنبا چلا گیا اور عرض کم ہر
اگر حساب سے دہ در دہ پہونچا ہر تو لوگون کی آسانی کے حق مین جائز ہر التجنیس ع۔ اور اگر اوپر سے دہ در دہ ہر اور گہراؤ مین نیچے
اس سے کم ہر تو نجاست پڑنے کی صورت مین اوپر سے وضو جائز ہر یہانتک کہ پانی خشک ہو کر دہ در دہ سے کم پہونچے تو اب
نہین جائز ہر النہر عن السراجیہ۔ ولیکن خلاصہ مین کہا کہ اب بھی پاک ہر کذا فی الہندیہ م۔ اور اگر اوپر دہ در دہ سے کم ہر اور نجاست
پڑنے سے اوپر کے نجس ہونے کا حکم ہوا پھر پانی گھٹا اور نیچے یہ غدیر چوڑا دہ در دہ ہر وہانتک پہونچا تو اصح یہ کہ اب اسمین وضو
وغسل کرنا جائز ہر۔ الہندیہ عن المحیط وکذا فی النہر عن السراجیہ۔ ولیکن خلاصہ مین اسکے خلاف ہر یعنی اب بھی نجس ہر م۔ اور اگر طول ہو
عرض نہین مگر عمق دس ہر تو قہستانی مین اسکو بھی دہ در دہ پہونچنے پر معتبر ذکر کیا ولیکن بحر الرائق نے فتح القدیر سے اسکو رد کیا اور اصح
ہوا وجہ یہ کہ وہ نجاست سے نجس ہوگا۔ مد۔ واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے یہ تقدیر دہ در دہ واسکی تقدیرات کو بلا دلیل کے تحکم قرار دیا
اور بحر نے تبعیت کی کہ اسکا مرجع کسی دلیل شرعی کی طرف نہین ہر اور صدر الشریعہ نے جو شرح وقایہ مین مرجع دلیل شرعی کا کنوئین کا
حریم رکھا ہر اسکو رد کر دیا۔ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ حدیث بیر بضاعہ کی دہ در دہ کے واسطے مستند ہو سکتی ہر۔ بیان اسکا یہ کہ امام
محمد رح سے جب آب کثیر کو پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے سب نجس نہین ہوتا تو کہا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو کثیر ہر جب اسکو ناپا تو
اندر سے ہشت در ہشت یعنی آٹھ طول و آٹھ عرض پایا اور باہر سے دہ در دہ پایا۔ اور ہم بیان کرتے ہین کہ بیر بضاعہ کی وسعت بھی ہشت
در ہشت تھی بدلیل اسکے کہ امام ابوداؤد صاحب سنن نے کہا کہ مین نے بیر بضاعہ کو اپنی چادر سے اندازہ کیا اسطرح کہ اسپر پھیلائی پھر
چادر کو ناپا تو اسکا عرض چھ ہاتھ نکلا اور مین نے اس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہان داخل کیا تھا کہ تم نے اسمین
کچھ تغیر کیا ہر کہا کہ کچھ نہین۔ اور مین نے دیکھا کہ اسکے پانی کا رنگ متغیر تھا انتہی۔ تو جب عرض چھ ہوا تو طول زیادہ ہوگا کیونکہ غالباً
ایسا ہی ہوتا ہر اور اگر وہ کنوان گول ہوتا تو یون کہا جاتا کہ اسکا دور چھ گز تھا یعنی جب طول وعرض کو برابر کیا جاوے تو آٹھ و آٹھ
ہو جائیگا یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ منشا تو اندازہ ہر نہ تحقیق پھر امام محمد رح نے باب عبادات مین احتیاط کر کے اسکو مستند ٹھہرا کر
دہ در دہ کا اندازہ بتلایا۔ **والمعتبر فی العمق ان یکون بحال لا ینحسر بالاغتراف ہو الصحیح**۔ اور گہراؤ کے بارہ مین معتبر یہ ہر
کہ صرف اتنا گہرا ہو کہ چلو بھر لینے سے زمین نہ کھل جاوے یہی قول صحیح ہر۔ ف۔ اسی کو فقیہ ابو جعفر نے اختیار کیا اور
ظاہر الروایۃ مین کوئی تقدیر نہین ہر۔ مع۔ ہم نے اوپر اشارہ کر دیا کہ تقدیر دہ در دہ طول وعرض کے اور عمق بقدر مذکور کے
اگرچہ اسپر فتوی ہر ولیکن ظاہر مذہب جو عدم تقدیر کا ہر اب بھی بعض وجوہ مین جاری ہوگا اور یہ تقدیر لازمی نہونا چاہیے
بلکہ صحیح وہی ہر جو ظاہر مذہب ہر کما فی الفتح۔ اور یہ ایک تقدیر عوام کی سہولیت کے واسطے ہر حتی کہ اگر مثلاً دہ در دہ مین کسی نے
نجس پانی اسقدر ملا دیا کہ وہ ایک ایک انگل سطح پر ضرور آیا تو صاف معلوم ہر کہ نجاست تمام پر ساری ہو گئی اور یہی معتمد وصحیح
ہر اگرچہ بعض نے دہ در دہ کے قول پر ہر ایک صورت سے اعتماد کر کے ایسی تفریع کی ولیکن محققین کے قول مین تصریح موجود ہر ہان
اگر ایک غدیر عظیم مین کسی آدمی نے ایک طرف پیشاب کر دیا تو عوام کے واسطے تقدیر مذکور نافع ہر م۔ آب ساکن اگر بہت ہو وہ
بمنزلہ آب جاری کے ہر اسمین ایک طرف نجاست پڑنے سے سب نجس نہوگا مگر اس صورت مین کہ اسکا رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہو جاوے
اسقدر پر سب علماء متفق ہین اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہر المحیط۔ اور معنی رنگ بو مزہ کے تغیر کے یہ ہین کہ نجس سے ملنا معلوم
ہو جاوے حتی کہ اگر وہ نجاست بے رنگ و بے مزہ و بغیر بو کے ہر تو معلوم ہونا کافی ہر م۔ **وقولہ فی الکتاب جاز الوضوء
من الجانب الآخر اشارۃ الی انہ ینجس موضع الوقوع**۔ اور یہ جو کتاب مین فرمایا کہ اس عظیم غدیر کی دوسری جانب سے

وضو جائز ہے تو یہ اشارہ ہے کہ جس جانب نجاست گرے وہ نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہو جائیگی۔ ف۔ خواہ نجاست مرئیہ ہو یا غیر مرئیہ ہو اور یہی مشائخ عراق سے منقول ہے ع۔ اور اسی پر صاحب مبسوط و بدائع ہیں اور شارح کنز نے اسکو اصح کہا۔ ف۔ اور بدائع میں کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور کرخی وغیرہ نے اسی کو ترجیح دی۔ ط۔ **وعن ابی یوسف رح انہ لا یتنجس الا بظہور النجاسۃ فیہ کالماء الجاری**۔ اور امام ابو یوسف سے یوں روایت ہے کہ نجاست گرنے کا مقام بھی ناپاک نہوگا مگر اس صورت میں کہ وہاں نجاست ظاہر ہو جیسے آب جاری میں حکم ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس قول کو صحیح کہنا چاہیے اور مرئیہ وغیر مرئیہ میں بھی فرق نہ کرنا چاہیے کیونکہ دلیل اسی کو مقتضی ہے کہ کثرت کے وقت بدون تغیر کے نجس نہو یہ حکم مجمع علیہ ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے نقل ہوا اور اسکے موافق منیۃ میں ہے کہ ایک قوم ایک نہر کے کنارہ صف باندھکر بیٹھے تو سب کا وضو جائز ہے اور یہی حکم حوض میں ہے کیونکہ اب حوض آب جاری کے حکم میں ہے انتہی۔ اور مراد بالغدیر وہ حوض کبیر ہے۔ الفتح دلیل میں تامل ہے کیونکہ مانند آب جاری ہونے میں بالکل شمول ہونا ضرور نہیں ہے اور آب جاری میں معلوم ہوا کہ نجاست رواں ہو جاتی ہے نہ حوض کبیر میں اور منیۃ المصلی میں ہے کہ اگر لوگ صف باندھکر نہر کنارے بیٹھے وضو کرتے ہیں تو جائز اور یہی صحیح ہے۔ الہندیہ م۔ اور مشائخ بخارا و بلخ نے کہا کہ نجاست اگر غیر مرئیہ ہو تو اسی موقع سے وضو کرے جہاں گرے اور اگر نجاست مرئیہ ہو تو نہیں۔ ع۔ اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے۔ اور ابن امیر الحاج نے کہا کہ اگر رائے غالب میں وہاں نجاست نے حلول نہ کیا ہو تو وضو کرے ورنہ نہیں اور یہی اصح ہے۔ ط۔ اوپر گذرا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مرئیہ وغیر مرئیہ میں بدون فرق کے وضو جائز ہونے کی تصحیح کیجاوے۔ الفتح۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الدر۔ ارجح واسطے فتوی کے اور احوط وہ ہے جسکو بدائع میں ظاہر الروایۃ کہا یعنی موضع وقوع نجاست کا نجس ہونا واللہ تعالی اعلم۔ ولیکن سراج الوہاج میں کہا کہ مشائخ بخارا کا قول اصح ہے الہندیہ۔ اور بنا بر قول مشائخ عراق کے موضع نجاست سے بقدر حوض صغیر کے چھوڑ کر وضو کرے کما فی الخلاصہ۔ اور حوض صغیر چار در چار گز ہے۔ الکفایہ۔ **فروع** بڑے حوض بدبودار سے وضو جائز ہے جبکہ نجاست معلوم نہو۔ قاضیخان۔ ایسے حوض سے وضو کرے جسمیں نجاست کا خوف ہو مگر یقین نہو اور یہ واجب نہیں کہ اسکا حال دریافت کرے۔ المحیط۔ کیونکہ اسکی حاجت دلیل نہونے پر ہے اور یہاں دلیل مطلق استعمال کی موجود ہے اور بیت المقدس جاتے ہوئے راہ کی منزل میں جب عمرو بن العاص نے کھڑے ہو کر حوض والے کو آواز دیکر پوچھا کہ کیا تیرے حوض پر درندے پانی پینے آتے ہیں تو حضرت عمر رض نے منع کر دیا کہ اے حوض والے ہم کو آگاہ نہ کیجیو۔ کما فی الموطا۔ اور اسی طرح اگر رنگ و بو متغیر پاوے تو بھی جائز جب تک معلوم نہو کہ یہ نجاست کی وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کبھی پاک چیز سے اور کبھی دیر تک ٹھہرے رہنے سے ہوتا ہے۔ اس کنوین سے بھی وضو جائز ہے جسمیں میلے کچیلے گھڑے ڈالے جاتے ہیں انکو اطفال و غلام لوگ ڈالتے ہیں جو احکام نہیں جانتے ہیں اور دیہاتی و عوام لوگ اپنے میلے کچیلے ہاتھوں سے بھرتے ہیں پس اسوقت تک وضو جائز ہے کہ بالیقین نجاست معلوم نہو الفتح۔ اور ڈول و رسی بھی پاک ہیں الظہیریہ۔ اگر پانی کو ناپاک گمان کر کے اس سے وضو کیا پھر وہ پاک ظاہر ہوا تو جائز ہے الخلاصہ۔ نہر سے وضو افضل ہے مگر جہاں معتزلہ ہوں تو بقول امام رستغفنی برعکس افضل ہے الفتح۔ اگر نیستان سے جسمیں نرکل پاس پاس ملے ہیں یا زمین جسمیں کھیتی ہے اور نیستان میں پانی بھرا ہوتا ہے اور کھیت میں بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم ملے ہیں اس پانی سے وضو کیا اگر وہ دردہ ہو تو جائز ہے اور نرکل و کھیتی کا باہم ملا ہونا پانی کے باہمی اتصال کو مانع نہیں ہے۔ اگر ایک حوض سے وضو کیا جسکے تمام پانی پر کائی چھائی ہے اگر ایسی ہو کہ حرکت دینے سے متحرک ہو تو جائز ہے الخلاصہ۔ فتاوی میں ہے ایک غدیر عظیم جسمیں گرمیوں میں پانی نہیں رہتا اور اسمیں آدمی پیخانہ پھرتے اور جانور گوبر و لید کرتے ہیں پھر وہ جاڑوں میں یا برسات میں بھر جاتا ہے اور اس سے برف اٹھایا جاتا ہے تو اگر پانی جو اسمیں آتا ہے وہ نجس ہی مقام پر آتا ہے تو پانی و برف دونوں ناپاک ہیں اگرچہ بعد اسکے پانی کثیر ہو گیا ہو۔ اور اگر پانی پہلے کسی پاک مقام

پر اس تالاب میں جمع ہو کر دہ در دہ ہونے کے بعد تب نجاست سے ملا تو پانی و برف دونوں پاک ہیں انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ آئین
یہ قید ضروری ہے کہ نجاست اسقدر کثیر نہو کہ پانی متغیر ہو جاوے ورنہ بالاتفاق جائز نہو گا جیسا کہ محیط و فتح سے مکرر گذرا ہے۔ م۔
اگر حوض غدیر کا پانی نجس ہوا پھر پانی جذب ہو کر زمین خشک ہو گئی تو اسکی طہارت کا حکم ہو گا۔ پھر دوبارہ اسمیں پانی آیا تو
اسمیں دو روایتیں ہیں اور اظہر یہ کہ نجاست عود نہ کریگی السراج الوہاج۔ اور اصح روایت یہ کہ نجاست عود کریگی ع۔ اسی طرح
منی اگر ملکر جھاڑ دی گئی یا مردار کی کھال خاک یا دھوپ سے دباغت کی گئی یا کنواں نجس ہو کر خشک ہوا پھر اس کپڑے یا
کھال کو پانی پہونچا یا کنوئیں میں پانی آگیا تو نصیر بن یحیی رح نے کہا کہ اسکی طہارت کا حکم ہے یہ قول لوگوں پر زیادہ آسان ہے اور
محمد بن سلمہ رح نے کہا کہ نجاست کا حکم ہے یہ قول دلیل سے زیادہ مضبوط ہے اور اسی قول کے مانند ہشام رح نے امام محمد رح سے
روایت کیا ع۔ حوض کبیر نجس ہو گیا پھر اسمیں پاک پانی داخل ہوا یہانتک کہ کثیر ہو گیا تو نجس ہے الملتقط۔ اور کہا گیا کہ اگر اسمیں
سے کچھ نکل گیا اگرچہ قلیل ہو تو پاک ہو گیا اور یہی اصح ہے المحیط اور یہی صحیح ہے م۔ اگر حمام کی بہے ہوئے پانی میں پاؤں ڈالے
تو دونوں پاؤں دھونا واجب ہے۔ اور اصح یہ کہ اگر حمام میں کسی جنب کا نہانا معلوم ہو تو واجب ورنہ نہیں اور یہ قول اوسع ہے
المحیط والملتقط۔ اگر حوض صغیر ہو یعنی دہ در دہ سے کم ہو جسمیں ایک جانب سے پانی آتا اور دوسری جانب سے نکلتا ہے تو اسمیں
ہر طرف سے وضو جائز ہے اور یہی پر فتوی ہے خواہ چار در چار یا کم ہو یا زیادہ ہو۔ شرح الوقایہ والزاہدی و معراج الدرایہ۔ مسئلہ
قال وموت ما لیس له نفس سائلة فی الماء لا ینجسه۔ اور پانی میں مرنا ایسے جانور کا جسمیں خون سیلان کرنے والا نہیں ہے اسکو
نجس نہیں کرتا۔ ف۔ یعنی پانی میں جو ایسا جانور مرے جسکے خون سائل نہیں تو اسکی موت سے پانی نہیں نجس ہوتا۔ کالبق
والذباب۔ جیسے مچھر و مکھی۔ والزنابیر۔ جمع زنبور یعنی بھڑیں۔ والعقرب ونحوها۔ اور بچھو و انکے مانند جانور۔ ف۔
اگر یہ جانور پانی میں مرجاویں تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو نجس نہیں ہوتا۔ بق و ذباب و زنابیر بلفظ جمع ہیں اور شیخ الاسلام عینی رح
کے نسخہ میں عقرب بھی بلفظ جمع عقارب مذکور ہے تو جمع سے اشارہ انکے اقسام کی طرف ہے یعنی انکے جملہ اقسام یکساں ہیں اور ایسے
مانند جانوروں کی مثال میں عینی رح نے کہا کہ جیسے مچھری و پیشری [?] و شہد کی مکھی و چیونٹی و جونک۔ و بھڑ و جعل و پسو و گھن و کھٹمل۔ ع۔
اور اگر جونک خون چوسکر تھوڑے پانی میں مر گئی تو مجتبی میں ہے کہ اصح یہ کہ پانی خراب ہو جائیگا اور نہر الفائق میں کہا کہ اس سے
اس مچھر و کھٹمل و چیچڑی جیسے کی مری کا حکم ظاہر ہوا جو خون چوسکر قلیل پانی میں مر جاوے اور وہبانیہ میں ہے کہ ہمارے نزدیک
ریشم کے کیڑے اور جس پانی میں ریشم نکالنے کو یہ کیڑے اوٹائے جاتے ہیں وہ پانی اور کیڑوں کے انڈے و بیخال [?] سب پاک
ہیں جیسے وہ کیڑا بھی پاک ہے جو نجاست سے پیدا ہوتا ہے۔ د۔ اور عینی رح نے ان جانوروں کو شمار کر کے کہا کہ ہمارے نزدیک
یہ جانور پاک ہیں تو انکے مرنے سے نجاست نہو گی اور ابن المنذر رح نے کتاب الاجماع میں کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اسمیں کسی نے
خلاف کیا ہو سوائے شافعی رح کے دو قولوں میں سے ایک قول کہ جسمیں نجاست مروی ہے اور نووی رح نے کہا کہ شافعی رح کو
ایک جماعت کہتے ہیں کہ خرق اجماع کیا۔ امام مصنف رح نے لکھا کہ۔ وقال الشافعی یفسده۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ
ایسے جانوروں کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کرتا ہے۔ لان التحریم لا بطریق الکرامة آیة النجاسة بخلاف دود الخل
وسوس الثمار لان فیه ضرورة۔ کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور تحریم جب بطریق بزرگی کے نہو تو وہ نجاست کی نشانی ہے بخلاف
شہد کے مکھیوں کے بچوں اور پھلوں کے کیڑوں کے کہ انکے مرنے سے نجاست نہیں ہوتی اسلیے کہ انمیں ضرورت ہے۔ ف۔ خلاصہ
انکی تحریم ایک کرامت کی وجہ سے جیسے آدمی کا گوشت حرام ہے مگر نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ کرامت کی وجہ سے اور شتلابلی [?] کا
گوشت حرام ہے بوجہ گندگی و نجاست کے تو یہ جانور جسمیں خون سائل نہیں ہے یہ بھی حرام ہیں تو یہ دلیل انکی نجاست کی ہے اور
اگر کہا جاوے کہ شہد کی مکھیوں کے بچے شہد میں متصل اور خرما وغیرہ پھلوں میں کیڑے پڑ جاتے ہیں تو جواب دیا کہ بوجہ ضرورت

کے معاف کیے گئے ہیں تو انہیں باتوں کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ عینی رح نے کہا کہ دارمی رح نے جو بعض اصحاب شافعی رح سے دود النحل وسوس الثمار سے بھی نجاست نقل کی ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ اسمیں اصحاب شافعی میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ امام الحرمین رح نے کہا کہ اگر دود النحل وسوس الثمار میں سے کچھ جمع کیے اور عمداً انکو کھایا تو دو صورتیں ہیں یعنے ناجائز ہو جائز کیونکہ یہ کیڑے بمنزلہ اسکے جزو کے طبع وطعم میں ہیں اور طعام کے ساتھ انکا کھا جانا بر قول صحیح حرام نہیں ہے۔ عینی نے لکھا کہ ایسے جانوروں کے مرنے سے پانی فاسد ہونا امام شافعی کا ایک قول ہے اور دوسرا قول ہمارے مثل ہے یعنی پانی فاسد نہیں ہوتا اور اسی کو جمہور اصحاب شافعی رح نے صحیح کہا ہے مگر محاملی و رویانی رح نے البتہ قول نجاست کو ترجیح دی اور نووی رح نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور صواب طہارت ہے اور یہی جمہور علماء کا قول ہے اور کہا کہ خود یہ جانور مر جانے سے البتہ نجس ہو جاتے ہیں اور اسی پر عراقی اصحاب نے جزم کیا اور یہی صحیح ہے کیونکہ یہ بھی منجملہ مردار کے ہو گئے۔ ع۔ ولنا قوله عليه السلام فيه هذا هو الحلال اكله وشربه والوضوء منه۔ ہمارے واسطے دو حجت ہیں ایک تو حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جو آپ نے ایسے پانی کے حق میں جسمیں بغیر خون سائل کا جانور مرا ہے فرمائی کہ یہ حلال ہے اسکا کھانا و پینا و اس سے وضو کرنا۔ ف۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ یا سلمان كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال اكله وشربه والوضوء منه۔ یعنی اے سلمان ہر چیز کھانے کی اور پینے کی جسمیں کوئی ایسا جانور گر جاوے جسمیں خون نہیں ہے پھر اسمیں مر جاوے تو یہ چیز حلال ہے اسکا کھانا و پینا و اس سے وضو کرنا۔ اس حدیث کو دارقطنی رح نے روایت کر کے کہا کہ کسی راوی نے اسکو نہیں مرفوع کیا سوائے بقیہ رح کے سعید بن ابی سعید الزبیدی سے۔ اور وہ ضعیف ہے انتہی۔ یوں ہی فتح القدیر میں لکھا اور ظاہر ان کا طعن بقیہ رح پر ہے اور عینی رح نے لکھا کہ دارقطنی نے سعید بن ابی سعید رح پر یہ طعن کیا ہے پھر لکھا کہ اسکو ابن عدی رح نے روایت کر کے اسی راوی سعید بن ابی سعید پر طعن کیا اور کہا کہ یہ شیخ مجہول الحال ہے اسکی حدیث غیر محفوظ ہے انتہی۔ شیخ عینی و ابن الہمام رح نے جواب لکھا کہ یہ دونوں طعن اصلاح دفع کیے گئے کہ یہ بقیہ بن الولید میں جنسے ائمہ علماء مثل حماد بن زید و ابن المبارک و یزید بن ہارون و ابن عیینہ و وکیع و اوزاعی و اسحق بن راہویہ و شعبہ رحمہم اللہ تعالی نے روایت کی اور بجز شعبہ و انکی احتیاط کافی ہے یحیی بن معین نے کہا کہ بقیہ رح جب بغداد میں آئے تو شعبہ انکی بہت تکریم کرتے تھے اور سوائے بخاری رح کے بقیہ رح سے سب جماعت محدثین صحاح ستہ نے روایت کی ہے اور رہے سعید بن ابی سعید تو انکو خطیب نے ذکر کیا اور کہا کہ سعید کے باپ کا نام عبد الجبار تھا اور یہ شیخ ثقہ ہیں لیس مجہول الحال کا طعن جاتا رہا اور اس حالت میں یہ حدیث درجہ حسن سے نازل نہیں۔ مع۔ اور حدیث حسن حجت ہے۔ م۔ اور ابو عبید رح نے کتاب الطہور میں حدیث ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا روایت کی کہ انکا کدو ایسے ساب پر ہوتا جسمیں جعلان ہوتے یعنی کیڑے پس اسمیں سے آپ کے واسطے پانی لایا جاتا تو اس سے پیتی تھیں اور وضو کرتی تھیں ع۔ ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه ولا دم فيها۔ اور دوسری حجت یہ کہ پانی اسواسطے پاک ہے کہ پانی کو نجس کرنے والا تو دم مسفوح کا ملنا پانی کے اجزاء سے بروقت موت ان جانوروں کے ہے حتی کہ ذبح کیا ہوا حلال ہو جاتا ہے بوجہ نہ ہونے خون مسفوح کے اسکے اندر اور یہ جانور ایسے ہیں کہ انمیں ایسا خون ہی نہیں ہے۔ ف۔ توضیح یہ کہ ان جانوروں میں خون سائل نہیں ہے اور پانی کا نجس کرنے والا یہی خون ہوتا ہے جو جانور کے پانی میں مرتے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے تو ان جانوروں کے مرنے سے یہ خون پانی میں نہیں مل سکتا تو پانی نجس نہ ہوا اور جس جانور میں خون سائل ہے وہ ذبح کرنے اور خون بہا دینے سے پاک حلال ہو جاتا ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ اصل میں جو ذکوۃ مشروع ہونے کا سبب ہے وہ سبب حلال ہونے کا اصلاح ہے کہ ذکوۃ کی وجہ سے خون سائل دور ہو جاتا ہے پھر جو شخص کہ ذبح کرنے کی لیاقت رکھتا ہو شارع نے اسکے فعل ذبح کو قائم مقام خون دور ہونے کے کر دیا ہے حتی کہ اگر جانور نے عناب کی تھیاں وغیرہ ایسی چیز کھائی ہو جو خون نکلنا روکتی ہے تو نکلا ہوا اعتبار کر کے ہیں۔

مذبوحہ کے حلال ہونے کا حکم ہو اضح - اور ذبح کرنے کی نیابت اسواسطے معتبر رکھی کہ شرعاً اسکا بھی اعتبار ہو حتی کہ مجوسی کے ذبیحہ میں بھی خون
نہیں رہتا ہو تو اگر خالی خون ہونے سے حلال ہو تو وہ بھی حلال ہونا چاہیے - اور عینی رح نے لکھا کہ مجوسی کے ذبیحہ میں قیاسی معاملہ یہی تھا
کہ حلال ہو لیکن شرع نے اسکو وقت ذبح کے اعتبار نہیں کیا - مع - اور بعید واللہ اعلم یہ کہ نفس جاندار بنام خدا حلال ہو اور مجوسی
بھی کسی کتاب آسمانی کے موافق نام نہیں جانتا ہو فتامل فیہ - باقی رہا یہ کہ امام شافعی کا قول تھا کہ ان کیڑے مکوڑوں کا کھانا
حرام ہو اور یہ نجاست کی دلیل ہو تو جواب دیا کہ - والحرمۃ لیست من ضرورتہا النجاسۃ کالطین - اور حرمت کے واسطے نجاست
ہونا ضروری نہیں ہو جیسے مٹی - ف - کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہو اور یہ حرمت بوجہ کرامت نہیں حالانکہ نجاست لازم نہیں ہے - غرضکہ
جو نجس ہو وہ تو ضرور حرام ہو لیکن جو حرام ہو ضرور نہیں کہ وہ نجس بھی ہو جیسے مٹی و سنکھیا و کوکنہ وغیرہ کہ یہ سب حرام ہیں مگر انہیں
کوئی ناپاکی نہیں ہو - م - جامع کردری میں ہو کہ گوشت ہر درندہ جانور کا جب وہ ذبح کردیا جاوے پاک ہو جاتا ہو مگر اسکا کھانا حرام
ہو - خ - مترجم کہتا ہو کہ کہا گیا کہ اصح یہ کہ درندہ کا گوشت بعد ذبح کے ناپاک ہو ولیکن فتوی قول اول پر ہو کما فی الفیض - م -
اور حاوی میں ہو کہ ذبح کیے ہوے باز پرند کا گوشت کثیر اگر پاس ہو تو اسکے ساتھ نماز جائز ہو اور یہی ہر ایسے جانور کا حکم ہو جسکے جھوٹے
پانی سے وضو کرنے میں نماز اعادہ کرنے کا حکم نہیں جیسے سانپ و بچھو و چوہا و تمام پرند اگر انکا گوشت پاس ہو بشرطیکہ مذبوحہ ہو تو
نماز جائز ہو - ذخیرہ میں ہو کہ جیتا سانپ پاک ہو اور اسکا گوشت و کینچلی اصح قول پر پاک ہو اسی طرح اگر نماز پڑھی وہ اسکے ساتھ
بلی یا چوہا ہو تو جائز ہو اور اگر ثعلب یا کتے کا بچہ ہو تو نہیں جائز ہو اور کہا کہ اس جنس کے مسائل میں اصل یہ کہ ہر وہ جسکے جھوٹے پانی
سے وضو جائز ہو اسکے ساتھ ہونے کی حالت میں نماز جائز ہو ورنہ نہیں - حاوی میں ہو کہ خشکی کا سانپ اگر پانی وغیرہ میں مرے
تو جسمیں مرے وہ نجس ہوگا اور مفید میں ہو کہ وزغہ و سحلیہ کا بھی یہی حکم اور ان دونوں کا خون نجس ہو - ذخیرہ وغیرہ میں ہو کہ سانپ
کی کینچلی و اسکا پیشاب نجس نجاست غلیظہ ہیں اور اسکی کھال اگر قدر درم سے زائد ہو تو اسکے ساتھ نماز منع ہو اگرچہ مذبوحہ ہو اور
بعد اسکی دباغت بھی نہیں ہوسکتی ہو - ع - اور ابن الہمام نے تجنیس سے ذکر کیا کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن میں مرگیا اسمیں خون نہیں
تو نجس ہوگا اور اگر اسمیں خون ہو تو نجس ہوگا - ف - المسئلۃ - وموت مالیعیش فی الماء فیہ لایفسدہ کالسمک والضفدع
والسرطان - اور مرنا ایسے جانور کا جو پانی میں جیتا ہو جب اسی میں مرے تو پانی کو فاسد نہیں کرتا جیسے مچھلی و مینڈک و کیکڑا
ف - یعنی پانی کا جانور ہو اور پانی ہی میں مرے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اسکی موت سے نجس نہیں ہوتا ہو - وقال الشافعی
یفسدہ الا السمک لمامر - اور امام شافعی رح نے کہا کہ سوائے مچھلی کے اور چیزیں پانی خراب کرتی ہیں اسی دلیل سے جو گذری -
ف - یعنی انکی حرمت دلیل نجاست ہو - اگر کہا جاوے کہ کتاب الذبائح میں مذکور ہو کہ مینڈک و کیکڑے کا کھانا امام شافعی رح
کے نزدیک حلال ہو تو پھر کیونکر گذری دلیل جاری ہوسکتی ہو جواب دیا گیا کہ جو کتاب ذبائح میں مذکور ہو اسکو اصحاب شافعی
تسلیم نہیں کرتے چنانچہ نووی رح نے کہا کہ جو جانور پانی میں جیتا ہو اگر ایسا ہو کہ کھایا جاتا ہو تو شک نہیں کہ وہ پانی کو نجس
نہیں کریگا اور جو جانور ایسا ہو کہ نہیں کھایا جاتا ہو جیسے مینڈک وغیرہ تو جب وہ قلیل پانی یا کسی دوسری بہنے والی رقیق چیز
قلیل یا کثیر میں مرے تو اسکو نجس کریگا - رویانی رح نے کہا کہ یہی مشہور قول ہو اور یہی کیا ہے میں تصریح کی - مع - ولنا انہ مات
فی معدنہ فلایعطی لہ حکم النجاسۃ - اور ہمارے واسطے ایک حجت یہ کہ وہ جانور اپنے معدن میں مرا ہو تو اسکے حق میں نجاست کا حکم نہ دیا جائیگا
ف - کیونکہ اگر نجاست کو اپنے معدن میں حکم نجاست دیا جاوے تو کوئی آدمی پاک نہیں ہوسکتا کیونکہ سب کی رگوں وغیرہ میں خون
بھرا ہو - ع - پس نجاست جب تک اپنے معدن میں ہو اسکو حکم نجس کا نہیں ہو - کبیضۃ حال مخہا دما - جیسے وہ انڈا کہ اسکی زردی
خون ہوگئی - ف - تو جب تک اندر ہو انڈا نجس نہیں حتی کہ اگر ایسے انڈے کو جیب وغیرہ میں لیے ہوے نماز پڑھے تو اسکے
ساتھ نماز جائز ہو - برخلاف اسکے جب نجاست اپنے معدن میں نہو چنانچہ اگر ایک شیشی میں خون بھر کر جیب میں رکھا

نماز پڑھے تو نماز نہیں جائز ہے کیونکہ شیشی اُس خون کا معدن نہیں ہے۔ فرع۔ اگر انڈا گندا ہو تو جامع اصغر میں ہے کہ گندے
انڈے کے ساتھ صاحبین کے نزدیک نماز نہیں جائز ہے اور بقیاس قول اعظم و حسن کے جائز ہے اور اسی کو شیخ ابو عبید الہرتی نے
اختیار کیا۔ اور ایسے انڈے کے ساتھ جس میں بچہ مردہ ہے جس کا مرنا معلوم ہو گیا ہے نماز نہیں جائز ہے۔ علمائے شافعیہ کے نزدیک جو انڈا
خون ہو گیا وہ دو وجہ میں سے اصح وجہ پر نجس ہے اور اگر گندا ہو یعنی سپیدی و زردی مل گئی تو وہ بلا خلاف پاک ہے ع۔ اگر انڈا
مرغی سے پانی میں گرا درحالیکہ تر تھا یا خشک ہو کر پھر پانی میں پڑا تو وہ پانی نجس نہ ہوگا اسی طرح چوپایہ کا بچہ جو اپنی ماں سے ساقط
ہو کر گرا یا خشک ہو کر تو پانی نجس نہ ہوگا کیونکہ وہ اپنے معدن میں تھا اور معدن مقام قرار جس سے جدا ہونے کی استطاعت
نہ ہو۔ مف۔ ولانہ لا دم فیہا اذ الدموی لا یسکن فی الماء والدم ہو النجس۔ اور دوسری حجت ہماری یہ ہے کہ ان پانی
جانوروں میں خون نہیں ہے کیونکہ جو خون والا جانور ہے وہ پانی میں نہیں رہتا ہے اور خون ہی نجس ہے۔ ف۔ حاصل آنکہ نجس
در اصل خون سائل ہے اور خون کا مزاج گرم ہے اور پانی سرد ہے دونوں میں مخالفت ہے تو جس جانور میں خون ہے وہ پانی کا رہنے والا
نہیں ہے اور یہ جانور آبی ہیں تو انمیں خون نہیں ہے۔ علاوہ ازیں خون دھوپ میں سیاہ پڑ جاتا ہے اور ان جانوروں سے جو چیز
بہکر نکلتی ہے وہ دھوپ میں سپید ہو جاتی ہے تو انمیں خون نہیں ہے اور یہی حجت دوم بہت صحیح ہے جیسا کہ امام سرخسی رح نے تصریح کردی
نہایہ ع ت۔ بالجملہ واضح ہوا کہ پانی کے جانور جب پانی میں مریں تو ہمارے نزدیک بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا خواہ پانی
تھوڑا ہو یا بہت ہو۔ م۔ ابن الہمام نے کہا اسی طرح اگر پانی سے باہر مریں پھر پانی میں ڈال دیے جاویں تو بھی صحیح قول کے موافق
پانی نجس نہ ہوگا۔ پانی کے سوائے سرکہ وغیرہ دوسری پتلی بہنے والی چیزیں اس حکم میں مثل پانی کے ہیں یعنے انمیں بھی یہ جانور
مریں یا ڈالے جاویں تو وہ بھی نجس نہ ہونگے کیونکہ نجس کرنے والا خون ہوتا ہے اور آبی جانور میں خون نہیں ہے۔ امام محمد رح سے
مبسوط میں روایت ہے کہ مینڈک اگر پانی میں مر کر ریزہ ریزہ ہو جاوے تو وضو جائز ہے مگر پینا مکروہ یعنی حرام ہے کیونکہ اسکا گوشت
کھانا حرام ہے۔ منبع۔ وفی غیر الماء۔ اور پانی کے سوائے دوسری چیز مانند شیرۂ انگور و سرکہ و تیل وغیرہ میں اگر آبی جانور مر جاوے تو
قیل۔ کہا گیا یعنی نصیر بن یحیی و محمد بن سلمہ وغیرہ نے کہا کہ غیر السمک یفسدہ۔ مچھلی کے سوائے دیگر آبی جانور اُس چیز کو نجس
کر دیتے ہیں۔ لانعدام المعدن۔ کیونکہ معدن میں نہیں مرے ہیں۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی ابو عبد اللہ البلخی و محمد بن مقاتل وغیرہ
نے کہا کہ۔ لا یفسدہ۔ اُس چیز کو نجس نہیں کرتے ہیں۔ لعدم الدم۔ کیونکہ خون نہیں ہے۔ یہی خون ہی نجس کرنے والا تھا۔ امام مصنف
نے کہا کہ۔ وہو الاصح۔ اور یہی قول دوم اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ مف۔ والضفدع البحری والبری فیہ سواء۔ اور مینڈک
خشکی کا ہو یا آبی مینڈک ہو دونوں اس حکم میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی دونوں کے مرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا ہے۔ م۔ ابو القاسم
الصفار نے فرمایا کہ ہم یہی لیتے ہیں۔ المضمرات۔ اور آبی مینڈک و خشکی کے مینڈک میں فرق یہ ہے کہ آبی مینڈک کی انگلیوں کے درمیان
بطک کی طرح جھلی کا پردہ ہوتا ہے اور بری میں نہیں ہوتا ع ف۔ وقیل البری یفسد لوجود الدم وعدم المعدن۔ اور کہا گیا کہ خشکی
کے مینڈک کے پانی میں مرنے سے پانی خراب ہو جاتا ہے بوجہ خون پائے جانے اور معدن نہ ہونے کے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ د۔
جس خون پایا جانا تو علت نجاست ہے اور معدن نہ ہونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کے لیے ہے ع۔ خلاصہ میں ہے کہ پانی کا کتا اور
پانی کا سور جب پانی میں مر جاویں تو بالاتفاق پانی نجس نہیں ہوتا۔ ط۔ اب بیان اس امر کا چاہیے کہ آبی جانور کسکو کہتے ہیں تو
امام مصنف رح نے فرمایا۔ وما یعیش فی الماء ما یکون توالدہ ومثواہ فی الماء۔ اور آبی جانور و پرند جو پانی کے رہنے والے
ہیں وے جانور مراد ہیں جنکے انڈے بچہ ہونا پانی میں اور انکا ٹھکانا و قرارگاہ پانی ہو۔ ف۔ غرضکہ دو صفتیں جبر میں ایک یہ کہ
انکا مسکن پانی ہو اور دوم یہ کہ انکا توالد ہو یعنی انڈے بچہ دیں ہوں۔ پس آبی کتا و سور وہ ہے جو پانی کے اندر رہتے اور وہیں
جنتے ہوں۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ جو آبی کتا ہندوستان میں معروف ہے یہ یہاں مراد نہیں ہے کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہے اور چونکہ

پانی میں اچھی طرح پیرتا ہے اس جہت سے آبی کہتے ہیں۔ امام مصنف رح نے فرمایا۔ ومائی المعاش دون مائی المولد مفسد۔ اور
جو جانور کہ پانی میں زندگی کرتا ہو مگر اُسکے انڈے بچے پیدا ہونے کی وہ جگہ نہو تو اُسکی موت سے پانی نجس ہوجائیگا۔ ف۔ جا تیلیل پانی
ہو اور یہی اصح ہے جیسے بط اور مرغابی وغیرہ۔ وپھر امام مصنف رح نے مسئلہ ماء مستعمل کو ذکر فرمایا۔ المسئلۃ۔ قال الماء المستعمل لا یطہر
الاحداث۔ فرمایا کہ ماء مستعمل نہیں پاک کرتا ہے احداث کو۔ ف۔ یعنی حدث جو حکمی نجاست ہے جس سے وضو و غسل لازم آتا ہے اور بمقابل
اسکے خبث یعنی حقیقی نجاست ہے تو اُس سے اشارہ کیا کہ اخباث کو پاک کرتا ہے یعنی اس قول پر کہ آب مستعمل خود طاہر ہے چنانچہ یہ امام ابو حنیفہ رح
سے مروی اور انکی اصل کے موافق ہے کہ وے حقیقی نجاست کا پاک کرنا سواے آب مطلق کے سرکہ و گلاب وغیرہ ایسی چیزوں سے جو نجس
دور کرنے والی ہیں جائز کہتے ہیں۔ جامع اسبیجابی میں ہے کہ پانی جو استعمال کیا گیا تین طرح پر ہے ایک تو بالاجماع پاک ہے وہ کہ جو کسی پاک
چیز کے اوپر بہا دیا گیا۔ دوم بالاجماع نجس ہے وہ کہ جس سے کوئی حقیقی نجاست دھوئی گئی اور ہنوز اُسکے پاک ہوجانے کا حکم نہوا اور
سوم میں اختلاف ہے وہ کہ جس سے کسی محدث نے وضو کیا یا جنب نے غسل کیا جبکہ اُسکے اعضا پر حقیقی نجاست نہ تھی ع۔ پس کلام یہاں
صرف اسی تیسری قسم میں ہے م۔ اور واضح ہو کہ اس ماء مستعمل کے بارہ میں ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے ہمارے اصحاب کا اختلاف
بیان کیا ہے اور مشائخ عراق نے تو کہا کہ آب مستعمل ہمارے اصحاب کے نزدیک پاک ہے اور محققین مشائخ ماوراء النہر نے بھی یہی اختیار کیا
کہ وہ پاک ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ الفتح۔ پھر یہ بات کہ آب مستعمل پاک کرنے والا حدث کا نہیں ہے جیسا کہ امام مصنف نے مسئلہ ذکر کیا
تو اسمیں مشائخ ماوراء النہر و مشائخ عراق بلکہ محققین شافعیہ بھی متفق ہیں اور دیگر ائمہ مختلف ہیں لہذا امام مصنف رح نے لکھا کہ خلافا لمالک
والشافعی۔ اسمیں خلاف کیا امام مالک و امام شافعی رح نے۔ ف۔ یعنی بعض وجہ سے اور مرجع خلاف کا اجتہاد معنی طہور کا ہے فی
قولہ تعالی انزلنا من السماء ماء طہورا۔ ہما یقولان ان الطہور ما یطہر غیرہ مرۃ بعد اخری کالقطوع۔ یہ دونوں یعنی امام مالک
بعض صورت میں اور امام شافعی ایک قول میں یہ کہتے ہیں کہ طہور وہ کہ پاک کرے غیر کو ایکبار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار
جیسے قطوع۔ ف۔ کتاب الجواہر مذہب امام مالک میں مذکور ہے کہ طہارت حدث میں جو پانی استعمال کیا گیا وہ طاہر یعنی خود
پاک ہے اور مطہر یعنی پاک کرنے والا ہے بشرطیکہ استعمال سے اسمیں تغیر نہوا ہو ولیکن دوسرا پانی ہوتے ہوئے اسکا استعمال دوبارہ
مکروہ ہے بلحاظ اختلاف کے اور امام مصنف رح نے دونوں اماموں کی دلیل یہ بیان کی کہ طہور مانند قطوع کے تکرار و بار بار پاک
کرنے کو مفید ہے۔ جواب میں صاحب نہایہ نے کہا کہ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پانی دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہے ولیکن اس وجہ سے
نہیں کہ طہور بمعنی مطہر ہے بلکہ آیت میں ماء طاہرا نہیں بلکہ ماء طہورا فرما کر آگاہ کیا کہ طہور مبالغہ مانند غفور و شکور کے ہے اور مبالغہ
یوں ہے کہ خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرے ورنہ خالی طہارت میں تو طاہر و طہور یکساں ہیں تو زائد معنی یہ کہ دوسرے کی تطہیر ہے
تو یہ مبالغہ کی صورت سے معلوم ہوا اور اسوجہ سے نہیں کہ طہور کے معنی مطہر کے آتے ہیں اسلئے کہ طہور کا معنی درویہ کہ طہر الشی
وہ چیز پاک ہوئی۔ یہ لازمی ہے اور مطہر باب تطہیر متعدی ہے پس لازمی سے متعدی نہیں مستفاد ہوتا۔ میں کہتا ہوں کہ وجہ یہ کہ طہور
مصدر ہے چنانچہ سیبویہ و خلیل و مبرد و اصمعی و ابن السکیت نے صریح کہا اور اسی معنی میں حدیث مفتاح الصلوۃ الطہور اور طہور
اناء احدکم اور لا صلوۃ الا بطہور وغیرہ میں اور مبالغہ فعل لازم سے صرف فاعل کی زیادتی فعل کو مفید ہوتا ہے اور یہ متصور نہیں کہ
متعدی مفعول کو مکرر مفید ہو اور اسی تحقیق پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالی وسقاہم ربہم شرابا طہورا۔ اور خوب معلوم کہ اہل جنت کو
کوئی احتیاج تطہیر کی نہیں بلکہ مراد نہایت طہارت ہے اُن چیزوں سے جو دنیاوی شراب میں نجاسات و بیہودگیوں و ظلمتی و
بدعقلی سے ہوا کرتی ہیں ع۔ وقال زفر وہو احد قولی الشافعی ان کان المستعمل متوضیا فہو طہور۔ اور زفر رح
نے کہا اور یہی شافعی رح کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے کہ اگر آب مطلق استعمال کرنے والا وضو سے ہو پھر اُسنے دوبارہ
پر وضو کیا تو یہ مستعمل پانی خود پاک اور پاک کرنے والا بھی ہے۔ وان کان محدثا فہو طاہر غیر طہور۔ اور اگر استعمال کرنے والا

بغیر وضو کے حالت میں ہو تو آب مستعمل خود طاہر ہے ولیکن طہور نہیں ہے۔ لان العضو طاہر حقیقۃ وباعتبارہ یکون الماء طاہرا
اسپر دلیل یہ ہے کہ عضو وضو تو درحقیقت پاک ہے اور اس اعتبار سے جو پانی اسپر استعمال ہوا وہ پاک رہا۔ لکنہ نجس حکما وباعتبارہ
یکون الماء نجسا۔ ولیکن وہ عضو بحکم شرعی نجس ہے تو اس اعتبار سے جو پانی اسپر استعمال ہوا وہ نجس ہوا پس دلیل میں دو شبہے
پیدا ہوئے۔ فقلنا بانتفاء الطہوریۃ وبقاء الطہارۃ عملا بالشبہین۔ پس ہمنے کہا کہ دوسرے اعتبار کے موافق اسمیں غیر کو
پاک کرنے کی صفت نہ رہی اور اول اعتبار کے موافق اُسکی طہارت باقی رہی تاکہ دونوں شبہہ پر عمل ہو جاوے۔ ف نووی رح
شافعی المذہب نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی رح کے دو قول ہیں اور سب نے اتفاق کیا کہ مذہب صحیح یہ کہ آب مستعمل طہور یعنی
پاک کرنے والا نہیں ہے اور اسی پر مسائل کی تفریع ہے۔ وقال محمد وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ ہو طاہر غیر طہور۔ اور امام محمد نے کہا
اور یہی ایک روایت امام اعظم سے بھی ہے کہ آب مستعمل خود پاک ہے اور غیر کو پاک کرنے والا نہیں ہے۔ ف یعنی دوبارہ اُس سے وضو
یا غسل نہیں ہو سکتا اور حقیقی نجاست کو بروایات ظاہرہ پاک کرنے والا ہے کما فی المنح عن المجتبی۔ م۔ لان ملاقاۃ الطاہر
الطاہر لا توجب التنجس۔ کیونکہ پاک کا ملنا پاک سے ناپاک ہو جانے کا موجب نہیں ہے۔ ف یعنی پاک پانی جب وضو میں
پاک عضو سے ملا تو یہ موجب ناپاک ہو جانے کا نہیں ہے۔ الا انہ اقیمت بہ قربۃ فتغیرت بہ صفتہ کمال الصدقۃ۔ مگر
اتنی بات ہے کہ اس پانی سے قربت ادا کی گئی تو اس سے اُسکی صفت میں تغیر آگیا یعنی طہور ہونا نہیں رہا جیسے مال صدقہ۔
ف اور یہ اسوجہ سے کہ شرع کیطرف سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس مال سے فرض زکوٰۃ ساقط ہوتا ہے اور اُسکے ذریعہ سے
اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب حاصل کیا جاتا ہے تو اسمیں میل کچیل آجاتا ہے اور رہا اس چیز کے نجس ہو جانے کا حکم تو شرعا نہیں معلوم
ہوا چنانچہ اصل مال زکوٰۃ کا بوجہ اسقاط فرض کے میلا ہو گیا حتی کہ حدیث میں اسکو اوساخ الناس یعنی لوگوں کے میل سے قرار دیا
سو اشرف الخلق صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اشراف وبنو ہاشم پر جائز نہ رہا اور باوجود اسکے وہ حد نجاست تک نہیں
پہونچا حتی کہ اگر زکوٰۃ کے درہموں کو جیب میں رکھکر نماز پڑھی تو صحیح ہے۔ پس یونہی پانی کے حق میں واجب ہے کہ تغیر ایسی وجہ سے
ہو کہ نجس ہو جانے کی حد تک نہ پہونچے اور یہ اسطرح کہ اُسکا طہور ہونا جاتا رہا اور کوئی دلیل دیگر موجود نہیں جو اس قیاس کی تخصیص
کرے۔ اگر کہا جاوے کہ ہمنے دلیل پائی کیونکہ حدیث میں موجود ہے کہ مومن کے وضو کرنے سے اُسکی خطائیں تمام بدن سے حتی کہ
ناخنوں کے نیچے سے پانی کے ساتھ یا آخر قطرہ پانی کے ساتھ نکل جاتی ہیں۔ اور دوسری حدیث سے ثابت ہے کہ خطائیں قاذورات
یعنی نجاسات ہیں چنانچہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی تم میں سے ان قاذورات میں سے کسی میں مبتلا ہو تو چاہیے کہ چھپاوے اللہ تعالیٰ
اُسکو چھپاویگا۔ تو جب پانی میں یہ نجاسات ملیں تو وہ پاک بھی نہیں رہا۔ جواب یہ کہ ان خطاؤں کو قاذورات اس معنی ظاہری
پر نہیں فرمایا کیونکہ از راہ لغت تو ظاہر ہے اور از راہ شرع اس جہت سے کہ اگر کسی نے وضو کیا پھر کسی ایسی خطاء کا مرتکب ہوا جس سے
وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو بدون اس نجاست سے بدن دھونے کے وضوء مذکور سے نماز جائز ہے منح۔ اسی قول کو ہمارے مشائخ عراق
نے لیا اور اسکو زفر رح نے بھی امام اعظم رح سے روایت کیا۔ قاضی ابو حازم عبد الحمید عراقی کہا کرتے کہ مجھے امید ہے کہ آب مستعمل کے
نجس ہونے کی روایت امام اعظم رح سے ثابت نہوگی۔ اور اسی کو محققین مشائخ ماوراء النہر نے اختیار کیا۔ مجتبیٰ میں کہا کہ یہی قول
اشہر واقیس ہے یعنی زیادہ مشہور وزیادہ موافق قیاس ہے۔ مفیدین کہا کہ یہی صحیح ہے۔ امام اسبیجابی رح نے کہا کہ اور اسی پر فتوی ہے
یہی قول امام احمد کا اور یہی مذہب شافعی میں صحیح ہے اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے بلکہ ابن المنذر نے تو امام مالک رح سے
صرف یہی قول ذکر کیا ہے۔ نووی رح نے کہا کہ یہی جمہور سلف وخلف کا قول ہے یعنی جمہور صحابہ وتابعین کا یہی قول ہے ع۔ وقال
ابو حنیفۃ وابو یوسف ہو نجس۔ اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف نے کہا کہ آب مستعمل نجس ہے۔ ف نجاست غلیظہ یا خفیفہ۔ لقولہ
علیہ السلام لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسلن فیہ من الجنابۃ۔ دو دلیل سے ایک دلیل حدیث حضرت صلعم

ہیں ہو کہ کوئی تم میں سے ٹھہرے پانی میں پیشاب نہ کرے اور نہ اسمیں جنابت سے غسل کرے۔ ف۔ تو جیسے نجاست حقیقیہ یعنی پیشاب سے منع فرمایا کہ نجس ہو جائیگا ویسے ہی اسمیں غسل جنابت یعنی نجاست حکمیہ سے منع فرمایا تو دونوں برابر ہیں دونوں کا مستعمل پانی نجس ہی۔ ولانہ ماء ازیلت بہ النجاسۃ الحکمیۃ فیعتبر بماء ازیلت بہ النجاسۃ الحقیقیۃ۔ دوم دلیل یہ کہ آب مستعمل ایسا پانی ہی کہ اُس سے حکمی نجاست دور کی گئی ہی تو اسکا قیاس ایسے پانی پر ہوا جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی۔ ف۔ اور چونکہ حقیقی نجاست زائل کرنے والا پانی نجس ہی تو حکمی حدث دور کرنے والا بھی نجس ہی۔ پھر اس دلیل کا مقتضی تو یہی ہی کہ آب مستعمل نجس غلیظ ہی چنانچہ لکھا ثم فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ نجاستہ غلیظۃ اعتبارا بالمستعمل فی الحقیقیۃ۔ پھر حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظم سے ہی اسمیں ہی کہ آب مستعمل نجس بنجاست غلیظہ ہی بر قیاس اُس پانی کے جو حقیقی نجاست دور کرنے میں مستعمل ہوا ہی۔ وفی روایۃ ابی یوسف عنہ وہو قولہ نجاستہ خفیفۃ لمکان الاختلاف۔ اور امام ابو یوسف کی روایت میں جو امام اعظم سے ہی اور وہی خود امام ابو یوسف کا قول ہی کہ آب مستعمل نجس بنجاست خفیفہ رکھا بوجہ مقام اختلاف کے۔ ف۔ کیونکہ مجتہدین کے اختلاف سے تخفیف پیدا ہوتی ہی۔ عنایہ۔ ع۔ اور جواب یہ کہ حدث میں صرف اعتبار شرعی ہی نہ نجاست حقیقی پس قیاس صحیح نہیں ہی اسی واسطے فتوی یہ کہ آب مستعمل پاک ہی حتی کہ اُس سے حقیقی نجاسات دھونا بھی جائز ہی۔ م۔ آب مستعمل کا پینا و اُس سے کھانا پکانا بوجہ تنفر کے مکروہ تنزیہی ہی۔ و۔ مگر اُس سے دوبارہ وضو بالاتفاق نہیں جائز ہی۔ م۔ اب بیان اسکا کہ آب مستعمل کس کو کس سبب سے کہتے ہیں اور کب ہوتا ہی تو امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ۔ والماء المستعمل ہو ماء ازیل بہ حدث او استعمل فی البدن علی وجہ القربۃ آب مستعمل وہ پانی ہی کہ جس سے دور کیا گیا کوئی حدث یعنی نجاست حکمیہ یا وہ استعمال کیا گیا بدن میں بطور تقرب کے۔ ف۔ یعنی واسطے حصول ثواب کے اور یہ سوائے فرض کے جب ہی ہوگا کہ نیت ہو مگر فرض وضو تو بلا نیت بھی ادا ہو جاتا ہی۔ الفتح۔ حدث خواہ چھوٹا ہو جس سے وضو واجب ہوتا ہی یا بڑا یعنی جنابت ہو۔ اور مراد حدث سے حکمی نجاست شرعیہ جو بے وضو کے اعضا پر اور جنب کے بدن پر ہوتی ہی۔ م۔ قال وہذا عند ابی یوسف رح وقیل ہو قول ابی حنیفۃ ایضاً۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہی اور کہا گیا کہ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہی۔ ف۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ ہاں یہی ہونا چاہیے بدلیل چند مسائل کے کما فی الفتح۔ حاصل یہ کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوال حدث و تقرب دونوں میں سے ہر ایک معتبر ہی۔ وقال محمد رح لایصیر مستعملا الا باقامۃ القربۃ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ مستعمل نہوگا مگر تقرب پورا کرنے سے۔ لان الاستعمال بانتقال نجاسۃ الآثام الیہ وانما تزال بالقربۃ۔ کیونکہ استعمال تو گناہوں کی نجاست اُسکی طرف منتقل ہونے سے ہوتا ہی اور یہ نجاست صرف تقرب سے زائل کیجاتی ہی۔ وابو یوسف رح یقول اسقاط الفرض موثر ایضا فیثبت الفساد بالامرین۔ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ فرض ساقط کرنا بھی موثر ہی تو فساد دونوں باتوں سے ثابت ہوگا۔ ف۔ امام محمد کے نزدیک تقرب ہو خواہ رفع حدث بھی ہو یا نہو اور زفر رح کے نزدیک خالی رفع حدث ہی خواہ تقرب ہو یا نہو۔ اور تقرب یہ کہ وضو کی نیت کرے تاکہ عبادت ہو جاوے۔ بعت۔ اور رفع حدث یہ کہ بدون نیت کے یہ اعضاء وضو دھولے۔ م۔ اگر بے وضو نے تقرب کی نیت سے وضو کیا تو بالاجماع پانی مستعمل ہوگیا۔ اگر وضو والے نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو بالاجماع پانی مستعمل ہوگا اگر بے وضو نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل ہوگیا اور زفر کے نزدیک بھی بخلاف امام محمد کے کیونکہ قربت کا قصد نہیں ہی اگرچہ اسقاط فرض ہوگیا۔ ع۔ شمس الائمہ رح نے کہا کہ یہ روایت امام محمد رح سے ثابت نہیں بلکہ صحیح مذہب امام محمد یہ کہ حدث کا ازالہ جس پانی سے ہو وہ مستعمل ہی مگر ضرورت کی صورت میں نہیں جیسے جنب نے اپنا ہاتھ برتن میں ڈالا یا ڈول نکالنے کو کنوئیں میں گھسا تو بوجہ ضرورت کے اُسکا مستعمل ہونا ساقط ہوگا۔ یہی قدوری نے جرجانی رح سے نقل کیا۔ منع۔ مبسوط۔ امام حلوانی رح نے کہا کہ اگر کسی محدث یا جنب یا ایسے حائضہ نے جو خون آنے سے پاک ہو چکی و ہنوز نہیں نہائی ہی

پانی نکالنے کو اپنا ہاتھ پہنچے تک ڈالا تو وہ ضرورت کی وجہ سے آب مستعمل نہوگا التبیین۔ اور حدیث ام المومنین عائشہ رضہ میں وارد ہوا کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک تغار کے پانی سے نہاتی تھیں اور دونوں کے ہاتھ اُسمیں پڑتے تھے حالانکہ غسل کی حاجت
ہوتی تھی۔ کما فی الصحیح۔ بخلاف اسکے اگر اپنا سر یا پانوں یا کہنیوں تک ہاتھ ڈالا تو پانی خراب ہوجائیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہے حتی کہ
اگر ضرورت متحقق ہو مثلاً مشکے میں کوزہ گر پڑا اور اُسکے نکالنے کی نیت سے ہاتھ کہنیوں تک ڈالا تو پانی مستعمل نہوگا بخلاف اسکے اگر
ٹھنڈک حاصل کرنے کو اپنا ہاتھ ڈالا ہو تو آب مستعمل ہوجائیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر دھونے کا بھی ارادہ کیا پس اگر ایک یا زیادہ
انگلیوں تک ہو تو مضر نہیں اور اگر مع ہتیلی ہو تو پانی مستعمل ہوجائیگا یہ خلاصہ ذخیرہ میں ہے۔ ولیکن اسکی توجیہ میں تامل ہے الفتح۔
مضمرات میں ہے کہ یہ بقول امام ابو یوسف ہے اور امام محمد رح کے نزدیک پاک ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ ع۔ اگر وضو سے ہو اور
اسنے ٹھنڈک کے لیے ہاتھ پانی میں ڈالا تو پانی مستعمل نہوگا کیونکہ جب حدث رفع نہو تو وہاں استعمال ثابت ہونے کے واسطے
تقرب کی نیت ضرور ہے الفتح۔ اگر وضو والے نے مٹی یا گوندھا آٹا یا میل دور کرنے کو وضو کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک کے لیے
غسل کیا تو پانی مستعمل نہوگا فتاوی قاضیخان۔ اور اگر منڈانے کو اپنا سر دھویا اور وہ وضو سے تھا تو پانی مستعمل نہوگا الظہیریہ۔
اگر کھانے کے واسطے ہاتھ دھوئے یا بعد کھانے کے دھوئے تو پانی مستعمل ہوجائیگا محیط السرخسی۔ بشرطیکہ ادائے سنت کی نیت
ہو اور اگر نظافت مقصود ہو تو مستعمل نہوگا کما فی المنتقی۔ اور اگر پاک کپڑا دھویا یا ایسا چوپایہ نہلایا جو کھایا جاتا ہے تو پانی مستعمل نہوگا
الفتح۔ چوپایہ میں یہ شرط ظاہر ہے کہ اُسکے بدن پر نجاست حقیقی نہو۔ اور اگر بکری کا پیشاب بکری کے بدن پر ہو تو ظاہر یہ کہ
بقول امام محمد رح یہ پیشاب پاک ہے اور بقول شیخین نجاست خفیفہ ہے۔ م۔ جامع صغیر حسامی رح میں ہے کہ طفل نے وضو کیا تو حکم
یہ کہ اگر وہ سمجھدار ہے تو پانی مستعمل ہوجائیگا ورنہ نہیں المضمرات۔ اگر عورت نے اپنے بالوں میں دوسرے بال جوڑے اگرچہ
یہ حرام ہے پھر اُسنے پانی سے یہی بال دھوئے جنکو جوڑا ہے تو اس سے پانی مستعمل نہوگا اور اگر اپنے بال اصلی دھوئے تو پانی مستعمل
ہوگیا الظہیریۃ والسراج۔ اگر مقتول کا سر جو اُسکے دھڑ سے الگ ہے دھویا تو پانی مستعمل ہوا محیط السرخسی۔ آب مستعمل اگر آب
مطلق میں گرا تو کہا گیا کہ اُس سے وضو جائز ہے یہی صحیح ہے ع۔ یوں ہی حوض حمام بقول امام محمد کے اسکو آب مستعمل فاسد
نہیں کرتا جب تک کہ اُسپر غالب نہو جاوے اور فاسد نہ کرنے کے یہ معنی کہ اُسکو پاک کرنے والا ہونے سے خارج نہیں کرتا اور ہم
اسی قول پر فتوی ہے چنانچہ مکرر معلوم ہوا م۔ آب مستعمل جب کنوئیں میں گرے تو اُسکو فاسد نہیں کرتا مگر جبکہ کنوئیں کے پانی پر غالب
ہوجاوے اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی م۔ اور قاضیخان میں ہے کہ اگر وضو کا پانی کنوئیں میں ڈالا تو امام محمد کے قول پر اُسمیں سے بیس
ڈول نکالے ع۔ یہ حکم ظاہرا تنزہی احتیاط ہے م۔ امام محمد رح نے کتاب الاصل میں کہا کہ میت کا دھوون نجس ہے اور اصح یہ ہے
کہ اگر اُسکے بدن پر نجاست نہو تو مستعمل نہوگا اور امام محمد رح نے اُسکو اسلیے مطلق رکھا کہ میت غالباً نجاست سے خالی نہیں
ہوتا ہے الظہیریہ۔ اگر حوض حمام سے پانی اپنے منہ سے اُٹھایا اور اُس سے دونوں ہاتھ دھوئے تو منہ نجس اور ہاتھ نجس اور منہ
سے جو پانی لگا مستعمل ہے اور یہی اصح ہے ع۔ لکڑی جسپر گو یا گوبر ہو وہ جلکر راکھ ہوگئی تو قلیل پانی میں گرنے سے فاسد نہ کریگی
اِسی پر فتوی ہے المضمرات۔ اگر سوائے اعضائے وضو کے کوئی عضو مثلاً ران یا پہلو دھویا تو اصح یہ کہ پانی مستعمل نہوگا
بخلاف اعضائے وضو کے الخلاصہ۔ واضح ہو کہ حدث کا اطلاق دو معنی پر آتا ہے ایک مانع شرعی جس سے نماز میں داخل
ہونا حلال نہیں ہے اور یہ بالاتفاق ٹکڑے نہیں ہوتا ہے نہ پیدا ہونے میں نہ زائل ہونے میں۔ دوم حدث بمعنی نجاست حکمیہ
اور اسکے بالاتفاق ٹکڑے ہوتے ہیں چنانچہ یہ حدث ایک عضو چہرہ دوسرا عضو دھوکر کے زائل ہوتا ہے اور یہاں یہی مراد ہے پس
پانی کا مستعمل ہوجانا اسی حدث کے زائل ہوجانے پر ہے خواہ بعض ٹکڑے سے ہو یا کل اعضا سے ہو۔ قالہ القاسم ع فافہم
رہا یہ کہ۔ ومتی یصیر الماء مستعملا۔ اور پانی کب مستعمل ہوجاتا ہے۔ ف۔ یعنی کب اُسکو مستعمل کا وصف ہوجاتا ہے۔ جواب دیا

بقولہ۔ الصحیح انہ کما زائل العضو صار مستعملا۔ تو صحیح یہ کہ جب ہی وہ عضو سے جدا ہوا مستعمل ہوگیا۔ ف۔ اور قطرات قلیل یا کثیر کہ بدن وکپڑون پر لگے تو قول شیخین اگرچہ آب مستعمل نجس ہو لیکن یہ معفو ہے۔ امام مصنف رح نے اسی قول کو صحیح کہا کہ عضو کے ساتھ تک کہ آب مستعمل نہین اور جیسے ہی زائل ہو حکم مستعمل پاوے۔ لان سقوط حکم الاستعمال قبل الانفصال للضرورۃ ولا ضرورۃ بعدہ کیونکہ عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اسکو مستعمل ہونے کا حکم نہین دیا بلکہ یہ حکم اُس سے ساقط کیا تو یہ بوجہ ضرورت کے ہے اور عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہین۔ ف۔ تو اسکو مستعمل کا حکم ہوگیا۔ مجید مین ہے کہ یہی ہمارے اصحاب کا مذہب ہے اور جدا ہونے کے بعد یہ شرط نہین کہ جب کسی مقام مین ٹھہر جاوے تب اُسکو مستعمل کا حکم ہو۔ اصل مین مذکور ہے کہ اگر اپنی داڑھی سے تری لیکر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ نہین جائز ہے۔ اسی طرح اگر اپنے دونون موزون پر مسح کیا اور تری باقی رہی اُس سے سر کا مسح کیا تو نہین جائز ہے اور اسی طرح اگر کوئی شخص شلا اونچے پر وضو کرتا ہے اُسکا گرتا ہوا پانی زمین پر پہونچنے سے پہلے دوسرا شخص لیکر اُس سے وضو کرتا ہے تو یہ نہین جائز ہے۔ خلاصۃ الفتاوی مین ہے کہ مختار یہ کہ جب تک کہین ٹھہر نہ جاوے اُسکو مستعمل کا حکم نہوگا ع۔ حرج کی وجہ سے اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے۔ د۔ یہ ترجیح بلا حرج کے رد ہے اسواسطے کہ ہم کپڑون وبدن کو لگ جاوے اگرچہ کثیر ہو معفو ہے اور جسکی مصنف نے تصحیح کی وہ مذہب ہے اور محققین مشائخ اسی مذہب پر ہین جو کتاب مین مذکور ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جب فتوی آب مستعمل کے پاک ہونے پر ہے تو بدن وکپڑون کو لگ جانے مین کوئی حرج نہین پس یہی صواب ہے جو کتاب مین مذکور ہے پھر امام مصنف رح نے ایک مسئلہ ذکر کیا جسکو امام ابوبکر الرازی رح نے امام ابو یوسف ومحمد کے اختلاف سے نکالا ہے۔ بقولہ۔ الجنب اذا انغمس فی البئر لطلب الدلو۔ جنب نے اگر غوطہ مارا کنوین کے اندر یعنی جو وہ دھو نہین ہے ڈول نکالنے کے لیے۔ ف۔ یا ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے۔ حالانکہ اُسکے بدن پر کوئی حقیقی نجاست نہین ہے اور اُسنے غسل یا وضو کی نیت نہین کی اور نہ پانی مین بدن ملا ہو۔ فعند ابی یوسف الرجل بحالہ لعدم الصب وہو شرط عندہ لاسقاط الفرض والماء بحالہ لعدم الامرین تو امام ابو یوسف کے قول پر وہ مرد اپنے حال پر جنبی باقی ہے کیونکہ پانی کا بدن پر بہانا نہین پایا گیا حالانکہ فرض ساقط کرنیکے واسطے ابو یوسف کے نزدیک پانی بہانا شرط ہے اور پانی بھی اپنے حال پر پاک باقی رہا کیونکہ دونون باتین نہین ہین۔ ف۔ یعنی نہ اُس سے اسقاط فرض ہوا اور نہ اُسکی نیت تقرب کی تھی اور اوپر مذکور ہو چکا کہ پانی مستعمل ہونے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک ازالہ حدث ہو یا نیت تقرب چاہیے۔ وعند محمد کلاہما طاہران الرجل لعدم اشتراط الصب۔ اور امام محمد رح کے قول پر مرد وپانی دونون پاک ہین مرد تو اس وجہ سے کہ بہانا شرط نہین ہے۔ ف۔ تو بغیر بہانے کے پانی سے اُسکا فرض جنابت ساقط ہوگیا۔ والماء لعدم نیۃ القربۃ۔ اور پانی اسوجہ سے پاک ہے کہ اُسنے نیت تقرب نہین کی۔ ف۔ اور مذکور ہوا کہ مستعمل ہونے کے واسطے امام محمد رح کے نزدیک صرف تقرب کی نیت ہے۔ مین کہتا ہون کہ صحیح مذہب امام محمد پر ازالۂ حدث سے مستعمل ہوتا ہے تو اُنکے نزدیک مرد پاک ہوا اور کنوان بھی مستعمل نہین کیونکہ ضرورت سے مستثنی ہے کما فی قاضیخان۔ ہان اگر باہر سے آب مستعمل کنوین مین ڈالا تو امام محمد کے نزدیک جب تک کنوین کے پانی پر آب مستعمل غالب نہو تب تک وہ پاک کرنے والا ہے یہی صحیح ہے اور تجنیس مین ہے کہ یہی مذہب مختار ہے وعند ابی حنیفۃ کلاہما نجسان۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول پر ایک روایت کے موافق مرد اور پانی دونون نجس ہین۔ الماء لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاۃ۔ پانی تو اسوجہ سے نجس ہوا کہ ساقط کیا فرض جنابت کو بعض اعضاء سے اول ہی لگا وہ پر۔ ف۔ یعنی مثلاً اُسنے کنوین پر اترتے ہوے اول پانون پانی مین ڈالے تو پانون کا حدث ساقط کرنے سے ہندو پانی نجس ہوا لیکن اصح یہ کہ امام کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنوان مستعمل نہوگا۔ چنانچہ اوپر گذرا ہے۔ والرجل لبقاء الحدث فی بقیۃ الاعضاء۔ اور مرد نجس رہا بوجہ باقی رہنے حدث کے باقی اعضاء مین۔ ف۔ کیونکہ باقی اعضاء نجس پانی سے پاک نہونگے۔ یہ کلام صریح ہے کہ حدث بعضے اعضاء سے بھی ساقط ہوتا ہے کما نبہ علیہ العلامۃ قاسم رح۔ وقیل عندہ

فنجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل - اور کہا گیا کہ مرد کی نجاست بوجہ آب مستعمل کے نجاست کے ہے - ف - یعنی فرض غسل تو
بدون نیت ساقط ہو گیا ولیکن آب مستعمل کی نجاست سے نجس ہو گیا - علی ہذا اسکو قراءۃ القرآن جائز مگر نماز نہیں پڑھ سکتا ہے میں کہتا
ہون کہ امام سے آب مستعمل کے پاک ہونے کی روایت صحیح ہے تو مرد پاک ہوا اور یہی اصح ہے - وعنہ ان الرجل طاہر لان الماء
لا یعطی لہ حکم الاستعمال قبل الانفصال - اور امام رح سے روایت ہے کہ وہ مرد پاک ہو گیا کیونکہ پانی کو مستعمل ہو جانے کا حکم بدن
سے جدا ہونے سے پہلے نہیں دیا جاتا ہے - ف - اور جب وہ شخص پانی سے جدا ہوا تب وہ پانی مستعمل قرار پایا اور بعد اسکے وہ
پانی میں نہیں گھسا تو پاک رہا - میں کہتا ہون کہ علی ہذا اگر اُسنے پانی میں ایک مرتبہ غوطہ مارا اور ڈول نہ پایا اور پانی سے بالکل
جدا ہو کر پھر دم لیکر دوبارہ اُسمین گھسا تو بنابر روایت نجاست آب مستعمل کے اب اِس پانی سے نجس ہو جائیگا اور بنابر روایت
طہارت کے نجس نہوگا - وہو اوفق الروایات عنہ - امام سے یہ روایت سب روایتون میں سے زیادہ موافق ہے - ف -
یعنی زیادہ موافق باصول امام اور زیادہ سہل ہے ع - ضرورت کی صورت میں پانی مستعمل نہیں ہوتا جیسے ضرورت کی وجہ سے پانی
نکالنے کو مٹکے میں جنب نے ہاتھ ڈالا تو بالاتفاق مستعمل نہوا - ط - تو اب اصح جواب اِس مسئلہ میں یہ ٹھہرا کہ پانی بھی مستعمل نہوا
فافہم - م - جنب ومحدث کا ایک حکم ہے - اصل مسئلہ دیکھو اسکے قیود سے یہ مسائل نکلتے ہیں - کہ جنب کے حکم میں وہ حائضہ ونفاس والی
جو حیض ونفاس سے پاک ہوئی یعنی خون بند ہوا اور ہنوز نہیں نہائی ہے - چنانچہ جنبہ یہ میں ہے اگر حائضہ کنوین میں گرے پس اگر خون
بند ہو جانے کے بعد اِس حال سے گرے کہ اُسکے بدن پر کوئی نجاست نہیں ہے تو اسکا حکم مثل جنب کے ہے اور اگر خون منقطع ہونے سے
پہلے گرے تو وہ ایسے مرد کے حکم میں ہے جو نہایا ہوا پاک ہے اسواسطے کہ ایسی حائضہ کنوین میں غوطہ کھانے سے کچھ حیض سے پاک نہیں
ہو سکتی ہے الخلاصہ وقاضیخان میں کہتا ہون کہ مراد یہ کہ اِس حالت میں اسکا کچھ خون پانی میں نہیں ورنہ اِس نجاست سے پانی
بالاتفاق نجس ہو جائیگا - م - اگر جنب کے بدن پر حقیقی نجاست ہو مثلاً استنجا نہ کیا تو بالاتفاق پانی نجس ہوا اور وہ اسی طرح
جنب رہا ع - اور اگر ڈھیلون سے استنجا کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے - ط - اگر اسنے نماز کے لیے نہانے کی نیت کی ہو تو بالاتفاق
پانی مستعمل ہو جائیگا نہایہ سع - میں کہتا ہون کہ پھر بنابر مذہب فتوی کے وثق ہے کہ اگر تھوڑا مستعمل بہ نسبت پانی کے کم ہو تو کنوین
سے طہارت کرنا بھی جائز رہے - اگر جنب نے داخل ہو کر بدن دھو تو پانی مستعمل ہوا کما فی المحیط والخلاصہ کیونکہ یہ نیت غسل کے بجائے
ہو گیا کما فی البحر - اگر کافر پر کوئی نجاست نہیں اور ڈول کے لیے کنوین میں اترا تو پانی مستعمل نہوگا - م - پھر امام مصنف نے کھال
کا مسئلہ ذکر کیا کہ کس کھال کے پانی میں گرنے سے پانی خراب ہوتا اور کس سے نہیں خراب ہوتا اور کون کھال قابل دباغت ہے اور
کون نہیں ہے - واضح ہو کہ دباغت ایک حقیقی وایک حکمی ہے - حقیقی وہ کہ پھٹکری وغیرہ مصالحہ دواؤن سے دباغت کی گئی اور حکمی وہ کہ
دھوپ وخاک وہوا سے بغیر مصالحہ خشک ہو کما فی الزاہدی - اور مثانہ واوجھ کا حکم مثل کھال کے ہے - چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ امام
سے مروی ہے کہ اگر مردار بکری کے مثانہ کو دباغت دیدیا تو پاک ہے - عینی رح نے کہا کہ اوجھ کا بھی یہی حکم ہے اور امام ابو یوسف نے اسکو
مثل گوشت کے قرار دیا - پس مثانہ واوجھ میں تو صاحبین کا اختلاف ہے اور کھال میں اتفاق ہے لہذا امام مصنف رح نے کہا - المسئلہ
وکل اہاب دبغ فقد طہر - اور ہر اہاب جو دباغت کیا گیا تو وہ پاک ہو گیا - ف - خواہ کسی قسم کی دباغت ہو - م - اہاب
ایسے چمڑے وکھال کا نام ہے جو دباغت نہیں ہوا اگر قابل دباغت ہو ع - پس کل اہاب ہر ایسی کھال کو شامل ہے جو قابل دباغت
ہو - اور ایسی کھال کو نہیں شامل جو دباغت نہ اٹھا سکے پس سانپ کی کھال وچوہے کی کھال دباغت سے مانند گوشت کے
ناپاک نہوگی الفتح - اسی پر فتوی ہے شرح الطحاوی - یہ جو کہا کہ وہ پاک ہو گیا تو یہ طہارت ظاہری وباطنی دونون کو شامل ہے ع -
وجازت الصلوۃ فیہ - اور اِس دباغت کی ہوئی کھال میں نماز جائز ہے - ف - مثلاً اِس کھال کا کوئی لباس پہنکر نماز پڑھے
اور جب پہنکر نماز جائز تو مصلی بنانا بادلی جائز ہے کیونکہ خود تعالی شانہ کا نظر جہاں کی طہارت منصوص ہے اور جائے نماز کی طہارت

بدون نص ثابت ہے ع - والوضوء منه - اور وضو اُس سے جائز ہے - ف - مثلاً اس مدبوغ کھال کا ڈول یا مشک بنائے تو اسکا
پانی سے وضوء جائز ہے ع - مین کہتا ہون کہ مسئلہ مین اشارت ہے کہ دباغت حکمیہ کی کھال کو اگر پانی پہونچے تو وہ عود کرکے نجس نہین
ہوجاتی ہے کیونکہ دباغت عام رکھی یعنے حقیقیہ ہو یا حکمیہ ہو اور عنقریب تصریح آویگی پھر یہ بھی متفرع کیا کہ اس سے وضوء جائز تو یہ اسی طور
پر کہ دباغت حکمیہ کی مشک پانی سے نجس نہوئی ہندیہ مین ہے کہ اگر اسکو حقیقی دباغت کے بعد پانی پہونچا تو بالاتفاق عود کرکے نجس
نہین ہوتی اور حکمی دباغت کے بعد پانی پہونچا تو اظہر یہ کہ نجس عود نہ کریگی المضمرات - پھر ان سب کھالون مین سے استثنا کیا بقولہ
الا جلد الخنزیر والآدمی - سواے سور کے اور آدمی کی کھال کے - ف - جلد الخنزیر تو دباغت سے پاک نہین ہوتی ہے اور
آدمی کی کھال کو دباغت وعدم دباغت مین دخل نہین بلکہ وہ بوجہ تکریم واحترام کے دباغت نہین کیجاتی حتی کہ غایۃ البیان مین
کہا کہ اگر آدمی کی کھال دباغت کی گئی تو پاک ہوگئی ولیکن اس سے انتفاع بوجہ احترام کے نہین جائز ہے جیسے آدمی کے دیگر
اجزاء سے انتفاع نہین جائز ہے کما فی المبسوط والبدائع - نعم حتی کہ اگر آدمی کی ہڈی کسی آٹے مین پس گئی تو اصح قول یہ ہے کہ وہ آٹا نہ کھایا
جاوے - د - حاصل یہ کہ خنزیر کی کھال و آدمی کی کھال کا دوسرا حکم ہے انکے سواے ہر کھال قابل دباغت جب دباغت کیجاوے
تو وہ پاک ہے - لقولہ علیہ السلام ایما اہاب دُبغ فقد طہر - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایما اہاب الخ - ف -
یعنی کوئی اہاب ہو یعنی کوئی کھال جو قابل دباغت ہو دباغت کی گئی تو وہ پاک ہوگئی - یہ حدیث ابوداؤد و ترمذی وابن ماجہ
ونسائی نے ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت کی و ترمذی نے کہا کہ صحیح ہے اور ابن حبان و امام احمد و شافعی و اسحق و بزار نے
بھی روایت کی اور صحیح مسلم مین یہ لفظ ہے اذا دبغ الاہاب فقد طہر - جب دباغت کیجاوے قابل دباغت کھال تو وہ پاک ہوگئی
اس حدیث مین عموم ہے کہ کوئی کھال ہو تو خواہ ذبح کیے ہوے جانور کی ہو یا مردار جانور کی ہو دباغت سے پاک ہوجائیگی
وہو بعمومہ حجۃ علی مالک فی جلد المیتۃ - اور یہ حدیث اپنے عموم کے معنی سے امام مالک پر حجت ہے دربارہ مردار کی کھال
کے - ف - کیونکہ امام مالک رح کہتے ہین کہ مردار کی کھال پاک نہین ہوتی ولیکن سواے رطوبات چیزون کے جامد چیزون
کے کام مین لانا جائز ہے تو اناج کی گون وشو کا تھیلا و مانند اسکے مردار کی کھال سے بنایا جاوے مگر اسمین مانند گھی یا
شہد کے نہ رکھے جاوین - واضح ہو کہ جواہر مالکیہ مین ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے - اس سے معلوم ہوا کہ جو
امام مصنف رح نے نقل کیا امام مالک رح سے ضعیف روایت ہے اور صحیح روایت مین ہمارے و امام مالک کے درمیان خلاف
نہین ہان امام احمد کے نزدیک البتہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہین ہوتی ہے تو انپر یہ حدیث اپنے عموم سے حجت ہے
ذکرہ العینی اور کہا کہ اوزاعی وابن المبارک و ابو ثور و اسحق کا قول ہے کہ جن جانورون کا گوشت کھایا جاوے انکی کھال
دباغت سے پاک ہوتی ہے ورنہ نہین تو یہ حدیث اُن لوگون پر بھی حجت ہے - علاوہ ازین حدیث ہے کہ ام المومنین میمونہ رضہ
کی آزاد کی ہوئی باندی کو ایک بکری صدقہ دی گئی تھی وہ مر گئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُس بکری کی طرف گذرے اور
فرمایا کہ تم نے اُسکی کھال لیکر دباغت کیون نہ کر لی کہ اُس سے نفع اُٹھاتی پس لوگون نے کہا کہ یہ تو مردار ہے آپ نے فرمایا کہ اسکا
تو صرف کھانا حرام ہے رواہ البخاری ومسلم اور ایک روایت مین ہے اسکا تو صرف تم پر گوشت حرام ہے اور تمہارے لیے اُسکی کھال
مین اجازت ہے - دارقطنی نے کہا کہ یہ سب اسانید صحیحہ ہین اور حضرت ام المومنین سودہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ ہماری ایک
بکری مر گئی پس ہمنے اُسکی کھال کو دباغت کر لیا پھر ہم ہمیشہ اسمین نبیذ التمر بناتے رہے رواہ البخاری - ابن عباس نے کہا کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشکیزہ سے وضو کرنا چاہا تو کہا گیا کہ یہ مردار کی کھال کی ہے تو فرمایا کہ اسکا دباغت کر دینا زائل
کر دیتا ہے اسکے خبث یا نجس یا رجس کو یعنی ان الفاظ مین سے کوئی لفظ فرمایا کہ راوی کو شک ہے اور معنی متقارب ہین - بیہقی نے
کہا اسکی اسناد صحیح ہے ورواہ ابن خزیمۃ فی صحیحہ - ام المومنین عائشہ رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا کہ نفع اُٹھایا

جاوے مردار کی کھالون سے جب وہ دباغت کیجاوین۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن حبان۔ پس یہ سب احادیث جمع ہین امام احمد وغیرہ کی طرف سے ان احادیث کا معارضہ دوسری حدیث سے ہے جسمین اہاب المیتہ یعنی مردار کی کھال سے انتفاع منع کیا گیا ہے ولیکن امام مصنف رح نے اس معارضہ کو معارضہ نہین مانا اور فرمایا۔ ولا یعارض بالنہی الوارد عن الانتفاع من المیتۃ وہو قولہ علیہ السلام لاتنتفعوا من المیتۃ باہاب۔ اور نہین معارضہ کیا جائیگا اُس ممانعت سے جو مردار سے نفع اُٹھانے سے ہے اور وہ قولہ علیہ السلام لاتنتفعوا الخ ہے یعنی مت نفع لو مردار سے کھال کے ساتھ۔ ف۔ اور نہ پٹھے کے ساتھ لانہ اسم لغیر المدبوغ۔ یہ معارضہ اسوجہ سے نہین کیا جاوے کہ اہاب تو نام ہے بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا۔ ف۔ حاصل جواب یہ کہ معارضہ مین تو اہاب سے ممانعت ہے اور اہاب غیر مدبوغ کھال ہے اور یہ ہنوز نجس ہے اور اجازت مین مدبوغ ہے اور وہ طاہر ہے تو معارضہ نہین ہو سکتا حتی کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال دباغت سے پہلے بیچنا نہین جائز اور کسی کے ملک مین کرنا نہین جائز ہے کما فی المبسوط وشرح الطحاوی۔ اور امام احمد وغیرہ کی طرف سے کہا گیا کہ معارضہ اسوجہ سے ہے کہ اصل حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری حکم ناسخ ہے چنانچہ ابوداؤد وترمذی ونسائی وابن ماجہ نے عبد اللہ بن عکیم سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے ایک مہینہ پہلے جہینہ کو لکھا کہ لاتنتفعوا من المیتۃ باہاب ولا عصب۔ یعنی تم مت نفع اُٹھاؤ مردار سے کھال کے ساتھ اور نہ پٹھے کے ساتھ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور اسکو ابن حبان نے اپنی صحیح مین روایت کیا۔ خلال رح نے کہا کہ حدیث ابن عکیم رض کی ظاہری دلالت یہ کہ وہ ناسخ ہے۔ جواب دیا گیا کہ اسمین اہاب کی ممانعت ہے اور وہ غیر مدبوغ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بعض نے زعم کیا کہ صواب وہی جو خلال رح نے کہا کہ ظاہر امعارض ہے اور توجیہ معارضہ کی یہ کہ ممانعت اہاب کی ہے اور وہ بلفظ نکرہ ہے اور نکرہ تحت نفی مین عام ہوتا ہے جیسا کہ اصول مین صحیح ہے تو معنی یہ ہوے کہ کسی اہاب سے خواہ مدبوغ ہو یا غیر مدبوغ ہو انتفاع نہ اُٹھاؤ۔ جواب یہ کہ دباغت کے بعد اُسکا نام اہاب نہین رہتا ہے تو عموم صرف اہاب تک رہیگا حتی کہ جو غیر مدبوغ اہاب کہلاتا ہے کسی قسم کا اہاب ہو خواہ ماکول کا یا مردار کا اُس سے انتفاع ممنوع ہے۔ شیخ ابن الہمام نے اسکو نہین مانا اور کہا یہ بات تو معلوم ہے کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے انتفاع نہین لیتا کیونکہ اُس سے گھنتا ہے تو ممانعت غیر مدبوغ سے نہین بلکہ مراد مردار کی مدبوغ کھال ہے تو معارضہ صحیح ہے۔ مین کہتا ہون کہ شیخ سے یہ عجیب ہے اُنھون نے فراموش کر دیا کہ عرب عوام بلکہ خواص قریش تو مردار کا خون وگوشت تک کھاتے اور کہتے کہ جسکو اللہ تعالی نے مارڈالا وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہے پھر یہ کیا معنی کہ وے مردار کی کھال سے گھنیاتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہین گھنیاتے تھے۔ پس حق یہی ہے کہ معارضہ تام نہین ہے۔ البتہ طبرانی نے اوسط مین یہی حدیث عبد اللہ بن عکیم کی یون روایت کی کہ مین نے تم لوگون کو مردار کی کھالون مین اجازت دی تھی سو تم مردار سے کسی کھال یا پٹھے سے انتفاع مت لو۔ یہ روایت اگر صحیح ہوتی تو مشعر نسخ تھی ولیکن اسکی اسناد مین فضالہ بن مفضل راوی ضعیف ہے۔ علاوہ برین اس حدیث کے اندر تین علتین ہین اول یہ کہ اُسکی اسناد ومتن مین اضطراب ہے اسناد مین اسطرح کہ چارون سنن مین تو عبد الرحمن بن ابی لیلی نے عبد اللہ بن عکیم سے روایت کی اور ابوداؤد کی روایت مین ہے کہ عبد الرحمن نے کہا کہ مین مع چند آدمیون کے عبد اللہ بن عکیم کے یہان گیا تو وے لوگ اندر گئے اور مین دروازہ پر باہر رہا پھر اُنھون نے نکل کر مجھے خبر دی کہ عبد اللہ بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی اس سے معلوم ہوا کہ عبد الرحمن نے عبد اللہ بن عکیم سے نہین سنا بلکہ ان لوگون سے سنا جو اندر گئے تھے اور وے نہین معلوم کیسے لوگ ہین۔ متن مین اضطراب اسطرح کہ ترمذی کی روایت مین ایک مہینہ پہلے وفات سے۔ اور احمد کی روایت مین ایک مہینہ یا دو مہینہ ہے اور بیہقی نے کہا کہ ایک روایت مین چالیس روز پہلے اور ایک روایت مین صرف تین روز پہلے ہے۔ دوسری علت یہ کہ عبد اللہ بن عکیم کے صحابی ہونے مین اختلاف ہے بیہقی وغیرہ نے کہا کہ وہ صحابی نہین ہین فعلی ہذا حدیث مرسل ہوئی۔ خلال رح نے کہا کہ پہلے تو امام احمد کہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یہ آخری حکم ہی پھر بوجہ اضطراب شدید کے اسکو چھوڑ دیا - خلال رحمہ نے کہا انصاف یہ ہی کہ عبد اللہ بن عکیم کی حدیث نسخ مین ظاہر الدلالت
ہی ولیکن اسمین کثرت سے اضطراب ہی بہتر سی علت یہ کہ حدیث خط و تحریر ہی اور ابن عکیم نے یہی خط پایا جیسا کہ بعض روایات مین صرح ہی
اور اسمین شبہہ انقطاع ہی اور حدیث ابن عباس رض کی خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع ہی اور وہ سب طرح ارجح واصح ہی - اگر
کہا جاوے کہ ابن جریر نے حدیث جابر رض سے مرفوع روایت کی کہ مردار کی کسی چیز سے نفع نہ اٹھاؤ - وحدیث ابن عمر رض سے کہ
کھال سے انتفاع نہ لو - جواب یہ کہ اسناد حدیث جابر مین زمعہ ہی اوسکا اعتماد نہیں وحدیث ابن عمر کے اکثر راوی مجہول ہین - علاوہ برین حدیث
اہاب غیر مدبوغ ہی - اگر کہا جاوے کہ حدیث مرفوع ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے درندون کی کھالون سے نہی فرمائی جو پھاڑنے والے
ہین - رواہ ابو داؤد والترمذی وقال صحیح - عینی رح نے جواب دیا کہ کہا گیا ہی کہ لوگ درندون کی کھالون سے قبل دباغت کے
انتفاع لیتے تو اس سے منع کر دیا - مین کہتا ہون کہ یہ حدیث جید ہی سوائے اتنی بات کے کہ کسی قدر مبہم محتمل تاویل ہی اور ظاہر
نہین کہ نہی کس معنی کر کے واقع ہوئی شاید کہ قبل دباغت ہو لیکن چاہیے کہ پھاڑنے والے درندون مین شکاری پرندون سے
زیادہ احتیاط کیجاوے اور عینی رح نے لکھا ہی کہ ثعلب وفہد کی کھال وسمور وسنجاب وغیرہ کی کھال نماز وغیرہ مین پہننا مسلمانون
مین بلا انکار جاری ہی تو یہ اسکی طہارت کی دلیل ہی - بالجملہ عموم کل اہاب دبغ - کا ہی کہ ہر کھال بعد دبغ ہونے کے طاہر ہی اور
یہی حجت ہی امام مالک واحمد پر جیسا کہ گذرا - **وحجۃ علی الشافعی فی جلد الکلب ولیس الکلب بنجس العین** - اور حجت ہی امام
شافعی رح پر دربارہ کتے کی کھال کے اور حال یہ کہ کتا نجس العین نہین ہی - ف - تو کتے کا قیاس سور پر نہین ہو سکتا - **الا تری
انہ ینتفع بہ حراسۃ واصطیادا** - بھلا تم یہ نہین دیکھتے کہ کتے سے نفع لیا جاتا ہی بطریق نگہبانی کے اور شکار پکڑنے کے - ف -
پس اگر وہ نجس العین ہوتا تو کیونکر یہ روا ہوتا - **بخلاف الخنزیر لانہ نجس العین اذ الہاء فی قولہ تعالی فانہ رجس منصرف الیہ
لقربہ** - برخلاف سور کے کیونکہ سور نجس العین ہی اسواسطے کہ اللہ تعالی نے فرمایا فانہ رجس - تو ضمیر فانہ کی خنزیر کیطرف راجع ہی
بوجہ اسکے کہ یہی مرجع قریب ہی - ف - اور لحم کا مرجع وہ ہی اور جہانتک کہ قریب مرجع ہو اور اسکی طرف رجوع جائز ہو سکتا ہو تو
وہی اولی ہی اور یہان مقام احتیاط ہی تو یہی مرجع متعین ہو کر معلوم ہوا کہ خنزیر خود پلید ہی پس اسکا گوشت پوست سبھی پلید ہوا -
رہا فیل یعنی ہاتھی تو امام محمد رح کے نزدیک وہ بھی نجس العین ہی لیکن امام مصنف رح نے اسکو نہین لیا بلکہ عموم کل اہاب مین
اسکو بھی داخل رکھا کہ بعد دباغت کے پاک ہی کیونکہ اسکے واسطے مانند خنزیر کے کوئی آیت یا حدیث اس عموم کے معارض نہین
جیسے کتے کے حق مین معارض نہین ہی شافعی رح نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو دفع کر دیا کہ قیاس فاسد ہی سور نجس العین ہی
عینی رح نے کہا کہ شافعی رح کے نزدیک تو ہر وہ چیز جسکا گوشت نہ کھایا جاوے اسکی کھال دباغت سے پاک نہین ہوتی ہی خالی
الکلب کی خصوصیت بیفائدہ ہی - ابن الہمام نے لکھا کہ عموم کل اہاب مین کتے کی کھال بھی داخل رہی کیونکہ اسکی جھوٹی چیز کا نجس
ہونا اسکو مستلزم نہین کہ وہ نجس العین ہو بلکہ گوشت جس سے یہ لعاب پیدا ہوا اسکی نجاست کو مستلزم ہی تو کھال دباغت سے
پاک ہونا چاہیے - مگر ہمارے یہان بھی اسمین دو روایتین ہین ایک روایت مین کتے کی کھال دباغت سے نہین پاک ہوتی
بربنا ہا کہ وہ نجس العین ہی شیخ الاسلام نے کہا کہ یہی ظاہر المذہب ہی اور فتاوی قاضیخان مین اسپر چند فروع ہین ایک یہ کہ
کتا ایک کنوین یا پانی کے کوزے مین گرا تو وہ نجس ہو گیا خواہ اسکا منہ پانی کو لگا ہو یا نہین - اگر کتا بھیگ گیا اور اسنے پھریری
لی کہ کسی آدمی کے کپڑے کو قدر درہم سے زائد پہونچا تو کپڑا خراب کیا - دوسری روایت یہ کہ نجس العین نہین ہی - بدائع مین کہا
کہ یہ حسن رح کی روایت ہی مشائخ نے دونون روایتون کی تصحیح مین اختلاف کیا لیکن دلیل عموم حدیث کل اہاب الخ اسی کو
مقتضی ہی کہ کتا نجس العین نہین ہی اور اسکے معارض کوئی ایسا نہین جو اسکی نجاست کو موجب ہو تو واجب یہی کہ اوسکی تصحیح
یہ روایت ہی کہ وہ نجس العین نہین پس اسکی کھال دباغت سے پاک ہو گئی اور اسکی جاے نماز و ڈول بنایا جا سکتا ہی اور اسی کا

مترجم کہتا ہے کہ درمختار میں کہا کہ امام کے نزدیک کتا نجس العین نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے اگرچہ بعض نے روایت نجس العین کی ترجیح دی پس کتا فروخت کیا جاوے و اجارہ پر دیا جاوے اور اگر وہ تلف کیا گیا تو اُسکا تاوان دلایا جاوے اور اسکی کھال کی جانماز و ڈول بنایا جاوے اور اگر کنوئیں سے جیتا نکلا اور اُسکا منہ پانی میں نہیں لگا تو پانی ناپاک نہوگا اور اگر وہ بھیگا ہوا اور اُسنے پھریری لی تو اُسکی چھینٹوں سے کپڑا ناپاک نہوگا اور نہ اُسکے کاٹنے سے بدن جب تک اسکی رال نہ لگے اور جو کتے کو نماز میں لیے رہا اگرچہ بڑا کتا ہو اُسکی نماز فاسد نہیں ولیکن امام حلوائی نے شرط کی کہ اُسکا منہ اس حالت میں بندھا ہو اور کچھ اختلاف نہیں کہ کتے کا گوشت نجس اور اُسکے بال پاک ہیں انتہیٰ۔ اور میں کہتا ہوں کہ معارض موجود ہے اور وہ حدیث نہی عن جلود السباع ان تفترش۔ یعنی ایسے درندوں کے جلود سے منع کیا جو پھاڑنے میں۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور خلاف نہیں کہ کتا انہیں درندوں میں سے ہے پس اگر تصحیح طاہر العین کی توجیہ یہی دلیل تھی تو معارض صحیح موجود ہے اگرچہ تاویل کیجاوے پھر شکار و حراست کا اجارہ اُسکی طہارت کو مستلزم نہیں کیونکہ شاید بوجہ ضرورت ہو اور ضرورت اپنی حد تک رکھی جاتی ہے پس اُسکی کھال سے جلے نماز و ڈول بنانا جائز نہوگا اور نہ اُسکو لیے ہوے نماز اور نہ اُسکے گرنے سے کنواں طاہر رہے البتہ ضرورت اختلاف تک جواز ہوگا جیسے ضرورت کی وجہ سے بلی کے حق میں جواز ہے پھر ابن الہمام رح نے باختیار امام مصنف رح روایت طہارت کو لائق تصحیح رکھا اور بحرالرائق و درمختار وغیرہ میں اسی پر اعتماد کیا ہے فافہم۔

وحرمۃ الانتفاع باجزاء الآدمی لکرامتہ۔ اور آدمی کے اجزاء مانند کھال و گوشت وغیرہ سے انتفاع کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی کرامت و احترام کے ہے۔ ف۔ نہ بوجہ نجاست کے اور ابن حزم نے اسپر اجماع نقل کیا پس حاصل یہ ہوا کہ حدیث کل اہاب دبغ آہ۔ عام ہے مگر خنزیر کی کھال بوجہ نجس العین ہونے کے اور آدمی کی کھال بوجہ احترام کے داخل نہیں ہے۔ فخرجا عما رویناہ۔ پس یہ دونوں کھالیں خارج ہوگئیں اُس سے جو ہمنے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث کل اہاب آہ سے۔ لہذا معلوم ہوگیا کہ ہر کھال قابل دباغت کے جب دباغت کرلی جاوے تو وہ پاک ہے سواے خنزیر نجس العین کی کھال کے اور سواے آدمی محترم العین کے کہ اُسکی کھال وغیرہ سے انتفاع نہیں جائز ہے اگرچہ دباغت ہو۔ ثم ما یمنع النتن والفساد فهو دباغ وان کان تشمیسا او تتریبا لان المقصود یحصل به فلا معنی لاشتراط غیره۔ پھر واضح ہو کہ جو چیز روکتی ہے بدبو ہو جانے و گڑ جانے کو وہی دباغت ہے اگرچہ دھوپ میں سکھلانا یا مٹی لگانا ہو کیونکہ مقصود تو اسقدر سے حاصل ہو جاتا ہے تو کچھ معنی نہیں کہ اسکے سواے دوسری چیز کی شرط کیجاوے ف۔ جیسے نمک و پھٹکری وغیرہ۔ وما یطهر جلده بالدباغ یطهر بالذکاة۔ اور جو جانور کہ پاک ہو جاتی ہے اُسکی کھال دباغت کرنے سے تو وہ پاک ہو جاتی ہے ذکوۃ سے۔ ف۔ یعنی ذبح سے بشرطیکہ یہ ذکوۃ ایسے شخص سے ہو جو اہل ذبح ہے پس مجوسی کا ذبح کرنا اسکو پاک نہ کریگا اور ذبح کرنا اپنے محل میں ہو یعنی جہاں ذبح کرنا چاہیے اُسی جگہ سے ذبح کیا ہو۔ نع۔ یہی اکثر کتب میں شرط ہے۔ الخ۔ ظاہر یہ قید ذبح اختیاری میں ہے اور جو وحشی شلا بدک گیا تو اُسکے ذبح کا جو طریقہ ہے وہ کافی ہے اس محل و غیر محل یکساں ہے۔ م۔ لانه یعمل عمل الدباغ فی ازالة الرطوبات النجسة۔ کیونکہ ذبح کرنا دباغت کا کام دیتا ہے اس بارہ میں کہ نجس رطوبات کو زائل کر دیتا ہے۔ وکذلک یطهر لحمه۔ اور اسی طرح ذبح کرنا اس جانور کے گوشت کو بھی پاک کرتا ہے۔ ف۔ تمام اجزاء کو پاک کرتا ہے سواے خون کے اور یہی مذہب صحیح ہے البدائع۔ اور جو کھالیں مانند سنجاب کے دار الحرب یعنی کافروں کے دیس سے لائی جاتی ہیں اگر معلوم ہو کہ پاک چیز سے دباغت کی گئیں تو پاک ہیں اور نجس چیز سے دباغت کی گئیں تو نجس ہیں اور اگر شک ہو تو دھونا افضل ہے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ کیا کہ ذبح شرعی ہونا چاہیے چنانچہ فرمایا۔ وهو الصحیح وان لم یکن ماکولا۔ اور یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی غیر ماکول کی پاک ہوتا ہے۔ تنبیہ ہے کہ اگر کھانے کے جانوروں میں ہو تو اس ذبح سے کھایا جاوے پس شرط ہے کہ ذبح شرعیہ ہو۔ م۔ اور مفید میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور فائدہ خلاف یہ کہ اگر قدر درم سے زائد مثلاً ذبح کیے ہوے شیر کا گوشت نماز میں ساتھ ہو تو ہمارے قول

نماز جائز ہے اور اگر پانی میں گر پڑے تو پاک ہے۔ اور دوسری روایت پر نہیں اور یہی ناطفی رح کا مختار ہے۔ نہایہ میں کہا کہ امام مصنف نے جو روایت لی اسمیں ایک طرح کا ضعف ہے اور دلیل اسمیں نجاست کی ہے یعنے گوشت و چربی وغیرہ غیر ماکول کی نجس ہے اور اسی کو ہمارے متقین اصحاب ناطفی و خواہرزادہ و قاضیخان نے لیا اور خلاصہ میں ہے کہ یہی مختار ہے ع۔ یہی صحیح ہے الکافی۔ اور اسی کو شارحین نے اختیار کیا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے اور اسکی نجاست بوجہ عین لحم کے ہے الفتح۔ لیکن اسپر لازم آتا ہے کہ ان جانوروں کی کھال بھی پاک نہو کیونکہ اس سے نجس گوشت ملا ہے۔ اور انھوں نے جواب دیا کہ گوشت نجس ہے پاک نہیں ہوتا ولیکن کھال اسوجہ سے پاک ہو جاتی ہے کہ کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور ہوتی ہے جو گوشت کی نجاست کو اوپر کی کھال سے نہیں ملنے دیتی ہے نہایہ۔ یہ اسطرح رد کیا گیا کہ یہ بات ایک موہوم ہے اور اگر مانی جاوے تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ جھلی پاک ہے یا نجس ہے پھر جب تم گوشت کو نجس قرار دیکر اس سے یہ جھلی متصل مانتے ہو تو پاک نہیں ہو سکتی ہے تو نجس ہوئی اور اوپر کی کھال بھی اسی جھلی سے متصل ہے تو یہ بھی نجس ہوئی مگر تم نے مانا کہ کھال پاک ہے تو وہ جھلی بھی پاک ہوئی اور جھلی پاک جب ہی ہوگی کہ گوشت پاک مانو پس گوشت نجس ہوا اسی جہت سے امام مصنف نے تصحیح کی کہ گوشت پاک ہو گیا اور یہی امام مالک کا قول ہے ع۔ یہ توجیہ قوی ہے اور تمام رطوبات و نمو و مسامات سے اسی جلد کے ساتھ ہے پس تحقیق یہ ہوئی کہ جن جانوروں کا کھانا حلال نہیں کیا گیا تو انکا خون سائل نجس رکھا گیا ہے اور لعاب اسی خون سے متولد ہے تو لعاب و جھوٹا نجس ہے بر خلاف گوشت کے کہ وہ ہضم دیگر ہے پس اگر جانور خود مرا کہ خون نجس اسکے گوشت سے مخلوط ہوا تو وہ نجس ہے جیسے وہ جانور جنکا گوشت کھایا جاتا ہے اور جب ذبح کر کے خون بہا دیا تو گوشت رہگیا وہ سب جانوروں کا پاک ہے سوائے اتنی بات کے کہ حکم تعبدی میں اللہ تعالی نے بعض گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کی نہیں پس لازم نہیں کہ وہ نجس ہو واللہ تعالی اعلم م۔ اکثر علماء کے قول پر غیر ماکول کا گوشت نہیں پاک ہوتا اور اسی پر فتوی دینا چاہیے اگرچہ تبیین میں کہا کہ اسکے پاک ہونے پر فتوی دیا گیا ہے۔ د۔ ولیکن اصح ما یلیق عندی یہی ہے کہ جھوٹے کے نجس ہونے پر گوشت کی نجاست کا قاعدہ بنا کر اس سے استخراج نہ کیا جاوے بلکہ گوشت نجس تو جھوٹا ضرور نجس ہے اور یہ ضرور نہیں کہ جھوٹا نجس تو گوشت بھی نجس ہو اور یہ بھی لازم نہیں کہ جو گوشت نہ کھایا جاوے وہ نجس ہی ہو اور فتح القدیر میں خلاصہ سے لکھا کہ اگر پرند باز ذبح کیا ہو یا بھیڑیا سانپ ہو تو اسکے گوشت کو ساتھ لیے ہوئے نماز جائز ہے اور یہی حکم ہر ایسے جانور کا ہے جسکا جھوٹا نجس نہو۔ اور اعتراض کیا کہ باز و چیل وغیرہ کے جھوٹے نجس نہونے کا سبب انکے گوشت کی طہارت نہیں بلکہ لعاب پانی میں نہیں ملتا ہے بخلاف درندوں کے جھوٹے کے اور بلی و چوہے وغیرہ میں بوجہ ضرورت مخالطت کے نجاست ساقط کی گئی ہے ہف۔ اور حق یہ کہ جھوٹے ولعاب کی نجاست اس خون نجس سے ہے نہ گوشت سے پس لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست پر دلیل نہیں گو جبکہ یہ خون اس گوشت میں مختلط رہے باین طور کہ خود مر جاوے واللہ تعالی اعلم م۔ اور ظہیر الدین مرغینانی رح نے کہا کہ درندوں کا گوشت ذبح کر لے سے پاک نہیں ہوتا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے یہی صحیح ہے بخلاف باز وغیرہ کے کہ انکا جھوٹا پاک ہے ع۔ لیکن یہ مشکل ہے اسواسطے کہ باز وغیرہ کا جھوٹا کچھ اسوجہ سے پاک نہیں کہ انکا گوشت پاک ہے بلکہ انکا لعاب بوجہ چونچ کے پانی میں نہیں ملتا ہے۔ من الفتح وعلی ہذا جو شخص درندوں کا گوشت ذبح سے پاک نہیں کہتا اسکو لازم کہ باز کے مانند پرندوں کا گوشت بھی پاک نہ کہے ورنہ فرق مشکل ہے م۔ المسئلہ۔ وشعر المیتۃ وعظمہا طاہر۔ مردار کے بال و انکی ہڈی پاک ہے۔ ف۔ یعنی سواے سور کے یہی مذہب صحیح ہے۔ د۔ اور یہی حکم پٹھے و کھر و سم و سینگ و بال و اون و پر و ناخن و چونچ الاختیار۔ بلکہ ہر ایسی چیز جسمیں حیات کا حلول نہیں کیا ہے انمیں ہمارے اصحاب میں خلاف نہیں ہے۔ مف۔ جمیع اجزاء جنمیں خون نہیں اگر سخت ہوں اور عصب یعنی پٹھے ایک روایت میں پاک و ایک میں نجس ہیں۔ مع۔ وقال الشافعی نجس لانہ من اجزاء المیتۃ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ یہ نجس ہیں کیونکہ یہ مردار کے اجزاء میں سے ہیں۔ ف۔ قاضی ابو الطیب شافعی نے کہا کہ بال و اون و ہڈی و سم

دکھ میں حیات حلول کرتی ہے تو مردار کی یہ چیزیں نجس ہیں یہی مذہب مختار ہے ع- ولنا انہ لا حیاۃ فیہما ولہذا لا یتالم بقطعہما
فلا یحلہا الموت اذ الموت زوال الحیاۃ- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بال وہڈی میں حیات نہیں اور اسی واسطے وہ زندگی
میں انکے کاٹے جانے سے دردناک نہیں ہوتا تو ان میں موت بھی حلول نہ کریگی اسواسطے کہ موت تو حیات کا زوال ہے- ف
یعنی موت ایسی چیز ہے کہ اُسکے حلول کرنے سے حیات زائل ہوتی ہے اور موت ایک وجودی چیز ہے بقولہ تعالیٰ خلق الموت والحیوۃ
حاصل یہ کہ اگر ناخن یا کھر کاٹے تو درد نہیں ہوتا- اور تجھے معلوم ہوگیا کہ اختلاف علمائے شافعیہ سے درحقیقت اس بات میں ہے
کہ ان چیزوں میں حیات حلول کرتی ہے یا نہیں تو شافعیہ کے نزدیک حلول کرتی ہے پس یہ چیزیں نجس ہیں اور ہمارے نزدیک نہیں
تو پاک ہیں- اور منقول دلائل میں سے اول قولہ تعالیٰ ومن اصوافہا واوبارہا واشعارہا اثاثا ومتاعا الی حین- یہ اللہ تعالیٰ کا
امتنان عام ہے تو نجس چیز سے نہوگا- دوم حدیث ازانجملہ مولاۃ میمونہ کی مری بکری کی نسبت فرمایا- انما حرم اکلہا- خالی اسکا کھانا
حرام ہے کما فی الصحیحین- اور دوسری روایت میں ہے کہ خالی تم پر اسکا گوشت حرام ہے اور تم کو اجازت دی گئی اُسکی کھال میں
دارقطنی رح کے ابن عباس رضہ سے روایت کی کہ مردار میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو فقط اُسکا گوشت حرام کیا ہے
رہی کھال وبال وصوف تو اُسکا مضائقہ نہیں ہے- کہا کہ عبد الجبار بن مسلم راوی ضعیف ہے- اسکا یہ جواب کہ اسکو ابن حبان نے
ثقات میں لکھا ہے تو حدیث درجۂ حسن سے کم نہوگی- ازانجملہ ثوبان رح سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ رضہ
کے واسطے ایک قلادہ اونٹ کی ہڈی کا اور دو کنگن عاج کے خریدے- رواہ ابو داؤد والطبرانی وابن عدی ومحمد بن ہارون
جوہری رح نے کہا کہ عاج ہاتھی دانت اور یہی عباب میں ہے- ازہری رح نے کہا کہ اس حدیث میں یہ مراد نہیں ہے بلکہ عاج سے ذبل
مراد ہے وہ سلحفاۃ بحری کی پیٹھ ہے عباب میں لکھا کہ اس سے کنگن وانگوٹھیاں بنائی جاتی ہیں- امام الحرمین نے لکھا کہ اگر ماکول اللحم
زندہ جانور کے بال یا اون وصوف تراش لے تو اجماع ہے کہ وہ پاک ہے ع- اگر مردار کی ہڈی پانی میں گرے اور اسپر گوشت
یا چکنائی ہے تو نجس کریگی ورنہ نہیں سراج الدرایہ- مع- مردار کا چھتہ اور مردار کے تھنوں کا دودھ امام اعظم رح کے نزدیک پاک ہیں
محیط السرخسی- ذبح جانور کا چھتہ بالاتفاق پاک ہے سع- اگر نماز پڑھے اور اُسکی گردن میں قلادہ میں کتے یا بھیڑیے کے دانت ہیں
تو نماز جائز ہے اور قدر درم سے زائد سانپ کی کھال ہو تو نہیں جائز ہے اگرچہ ذبح کیے ہوئے کی ہو کیونکہ قابل دباغت نہیں ہے اور اگر زندہ
سانپ ہو تو جائز ہے- سانپ کی کینچلی میں دو روایتیں اور حلوائی رح نے اشارہ کیا کہ صحیح یہ کہ پاک ہے ع- یہی اصح ہے- ن- زندہ
مرغی کا انڈا اُس سے نکل کر پانی میں گرا تو کہا گیا کہ اگر خشک ہو تو کسی حال میں پانی کو فاسد نہ کریگا جب تک معلوم نہو کہ اسپر نجاست
ہے کیونکہ مرغ کی رطوبت کچھ نجس نہیں ہے لہذا فقہاء نے کہا کہ پیشاب کی راہ پاک ہے حتی کہ مٹی مل کر جھاڑنے سے پاک ہوجاتی ہے ذخیرہ
میں ہے کہ کتے کے دانت پاک ہیں اگر خشک ہوں- خون شہید جب تک اُسکے بدن پر ہے پاک ہے اُسکے ساتھ اسپر نماز پڑھیں اور جب
جدا ہو تو نجس ہے میت کے منہ سے جو پانی بہے کہا گیا کہ نجس ہے اور سوتے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظم ومحمد کے نزدیک پاک ہے
اور اسی پر فتوی ہے- نافہ مشک اصح یہ کہ ہر حال میں پاک ہے اور اگر ذبح کیے ہوئے سے نافہ نکلا تو بلا خلاف ہر حال میں پاک ہے
مرارہ ہر جانور کا مانند اسکے پیشاب کے ہے ع- شاید مرارہ سے مراد مثانہ ہو واللہ اعلم- المسئلۃ- وشعر الانسان وعظمہ طاہر
اور انسان کے بال واسکی ہڈی پاک ہے- یہی صحیح ہے ع- وقال الشافعی نجس لانہ لا ینتفع بہ ولا یجوز بیعہ- اور امام شافعی نے
کہا کہ آدمی کے بال وہڈی نجس ہے کیونکہ اُس سے انتفاع نہیں لیا جاتا اور اسکی بیع نہیں جائز ہے- ف- مزنی رح نے شافعی رح
سے روایت کی کہ انہوں نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا اور حلیہ میں ہے کہ اصح دو قول میں سے یہ کہ آدمی موت سے
نجس نہیں ہوتا تو اسکے بال پاک ہیں- ولنا ان حرمۃ الانتفاع والبیع لکرامتہ فلا یدل علی نجاستہ- اور ہماری دلیل
کہ انتفاع وبیع کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی کرامت کے ہے تو یہ دلیل اسکی نجاست پر نہوگی- ف- اور یہ اسوقت ہے کہ آدمی

بال مونڈے یا کاٹے ہون اور اگر اکھاڑے ہون تو نجس ہونگے السراج - آدمی کی کھال اگر پانی مین پڑ جاوے یعنی قلیل مین یا اُسکا پوست پس اگر قلیل ہو یعنی بقدر ناخن نہو جیسے پیرون کے شگاف سے گر پڑتا ہے وہ مانند اِسکے تو پانی کو خراب نہ کریگا اور اگر کثیر ہو بقدر ناخن کے تو پانی خراب کر دیگا اور اگر ناخن گرے تو پانی خراب نہین کرتا خلاصہ - آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا پرایا ہو مذہب مین پاک ہے اور اُسکے کان مین اختلاف ہے - بدائع مین ہے کہ نجس ہے اور خانیہ مین ہے کہ نہین - د - اگر زندہ سے کچھ جدا ہوا اگرچہ قدر درم سے زائد ہو تو اُسکے ساتھ نماز اسی کی درست ہے جسکا وہ جزو ہے اور پانی مین اگر ناخن کی قدر پڑا تو وہ خراب ہوا - ط - زباد جو ایک قسم کی بلی کا پسینا خوشبودار اُسکے دم کے پاس جمع ہو جاتا ہے پاک ہے اور عنبر بھی پاک ہے - عل - جن جانورون کا گوشت کھایا جاوے اُنکا پیشاب نجاست خفیفہ نجس ہے - ت - حرام چیز سے دوا کرنا ظاہر المذہب مین منع ہے کما فی رضاع البحر اور ایک قول مین اجازت ہے جبکہ اُسمین شفا معلوم ہو اور دوسری دوا نہ معلوم ہو جیسے پیاسے کو خوف ہلاک مین شراب پینا روا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے - شا د - کوزہ جو بیت کے کونہ مین اسواسطے پڑا رہتا ہے کہ اُس سے مشک مین سے پانی نکالین تو اُس سے پینا اور وضو کرنا جائز ہے جب تک یہ معلوم نہو کہ اُسمین نجاست لگی ہے - اگر بلی کے خوف سے چوہا بھاگا اور پانی بھرے پیالہ پر گذرا تو شرح الطحاوی مین ہے کہ وہ نجس ہو گیا کیونکہ اکثر یہی ہے کہ وہ بلی کے خوف سے پیشاب کر دیتا ہے المحیط - اور یہی مختار ہے الخلاصہ - لیکن نہر الفائق مین مجتبیٰ سے منقول ہے کہ فتویٰ اُسکے خلاف ہے یعنی نجس نہو گا کیونکہ اُسکے پیشاب کر دینے مین شک ہے - د - کنوین کے حوض پر ایک درندہ گذرا اور آدمی کا غالب گمان ہوا کہ اُسنے اسمین سے پیا ہے تو نجس ہوا ورنہ نہین البحر - اگر صحرا مین تھوڑا پانی پایا تو اُس سے لینا و وضو کرنا جائز ہے اور اگر ہاتھ نجس ہو اور اُسکے پاس ایسی چیز نہین جس سے بھر لیوے تو رومال کے مانند کوئی چیز ڈالے جب اُس سے ہاتھ پر پانی بہا تو ہاتھ پاک ہو گیا التاتارخانیہ - اگر اعضا کو رومال سے پونچھا کہ وہ کثیر ہو گیا یا اُسکے اعضا سے پانی بقدر کثیر اُسکے کپڑون پر ٹپکا تو اُس سے نماز جائز ہے کیونکہ آب مستعمل امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے اور یہی مختار ہے اور شیخین کے نزدیک اگرچہ نجس ہو لیکن ضرورت کی وجہ سے اُسکا اعتبار یہان ساقط ہے البدائع - آب مستعمل کا پینا مکروہ ہے الخلاصہ - اگر آب قلیل بوجہ نجاست گرنیکے نجس ہو گیا پس اگر اُسکے اوصاف ہر طرح سے متغیر ہو گئے تو وہ مثل پیشاب کے کسی کام مین نہ لایا جاوے ورنہ جانورون کو پلا اور اُس سے مٹی گارا کرنا جائز ہے ولیکن اُس مٹی سے مسجد کو نہ لیپے التاتارخانیہ - آب جاری مین پیشاب کرنا مکروہ ہے الخلاصہ - ٹھہرے پانی مین پیشاب کرنا مکروہ ہے یہی مختار ہے التاتارخانیہ - ایک حوض مین شیرہ انگور بھرا ہے اُسمین پیشاب پڑ گیا اگر وہ دہ در دہ ہو تو وہ خراب نہو گا اور اگر اِس سے کم ہو تو خراب ہو گا جیسے پانی کا حکم ہے الخلاصہ۔

فصل فی البیر - فصل کنوین کے بیان مین - چونکہ یہ بھی پانیون کے اندر داخل ہے لہذا انہیں پانیون مین ذکر کیا اور چونکہ کنوون کے احکام بہت ایسے ہین جو سابق سے بدلے ہوے ہین تو اُنکی علٰحدہ فصل کر دی پس فرمایا - **المسئلۃ** - **واذا وقعت فی البیر نجاسۃ نزحت** - اور جب پڑ جاوے کنوین مین کوئی نجاست یعنی سواے حیوان کے تو کنوان نزح کیا جاوے - ف - دراصل وہ نجاست جو مانند قطرہ پیشاب یا شراب یا خون وغیرہ کے ہے اگرچہ جو سے کی دم بغیر موم لگائی ہوئی ہو وہ نزح کیجاویگی لیکن اُسکا نزح کرنا اِسی طرح کہ کنوان اُلیچا جاوے لہذا فرمایا - **وکان نزح ما فیہا من الماء طہارۃ لہا** - اور ہو گا اُلیچ دینا تمام اُس پانی کا جو کنوین مین ہے طہارت واسطے کنوین کے - ف - یعنی نجاست اگرچہ قلیل ہو پڑ جانے پر جو کچھ پانی کنوین مین ہے اُلیچ دینا اُسکی طہارت ہے - **باجماع السلف** - بدلیل اجماع سلف کے - ف - یعنی باجماع صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم یعنی سلف نے کنوین کی طہارت ہونے مین اسی پر اجماع کیا ہے کہ سب پانی نکالا جاوے - **ومسائل البیر مبنیۃ علی اتباع الآثار دون القیاس** - اور کنوین کے مسائل اتباع آثار پر مبنی ہین نہ قیاس پر - ف - پس قیاس پر کوئی تعداد نہین نکالی جاویگی واضح ہو کہ بیر سے مراد وہ کہ آب کثیر کی تعداد نہو یعنی وسعت طول و عرض یا دور مین دہ در دہ نہو اور معتمد قول پر عمق کا اعتبار نہین

د۔ پھر اس مسئلہ کی تفریع میں ہے۔ فان وقعت فیہا بعرۃ او بعرتان من بعر الابل او الغنم لم تفسد الماء استحسانا۔ پھر اگر کنوین
مین ایک مینگنی یا دو مینگنیان اونٹ کی یا بکری کی گر پڑین تو بدلیل استحسان پانی خراب نہوگا۔ ف۔ ایک یا دو مینگیون کی قید
اتفاقی ہے بلکہ قلیل معتبر ہے کما فی الفیض وغیرہ۔ د۔ لیکن ایک دو تک کسی نے خلاف نہین کیا۔ پھر عدم فساد کا قول استحسانی ہے
والقیاس ان تفسدہ لوقوع النجاسۃ فی الماء القلیل۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایک دو سے بھی پانی گندہ ہوجاوے
کیونکہ آب قلیل مین نجاست پڑ گئی۔ وجہ الاستحسان ان آبار الفلوات لیست لہا رؤس حاجزۃ والمواشی تبعر حولہا
فتلقیہا الریح فیہا فجعل القلیل عفوا للضرورۃ ولا ضرورۃ فی الکثیر۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنگلون کے کنوون کے سرون
پر کوئی چیز روکنے والی نہین ہوتی ہے اور مواشی انکے گرد مینگنیان کرتی ہین یعنی جو پانی پلانے و دوپہر کو آرام دلانے کو وہان لائی
جاتی ہین پس ان مینگنیون کو ہوا کنوین مین ڈالتی ہے تو ضرورت کی وجہ سے قلیل کو معفو کیا گیا اور کثیر مین کوئی ضرورت نہین ہے
ف۔ پھر دو تک تو سب کے نزدیک قلیل ہین اور کہا گیا کہ تین ہون تو کثیر ہین اور کہا گیا کہ پانی پر جو تہائی تک چھائی ہون اور
کہا گیا کہ تہائی تک اور کہا گیا کہ اکثر تک اور کہا گیا کہ کل تک اور کہا گیا کہ کوئی ڈول بغیر مینگنی نہ نکلے۔ امام مصنف نے کہا۔ وہو
ما یستکثرہ الناظر الیہ فی المروی عن ابی حنیفۃ۔ اور کثیر وہ ہے کہ جسکو اسکی طرف نظر کرنے والا کثیر جانے اس قول مین جو ابو حنیفہ
سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ رح ایسے مسائل مین جنمین تقدیر بمقدار چاہیے اسی شخص پر حوالہ کرتے ہین جسکے حق مین
پیش آوے پس اگر وہ دیکھکر کثیر جانے تو کثیر ہے۔ ابن الہمام نے آب کثیر کی بحث مین لکھا کہ یہ ایسے امور مین سے نہین جنمین عامی کو
مجتہد کی تقلید لازم ہو پس اگر خود کثیر جانے تو کثیر ہے اسمین کوئی تقدیر لازمی نہین ہے۔ وعلیہ الاعتماد۔ اور اسی قول پر اعتماد ہے۔
ف۔ بدائع و قاضیخان مین بھی کہا کہ یہی صحیح ہے۔ اور ایک قول یہ کہ کثیر وہ کہ کوئی ڈول مینگنی سے خالی نہو اور شرح مبسوط شمس الائمہ
سرخسی مین ہے کہ یہی صحیح ہے۔ پھر امام سرخسی رح نے ذکر کیا کہ ظاہر الروایہ مین لید اور ٹوٹی مینگنی سے پانی خراب ہوگا مگر امام ابو یوسف
سے روایت ہے کہ قلیل معفو ہے اور یہی اوجہ ہے انتہی اور امام خواہرزادہ نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ ضرورت وبلوی کی وجہ سے پوری و ٹوٹی برابر
ہے۔ ف۔ لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ ولا فرق بین الرطب والیابس۔ اور فرق نہین درمیان تر و خشک کے۔ ف۔
یعنی اصح قول پر اگرچہ اختلاف ہے۔ والصحیح والمنکسر۔ اور نہ ثابت و ٹوٹی مین۔ والروث والخثی والبعر۔ اور نہ لید و گوبر
اور مینگنی مین ف۔ پس یہ سب یکسان ہین جب تک کثیر نہ سمجھے پانی خراب نہوگا۔ لان الضرورۃ تشمل الکل۔ کیونکہ ضرورت
تو سب کو شامل ہے۔ ف۔ جیسے ان کنوون کے گرد بکریان لانے کی ضرورت ہے ویسے ہی اونٹ و گھوڑے و گائین بھینسین بھی
ضرورت سے لائی جاتی ہین اور انکا گوبر و لید بھی گرتا ہے۔ پھر کچھ جنگلون کے کنوون کی خصوصیت نہین بلکہ جواز کا مدار ضرورت
پر ہوگیا اور کچھ عام بلوے کی بھی قید نہین بلکہ ضرورت کی علت ہے لہذا ہندیہ مین نقل کیا کہ اور کچھ فرق نہین جنگلون کے کنوون
اور شہرون یعنی آبادیون کے کنوون کے درمیان اثنتین۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ضرورت کبھی فی الجملہ شہرون مین بھی واقع ہوتی ہے
جیسے حمامات مین اور رباطات مین محیط السرخسی۔ وفی شاۃ تبعر فی المحلب بعرۃ او بعرتین۔ اور ایسی صورت مین کہ بکری
نے مینگنی کردی محلب مین یعنی دودھنی کے برتن مین ع۔ یا وقت دوہنے کے م۔ ایک یا دو مینگنیان۔ قالوا ترمی البعرۃ
ویشرب اللبن لمکان الضرورۃ۔ مشائخ نے کہا کہ مینگنی پھینک دیجاوے اور دودھ پیا جاوے بوجہ ضرورت کے۔
ف۔ حاصل یہ کہ بکریون کی عادت ہوتی ہے کہ وقت دوہنے کے مینگنی کرتی ہین تو اگر برتن جسمین دوہا جاتا ہے بکری نے مینگنی
کردی تو مشائخ نے کہا کہ دودھ مین سے مینگنی نکال کے پھینکی جاوے اور دودھ پیا جاوے م۔ لیکن مبسوط شیخ الاسلام مین ہے
کہ یہ اسوقت کہ اسی وقت نکال پھینکی جاوے یعنی بغیر پھوٹنے اور اسکا رنگ نہ رہا ہو ع۔ عنایہ۔ د۔ مین کہتا ہون کہ محلب
کی یہی معنی لیے جاوین کہ وقت دوہنے کے بکری کی ایک دو مینگنی پڑ گئین م۔ اور سوائے اسوقت کے معفو نہین ہے۔ اسنر سولا

یعنی القلیل فی الاناء علی ما قیل لعدم الضرورۃ۔ اور عفو نہیں کیجائیگی مقدار قلیل برتن کی صورت میں بنابر اسکے کہ کہا گیا
بوجہ عدم ضرورت کے۔ ف یعنی برتن کو ڈھانک دینا ممکن ہے تو برتن میں اگر اسقدر نجاست پڑ جاوے جسکو نظر کرنے والا قلیل
کہے تو پانی نجس ہوگا اور عفو نہوگی۔ وعن ابی حنیفۃ انہ کالبئر فی حق البعرۃ والبعرتین۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے
کہ برتن بھی ایک دو مینگنی کے حق میں مانند کنوین کے ہے۔ ف ظاہر یہ کہ دودھ کی صورت میں اور اس روایت پر برتن کی
صورت میں صرف مینگنی بر بدار ہے تو لید و گوبر کو شامل نہیں اور قلیل بھی ایک دو تک یا برتن کے لحاظ سے جسکو نظر کرنے والا اس
مقدار میں قلیل خیال کرے۔ مع۔ دو کی قید اتفاقی ہے کیونکہ اس سے زیادہ میں بھی یہی حکم ہے جیسا کہ فیض وغیرہ میں مذکور ہے۔ و
اور یہی ظاہر کلام امام مصنف رح ہے واللہ اعلم۔ م۔ اگر دودھ میں مینگنی گرے اور اُسی وقت نکالے گر رنگ آگیا یا دیر میں نکالے
تو نہیں جائز ہے الفتح۔ اور برتن میں قلیل عفو نہونے پر دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ گھی میں چوہا مر گیا تو اگر جما ہوا ہو تو چوہا اور اُسکے
گرد کا گھی نکال پھینکو اور اگر پتلا ہو تو اُسکے پاس نہ جاؤ۔ ت۔ فان وقع فیہا خرء الحمام او العصفور لا یفسدہ۔ پھر اگر
کنوین میں کبوتروں یا گوریون کی بیٹ گرے تو کنوین کو خراب نہیں کریگی۔ خلافا للشافعی۔ اسمین شافعی رح نے ہم سے
خلاف کیا ہے یعنی نجس کہا ہے۔ لہ انہ استحال الی نتن وفساد فاشبہ خرء الدجاجۃ۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیٹ مستحیل
بہ بدبو و فساد ہوگئی ہے تو مرغی کے بیٹ کے مشابہ ہوگئی۔ ف حاصل یہ کہ غذا کا اپنی حالت سے استحالہ ہونا یعنی دوسری حالت
پر ہو جانا دو طرح کا ہوتا ہے ایک یہ کہ دودھ کی شکل میں ہو کر تھنوں سے نکلے اور دوم یہ کہ بیٹ کی طرح بدبو و فساد کی طرف بدلے تو یہ
مانند مرغی کے بیٹ کے نجس ہوئی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق نجس ہے۔ ولنا اجماع المسلمین علی اقتناء الحمامات فی المساجد
مع ورود الامر بتطہیرہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مومنین یعنی صحابہ و تابعین نے مسجدوں میں کبوتروں کے رکھنے پر اجماع کیا
باوجودیکہ مسجدوں کے پاک رکھنے کا حکم وارد ہے۔ ف اجماع سے مراد اجماع عملی ہے۔ اقتناء کوئی چیز ذخیرہ کرنا یا لینا۔ تو یہاں
مراد یہ کہ کبوتروں کو مسجد میں رہنے دیتے تھے چنانچہ مسجد الحرام میں کبوتروں کا اجتماع ہے اور علماء صحابہ رضی اللہ عنہم وغیرہم میں سے
کسی نے انکار نہیں کیا حالانکہ کبوتروں سے جو بیٹ ہوتی ہے اُسکو سب جانتے تھے اور مسجدوں کے پاک رکھنے کا حکم حدیث عائشہ
میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھروں میں مسجدیں بنانے و اُنکے پاکیزہ و ستھرا رکھنے کا حکم دیا ہے۔ رواہ ابن حبان
وابو داؤد اور اسی کے مانند سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد میں ہے۔ اور گوریا کی بیٹ بدرجہ اولی پاک ہے۔ مع۔ والاستحالۃ
لا الی نتن رائحۃ۔ اور استحالہ اس بیٹ کا بدبو کی طرف نہیں ہے۔ ف یعنی فاحش بدتر بدبو نہیں ہے۔ الہداد۔ تو مرغی کی
بیٹ کے مانند نہیں ہوئی۔ فاشبہ الحماۃ۔ تو مشابہ پانی کی تہ کی سیاہ مٹی کے ہے۔ ف یعنی فی الجملہ بدبو ایسی ہے جیسے امام شافعی
کے نزدیک منی کے استحالہ میں بدبو ہوتی ہے حالانکہ امام شافعی اُسکو پاک کہتے ہیں تو ایسے ہی کبوتر کی بیٹ و گوریا میں ہے۔ نہایہ
اور یہی حکم اصح قول میں شکاری پرندوں کی بیٹ کا بھی ہے کیونکہ اُنسے بچنا مشکل بلکہ متعذر ہے۔ اور چوہے کے پیشاب سے
کنواں الچنا کچھ لازم نہیں یہی اصح ہے کما فی الفیض۔ و۔ مترجم کہتا ہے کہ چوہے کا پیشاب نجس ہے۔ م۔ سوئی کے ناکہ برابر چھوٹی چھوٹی چھینٹیں
پیشاب کی یا نجس غبار کنوین میں گرنے سے اُسکا پانی اُلچنا لازم نہیں ہے کیونکہ دونوں عفو ہیں۔ ت و۔ چمگادڑ کا پیشاب و اُسکی
بیٹ پانی و کپڑے کو خراب نہیں کرتی ہے قاضیخان۔ پھر جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے اور اُنکے پیشاب میں نجاست
خفیفہ یا پاک ہونے میں اختلاف ہے اُسکا ذکر کیا بقولہ۔ فان بالت فیہا شاۃ نزح الماء کلہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف
پھر اگر کنوین میں بکری نے پیشاب کر دیا تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک کل پانی نکالا جاوے۔ ف تب پاک ہوگا
تو کنوین کے حق میں نجاست خفیفہ سے بھی کل نکالنا لازم ہے۔ وقال محمد رح لا ینزح الا اذا غلب علی الماء فیخرج من
ان یکون طہورا۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ کچھ پانی نکلنا نہیں واجب ہے لیکن جب یہ پیشاب پانی پر غالب ہو جاوے تو پانی

کو دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہونے سے خارج کر دیگا۔ ف۔ اگرچہ خود پاک رہے تو پاک کرنے والا ہونے کے واسطے کل پانی نکالا جاوے۔ پھر یہ اختلاف ایک اصل اختلافی پر مبنی ہے چنانچہ فرمایا۔ واصلہ ان بول ما یوکل لحمہ طاہر عند محمد ونجس عندہما اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اُسکا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور ان دونوں اماموں کے نزدیک نجس ہے۔ ف۔ پس شیخین رح کے نزدیک اس سے کنواں نجس ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک نجس نہوگا ولیکن چونکہ پیشاب آب مطلق نہیں ہے تو جب وہ پانی پر غالب ہوگا تو پانی طہارت کرنے والا نہیں رہیگا اور جب مساوی ہو تو احوط یہ کہ طہور نہو۔ م۔ لہ ان النبی علیہ السلام امر العرنیین بشرب ابوال الابل والبانہا۔ امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیوں کو اونٹ کے پیشاب و دودھ پینے کا حکم کیا۔ ف۔ جبکہ یہ لوگ مدینہ آکر مسلمان ہوئے اور ناموافقت آب وہوا سے بیمار پڑ گئے تھے۔ عرینہ بضم وفتح ایک قبیلہ ہے اور اسکی طرف نسبت تخفیفاً عرنی کہتے ہیں اور جمع عرنیین ہے۔ اور حدیث میں طول قصہ ہے۔ اس حدیث کو صحیحین وباقی چاروں سنن یعنی ائمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پیشاب و دودھ میں برابری کی بلکہ اول پیشاب کو پھر دودھ کو بیان فرمایا حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نجاست پینے کا حکم نہیں فرماتے تھے تو اگر یہ پیشاب نجس ہوتا تو اُسکے پینے کا حکم نہ فرماتے۔ اگر اعتراض ہو کہ شاید شفاء وضرورت کی وجہ سے یہ حکم دیا ہو تو جواب یہ کہ حرام نجس میں شفاء نہیں ہے چنانچہ طحاوی رح نے مرفوع روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خمر کے حق میں فرمایا کہ وہ داء ہے نہ شفاء۔ اور ابن مسعود رض سے روایت ہے کہ نہیں ہے اللہ تعالی کہ نجس میں یا جو چیز حرام کی اسمیں شفاء رکھے رواہ الطحاوی۔ مع۔ ابو داؤد کی حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ میں ہے۔ ولا تتداووا بحرام اور تم کسی حرام سے دوا مت کرو۔ اصل تو صحیحین میں ہے۔ اور شراب سے دوا کرنے کو پوچھا گیا تو فرمایا لیس بدواء ولکنہ داء یعنی وہ دوا نہیں بلکہ بیماری ہے۔ رواہ مسلم وابو داؤد والترمذی۔ ابو ہریرہ رض نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہر دواے خبیث سے جیسے زہر وآبکے مانند چیزوں سے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ اور خبیث نجس کو بھی شامل ہے م۔ ولہما قولہ علیہ السلام استنزہوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ۔ اور شیخین رح کی دلیل یہ حدیث ہے کہ پاکیزگی رکھو پیشاب سے کیونکہ اکثر عذاب قبر اسی سے ہے۔ ف۔ یہ دارقطنی کی روایت ابو ہریرہ رض سے مگر ضعیف ہے اور انس رض کی حدیث سے بجاے استنزہوا کے تنزہوا آیا یعنی تنزہ رکھو۔ لیکن محفوظ مرسل گر ضعیف ہے اور اجود اسناد وہ ہے جو حاکم نے روایت کی کہ اکثر عذاب القبر من البول یعنی اکثر قبر کا عذاب پیشاب سے ہے۔ اور طبرانی وبیہقی وغیرہ نے بھی روایت کی اور سکوت کیا۔ وجہ استدلال اس حدیث سے یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استنزاہ کا حکم کیا پیشاب سے۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کسی پیشاب کے۔ ف۔ یعنی آدمی یا جانور یا ماکول اللحم وغیرہ کی کوئی تفصیل نہیں فرمائی تو مطلق پیشاب سے استنزاہ واجب آیا۔ علاوہ ازین البول بالف لام سب قسم کے پیشاب کو عام ہے۔ واضح ہو کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا کہ تنزہوا عن الاقذار۔ تو محاورہ لغت ہے ولیکن استنزہوا تو اہین لغت میں نہیں پایا گیا پس اگر یہ روایت صحیح ہو تو استفعال مشارک تفعل ہوگا۔ عینی رح نے جواب دیا کہ روایت حدیث میں تنزہوا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ مع۔ ولانہ یستحیل الی نتن وفساد فصار کبول ما لا یوکل لحمہ اور دوسری دلیل شیخین کی یہ ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب مستحیل بجانب بدبو وفساد ہو جاتا ہے تو مانند ایسے جانور کے پیشاب کے ہو گیا جسکا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ ف۔ پس نجس ٹھہرا۔ وتاویل ما روی انہ عرف شفاءہم وحیا۔ اور تاویل اس حدیث کی جو امام محمد رح نے روایت کی یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیوں کی شفاء اسمیں بذریعہ وحی کے معلوم کی۔ ف۔ کہ اونٹ کے پیشاب و دودھ سے ہے لہذا حکم کیا اور اب یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی تو اب دوا بھی اس سے نہیں ہو سکتی ہے مترجم کہتا ہے کہ اسکا جواب عینی رح نے اوپر لکھا کہ حرام میں اللہ تعالی نے شفاء نہیں رکھی تو نجس پینے کا حکم نہیں ہو سکتا۔

واضح ہو کہ تاویل بسبب ضرورت ہو اور معارضہ بسبب قوت تو کچھ شک نہیں کہ حدیث عرنیین بہت صحیح و نہایت مرتبہ پر قوی ہو
کیونکہ صحاح ستہ سب اسپر مجتمع ہیں اور یہی سب سے اعلیٰ درجہ صحت کا ہو اور اس سے وجہ استدلال کی قوت بھی مذکور ہو چکی۔ اب
حدیث استنزاہ البول میں اول تو ضعف ہو اور نہیں تو نہایت ادنیٰ درجہ کی صحت ہو پھر وجہ استدلال اسکے عموم سے ہو وہ بھی
ضعیف حالانکہ احتمال ہو کہ خاص مراد ہو تو حدیث عرنیین اُسکے مخصص ہونا موافق اصول ہو علاوہ بریں حدیث میں ہو کہ دو قبر دن
کی طرف گذرے اور فرمایا کہ دونوں پر عذاب ہوتا ہو مگر کسی کبیرہ گناہ سے نہیں ہوتا پھر انمیں سے ایک کو بیان کیا کہ کان لایستنزہ
عن البول یعنی پیشاب سے استنزاہ نہیں کرتا تھا۔ اور بعض روایات میں استتار سے یعنی پردہ نہیں کرتا تھا۔ تو یہ دلیل ذکر پیشاب
سے اسی قسم کا استنزاہ آدمی میں مقصود ہو کیونکہ حدیث مفسر حدیث اول ہو جیسا کہ اصول میں ٹھہرا۔ اور رہی دوسری دلیل استحالہ
نتن و فساد کی تو یہ اُسی وقت کہ بدبو و فساد فاحش درجہ پر ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا علاوہ بریں جب نص موجود ہو تو یہ قیاس
جاری نہیں ہو سکتا ہو۔ ہاں ایک امر البتہ وہ یہ ہو کہ یہ گروہ عرنیین ازلی بدبخت گروہ تھا کہ جب اچھا ہو گیا تو مرتد ہو کر بھاگا
اور چرواہوں کی آنکھیں پھوڑ کر اُنکو قتل کیا چنانچہ اصل روایت میں مصرح ہو تو ایسے نجس لوگوں کے لائق بھی شاید نجس ہو جی آنہی
دیا گیا ہو اور یہ امر اگرچہ ظاہر قواعد شرع کے بحث میں نہیں آسکتا لیکن بروجہ تاویل چنانچہ کتاب میں ہو۔ پھر مترجم کو معلوم ہوا کہ کافی
میں اسی طرح عرنی کا فرکی دوا نجس سے ہونے کی دلیل کی ہو فالحمد للہ علی الوفاق۔ علاوہ بریں یہ مقام احتیاط کا مقام ہو تو ایسے
جانور کے پیشاب میں یہی احوط کہ وہ خفیف نجس ہو۔ یہاں سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح نے اس مسئلہ میں قول امام محمد رح کو متن میں
داخل کیا اسی وجہ سے کہ ظاہری دلیل میں قوت ہو اگرچہ مذہب و احوط وہی کہ جو شیخین رح کا قول ہو۔ یہاں یہ بھی ظاہر ہوا کہ
یہ جو درالمختار میں فیض سے نقل کیا کہ چوہے کا پیشاب کنوئیں میں گرے تو اصح یہ کہ کچھ پانی نہ نکالا جاوے۔ یہ دلیل کی راہ سے
ضعیف ہو کیونکہ اول تو عموم پیشاب میں وہ بھی داخل ہو اس سے بھی استنزاہ واجب ہو دوم وہ ایسا جانور کہ کھایا نہیں
جاتا ہو بخلاف بکری کے۔ سوم یہ کہ بدبو و فساد اسمیں بڑھا ہوا ہو۔ چہارم چوہے کے پیشاب نجس ہونے میں خلاف نہیں چنانچہ
بلی کے سامنے سے بھاگنے میں اگر پانی کے پیالہ پر گذرے تو بحکم غالبی آسکے پیشاب کے احتمال سے نجس ہو جانے کا حکم شرح
طحاوی سے مذکور ہوا پس اصح یہ کہ اس حکم پر اعتماد نہ کیا جاوے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب رہا بیان اسکا کہ بطور دوا کے
طور پر اونٹ یا بکری کا پیشاب رہا ہو تو امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ۔ ثم عند ابی حنیفۃ لا یحل شربہ للتداوی۔ پھر امام
ابو حنیفہ رح کے نزدیک ماکول اللحم جانور کا پیشاب واسطے دوا کرنے کے بھی پینا حلال نہیں ہو۔ لانہ لا یتیقن بالشفاء فیہ
کیونکہ اسکو اس پیشاب میں شفاء کا یقین حاصل ہوتا نہیں ہو سکتا۔ ف۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تو وحی سے
معلوم ہوا تھا بنا بر تاویل مذکور کے اور اب کسی کو یہ ذریعہ نہیں ہو۔ فلا یعرض عن الحرمۃ۔ پس وہ حرمت سے اعراض
نہ کرے۔ ف۔ یعنی اس جزم سے کہ اُسکا پینا حرام ہو مُنہہ نہ موڑے کیونکہ مرجع تو اطباء کا قول ہو اور اُنکا قول قطعی حجت
نہیں ہو تو اعراض روا نہوا۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ درالمختار میں جو نقل کیا کہ فتویٰ اسپر ہو کہ جب حرام چیز میں شفا معلوم ہو
اور دوسری دوا معلوم نہو تو جائز ہو یہ فتویٰ خلاف قول امام اعظم ہو۔ وعند ابی یوسف یحل للتداوی للقصۃ۔ اور امام
ابو یوسف کے نزدیک دوا کے واسطے پینا حلال ہو بدلیل قصہ عرنیین کے۔ ف۔ جواب یہ کہ عرنیین کی شفا تو وحی سے
معلوم تھی اب اسکا علم نہیں ہو سکتا مگر آنکہ کہا جاوے کہ غالب رائے طبیب اسکے قائم مقام ہو۔ وعند محمد یحل للتداوی
وغیرہ لطہارتہ عندہ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک اسکا پینا بغرض دوا کرنے اور بدون اسکے بھی حلال ہو بوجہ اسکے کہ
وہ امام محمد رح کے نزدیک پاک ہو۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ آب مستعمل بھی پاک ہو مگر پینا مکروہ ہو۔ م۔ اور مادہ خر کا دودھ
بالاتفاق پاک ہو مگر پینا حلال نہیں ہو۔ منتقط میں ہو کہ خر مادہ کا دودھ اور بعد ذبح کے اُسکا گوشت و چربی و ہڈی بالاتفاق

پاک ہو گرچہ وہ کھائی نہ جاوے ع۔ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا تو انکا پیشاب قطعاً چاروں اماموں و دیگر جمہور علماء کے نزدیک نجس ہے۔ اور آدمی کا پیشاب تو ابن المنذر رح نے اُسکی نجاست پر اجماع نقل کیا۔ اور داؤد ظاہری کے نزدیک صغیر بچہ کا پیشاب پاک ہے و باقی علماء کے نزدیک صغیر و کبیر برابر ہیں ع۔ صغیر بچہ لڑکا ہو جب تک صرف دودھ پیتا ہو تو اُسکا پیشاب بمقتضائے ظاہر حدیث چندان نجس نہیں ہے اور لڑکی ہو تو نجس ہے مگر ہمارے ظاہر مذہب میں چھوٹا و بڑا برابر ہیں م۔ عینی رح نے کہا کہ جب خرما وغیرہ کے دودھ سے بالاتفاق دوا کرنا روا نہوا باوجودیکہ بالاتفاق پاک ہے تو شراب سے بدرجۂ اولیٰ روا نہیں کیونکہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وہ نجس ہے سوائے اسکے جو قاضی ابو الطیب شافعی نے ربیعہ و داؤد ظاہری سے اُسکی طہارت نقل کی۔ نووی رح نے کہا کہ آیت سے ظاہری دلالت اُسکی نجاست پر نہیں نکلتی ہے۔ غزالی رح نے کہا کہ سختی و تشدد کے واسطے اُسکے غلیظ نجس ہونے کا حکم دیا جاوے اُس پانی وغیرہ پر قیاس کر کے جسمیں کتے نے مُنہ سے لعاب ڈالا۔ میں کہتا ہوں کہ شراب کے نجس ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے اور داؤد ظاہری کی مخالفت اسمیں مضر نہیں ہے اور ربیعہ رح سے اُسکی روایت صحیح نہیں ہے ع۔ اب رہا بیان کنوئیں میں جانور مرنے کا تو واضح ہو کہ آبی جانور و بغیر خون والے کے مرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا جیسا کہ گذرا پھر نجس کرنے والا وہی جانور ہے جسمیں خون ہے یعنی آبی نہیں کہ پانی میں رہتا اور وہیں انڈے بچہ دیتا ہو تو جب خون کا جانور اسمیں مرا تو دو حال ہیں یا تو پھولنے و پھٹنے سے پہلے نکالا ہے یا بعد پھولنے یا پھٹنے کے نکالا ہے یا باہر مرا اور اسمیں ڈال دیا گیا پھر نکالا گیا اور ہر ایک کے احکام ہیں چنانچہ امام مصنف نے شروع کیا بقولہ۔ المسئلہ۔ وان ماتت فیہا فارۃ۔ اور اگر کنوئیں میں چوہا مرا۔ ف۔ یا باہر مرا اور مسلم ڈالا گیا بخلاف اسکے باہر مرا اور زخمی خون تھڑا اسمیں ڈالا گیا کیونکہ یہ بمنزلۂ نجاست کے ہے کہ کل پانی ایچا جاوے اگرچہ خالی چوہے کی دم ہو بغیر موم لگے۔ اور مسئلہ مذکورہ کا حکم اسی صورت میں کہ چوہا کنوئیں میں مرا۔ اوعصفورۃ۔ یا کنجشک یعنی گوریا یا چڑیا او سودانیہ۔ یا اسمیں بھجنگا مرا۔ اوصعوۃ۔ یا اسمیں ممولا مرا۔ اوسام ابرص۔ یا بڑی چھپکلی مری۔ ف۔ ظاہرا یہ گرگٹ ہے نزح منہا عشرون دلوا۔ تو واجب ہے کہ کنوئیں سے دو دہائی (۲۰) بست ڈول نکالے جاویں۔ ف۔ یعنی جب بڑا ڈول ہو الی ثلثین۔ تین دہائی (۳۰) یعنے ڈول تک یعنی جب چھوٹا ہو۔ بحسب کبر الدلو وصغرہا۔ یہ اختلاف موافق ڈول کی بڑائی و چھوٹائی کے ہے۔ ف۔ یعنی بڑے ڈول ۲۰۔ اور چھوٹے ۳۰ ہیں۔ وعلیٰ ہذا یہ دونوں واجب ہیں ولیکن آئندہ امام مصنف رح نے تصریح کی کہ (۲۰) واجب ہیں اور (۳۰) مستحب ہیں۔ بالجملہ چوہے و اُسکے ساتھ والے مذکور جانوروں کے کنوئیں میں مر جانے پر (۲۰) سے (۳۰) تک ڈول نکالے جاویں۔ یعنی بعد اخراج الفارۃ۔ یعنی چوہا وغیرہ کے نکال ڈالنے کے بعد یہ تعداد ڈولوں کی نکال جاوے۔ ف۔ اور چوہا نکالنے سے پہلے جو ڈول نکالے انکا اعتبار نہیں ہے التبیین یہ اسوقت کہ چوہا ابھی تک پھولا پھٹا نہو المحیط۔ اور کچھ فرق نہیں کہ چوہا کنوئیں میں مرے یا باہر مر کر اسمیں ڈالا جاوے اور یہی باقیوں کا حکم ہے۔ البحر۔ یہ مقید ہے کہ چوہے کے مُنہ سے خون نہ نکلا اور نہ وہ زخمی خون آلودہ ہو چنانچہ آویگا م۔ اور اگر چوہے کی دم کاٹ کر کنوئیں میں ڈالی گئی تو سب پانی نکالا جاوے۔ اور اگر کٹاو کی جگہ موم لگا ہو تو فقط اُسی قدر واجب ہے جو مسلم چوہے میں واجب ہے الجوہرہ۔ اور اگر اسمیں بڑی چھچھوندی گر کر مری تو بھی ایک روایت میں (۲۰) سے (۳۰) تک ہے اور سام ابرص میں (۲۰) ظاہر الروایۃ ہے قاضیخان۔ بڑا ڈول جسمیں دمشقی رطل آوے ذکرہ الامام الاسبیجابی رح اور کہا گیا کہ ایک صاع سے زیادہ ہو۔ اور اگر بڑے چرس سے ایک بار بقدر (۲۰) کے نکال دیا تو جائز ہے مع۔ پھر جب یہاں قیاس کو دخل نہیں تو یہ حکم کس دلیل سے ہے امام مصنف رح نے کہا۔ لحدیث انس انہ قال فی الفارۃ اذا ماتت فی البئر واخرجت من ساعتہ ینزح منہا عشرون دلوا۔ بدلیل قول حضرت انس رضی اللہ عنہ کے کہ انھوں نے ایسے چوہے کی صورت میں جو کنوئیں میں گر کر مرا اور اسی وقت نکالا گیا فرمایا کہ کنوئیں میں سے (۲۰) ڈول نکالے جاویں۔ ف۔ مشائخ نے کہا کہ ہمارے تعدد نظر سے اس روایت کا پتہ بکو نہیں ملا۔ ف۔ والعصفورۃ ونحوہا

تعادل الفارة فی الجثة فاخذت حکمها۔ اور عصفورہ و اسکے مانند جانور جثہ مین چوہے کے برابر مین تو انھون نے بھی چوہے کا
حکم پایا۔ ف۔ اعتراض ہوا کہ یہ مسائل تو آثار سلف رض پر مبنی ہین پھر قیاس کیونکر ہوا جواب یہ کہ جب اصل مستحکم ہوئی تو اسپر تفریع
ممکن ہے کمافی المستصفی والمختارہ اور اولی جواب یہ کہ قیاس نہین بلکہ بطریق دلالۃ النص ہے۔ ثم العشرون بطریق الایجاب
والثلثون بطریق الاستحباب۔ پھر (۲۰) ڈول نکالنا بطور ایجاب یعنی واجب ہین اور (۳۰) مستحب ہین۔ ف۔ کیونکہ
روایات مختلف ہین تو اسی طرح توفیق دی گئی۔ فان ماتت فیها حمامة او نحوها۔ پھر اگر مرا کنوین مین کبوتر یا اسکے مانند
کالدجاجة والسنور۔ جیسے مرغی و بلی۔ نزح منها ما بین اربعین دلوا الی ستین۔ تو نکالے جاوین کنوین سے (۴۰) ڈول سے
(۶۰) ڈول تک۔ وفی الجامع الصغیر اربعون او خمسون۔ اور جامع صغیر مین امام محمد رح نے روایت کی کہ چالیس یا پچاس
ڈول۔ وهو الاظهر۔ اور یہی قول اظہر ہے۔ لما روی عن ابی سعید الخدری انه قال فی الدجاجة اذا ماتت فی البئر ینزح
منها اربعون دلوا۔ کیونکہ ابو سعید خدری رض سے روایت ہے کہ فرمایا اس مرغی کی صورت مین جو کنوین مین مرگئی تو اسمین سے
چالیس ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ یعنی مرغی نکال کر۔ هذا لبیان الایجاب۔ یہ مقدار (۴۰) کی واسطے بیان ایجاب کے ہے
یعنی اسقدر واجب ہین۔ والخمسون بطریق الاستحباب۔ اور پچاس ڈول کا حکم بطور استحباب ہے۔ ف۔ چونکہ استحباب کیواسطے
صحیح یہ کہ دس ڈول کافی ہین تو چالیس پر دس زیادتی استحباب کو کافی ہے لہذا پچاس کی روایت اظہر ہے۔ ثم المعتبر فی کل بئر دلوها
الذی یستقی به منها۔ پھر معتبر ہر کنوین کے پاک کرنے مین اسی کنوین کا ڈول ہے یعنی جس سے اس کنوین سے پانی نکالا جاتا ہے۔
ف۔ کیونکہ پاک کرنے مین دوسرے ڈول کی تلاش جو مشکل ہے ملیگا حرج پیدا کریگا م۔ وقیل دلو یسع فیه صاع۔ اور ضعیف قول
یہ ہے کہ ایسا ڈول معتبر ہے جسمین ایک صاع پانی آتا ہے۔ ولو نزح منها بدلو عظیم مرة مقدار عشرین دلوا جاز لحصول المقصود۔
اور اگر کنوین مین سے بڑی چرس سے بقدر (۲۰) ڈول کے ایک ہی بار مین نکال دیا تو جائز ہے کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا۔ ف۔
آثار جو یہان وارد ہین مختلف ہین بعض مین کل پانی نکالنا مروی ہے تو بطور اجتہاد کے مختلف صورتون پر محمول ہے کہ جب پھول کر پھٹ
گیا تو کل ورنہ تعداد ہے اور تلخیص یہ کہ طحاوی نے حضرت علی رض سے روایت کی جبکہ چوہا کنوین مین گرکر مرا فرمایا کہ کل پانی نکالا جاوے
اسناد وصحیح اور عبد الرزاق کی روایت حضرت علی رض سے معلوم ہوتا ہے کہ چوہا منقطع یعنی ٹکڑے ہوگیا تھا۔ ابراہیم نخعی سے کلان
چوہے پانی مین فرمایا چالیس ڈول نکالے۔ اور ابن ابی شیبہ نے عطاء سے (۲۰) ڈول روایت کی۔ اور چوہے مین بھی بقدر
چالیس فرمایا۔ شعبی سے پرند و بلی و اسکے مانند مین چالیس ڈول مروی ہے شیخ تقی الدین نے امام مین کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور
طبرانی رح نے اسکو حماد بن ابی سلیمان سے مرغی کے بارہ مین روایت کیا۔ اور ابن ابی شیبہ رح نے حسن بصری و ابن عباس سے
چوہے کی صورت مین چالیس روایت کی۔ اور عبد الرزاق نے دس کے قریب بھی روایت کی تو ہمارے علماء نے (۲۰) کو لیکر
اسپر نصف بطور استحباب زیادہ کیا۔ منح۔ حسن رح نے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ امام رح نے پانچ درجے کیے پس حلمہ یعنی
بڑی چیچڑی اور چوہے کے بچہ و اسکے مانند مین دس ڈول۔ اور چوہے و گرگٹ و اسکے مانند مین (۲۰) ڈول۔ اور کبوتر و فاختہ و اسکے
مانند مین (۳۰) اور مرغی و بلی و اسکے مانند مین چالیس۔ اور آدمی و بکری و اسکے مانند مین کنوین کا تمام پانی نکالا جاوے یہ مبسوط
و محیط و بدائع و ینابیع مین مذکور ہے۔ ورشان بمنزلہ بلی کے ہے قاضیخان۔ جو جانور کہ چوہے و مرغی کے درمیان ہو وہ بمنزلہ چوہے کے
ہے اور جو مرغی و بکری کے درمیان ہو وہ بمنزلہ مرغی کے ہے یہی ظاہر الروایہ ہے تاتارخانیہ۔ اور یون ہی ہمیشہ اسکا حکم چھوٹے کا
حکم ہوتا ہے الجوہرہ۔ جسقدر پانی کنوین سے نکالنا واجب ہے اگر اسقدر نہو تو جو کچھ موجود ہے نکالا جاوے پھر جب اسمین پانی آوے
تو کچھ نکالنا واجب نہین ہے۔ الفتح۔ امام ابو یوسف سے ہے کہ چار چوہے مانند ایک چوہے کے اور پانچ سے نو تک بمنزلہ مرغی کے
اور دس بمنزلہ بکری کے ہین۔ اور امام محمد کے نزدیک اگر دو چوہے مرغی کے قریب ہون تو چالیس ڈول نکالے جاوین۔ الفتح

امام محمد کے نزدیک دو چوہے بین (۴۰) اور تین مین (۶۰) ہے - و - اگر دو بلیان ہون تو بالاتفاق کل پانی نکالا جاوے اور ایک
بلی کے ساتھ ایک چوہا ہو تو مثل ایک بلی گرنے کے ہی چنانچہ تجنیس مین ہی - الفتح - ظاہرا دو چوہے ہون تو بھی یہی حکم ہی - م - تین چوہے
سے پانچ تک بمنزلہ بلی کے اور چھ ہوے تو مثل بکری کے مین یہی ظاہر مذہب ہی - د - اگر جانور زندہ نکل آوے تو چوہے مین مستحب
(۲۰) ہین اور بلی و چھوٹی ہو نا مرغی جسکی چونچ اُسکے پنجون تک پہونچتی ہی (۴۰) ڈول مستحب ہین کیونکہ ان جانورون کا جھوٹا مکروہ ہی
اور اگر مرغی چھوٹی نہو تو کچھ نہین یہ سب ظاہر الروایۃ ہی المحیط - د - ہر مقام استحباب مین دس ڈول سے کم نہ کیا جائیگا فقہا نے تصریح
کردی - م - اگر چوہا مجروح ہو یا اُسکی دُم کٹی ہو یا وہ بلی سے بھاگا ہو تو سب پانی نکالا جاوے خواہ چوہا زندہ نکلے یا مرا ہو
اور یہی حکم جب بلی کتے سے اور بکری درندہ سے بھاگی ہو کذا فی الجوہرہ ولیکن نہر الفائق مین مجتبی سے ہی کہ فتوی اسکے خلاف ہی کیونکہ
شک ہی - د - چونکہ غالبًا یہ جانور پیشاب کرتے ہین تو غالب کو کلیہ لیکر حکم دیا اور یہی اصح ہی - م - المسئلہ - وان ماتت فیہا شاۃ او آدمی
او کلب نزح جمیع ما فیہا من الماء - اگر کنوین مین بکری یا آدمی یا کتا مرا تو جو کچھ اُسمین پانی ہی سب نکالا جاوے - ف - کتے کا
مرنا شرط نہین بلکہ اگر غوطہ کھایا اور زندہ نکلا تو سب پانی نکالا جاوے اور یون ہی ہر جانور جسکا جھوٹا نجس ہی یا مشکوک ہی یہی حکم ہی
اور اگر مکروہ ہو تو ایک روایت مین نزح مستحب ہی - بکری اگر زندہ نکلے تو دیکھا جاوے کہ اگر درندہ سے بھاگ کر گرے تو کل نکالا جاوے
بخلاف قول امام محمد کے ہے - اگر جانور مانند بکری کے زندہ نکلا ہو اور وہ نجس العین نہین اور نہ اُسپر نجاست اور نہ اُسنے منہ پانی مین
ڈالا تو صحیح یہ کہ پانی نجس نہوگا - التبیین - مگر دس ڈول واسطے تسکین قلب کے مستحب ہین - قاضیخان - اور صحیح یہ کہ کتا نجس العین نہین ہی
التبیین - اسی طرح جملہ درندے جانور و پرندے شکاری جنکا گوشت نہین کھایا جاتا ہی جب زندہ نکل آوین و منہ نہ ڈالا ہو تو کنوان
نجس نہوگا محیط السرخسی - اگر منہ ڈال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہی اگر جھوٹا نجس یا مشکوک ہو تو نزح واجب التبیین - و صحیح یہ کہ مشکوک مین
واجب نہین ہے - د - بلکہ جمہور کے نزدیک واجب ہی چنانچہ فتح القدیر سے آویگا - م - اور اگر مکروہ ہو تو مستحب ہی اور اگر جانور نجس العین
ہو اگرچہ منہ نہ ڈالے نزح واجب ہی التبیین - آدمی زندہ نکلا مگر محدث تھا تو چالیس ڈول اور اگر جنب تھا تو نزح ہے - کافر میت
بعد غسل کے بھی نجس ہی الظہیریہ - مسلمان میت قبل غسل کے پانی خراب کرتی ہی اور بعد غسل کے نہین اور یہی مختار ہی التاتارخانیہ - جو
بچہ پیدا ہوا اگر رویا ہو تو بعد غسل کے مفسد نہین اور اگر نہ رویا تو ہر طرح پانی خراب ہوگا - اگر شہید تھوڑے پانی مین گرا تو مفسد نہین
مگر جبکہ خون بہے - قاضیخان - لان ابن عباس - کیونکہ ابن عباس نے - وابن الزبیر - اور عبد اللہ بن الزبیر نے - افتیا بنزح
الماء کلہ حین مات زنجی فی بیر زمزم - دونون نے فتوی دیا تمام پانی نکالنے کا جبکہ بیر زمزم مین ایک زنگی گر کر مرا تھا -
ف - دارقطنی نے فتوی ابن عباس کا ابن سیرین سے مرسل و ابن ابی شیبہ نے عطاء رح سے متصل روایت کیا اور اسناد صحیح ہی
اور طحاوی نے عطاء سے ابن الزبیر کا فتوی متصل روایت کیا اور وہ بھی اسناد صحیح ہی چنانچہ شیخ تقی الدین رح نے امام مین اُسکی صحت
اسناد کا اقرار کیا ہی اور کوئی جرح مسموع نہین چنانچہ ابن الہمام و عینی رح نے موضح بیان کیا ہی پس انکار مکابرہ ہی - اور واضح ہو کہ روایت
مین ہی کہ کنوین مین ایک چشمہ جانب رکن سے آتا تھا اور ابن الزبیر کی روایت مین جانب حجر اسود سے آتا تھا - لہذا بحر الرائق و نہر
وغیرہ مین کہا کہ کنوان عام ہی کہ چشمہ دار ہو یا نہو بہر حال یہ حکم کنوین سے مخصوص ہی اور اگر مٹکا ہو تو سب بہا دیا جاوے - د - اور اگر
کنوین مین نجس لکڑی یا نجس کپڑا گرا جسکا نکالنا متعذر ہی اور وہ کنوین مین غائب ہو گیا تو نزح سے جب کنوین کی طہارت کا حکم ہوا
تو بالتبع اُس لکڑی و کپڑے کی طہارت کا بھی حکم ہوا الظہیریہ - پھر کنوین کی طہارت کا حکم ہونے کے ساتھ ڈول و رسی و چرخی و کنوین
کا گرد اور ہاتھ پاک ہو جانے کا حکم ہی محیط السرخسی - اسی کے مثل آفتابہ کی دستکی جبکہ آدمی کے ہاتھ مین نجاست تر ہو اور اُسنے دستکی
پکڑ کر پھر ہاتھ پر پانی ڈالا تو جب تین بار سے ہاتھ پاک ہوا تو ساتھ ہی دستکی بھی پاک ہو گئی اور ایسے ہی استنجا کرنے والے کا ہاتھ
ہی کہ محل کی طہارت سے ہاتھ بھی پاک ہو گیا شراب کا مٹکا جب وہ سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گیا - بعض نے کہا کہ ڈول اسی کنوین کے

حق مین فقط پاک ہو نہ اورون کے حق مین جیسے شہید کا خون خود شہید کے حق مین پاک ہی۔ پھر اُن صورتون مین سے کسی صورت مین
کچھ نکالنا واجب نہین ہو کیونکہ آثار مین صرف پانی نکالنا مروی ہو الفتح۔ جب ڈول ڈالنے مین آدھا ڈول نہ بھرے تو نزح پورا ہوگیا۔
اور اگر تھوڑا پانی نکال ڈالا پھر دوسرے روز کنوین مین سوت سے پانی آگیا تو جسقدر نکالنا باقی تھا اُسی قدر نکال ڈالے یہی صحیح ہو
الخلاصہ۔ د۔ المسئلہ۔ فان انتفخ الحیوان فیہا۔ پھر اگر پھول گیا اسمین حیوان۔ ف۔ خواہ چوہا ہو یا بکری و آدمی ہو۔ او تفسخ
یا پھٹ کر پاشیدہ ہوگیا۔ ف۔ یون ہی اگر اسکے بال گر گئے۔ د۔ نزح جمیع ما فیہا۔ تو نکال ڈالا جاوے تمام پانی جو اسمین موجود
ہو۔ ف۔ یعنی گرنے کے وقت جسقدر رہی۔ ابن کمال پاشا۔ صغر الحیوان او کبر لانتشار البلۃ فی اجزاء الماء۔ خواہ جانور صغیر ہو
یا کبیر ہو کیونکہ نجس تری تمام اجزاے آب مین پھیل گئی ہو۔ ف۔ ابن الہمام رح نے اس مقام پر لکھا کہ یہ حکم اسوقت ہوا کہ جانور اسمین
مرگیا خواہ اسی وقت نکالا گیا یا پھول پھٹ گیا ہو۔ اور اگر زندہ نکالا پس اگر نجس العین یا اُسکے بدن پر نجاست ہو جو معلوم ہو تو
سب پانی نکالا جاوے اور نجاست معلوم اسواسطے کہا کہ فقہار نے گاے و بکری وغیرہ مین کہا کہ زندہ نکلے تو کچھ نزح واجب
نہین ہو حالانکہ ظاہر یہ کہ پیشاب اُسکی رانون پر لگا رہتا ہو ولیکن محتمل ہو کہ گرنے سے پہلے ساقط ہوگئی ہو۔ اور اگر نجس العین نہین
بلکہ فقط اسکا جھوٹا نجس یا مکروہ یا مشکوک ہو پس اگر اُسنے منہ پانی مین نہین ڈالا تو مضائقہ نہین ہو اور اگر منہ ڈالا تو نجس مین کل
نکالین اور یون ہی فقہار کے کلمات درصورت مشکوک کے باہم متنافر ہین کہ کل نکالا جاوے۔ اور مشکوک کے طہور ہونے کا حکم
نہین تو کل نکالا جاوے بخلاف مکروہ کے کہ اُسکی طہوریت سلب نہین ہو لہذا دس ڈول اسمین نکالنا مستحب ہو اور کہا گیا کہ (۲۰)
براہ احتیاط۔ ولیکن مصنف رح نے تجنیس مین کہا کہ مشکوک مین کل نکالنا واجب اسوجہ سے کہ احتیاطاً اُسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا
ہو اور کہا کہ حسن رح نے بواسطۂ ابن ابی مالک کے ابو یوسف سے روایت کی کہ گدھے کا پسینا گرنے سے پانی نجس ہوجائیگا ولیکن یہ حکم
ظاہر الروایۃ کے خلاف ہو انتہی کلامہ۔ اور اگر ایسی ہڈی گرے جسپر چکنائی یا گوشت ہو تو کل پانی نکالا جاوے اور فقہار نے کہا کہ اگر
کوئی ہڈی نجاست آلودہ ہوکر کنوین مین گرے اور اُسکا نکالنا متعذر ہو تو سب پانی نکالنے پر وہ بھی پاک ہوجائیگی اور یہ بمنزلہ ہڈی
دھونے کے ہوگیا۔ اگر اینٹ کو نجاست پہونچی پھر وہ پانی مین گری تو تمام پانی نکال ڈالنا سب کے واسطے طہارت ہو۔ وان کانت
البئر معینۃ بحیث لا یمکن نزحہا اخرجوا مقدار ما کان فیہا من الماء۔ اور اگر کنوان چشمہ دار ہو اس صفت سے کہ اُسکا سب
پانی نکال ڈالنا ممکن نہو تو اُسمین جسقدر پانی وقت گرنے کے موجود ہو وہ نکال ڈالین۔ وطریق معرفتہ ان تحفر حفرۃ مثل
موضع الماء من البئر ویصب فیہا ما ینزح منہا الی ان تمتلی۔ اور موجودہ مقدار پانی نکل جانے کی شناخت کا طریقہ ایک
یہ ہو کہ کنوین مین جہانتک پانی ہو اُسکے مثل ایک گڑھا کھودا جاوے اور جو پانی کنوین سے نکلتا جاوے وہ اُسمین ڈالا جاوے
یہانتک کہ وہ گڑھا بھر جاوے۔ ف۔ یہ گڑھا کنوین کا وہ دور رکھتا ہو جہان پانی ہی اور عمق اسی قدر ہو جسقدر اندازے پانی
پہونچنے کڑی یا بھاری پتھر باندھکر رسی سے پانی کا اندازہ کرلین۔ او ترسل فیہا قصبۃ ویجعل لمبلغ الماء علامۃ۔ یا یہ طریقہ دوسرا
ہو کہ کنوین مین ایک نرکل ڈالا جاوے اور پانی جہانتک پہونچا وہان نشان کردیا جاوے۔ ف۔ یا رسی کا سرا بھاری پتھر
باندھکر لٹکایا جاوے جب وہ تہ پر بیٹھ جاوے تو کھینچکر دیکھین کہ پانی رسی مین کہانتک پہونچا وہان داغ کردین۔ ثم ینزح منہا
عشر دلاء۔ پھر کنوین مین سے دس ڈول نکال کر پھینکدین۔ ف۔ تو پانی کچھ کم ہوا۔ ثم تعاد القصبۃ فینظر کم انتقص
پھر وہ نرکل دوبارہ کنوین مین ڈالکر دیکھا جاوے کہ کتنا پانی گھٹا۔ ف۔ یا دوسری رسی بطور اول کے لٹکا کر جہانتک بھیگی ہو
اُسکو اول رسی سے ملاکر ناپ لین اور دیکھین کہ پانی کسقدر کم ہوا۔ تو جسقدر کمی نرکل یا رسی مین معلوم ہو اُس سے ظاہر ہوجائیگا فرض
کرو کہ چار انگل گھٹا تو معلوم ہوا کہ ہر چار انگل کے واسطے دس ڈول ہین اور ناپنے سے مثلاً معلوم ہوے کہ کل (۱۲۴) انگل ہو
تو ہر چار انگل کے حصہ اسمین (۳۱) ہوے اور ہر چار کے واسطے دس ڈول ہین تو (۳۱) دفعہ دس دس ڈول نکالے جاوین

سوائے دس کمی کے کہ ایک مرتبہ چھوڑ دین - فینزح لکل قدر منہا عشر دلاء - پس نکال ڈالا جاوے اس شمار کے ہر قدر کے لیے دس ڈول - ف - پس معلوم ہوگیا کہ جسقدر پانی وقت نزح شروع کرنے کے موجود تھا سب نکل گیا چلپی - د - وہذا ن عن ابی یوسف - اور یہ دونون طریقہ ابو یوسف رح سے مروی ہین - ف - دوسرا طریقہ بہ نسبت اول کے اچھا ہے - وعن محمد رح نزح مائتا دلو الی ثلث مائۃ فکانہ بنی قولہ علی ما شاہد فی بلدہ - اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ کنوین مین سے دوسو سے تین سو تک ڈول نکالے جاوین پس شاید کہ امام محمد نے جو اپنے شہر مین کنوون کا اندازہ دیکھا اُسی پر اپنا قول مبنی کیا ہے - ف - اسمین اشارہ ہے کہ یہ اندازہ ہر جگہ ٹھیک ہونا ضرور نہین کیونکہ جہان کثرت سے پانی ہو تو اُسی تعداد مین کل پانی نہین نکلیگا - در مختار مین ہے کہ کہا گیا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے اور یہ آسان ہے - وعن ابی حنیفۃ فی الجامع الصغیر فی مثلہ ینزح حتی یغلبہم الماء - اور جامع صغیر مین امام ابو حنیفہ سے ایسے چشمہ دار کنوین کے نجس ہونے مین روایت ہے کہ یہانتک پانی نکالین کہ پانی انپر غالب آجاوے - ف - یعنی پانی انکو تھکا کر مغلوب کردے - ولم یقدر الغلبۃ بشیٔ کما ہو دابہ - اور غلبہ کی کوئی مقدار کسی چیز سے نہین مقرر کی جیساکہ امام ابو حنیفہ رح کا دستور ہے - ف - کہ وہ ایسی صورتون مین اُسی کی راے پر چھوڑتے ہین جو ایسے واقعہ مین مبتلا ہو - اور مراد وہ اسرائتم یہ ہے کہ اپنی راے سے یہانتک نکالین کہ پاکی کا گمان غالب ہوجاوے اور اگر یہ نوبت پہونچے کہ نکالتے نکالتے تھک جاوین اور پانی جوش مین ہو تو انکا مغلوب ہوجانا اُسکے لیے طہارت ہوگیا ولیکن یہ ایک نوع کی تقدیر ہے مگر انکا عاجزی تکلیف کو ساقط کرتی ہے اور یہی مختار ہے - البقالی - طحاوی رح نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب کنوین مین جانور گرے تو اُسکو الیچ یہانتک کہ تحجیر پانی غالب آجاوے - اور ابن ابی شیبہ رح نے اپنی اسناد سے حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب چوہا کنوین مین گرے یعنی مرجاوے تو فرمایا کہ پانی نکالین یہانتک کہ انپر پانی غالب ہوجاوے - عینی رح نے لکھا کہ غلبہ غیر مقدر ہونا یہی ظاہر الروایۃ ہے - قاضیخان نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رح سے صحیح روایت یہ ہے کہ آدمی عاجز ہوجاوے - اور امام اسبیجابی رح نے مغلوب ہونے کی یہ تفسیر کی کہ دوسو یا تین سو ڈول نکالے چنانچہ محیط و فتاوی قاضیخان مین مذکور ہے - مع - وقیل یوخذ بقول رجلین یعنی عدلین - لہما بصارۃ فی امر الماء - اور کہا گیا دو مرد عادل کا قول لیا جاوے جنکو پانی کے معاملہ مین بصارت ہو - ف - اگر وہ کہین کہ اسمین دوسو ڈول ہین تو اُسی قدر اور اگر کہین کہ چارسو ڈول پانی ہے تو بہ مقدار نکال دین - وہذا اشبہ بالفقہ - اور یہی قول اشبہ بفقہ ہے - ف - تو اسی قول پر فتوی ہوگا لہذا در المختار مین نے نقل کیا کہ قیل بہ یفتی - یعنی کہا گیا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے - پس یہان دو قول معتمد ہین اول دوسو سے تین سو تک اور دوم یہ قول ہے اور ہندیہ مین لکہا کہ قول اول زیادہ آسان ہے کذا فی الاختیار - اور قول دوم جسکو امام مصنف رح نے اشبہ بالفقہ کہا ہے اسکو شرح مبسوط امام سرخسی وکافی و تبیین سے اصح نقل کیا ہے پھر منجملہ مسائل کے یہان یہ ہے کہ ایک کنوین سے (۲۰) ڈول نکالنا واجب ہوئے پس پہلا ڈول نکال کر اُسکا پانی دوسرے پاک کنوین مین ڈالا تو دوسرے مین سے بھی (۲۰) نکالنا واجب ہین اور اصل اسمین یہ ہے کہ دوسرا کنوان بھی اسی قدر سے پاک ہوگا جس قدر سے پہلا کنوان پاک ہوتا جبکہ اسمین پہلا ڈول نکالا موجود تھا اور اگر دوسرا ڈول نکال کر دوسرے کنوین مین ڈالا ہو تو دوسرا کنوان (۱۹) سے پاک ہوگا اور اگر دسوان ڈول ڈالا تو گیارہ سے پاک ہوگا یہی اصح ہے البدائع - اور اگر چوہا اول کنوین سے نکالکر دوسرے مین ڈالا تو اسمین سے پھر اُسکو نکال کر (۲۰) نکالنا واجب ہین السراج - اگر ایک سے (۲۰) نکالنا اور دوسرے سے (۴۰) نکالنا واجب ہون اور ایک کے دوسرے مین ڈالے گئے تو چالیس نکالنا واجب ہونگے - اصل یہ ہے کہ دونون مین سے جسقدر نکالنا واجب ہے اگر برابر ہو تو نداخل ہوکر اُسی قدر واجب رہیگا اور اگر کوئی کم وبیش ہو تو کثیر مین قلیل داخل ہوجائیگا - وعلی ہذا اگر ایک سے (۲۰) اور دوم سے (۴۰) واجب ہون اور دونون کے ڈول یعنی سب ساٹھ نکال کر تیسرے پاک مین ڈالے گئے تو اسمین سے

صرف د ۲۰ ، نکالنا واجب ہونگے من البدائع - پانی کے مشکے مین چوہا مرا وہ سب پانی کنوئین مین ڈال دیا گیا تو امام محمد رح نے
کہا کہ جسقدر ڈالا گیا اُسکو دیکھین اور بیس ڈول دیکھین جو زیادہ ہو وہی واجب ہوا اور یہی اصح ہے محیط السرخسی - اور فتاوی مین ہے
کہ اگر اُس مشکے مین سے ایک قطرہ کنوئین مین ڈالا تو (۲۰) واجب ہونگے السراج - اور اگرچہ ہ مشکے مین پھول کر پھٹ چکا ہو پس کا
قطرہ کنوئین مین ڈالا تو سب پانی نکالا جاوے خزانۃ المفتین - پانی کے کنوئین کے پاس اگرچہ بچہ نجس یا کنواں نجس ہو تو جبتک
رنگ و بو و مزہ مین سے کوئی متغیر نہو پانی کا کنواں پاک ہے خط - اگرچہ گز بھر فرق ہو - المحیط - اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی جسمین جانور مرا اُسکے نجس نجاست
متعلقہ کا حکم دیا جاوے - ت د - مسئلہ - وان وجدوا فی البئر فارۃ او غیرہا ولا یدری متی وقعت ولم تنتفخ اعادوا
صلوۃ یوم ولیلۃ اذا کانوا توضؤا منہا - اور اگر لوگون نے کنوئین مین چوہا پایا اور جانور مرا پایا اور یہ دریافت نہین ہوتا
کہ کب گرا ہے اور وہ ہنوز پھولا نہین تو یہ لوگ اپنے ایک رات و دن کی نمازین اعادہ کرین جبکہ اسی پانی سے وضو کرکے پڑھی
ہون - وغسلوا کل شیء اصابہ ماؤہا - اور دھوڈالین ہر چیز جسکو اس کنوئین کا پانی پہونچا ہو - ف - جیسے برتن وغیرہ کو
اسطرح دھووین جسطرح اُسکے پاک کرنے کا حکم آویگا - غرضکہ ہر چیز جسکو یہ نجس پانی لگا اسکو جسطرح وہ پاک ہوتی ہے پاک کرین -
وان کانت قد انتفخت او تفسخت اعادوا صلوۃ ثلثۃ ایام ولیالیہا - اور اگر وہ جانور اس حالت مین ملا کہ پھول گیا
یا اُس سے بڑھکر پاش پاش پھٹ گیا تو تین رات و دن کی نمازین اعادہ کرین - ف - جسوقت سے پایا اُس سے پہلے کے
تین دن و اُنکی راتین شمار کرین - وہذا عند ابی حنیفۃ رح - اور یہ حکم مذکور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے ف مگر ظاہر الروایۃ
مین مذکور نہین بلکہ فقط حسن بن زیاد نے امام اعظم رح سے روایت کیا ہے کما فی البدائع - اور پھول جانا ذکر کرکے پھٹ جانا بھی اسواسطے
بڑھایا کہ پھٹ جانے کی مدت اگرچہ پھولنے سے زیادہ ضرور ہے لیکن تین رات دن سے زیادہ کا اعادہ واجب نہین ہے - مع
اور یہ حکم مذکور بدلیل استحسان ہے - وقالا - اور صاحبین نے بدلیل قیاس یون کہا کہ - لیس علیہم اعادۃ شیء حتی یتحققوا متی
وقعت - ان لوگون پر کچھ اعادہ واجب نہین یہانتک کہ اُنکو تحقق ہو کہ یہ کب گرا ہے - ف - پس اگر معلوم ہو گیا کسی
دلیل سے تو اُسی وقت سے اُسکے نجس ہونے اور اعادہ نماز وغیرہ کے احکام جاری ہونگے اگرچہ زیادہ دن ہون اور اگر کچھ تحقق نہوا بلکہ
صرف گمان ہوا تو کچھ نہین ہے اور ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا ابھی گرا مثلاً چیل ایسے مرے ہوئے چوہے کو ایکر اُدھر سے اُڑی اور وہ
چھوٹ کر کنوئین مین گر پڑا ہے تو اگلے وقت تک نماز ٹھیک رہی کیونکہ ان لوگون نے برابر اسکو پاک یقین کیا اور وضو کرکے نماز
پڑھی ہے تو اب ایسی محتمل بات سے وہ نہ ٹوٹیگا - لان الیقین لا تزول بالشک - کیونکہ یقین کا زوال شک سے نہین ہوتا
ف - کیونکہ یقین جو اُسکی طہارت کا اول زمانہ مین تھا وہ اسوقت کے واسطے اب کے واقعہ کی وجہ سے شک کرکے زائل نہوگا
بلکہ اُسی وقت کے واسطے کوئی یقین حاصل ہو مثلاً تحقق ہو کہ فلان وقت سے گرا تو زائل ہو سکتا ہے - وصار کمن رای فی ثوبہ
نجاستہ ولا یدری متی اصابتہ - اور یہ واقعہ ایسا ہو گیا جیسے ایک نے اپنے کپڑے مین نجاست دیکھی اور یہ اُسکو دریافت
نہین کہ کب یہ نجاست اسکو لگ گئی ہے - ف - تو اس صورت مین جب تک تحقق نہو یہی قرار دیا جائیگا کہ اب ہی لگی ہے اور
اصح قول مین اسپر اعادہ کچھ واجب نہین ہے - کماذکرہ الحاکم الشہید بدائع وع - کہا گیا کہ اسی قول پر فتوی دیا جاوے الدر
اور نہایۃ البیان مین ہے کہ امام کا قول احوط ہے اور صاحبین کا قول زیادہ آسان ہے اور فتاوی عتابیہ مین کہا کہ یہی مختار ہے اور قاسم
بن قطلوبغا رح نے اسکو رد کر دیا کہ اکثر کتب کے مخالف ہے جبکہ امام کی دلیل مرجح ہوئی النہر - جانور جبکہ نہین پھولا تو ایک رات
و دن سے ناپاک صرف وضو و غسل کے حق مین ہے اور اُس پانی سے جو طعام گوندھا گیا وہ کتون کو کھلا دیا جاوے - اور رہا اسکے سوا
اسکے اور باتون مین جیسے کپڑا دھونا تو فی الحال اُسکی نجاست کا حکم دیا جاوے پھر وضو و غسل مین ایک رات دن کا اور
کپڑے مین اُسی وقت کا اعتبار پانی نجس ہونے کا بھی جب ہے کہ اُسنے حدث کی وجہ سے طہارت کی ہو یا کپڑا کسی حقیقی

نجاست سے دھویا ہو اور اگر بدون حدث کے وضو یا غسل کیا اور بدون نجاست کے کپڑا دھویا ہو تو بالاجماع اُسپر کچھ اعادہ نماز یا کپڑا
دھونے کا لازم نہیں ہے الدر من الجوہرہ۔ اگر اُسکے گرنے کا وقت متحقق ہو تو بالاجماع اُسی وقت سے اعادہ واجب ہے۔ جو نماز اس پانی سے
گوندھا گیا تو استحسانا در صورتیکہ وہ پھولا پھٹا ہو تو شروع تین روز سے اُسکا عبرہ رکھا جاوے اور در صورتیکہ نہیں پھٹا ہو تو ایک رات
دن سے رکھا جاوے اسی کو امام ابو حنیفہ نے لیا ہے المحیط۔ ولابی حنیفۃ ان للموت سببا ظاہرا وہو الوقوع فی الماء فیحال علیہ
اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ موت کے لیے ایک سبب ظاہری ہے اور وہ پانی میں گرنا تو اسی سبب پر احالہ کیا جائیگا۔ ف یعنی
جب سبب مخفی ہو تو ظاہری سبب پر احالہ کرنا واجب ہوتا ہے اور پانی میں ہونا تو متحقق ہو گیا اور یہ موت کا ظاہری سبب ہے اور
نفس الامر میں اسکا مرنا مخفی ہے تو سبب ظاہری کا اعتبار کہ وہ پانی ہی میں مرا ہے واجب ہوا۔ ف۔ حاصل یہ کہ پانی اسکی موت کا سبب
ظاہری موجود ہے تو اس یقین کو چھوڑ کر اس احتمال کیطرف کہ شاید دوسرے سبب سے مر کر پانی میں آیا ہو غلطی سے اعراض ہے۔ الا ان
الانتفاخ دلیل التقادم فیقدر بالثلث۔ لیکن بات یہ ہے کہ اُسکا پھول جانا اس امر کی دلیل ہے کہ دیر گذری اور ادنیٰ مقدار
تین روز قطعی ہے تو اُسکی مقدار مدت تین روز قرار دی۔ وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العہد فقدرناہ بیوم ولیلۃ
لان مادون ذلک ساعات لایمکن ضبطہا۔ اور پھولنا و پھٹنا جس صورت میں نہ پایا گیا تو یہ دلیل نزدیکی زمانہ کی ہے پس
ہمنے اُسکی مقدار ایک رات دن مقرر کی کیونکہ اس سے کم تو ساعتیں ہیں جنکا ضبط ممکن نہیں ہے۔ ف اور یہ جو ہم نے کپڑے
میں نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کر کے اُسپر قیاس کیا تھا تو امام مصنف رح نے دو جواب دیے اول تو وہ بھی اتفاقی نہیں ہے چنانچہ
کہا۔ واما مسئلۃ النجاسۃ فقد قال المعلی ہی علی الخلاف۔ اور رہا مسئلہ کپڑے کی نجاست کا تو وہ اتفاقی نہیں چنانچہ معلی
بن منصور فقیہ محدث ثقہ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے۔ ف یعنی اسمیں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ فیقدر بالثلث فی
البالی وبیوم ولیلۃ فی الطری۔ تو کہنہ نجاست لگی ہوئی میں تین رات دن کی مقدار سے اور تازہ نجاست میں ایک رات دن سے
مقدار مقرر کیجائیگی۔ ف حتی کہ اسی نجس کپڑے سے نمازیں پڑھی ہوں تو اعادہ کرے بقول امام رح۔ ولو سلم۔ اور اگر مان
لیا جاوے کہ اسمیں اختلاف نہیں ہے۔ فالثوب بمرای عینہ۔ تو کپڑا اُسکی نظر کے سامنے ہے۔ ف اگر پہلے سے لگتی تو غالب یہی کہ معلوم
ہوتی تو دلیل ہے کہ ابھی لگی ہے۔ والبئر غائبۃ عن بصرہ۔ اور کنواں اُسکی نظر سے غائب ہے۔ ف اسمیں اسکو ابھی گرنا معلوم نہیں
بلکہ جب نکلی تو معلوم ہوا۔ فیفترقان۔ تو دونوں صورتوں میں افتراق ہو گیا۔ ف پس وہ مسئلہ اس مسئلہ پر قیاس نہیں ہو سکتا
کیونکہ قیاس مع الفارق درست نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ابن رستم نے نوادر میں ذکر کیا کہ جسنے اپنے کپڑے پر منی پائی تو سب سے پچھلی
نیند کے وقت سے اعادہ کرے کیونکہ اس سے پہلے میں شک ہے کما فی المحیط والبدائع۔ اور خون ہو تو اعادہ نہیں حتی کہ یقین ہو کیونکہ
وہ راہ میں لگ جاتا ہے بخلاف منی کے کما فی المحیط۔ اور اگر جبہ کھولا اور اسمیں خشک چوہا نکلا اور معلوم نہیں کب سے آیا پس اگر
جبہ میں سوراخ نہو تو جب سے اسمیں روئی وغیرہ بھری ہے تب سے اعادہ کرے اور اگر چھید ہو تو تین رات دن جیسے کنوئیں کے مسئلہ
میں ہے کما فی البدائع۔ مع۔ شخص غیر کے کنوئیں کا پانی نکال ڈالا پس وہ خشک ہو گیا تو نزح کرنے والے پر کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ
مالک اسکے پانی کا مالک نہ تھا اور اگر ایسا فعل کسی کے بھرے مشک کے ساتھ کیا تو اُسپر لازم ہے کہ اُسکے واسطے بھر دے کیونکہ مالک
اسکے پانی کا مالک تھا۔ اگر کنواں نجس ہو گیا اُسنے پانی جاری کر دیا مثلاً بایں طور کہ اُسکا منفذ بنا دیا جس سے پانی نکلنے لگا حتی کہ تھوڑا
پانی نکل گیا تو کنواں پاک ہو گیا کیونکہ سبب طہارت پایا گیا اور وہ پانی جاری ہو جانا تھا ایسا ہو گیا کہ حوض نجس ہو گیا اور اسمیں پانی
جاری کیا حتی کہ ایک طرف سے بھرا اور دوسری طرف سے خارج ہوا تو خارج ہوتے ہی پاک ہو گیا الفتح۔ کنوئیں سے پانی خارج
ہونا جاری ہو کر بذریعہ نل وغیرہ ممکن ہے اور اگر کنوئیں کا شمول رکیہ و بئیر سوت کے گڑھے کو ہو تو زیادہ ظاہر ہے م۔ رکیہ فعیل کنوئیں
کے ہے و۔ رکیہ وہ گڑھا جسمیں چرواہے کنوئیں سے پانی نکال کر بھر رکھتے ہیں تاکہ آسانی ہو م۔ مثلاً جسکا آدھے سے زیادہ زمین میں ہو

گڑھا ہو وہ کنوین کے حکم مین ہے وعلی ہذا پانی مجتمع ہونے کے گڑھے اور بڑی شمور سے کنوین کے مانند ڈول نکالے جاوین۔ اگر ہر ڈول
مین اکثر بھرا اگرچہ کچھ خالی رہگیا ہو تو وہ پورا ڈول شمار ہونے کو کافی ہے۔ جسقدر نکالنا واجب تھا اگر اسقدر زمین کے اندر جذب ہوگیا
تو کافی ہے یعنی کنوان پاک ہوگیا۔ د۔ اگر تہ زمین خشک ہوئی ہو تو پھر پانی آنے سے ناپاک نہوگا اور اگر تہ سے خشک نہوا تو صحیح یہ ہے کہ
پھر پانی آنے سے ناپاک ہوجائیگا۔ البحر۔

فصل۔ فی الآسار وغیرہا۔ یہ فصل آسار وغیرہ کے بیان مین ہے۔ ف۔ آسار جمع سور کی یعنی بچا ہوا کھانا پانی وغیرہ جو عرف مین
جھوٹا کہلاتا ہے۔ اور اصل حکم کا تعلق لعاب سے ہے ولیکن کبھی جھوٹے مین لعاب ظاہر نہین ہوتا مثلاً پانی پیا مگر جھوٹا ہونا معلوم ہے لہذا آسار
پر مدار رکھا۔ اور ابن الہمام رح نے کہا کہ مجاورت کی وجہ سے لعاب پر سور کا اطلاق کیا ہے۔ م۔ پھر امام مصنف رح نے آسار بلفظ جمع
ذکر کیا کہ اسکے اقسام ہین چنانچہ مبسوط ومحیط وینابیع وبدائع وتحفہ مین کہا کہ ہمارے نزدیک آسار چار قسم کے ہین اور امام اسبیجابی نے
کہا کہ پانچ قسم ہین۔ اول جسکی طہارت پر بغیر کراہت کے اتفاق ہے جیسے بنی آدم کا جھوٹا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو
خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ حائضہ ہو یا جنب ہو مگر کسی عارضی نجاست شراب خواری وغیرہ سے۔ اور جیسے ماکول اللحم جانور اور
جسمین خون نہو جبکہ منہ پاک ہو۔ قسم دوم سور کا جھوٹا کہ باتفاق نجس ہے۔ قسم سوم نجس اور وہ درندہ جانورون سوائے پرندون کا
جھوٹا۔ قسم چہارم مکروہ وہ ہر کا جھوٹا۔ قسم پنجم مشکوک جیسے گدھے و خچر کا جھوٹا۔ مع۔ عرق یعنی پسینا۔ **المسئلہ وعرق کل شیء معتبر
بسورہ**۔ اور عرق یعنی پسینا ہر جاندار کا اعتبار کیا گیا اسکے سور یعنی جھوٹے کے ساتھ۔ ف۔ اور مراد لعاب ہے ولیکن اوپر گذرا
کہ بوجہ مخفی ہونے کے مدار جھوٹے بچے ہوئے پر ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ پسینے کے مسائل مین تفصیل کی ضرورت نہین بلکہ لعاب کی تفصیل
کردیجاوے تو اسی پر عرق کا قیاس کرلیا جاوے۔ اعتراض کیا گیا کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے حالانکہ اسکا پسینا پاک ہے تو قیاس کہان
رہا جواب یہ کہ پاک ہونے مین مشکوک نہین بلکہ شک اسمین ہے کہ اسکا جھوٹا پانی اس لائق رہتا ہے کہ اس سے طہارت کیجاوے یا نہین اور
ماسوا اتفاق ہے کہ وہ پاک ہے تو عرق بھی پاک ہوا۔ مع۔ وعلی ہذا اگر گدھے کا عرق پانی مین گرا تو پاک رہا مگر مشکوک ہے کہ وہ پاک کرنے والا
رہا کہ نہین۔ بالجملہ یہ صحیح رہا کہ عرق کا قیاس جھوٹے پر ہے۔ **لانہما یتولدان من لحمہ فاخذ احدہما حکم صاحبہ**۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عرق
و لعاب دونون اس جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہین تو ایک نے دوسرے کا حکم پایا۔ ف۔ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کو
دوسرے پر قیاس کرسکتے ہین۔ نہایہ مین کہا کہ اسلیے کہ دونون ایک ہی اصل سے پیدا ہوتے ہین۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ عرق کا
گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر ہے ولیکن سور کا اس سے پیدا ہونا تو یہ نہین ہے اسواسطے کہ سور تو پانی کا بقیہ جو بچ جاتا ہے۔ م۔ جواب یہ کہ
مراد سور سے لعاب ہے کیونکہ لعاب مخفی ہونے سے سور اسکے قائم مقام ہوا جیساکہ فتح القدیر مین تصریح کی۔ تاج الشریعہ رح نے کہا کہ عرق
بسورہ کے یہ معنی کہ کبھی عرق کو سور پر قیاس کرتے ہین اور کبھی سور کو عرق پر قیاس کرتے ہین اور اس تقریر کے موافق لازم آیا کہ گدھے
کا عرق مشکوک ہو ولیکن چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسپر ننگی پیٹھ سوار ہوئے ہین تو عرق کی طہارت کا حکم ہوا۔ اور مبسوط وذخیرہ مین ہے
کہ گدھے و خچر کا پسینا اور دونون کا لعاب صحیح قول مین پاک ہے۔ اور ذخیرہ مین امام ابویوسف وامام محمد رح سے ذکر کیا کہ اگر خچر یا گدھے
کا لعاب یا عرق تھوڑے پانی مین گرا تو اسکو خراب کردیگا۔ مراد یہ کہ وہ پانی پاک کرنیوالا نہین رہیگا۔ قاضی خان نے کہا کہ اصح یہ کہ
خر مادہ و نر مین دربارہ لعاب کے کچھ فرق نہین ہے اور امام ابوحنیفہ رح سے تین روایتون مین سے ایک یہ کہ گدھے کا لعاب و عرق
اگرچہ کثیر فاحش ہو جواز نماز کو منع نہین کرتا اور اسی روایت پر اعتماد ہے۔ منتقی مین امام محمد رح سے روایت ہے کہ خر مادہ کا دودھ مانند
اسکے لعاب و عرق کے پانی کو خراب کرتا ہے کپڑے کو نہین خراب کرتا۔ مع۔ **المسئلہ وسور الآدمی وما یوکل لحمہ طاہر**۔ اور جھوٹا
آدمی کا اور جس جاندار کا گوشت کھایا جاتا ہے پاک ہے۔ ف۔ یعنی طہور ہے حتی کہ بچے پانی سے وضو جائز ہے۔ اور گھوڑے کے
جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے چنانچہ آویگا۔ **لان المختلط بہ اللعاب وقد تولد من لحم طاہر**۔ کیونکہ اس جھوٹے مین لعاب مخلوط ہوا ہے کہ

اور لعاب پیدا ہوا پاک گوشت سے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر لعاب بقدر کثرت سے ہو کہ پانی پر غالب ہو جاوے تو آب مطلق نہ رہنے سے البتہ وضو جائز نہو گا فافہم۔ م۔ ویدخل فی ہذا الجواب الجنب والحائض والکافر۔ اور داخل رہیگا اس جواب میں یعنی اس حکم میں جنب و حائضہ عورت اور کافر۔ ف۔ کیونکہ یہ سب لوگ بھی آدمی ہیں اور جنب مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ عورت جیسے نفاس والی عورت اور کافر خواہ مرد یا عورت کسی ملت کی ہوں سب داخل ہیں۔ مگر شرط یہ کہ ان لوگوں کا منہ نجاست ظاہری سے پاک ہو۔ ت۔ حتی کہ اگر شرابخوار ہے یا اُسکے منہ سے خون نکلا اگر فی الفور پانی پیا تو جھوٹا نجس ہے اور اگر کئی بار وہ اپنا تھوک نگل چکا ہو تو صحیح قول پر اسکا منہ پاک ہو گیا السراج۔ اور عینی رح نے معتبرات سے تین بار نگل جانا ذکر کیا۔ م۔ اگر شرابخوار کی مونچھیں لمبی ہوں تو پانی نجس ہو جائیگا اگرچہ ایک ساعت کے بعد پیا ہو التاتارخانیہ عن الحجہ۔ اور یہ جو حکم ہے کہ عورت کو مرد اجنبی کا جھوٹا اور برعکس مکروہ ہے تو یہ جھوٹے کی ناپاکی سے نہیں بلکہ لذت سے ہے اور اجنبی کا تبرک استعمال کرنا ممنوع ہے المجتبیٰ نہر۔ د۔ یہ مسئلہ میں مایوکل لحمہ۔ عام لیا خواہ چرند ہو یا پرند ہو چنانچہ محیط سرخسی میں مصرح ہے۔ مگر جلالہ اونٹ و گائے کا جھوٹا مکروہ ہے اور مرغی میں تفصیل آوے گی پھر جن کیڑے مکوڑوں وغیرہ جانداروں میں خون سائل نہیں ہے خواہ پانی کے جانور ہوں یا نہوں اُنکا جھوٹا پاک ہے البتیین۔ اگر کہا جاوے کہ آب مستعمل کی نجاست پر جنب کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے کیونکہ جو منہ میں لگا نجس ہوا جواب یہ کہ بضرورت ساقط ہے۔ مع۔ اور حدیث میں ہے کہ ابوہریرہ رض نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نجس تھا تو فرمایا کہ سبحان اللہ ان المومن لا ینجس۔ یعنی سبحان اللہ مومن نجس نہیں ہوتا ہے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابن عباس رض میں ہے کہ فرمایا کہ لا تنجسوا موتاکم فان المسلم لیس بنجس حیا ومیتا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے مردوں کو نجس مت جانو کیونکہ مسلمان زندگی و مردگی میں کبھی نجس نہیں ہوتا ہے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرطہما۔ اور حدیث عائشہ رض میں ہے کہ میں پانی پیتی درحالیکہ حائضہ ہوتی تھی پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیدیتی تو آپ اپنا منہ میرے منہ کی جگہ رکھکر پانی پیتے تھے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو قبل اسکے اسلام کے مسجد میں باندھا تھا پس اگر کافر نجس ہوتا تو اُسکو مسجد میں جگہ نہ دیتے۔ مع۔ المسئلۃ۔ وسور الکلب نجس ویغسل الاناء من ولوغہ ثلثا۔ اور کتے کا جھوٹا نجس ہے اور اسکے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن تین مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ ولوغ یہ کہ کتا برتن میں منہ ڈال کر پانی وغیرہ کو زبان سے حرکت دے خواہ تھوڑی یا بہت۔ یہاں دو باتیں ہیں اول کتے کے جھوٹے کی نجاست۔ دوم ولوغ سے تین مرتبہ دھونا۔ پس اصحاب حنفیہ میں اختلاف ہے کہ کتا نجس العین ہے یا نہیں اور اصح یہ کہ وہ نجس العین نہیں ہے البدائع۔ روایات میں سے میرے نزدیک صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک کتا نجس العین ہے اور امام اعظم رح کے نزدیک نجس العین نہیں ہے۔ ا۔ تقلیہ الایضاح۔ مع۔ اور رہا تین مرتبہ دھونا تو امام مصنف رح نے فرمایا۔ لقولہ علیہ السلام یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلثا۔ بدلیل حدیث کہ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن تین مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ یہ قول موقوف بسند صحیح ابوہریرہ رض سے دارقطنی وطحاوی نے روایت کیا۔ بیہقی رح نے اعتراض کیا کہ اس روایت تین مرتبہ میں عبدالملک متفرد ہے۔ جواب یہ کہ عبدالملک سے امام مسلم نے صحیح میں روایت کی اور امام احمد و ثوری نے کہا کہ وہ حافظوں کی زینت ہے اور ثوری رح نے کہا کہ وہ ثقہ ہے اس پر سب کا اتفاق ہے اور احمد بن عبداللہ نے کہا کہ وہ حدیث میں ثقہ ثبت ہے۔ اس سے ثبوت ہوا کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ فتوی دیا ہے اور سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی حضرت ابوہریرہ رض نے روایت کی تو ضرور ہوا کہ یا تو سات مرتبہ کا حکم منسوخ ہوا یا سات مرتبہ میں سے تین مرتبہ موکد ہیں اور باقی بطریق استحباب ہیں اور یہی زہری رح نے فتوی دیا اور عطاء رح نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ دھونے کا حکم کیا۔ رواہ عبدالرزاق۔ ولسانہ یلاقی الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولی۔ اور کتے کی زبان تو پانی سے لگتی ہے نہ برتن سے تو جب برتن نجس ہو گیا تو پانی بدرجہ اولی نجس ہوا۔ ف۔ بلکہ برتن کی نجاست بوجہ پانی کے ہے

جس سے لعاب برتن تک پہونچا - وہذا یفید النجاستہ والعدد فی الغسل - اور یہ دلیل مذکور نتیجہ دیتی ہے کہ لعاب نجس ہے اور دھونے کی تعداد تین مرتبہ ہے - ف پس دونوں باتین ثابت ہو گئین لیکن واجب صرف ایک مرتبہ ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہ رضہ سے باسناد صحیح یہ بھی روایت ہے کہ ایک مرتبہ دھویا جاوے تو معلوم ہوا کہ تین مرتبہ موکد واوفق ہین - وہو حجۃ علی الشافعی فی اشتراط السبع اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے سات مرتبہ کی شرط لگانے مین - ف بدلیل اسکے کہ جو حضرت ابوہریرہ رضہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب برتن مین کتا منہ ڈالے تو سات مرتبہ دھویا جاوے اول وآخر مٹی سے - اسکو صحاح ستہ کے اماموں نے روایت کیا ہے - طحاوی رح نے کہا کہ اگر اسی حدیث پر عمل واجب ہو اور منسوخ نہ مانی جاوے تو اس حدیث کی دوسری روایت مین ہے کہ چاہیے کہ سات مرتبہ دھویا جاوے اور آٹھوان مرتبہ مٹی سے ہو - پس لازم آیا کہ سات مرتبہ سے پاک نہو بلکہ اکثر زاید کیا جاوے کیونکہ زیادتی تو قبول ہونا ضرور ہے - حاصل آنکہ یہ حدیث منسوخ ہے تو تین مرتبہ کی روایت حجت ہے - ولان ما یصیبہ بولہ یطہر بالثلث فما یصیبہ سورہ وہو دونہ اولی - اور یہ قیاس آینر حجت الزامی ہے کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگے وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہے تو جس چیز کو اسکا جھوٹا لگ جاوے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ہے تو وہ بدرجۂ اولی تین مرتبہ سے پاک ہوجائیگی - والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام - اور حکم جو سات مرتبہ دھونے کا وارد ہے وہ ابتداء اسلام پر محمول ہے - ف یعنی ابتداء اسلام مین ولوغ الکلب سے سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا پھر منسوخ ہوا اور بات یہ ہے کہ ابتداء اسلام مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کتون کے بارہ مین لوگون پر سختی کردی تھی تاکہ کتون کے جمع کرنے سے باز رہین پھر جب عادت جاتی رہی تو حکم منسوخ ہوگیا جیسے شراب کے برتنون کا حکم باتفاق منسوخ ہوگیا ہے - منع - مشکے سے اگر پانی رستا ہے پھر ایک کتے نے اگر رستا چاٹا تو مشکے مین جو پانی ہے وہ پاک ہے اخلاصہ - المسئلہ وسور الخنزیر نجس لانہ نجس العین علی ما مر اور خنزیر یعنی سور کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ سور تو نجس العین ہے جیسا کہ مذکور ہوچکا - المسئلہ وسور سباع البہائم نجس - اور بہائم درندون کا جھوٹا نجس ہے - خلافا للشافعی فیما سوی الکلب والخنزیر - ماسوائے کتے وسور کے باقی درندون مین امام شافعی نے خلاف کیا ہے - لان لحمہا نجس ومنہ یتولد اللعاب وہو المعتبر فی الباب - ہماری دلیل یہ ہے کہ ان درندون کا گوشت نجس ہے اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہے اور لعاب کی نجاست یا طہارت مین گوشت ہی کا اعتبار ہے - ف امام شافعی کے دلائل چند احادیث ہین - از انجملہ ایسے تالاب کو پوچھا گیا جنپر کتے ودرندے وارد ہوکر پیتے ہین تو فرمایا کہ جو انکے پیٹ مین گیا انکا ہے اور جو باقی رہا وہ ہمارے لیے پاک ہے - رواہ ابن ماجہ والدارقطنی وغیرہما - حالانکہ اسمین کتے کا بھی ذکر ہے جو انپر حجت ہے - دلیل دیگر یہ کہ درندہ کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے تو صرف گوشت حرام ہے - اور ہمارے نزدیک باوجود صلاحیت غذا کے حرام ہونا دلیل نجاست ہے - المسئلہ وسور الہرۃ طاہر مکروہ - اور بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہے - ف یہ مکروہ بکراہت تنزیہی ہے اور یہی اصح وموافق بآثار مرویہ ہے - فع - پھر طاہر مکروہ کا لفظ جامع صغیر مین امام ابوحنیفہ رح سے مروی ہے اور کتاب الصلوۃ مین یون ہے کہ وان توضا بغیرہ کان احب الی - یعنی اگر سوائے بلی کے جھوٹے پانی کے دوسرے پانی سے وضوء کرے تو مجھے زیادہ پسند ہے - م - وعن ابی یوسف انہ غیر مکروہ - اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ بلی کا جھوٹا مکروہ بھی نہین ہے ف یہی امام شافعی رح کا قول ہے - لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصغی لہا الاناء فتشرب منہ فیتوضا منہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے واسطے برتن کو جھکا دیتے کہ وہ اسمین سے پانی پی لیتی پھر آپ اسی سے وضوء فرماتے تھے - ف رواہ الدارقطنی وضعفہ - کیونکہ اسناد مین واقدی رح ہین شیخ تقی الدین نے امام مین کہا کہ ہمارے شیخ ابوالفتح الحافظ رح نے اول کتاب السیر مین جن لوگون نے واقدی کی تضعیف کی اور جنہون نے توثیق کی سب کو جمع کیا اور ترجیح دی کہ واقدی ثقہ ہین اور جن لوگون نے کلام کیا انکے جوابات دیے ہین - دارقطنی رح نے حدیث حارثہ عن عمرہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کی

کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن مین وضو کرتے جسمین سے پہلے بلی نے پیا تھا۔ دارقطنی رح نے کہا کہ حارثہ راوی مین کچھ مضائقہ نہین ہے (رواہ ابن خزیمہ) قتادہ رض نے سنا کہ حضرت صلعم فرماتے تھے کہ بلی نجس نہین یہ تمہارے گرد پھرنے والون یا پھرنے والیون سے ہے یعنی جیسے گھر کے خدمتگار رہتے ہین۔ یہ حدیث ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ منع۔ **ولہما قولہ علیہ السلام الہرۃ سبع**۔ اور امام ابوحنیفہ و امام محمد رح کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بلی درندہ جانور ہے۔ ف۔ اس حدیث کو امام احمد و ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ والدارقطنی و حاکم نے روایت کیا۔ حاکم نے حدیث کی تصحیح کی۔ پھر مراد بیان خلقت نہین ہے بلکہ۔ **المراد بہ بیان الحکم دون الخلقۃ والصورۃ**۔ مراد درندہ بتلانے سے اسکے حکم کا بیان ہے نہ خلقت و صورت کا۔ ف۔ کیونکہ خلقت و صورت تو ہر شخص کو آنکھون دیکھے معلوم ہے پس جب درندہ کا حکم ہوا تو سباع بہائم کے مانند اسکا جھوٹا نجس ہوتا۔ **الا انہ سقطت النجاسۃ لعلۃ الطواف فبقیت الکراہۃ**۔ مگر بات یہ ہے کہ بوجہ طوافہ ہونے کے نجاست ساقط ہوگئی تو کراہت باقی رہی۔ **وما رواہ محمول علی ما قبل التحریم**۔ اور جو حدیث امام ابو یوسف نے روایت کی یعنی بلی کو برتن جھکا کر پانی پلا دینے کی حدیث تو وہ محمول ہے کہ بلی حرام کرنے سے پہلے تھا۔ ف۔ لیکن ابو یوسف کہینگے کہ حرمت پہلے تھی پھر بیان کر دیا کہ منسوخ فرمایا حالانکہ یہی اوفق ہے۔ **ثم قیل کراہتہ لحرمۃ اللحم**۔ پھر کہا گیا کہ کراہت بوجہ حرام ہونے گوشت کے ہے۔ ف۔ یعنی بلی کا گوشت حرام ہونے کی جہت سے یہ کراہت ہے اور یہ قول طحاوی رح ہے۔ **وقیل لعدم تحامیہا النجاسۃ**۔ اور کہا گیا کہ کراہت بوجہ اسکے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہین رکھتی ہے۔ ف۔ یہ قول کرخی رح ہے۔ **وہذا یشیر الی التنزہ**۔ اور یہ قول یعنی کرخی رح کا قول اشارہ کرتا ہے کہ کراہت تنزیہی ہے۔ ف۔ یہی اصح و موافق آثار ہے۔ منع۔ **والاول الی القرب من التحریم**۔ اور پہلا قول طحاوی رح کا اشارہ کرتا ہے تحریم سے قریب ہونے کو۔ ف۔ یعنی کراہت تحریمی ہے۔ م۔ ہندیہ مین ہے کہ حشرات البیت جیسے سانپ و چوہا و بلی انکا جھوٹا مکروہ بکراہت تنزیہی ہے یہی اصح ہے الخلاصہ۔ مین کہتا ہون کہ ظاہر احشرات دو قسم ہین بعضے گھرون مین رہتی ہین جیسے نیولا و سانپ و چوہا وغیرہ اور بعضے جنگلون مین ہین اور حدیث انس رض مین بلی کی نسبت آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ انس یہ سباع البیت سے ہے کسی چیز کو گندہ و نجس نہین کرتی ہے۔ رواہ الطبرانی فی الصغیر۔ اور حضرت عائشہ رض کی حدیث مین ہے کہ فرمایا یہ نجس نہین یہ تو جیسے بعض گھر والے آدمی رواہ ابن خزیمہ اور نیز حضرت ام المومنین عائشہ رض نے پیالہ ثرید سے جہان سے بلی نے کھایا تھا اسی جگہ سے کھایا چنانچہ حدیث ابو داؤد وغیرہ مین ہے۔ یہان سے ظاہر ہوا کہ جو خلاصہ مین مذکور ہے وہی اصح ہے۔ اور کراہت کی روایت جو زیلعی وغیرہ مین ہے ضعیف ہے۔ م۔ جیسے بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہے اسی طرح جھوٹا ایسے پرندہ جانورون کا جنکا گوشت نہین کھایا جاتا ہے پاک مکروہ ہے بدلیل استحسان کذا فی المبسوط۔ ع۔ مکروہ تنزیہی ہے۔ **ولو اکلت الفارۃ ثم شربت علی فورہا الماء تنجس الا اذا مکثت ساعۃ لغسلہا فمہا بلعابہا**۔ اور اگر بلی نے چوہا کھایا پھر علی الفور پانی پیا تو وہ پانی نجس ہوگیا بالاجماع لیکن اگر وہ ایک ساعت ٹھہر گئی ہو تو نجس نہوا کیونکہ اُسنے اپنا منہ اپنے لعاب سے دھو ڈالا۔ ف۔ یہی صحیح ہے کذا فی الظہیریہ۔ ع۔ آب مطلق ہوتے ہوئے اگر آب مکروہ سے وضو کیا تو مکروہ ہے اور اگر آب مطلق نہو تو مکروہ نہین ہے الاختیار۔ ع۔ اگر شراب پیکر فی الفور پانی مین منہ لگایا تو بالاجماع نجس ہوگیا المجتبی ع۔ **والاستثناء علی مذہب ابی حنیفۃ و ابی یوسف**۔ اور یہ استثناء جبکہ اپنے منہ کو اپنے لعاب سے دھو ڈالا ہو تو امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے مذہب پر ہے۔ ف۔ ظہیریہ مین اسی کی تصحیح واقع ہوئی ہے کیونکہ ان دونون کے نزدیک سوائے پانی کے دیگر مائعات مثل لعاب سے نجاست پاک ہوتی ہے۔ **ویسقط اعتبار الصب للضرورۃ**۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ پاک ہونے کے واسطے پانی یا دوسری مائع چیز کا نجاست پر بہانا شرط ہے اور یہان بلی کی طرف سے بہانا نہین پایا گیا تو جواب دیا کہ بہانے کی شرط یہان بوجہ ضرورت کے ساقط ہے۔ المسئلۃ۔ **وسور الدجاجۃ المخلاۃ مکروہ**۔ اور مرغی مخلاۃ کا جھوٹا مکروہ ہے۔ ف۔ مکروہ تنزیہی بقول اصح۔ د۔ مخلاۃ وہ مرغی کہ چھٹی ہوئی پلیدیون مین پھرتی ہے مجمع الانہر۔ **لانہا تخالط النجاسۃ**۔ کیونکہ مخلاۃ مرغی

نجاست سے مخالط ہوتی ہے یعنی لتھڑ جاتی ہے۔ ولو کانت محبوسۃ۔ اور اگر مرغی محبوسہ ہو یعنی۔ بحیث لا یصل منقارہا الی ما تحت
قدمیہا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ۔ ایسے طور پر ہو کہ مرغی کی چونچ اُسکے پنجوں کے نیچے تک نہ پہونچے تو اُس محبوسہ مرغی
کا جھوٹا مکروہ نہیں ہے کیونکہ نجاست لتھڑنے سے امن ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ محبوسہ دو قسم ہے ایک جو پنجرے یا دڑبہ میں قید ہو اور
اُسکا دانہ پانی وہیں ہو تو اُسکی چونچ خود اپنی گو میں پہونچتی ہے۔ پس اُسکا جھوٹا مکروہ ہے۔ اور دوسری قسم وہ محبوسہ کہ قید ہے
مگر دانہ پانی باہر ہے تو امام مصنف رح نے اسی دوسری قسم کی طرف اشارہ کیا کہ اُسکی چونچ پنجوں کے ما تحت نہ پہونچے۔ عنایہ ح
ابن الہمام رح نے کہا کہ حق یہ ہے کہ مرغی اپنا گو نہیں کھاتی اور دانہ بھی دیکھکر درمیان سے اُٹھا لیتی ہے۔ انتہی۔ وعلی ہذا محبوسہ کوئی
قسم ہو اُسکا جھوٹا مکروہ نہیں جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے ع م۔ اونٹ وگائے جلالہ (دکبری جلالہ) یعنی جو نجاسات کھاتی
ہیں اُنکا جھوٹا پانی بھی اصح قول میں مکروہ تنزیہی ہے۔ د۔ وکذا سور سباع الطیر۔ اور اسی طرح پرندوں میں سے شکاری کا (جیسے باز شکرہ)
جھوٹا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی تنزیہی بقول اصح۔ لانہا تاکل المیتات۔ کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار جانور کھاتے ہیں۔
فاشبہ الدجاجۃ المخلاۃ۔ تو مخلاۃ مرغی کے مشابہ ہوگئے۔ ف۔ بشرطیکہ یہ دیکھا ہو کہ تو سامردار کھاکر پانی میں منہ ڈالا۔ اور سباع الطیر
جیسے شکرہ و باز و شاہین و عقاب اور اُنہیں میں وہ پرندے بھی داخل ہیں جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری نہوں یعنی جیسے
کوا وغیرہ۔ اور یہ جو مصنف رح نے ذکر کیا استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ شکاری پرندوں کا جھوٹا مانند درندوں کے نجس ہو اور علت
جامعہ دونوں کے گوشت کی حرمت ہے اور وجہ استحسان وہ ہے جو محیط و مبسوط میں ذکر کیا کہ یہ پرند اپنی چونچ سے بدون زبان لگانے کے
پیتے ہیں اور وہ جز دار ہڈی ہے بخلاف درندوں کے کہ وے زبان لگاتے ہیں اور وہ لعاب سے تر ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ شکاری پرندوں
میں ضرورت و عموم بلوے متحقق ہے اسلیے کہ وے ہوا میں اُڑتے و اُترتے ہیں۔ م ع۔ وعن ابی یوسف انہا اذا کانت محبوسۃ
یعلم صاحبہا انہ لا قذر علی منقارہا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ واستحسن المشائخ ہذہ الروایۃ۔ اور امام ابو یوسف رح سے
روایت ہے کہ یہ شکاری پرند اگر قید ہوں اُنکا پرداخت کرنے والا جانتا ہو کہ اُنکی چونچ پر کچھ نجاست نہیں ہے تو اُنکا جھوٹا مکروہ
بھی نہیں ہے کیونکہ نجاست کی مخالطت سے امن ہے اور مشائخ نے اس روایت کو مستحسن رکھا ہے۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ شکاری
پرند یا وہ پرند جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا جب اُنکی منقار پر نجاست معلوم ہو یا شکاری پرند نے مردار کھاکر فوراً پانی نہ پیا ہو
اُنکا جھوٹا مکروہ نہیں ہے۔ م۔ اسی پر مشائخ نے فتوی دیا۔ النہایہ ع۔ المسئلہ۔ وسور ما یسکن البیوت کالحیۃ والفارۃ مکروہ
اور جھوٹا اُن جانوروں کا جو گھروں میں رہتے ہیں جیسے سانپ و چوہا وغیرہ مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی تنزیہی مکروہ علی الاصح۔ یعنی بوجہ
ضرورت کے پاک ہے۔ یہ اُسوقت کہ دوسرا پانی ہو ورنہ مکروہ بھی نہیں ہے۔ د۔ لان حرمۃ اللحم اوجبت نجاسۃ السور۔ کیونکہ اُنکے
گوشت کا حرام ہونا موجب ہے کہ اُنکا جھوٹا نجس ہو۔ الا انہ سقطت النجاسۃ لعلۃ الطواف۔ لیکن طواف کی وجہ سے یہ نجاست
ساقط ہوگئی۔ ف۔ یعنی یہ جانور ہر وقت گھروں میں گرد پھرتے رہتے ہیں تو ایسے احتراز متعذر ہے پس اس علت سے نجاست
ساقط کردی گئی۔ فبقیت الکراہۃ۔ پس کراہت باقی رہی۔ ف۔ پھر اگر کہا جاوے کہ ان جانوروں میں علت طواف کہاں سے
معلوم ہوئی تو فرمایا۔ والتنبیہ علی العلۃ فی الہرۃ۔ اور اس علت پر تنبیہ کیا گیا بلی کے مسئلہ میں۔ ف۔ یعنی حدیث میں بلی کے
نسبت فرمایا کہ نجس نہیں ہے۔ فانہا من الطوافین علیکم او الطوافات۔ تو معلوم ہوا کہ یہ علت موجب سقوط نجاست ہے اور ظاہر ہے کہ بلی
کی طرح اُن جانوروں کے جھوٹے میں نجاست کا حکم ہونے میں بھی حرج متحقق ہے۔ مع۔ المسئلہ۔ وسور الحمار والبغل مشکوک فیہ
اور جھوٹا گدھے و خچر کا مشکوک ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ اختلاف ایسے گدھے میں ہے جو پالو ہو۔ د۔ اور اصح قول میں نر و مادہ میں کچھ
فرق نہیں کما فی قاضیخان اور خچر سے وہ خچر مراد ہے جسکی ماں گدھی ہو اور اگر اُسکی ماں گھوڑی یا گائے ہو تو وہ پاک ہے جیسے جنگلی
گدھے و گائے سے جو خچر پیدا ہو پاک ہے۔ الکافی۔ حاصل مسئلہ یہ کہ پالو گدھا اور خچر جو گدھی کے پیٹ سے پیدا ہوا اُن دونوں کا

جھوٹا مشکوک ہے۔ قیل الشک فی طہارتہ لانہ لو کان طاہرا لکان طہورا ما لم یغلب اللعاب علی الماء۔ یہاں دو قول ہیں ایک
یہ کہ لعاب کی طہارت میں شک ہے یعنی پاک ہے یا نہیں اسوجہ سے کہ اگر وہ پاک ہوتا تو جب پانی میں خلط ہو جاتا تو یہ پانی طہور یعنی پاک
کرنے والا باقی رہتا جب تک پانی پر لعاب غالب نہ ہوتا۔ ف۔ حالانکہ بدون غلبہ کے اس سے طہارت کرنا کافی نہیں ہے جیسا کہ آویگا
تو معلوم ہوا کہ خود اسکے پاک ہونے میں شک ہے۔ وقیل الشک فی طہوریتہ لانہ لو وجد الماء لا یجب علیہ غسل راسہ۔ اور
دوسرا قول یہ کہ لعاب کے طہور ہونے میں شک ہے یعنی خود تو لعاب پاک ہے ولیکن شک اسمیں ہے کہ پاک کرنے والا رکھتا ہے یا نہیں اسوجہ سے
کہ اگر اسنے پانی پایا تو اسپر اپنا سر دھونا واجب نہیں۔ ف۔ یعنی پہلے تو گدھے کے جھوٹے سے سر مسح کیا تھا پھر آب مطلق پایا تو اسپر
اپنا سر دھونا واجب نہیں ہے۔ اور اگر اسکی طہارت میں شک ہوتا تو سر دھونا واجب ہوتا۔ وکذا لبنہ طاہر۔ اور یوں گدھی کا دودھ
بھی پاک ہے۔ ف۔ کہا گیا کہ ظاہر الروایۃ میں نجس ہے۔ المبسوط۔ جب وہ کثیر و فاحش ہو اور یہی صحیح ہے۔ التمرتاشی۔ مع۔ ولا یوکل ابدا۔ وہ
وہ پاک ہے مگر کھایا نہ جائیگا۔ ف۔ یعنی اسکا کھانا ممنوع ہے خواہ تنہا ہو یا کسی چیز میں ملا کر ہو۔ وعرقہ لا یمنع جواز الصلوۃ وان فحش
ھکذا اسورہ وہو الاصح ویروی نص عن محمد علی طہارتہ۔ اور گدھے کا پسینا پاک ہے اگر کپڑے میں لگ جاوے تو جواز نماز کو مانع
نہیں ہوتا اگرچہ کثرت سے ہو تو ویسی طرح اسکا جھوٹا بھی پاک ہے مگر اسکے طہور ہونے میں شک ہے اور یہی اصح ہے اور امام محمد رح سے اسکا
پاک طاہر ہونا منصوص ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور جمہور مشائخ اسی قول پر ہیں۔ الکافی۔ عرق کے بارہ میں یہ حکم موافق
روایات ظاہری کے صحیح ہے ولیکن دودھ کے حق میں بعض کتابوں میں نجس ہونے کی روایت ہے یا اسکی نجاست وطہارت برابر ہونے کی دو
روایتیں ہیں۔ النہایہ۔ عین الائمہ رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ دودھ گدھی کا نجس بنجاست غلیظہ ہے کیونکہ بالاجماع حرام ہے۔ قدوری رح نے کہا کہ
گدھی کا پسینا روایات مشہورہ میں پاک ہے۔ المحیط۔ مع۔ وسبب الشک تعارض الادلۃ فی اباحتہ وحرمتہ او اختلاف الصحابۃ
فی نجاستہ وطہارتہ۔ اور گدھی کے جھوٹے میں شک کا سبب یہ کہ اسکے مباح ہونے وحرام ہونے میں دلائل متعارض ہیں یا یہ کہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکے نجس و پاک ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رح انہ نجس ترجیحا للحرمۃ والنجاسۃ۔ اور امام
ابو حنیفہ رح سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کہ حرمت ونجاست کو ترجیح دی ہے۔ والبغل من نسل الحمار فیکون بمنزلتہ۔ اور خچر
بھی گدھے کی نسل سے ہے تو بمنزلہ گدھے کے ہوا۔ ف۔ تعارض ادلہ یعنی احادیث میں چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کے گوشت سے غزوہ خیبر کے روز منع فرمایا اور گھوڑے کے گوشت میں اجازت دی۔
البخاری ومسلم وغیرہ۔ اور حضرت علی رض کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے وخچر وگدھے کے گوشت سے ممانعت
کردی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ وہ نجس ہے اور یوم خیبر کی بعض روایات میں ہے کہ ایک منادی کو حکم
دیا جس نے پکار دیا کہ ہانڈیاں اوندھا دی جاویں کہ وہ رجس ہے۔ رواہ الطحاوی۔ اور اباحت کی دلیل پالتو گدھے کے گوشت کی اجازت
بعضوں کو قحط میں دی گئی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صحابہ رض میں سے حضرت ابن عمر رض سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا نجس ہے اور ابن عباس
سے اسکی طہارت مروی ہے۔ پھر واضح ہو کہ صواب یہ کہ یہاں تردد نہیں کہ ضرورت جس سے نجاست ساقط ہوتی ہے موجود ہے یا نہیں کیونکہ گدھے
وخچر تو گھروں کے دروازوں وصحن میں باندھے جاتے اور کونڈوں وغیرہ میں انکو پانی پلایا جاتا ہے پس بقدر مخالطت کے اسکے جھوٹے
کی نجاست جو بمقتضائے حرام گوشت تھی ساقط ہو گئی تو اسکی طہارت کا حکم نہ ہوا اور نہ اسکے جھوٹے سے نجاست کا حکم ہوا۔ مف۔ بالجملہ
یہاں جھوٹے کی ضرورت میں شک ہے اور رہا پسینے کی ضرورت موجود ہونے میں کچھ شک نہیں ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ننگی پیٹھ گدھے
پر مکرر سوار ہوئے ہیں پس خلاصہ یہ ہوا کہ گدھے کا عرق کپڑے وبدن کے حق میں پاک ہے اور پانی میں پڑ جاوے تو اس سے وضو
کرنے میں شک ہے بوجہ اسکے کہ ضرورت میں تردد ہے اور کپڑے وبدن سے نجاست دور کرنے میں چاہیے کہ پاک ہو علی ما فی الفتح
وعلی ہذا دودھ موافق ظاہر الروایۃ کے نجس ہے اور یہی مختار ہے اور جھوٹا لعاب بقیاس عرق کے ہے پس کپڑے کے حق میں پاک ہے اور

کپڑا دھونے اور وضوء میں تردد ہے م ف۔ فان لم یجد غیرہما یتوضأ بہما و تیمم۔ پھر اگر متوضی نے سوائے گدھے کے جھوٹے یا خچر کے جھوٹے پانی کے دوسرا پانی نہ پایا تو ان دونوں سے وضوء کرے اور تیمم بھی کرے۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں کہ وضوء و تیمم میں سے صرف ایک ہی پر کفایت کرے۔ خزانۃ المفتین ہ۔ ویجوز ایہما قدم۔ اور جائز ہے کہ وضوء و تیمم میں سے جسکو چاہے مقدم کرے۔ ف۔ اور جسکو چاہے موخر کرے۔ وقال زفر لا یجوز الا ان یقدم الوضوء لانہ ماء واجب الاستعمال فاشبہ الماء المطلق۔ اور زفر نے کہا کہ سوائے اسکے نہیں جائز کہ وضوء کو مقدم کرے اسواسطے کہ جھوٹا پانی گدھے کا جب واجب الاستعمال ٹھہرا تو وہ آب مطلق کے مشابہ ہوگیا۔ ولنا ان المطہر احدہما فیفید الجمع دون الترتیب۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس جھوٹے پانی سے وضوء کرنا اور تیمم کرنا دونوں میں سے ایک چیز پاک کرنیوالی ہے یعنے دونوں میں سے ایک سے طہارت متحقق ہوگی تو فائدہ اسکا یہ کہ دونوں کو جمع کر دیا جاوے نہ آنکہ ترتیب لازم ہو کہ وضوء مثلاً مقدم کیا جاوے۔ ف۔ مگر افضل ہمارے نزدیک یہ کہ وضوء کو مقدم کرے اور ایسے ہی غسل کو مقدم کرے الفتح والبحر۔ اور نیت میں اختلاف ہے اور احوط یہ کہ گدھے کے جھوٹے سے وضوء کرنے میں نیت کرے الفتح۔ اور اگر گدھے کا جھوٹا پانی دوسرے پاک پانی میں گر پڑا تو جب تک وہ غالب نہو دوسرے پانی سے وضوء کرنا روا ہے جیسے آب مستعمل کا حکم ہے محیط السرخسی۔ اور نجاست دھونا گدھے کے جھوٹے سے روا ہے یا نہیں تو اسمیں دو قول ہیں۔ پھر اس سے وضوء و تیمم کو جمع کرنا ایک نماز میں ہے اور ایک حالت میں شرط نہیں ہے حتی کہ اگر گدھے کے جھوٹے سے وضوء کر کے ظہر پڑھے پھر تیمم کر کے یہی ظہر پڑھے تو ظہر ادا ہوگئی اور یہ شرط نہیں کہ ایک ہی حالت میں وضوء و تیمم جمع ہوں۔ النہایہ ع ف۔ اگر فقط تیمم کر کے نماز پڑھی پھر گدھے کا پانی جھوٹا پایا تو اسپر واجب ہے کہ دوبارہ تیمم کر کے نماز پڑھے کیونکہ احتمال تھا کہ وہ پاک ہو۔ د۔ اور اگر جھوٹے سے وضوء و تیمم کیا پھر آب مطلق پایا اور وضوء نکیا حتی کہ وہ جاتا رہا تو دوبارہ تیمم کرے اور وضوء اسکے جھوٹے سے دوبارہ واجب نہیں ہے ع۔ المسئلۃ۔ وسؤر الفرس طاہر عندہما۔ اور گھوڑے یعنی اس جنس کا جھوٹا خواہ نر ہو یا مادہ ہو صاحبین کے نزدیک پاک ہے۔ ف۔ یعنی پاک کرنے والا ہے۔ لان لحمہ ماکول۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت ماکول ہے یعنی کھایا جاتا ہے۔ ف۔ یہی شافعی و جمہور ائمہ کا قول ہے اور صحیحین میں حدیث سے بھی ثابت ہے ولیکن ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ممانعت بھی وارد ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ وکذا عندہ فی الصحیح۔ اور یونہی امام اعظم رح کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے۔ ف۔ اور امام رح نے جو گھوڑے کے گوشت کو مکروہ کہا تو بوجہ نجاست نہیں۔ لان الکراہۃ لاظہار شرفہ۔ کیونکہ اسکے گوشت سے کراہت اسکی شرافت کے اظہار کے واسطے ہے ف۔ جیسے آدمی میں ہے۔ جاننا چاہیئے کہ پانی میں چھوہارے بھگو دیئے تاکہ شیرینی نکل آوے یہ نبیذ التمر ہے پس اگر تھوڑی ڈالدیے جس سے کچھ شیرینی آگئی تو اسمیں کچھ خلاف نہیں کہ اس سے وضوء جائز ہے اور اگر اسقدر کثیر چھوہارے ڈالے کہ پانی گاڑھا پڑ گیا مثل شیرہ کے تو بالاجماع اس سے وضوء نہیں جائز ہے اور اگر اسقدر ہوں کہ انسے شیرینی آگئی ولیکن پانی ہنوز رقیق موجود ہے تو اسمیں اختلاف ہے اور مذہب صحیح میں اس سے وضوء نہ کرے بلکہ تیمم کرلے۔ امام مصنف نے اس مسئلہ میں توضیح کی۔ فان لم یجد الا نبیذ التمر قال ابو حنیفۃ یتوضأ بہ ولا یتیمم۔ اگر متوضی نے کوئی پانی نہ پایا سوائے ایسے پانی کے جو نبیذ التمر ہے تو ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ وضوء ساقط نہیں بلکہ اس سے وضوء کرے اور تیمم نہ کرے۔ ف۔ یہ امام ابو حنیفہ رح کا پہلا قول تھا۔ بحدیث لیلۃ الجن فان النبی علیہ السلام توضأ بہ حین لم یجد الماء۔ بدلیل حدیث لیلۃ الجن کے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب پانی نہ پایا تو نبیذ التمر سے وضوء کیا تھا۔ ف۔ ابوبکر الرازی رح نے احکام القرآن میں کہا کہ یہی روایت امام سے مشہور ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی پہلا قول ہے۔ نوح بن ابی مریم و اسد بن عمرو اور حسن بن زیاد رح نے روایت کی کہ امام رح نے کہا کہ تیمم کرے اور اس سے وضوء نہ کرے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد وغیرہم کا ہے۔ وقال ابو یوسف یتیمم ولا یتوضأ بہ وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ تیمم کرے اور اس سے وضوء نہ کرے اور یہی ایک روایت امام اعظم رح سے ہے۔ ف۔ قاضیخان رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور یہی امام رح کا

آخر قول ہے اور اول قول سے اُنھوں نے رجوع کر لیا۔ وبہ قال الشافعی عملاً بآیۃ التیمم لانہا اقوی او ہو منسوخ بہا لانہا مدنیۃ
ولیلۃ الجن کانت بمکۃ۔ اور یہی قول شافعی رح کا ہے آیۃ تیمم پر عمل کرنے کی جہت سے کیونکہ آیت زیادہ قوی ہے یا حدیث مذکور اس
آیت تیمم سے منسوخ ہے کیونکہ آیت تو بعد ہجرت کے مدینہ میں نازل ہوئی اور لیلۃ الجن جسمیں حدیث ہے وہ مکہ میں واقع ہوئی تھی۔ وقال
محمد رح یتوضأ بہ ویتیمم۔ اور امام محمد بن الحسن رح نے کہا کہ نبیذ التمر سے وضو کرلے اور تیمم بھی کرلے۔ لان فی الحدیث اضطرابا۔
کیونکہ حدیث میں تو اضطراب ہے۔ ف۔ تو اس سے اطمینان نہیں ہوتا کہ نبیذ التمر سے وضو جائز ہے۔ وفی التاریخ جہالۃ۔ اور تاریخ
میں جہالت ہے۔ ف۔ تو معلوم نہیں ہوتا کہ آیت مقدم ہے یا حدیث لیلۃ الجن مقدم ہے تو منسوخ ہونے پر بھی اطمینان نہ ہوا پس تردد رہا کہ اگر
نبیذ مذکور سے وضو جائز ہو تو تیمم باطل و نماز نہ ہوگی۔ فوجب الجمع احتیاطا۔ پس واجب ہوا کہ احتیاط کے واسطے وضو و تیمم دونوں
جمع کرے۔ ف۔ وعلی ہذا اگر ایک بات پر اکتفا کرے تو روا نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف نے تو آیت پر حدیث کو مقدم کیا۔ قلنا لیلۃ الجن
کانت غیر واحدۃ فلا یصح دعوی النسخ۔ تو ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن صرف ایک نہیں بلکہ زیادہ تھیں تو کیونکر معلوم
ہوا کہ نبیذ التمر کا وضو اسی لیلۃ الجن میں تھا جو کہ مکہ میں واقع ہوئی پس جائز ہے کہ مدینہ میں بعد نزول تیمم کے ہو تو منسوخ ہونے کا دعویٰ
صحیح نہیں ہے۔ والحدیث مشہور۔ اور حدیث مذکور بھی احاد نہیں بلکہ مشہور ہے۔ عملت بہ الصحابۃ۔ اسپر صحابہ رض نے عمل کیا ہے۔ ف
اور یہی قول عکرمہ و اوزاعی وحسن بن حیی و اسحاق کا ہے کہ نبیذ التمر سے وضو جائز ہے اور ابن قدامہ نے کہا کہ یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ
وحسن بصری رح سے مروی ہے۔ وبمثلہ یزاد علی الکتاب۔ اور ایسی مشہور حدیث سے کتاب قرآن پر زیادت کرنا جائز ہے۔ ف
جواب کی دونوں باتوں پر اعتراض کیا گیا اول یہ کہ کتب حدیث میں لیلۃ الجن کا متعدد ہونا مذکور نہیں ہے۔ اور دوم یہ کہ حدیث مذکور
کچھ مشہور نہیں بلکہ جماعت متاخرین نے اسمیں کلام کیا حتی کہ قریب ہے کہ صحیح نہ ہو تو اسی روایت کی تصحیح واجب ہوئی جس سے امام ابو یوسف
کا قول موافق ہے۔ اور ایک جماعت متاخرین اسی پر گئے ہیں۔ مف۔ ابن ماجہ نے تو ابن عباس سے یہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لیلۃ الجن کو ابن مسعود رض سے کہا کہ تیرے پاس پانی ہے عرض کیا کہ نہیں سوائے نبیذ التمر کے ایک برتن میں ہے فرمایا کہ چھوہارا
پاکیزہ اور پانی طہور ہے میرے ہاتھ پر ڈالدے میں نے ایسا کیا تو آپ نے وضو کیا۔ ورواہ الطحاوی والطبرانی والبزار وغیرہما۔ اور اسکی
اسناد و متن میں کلام ہے۔ اور صحیح مسلم میں ابن مسعود رض سے روایت ہے کہ علقمہ نے پوچھا کہ لیلۃ الجن میں آپ لوگوں میں سے کوئی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا ابن مسعود رض نے فرمایا کہ نہیں اور مجھے آرزو تھی کہ میں آپ کے ساتھ ہوتا اور ہم نے آپ کو گم پایا تو
گھاٹیوں و وادیوں میں تلاش کیا پس ہمنے نہایت بُری طرح رات گذاری جب صبح ہوئی تو ہمنے دیکھا کہ آپ حرا کی جانب سے تشریف
لاتے ہیں الحدیث رواہ مسلم وابو داؤد والترمذی وغیرہم۔ شاید کہ لیلۃ الجن کے صبح کو جب ابن مسعود وغیرہ صحابہ رض سے ملاقات ہوئی
اسوقت نبیذ التمر کا واقعہ ہو لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن ابی حاتم نے ابو زرعہ رح سے نبیذ التمر والی حدیث کی تضعیف
نقل کی کہ ابو زید راوی مجہول ہے اور یہی ابن حبان نے کہا۔ لیکن شیخ عینی و ابن الہمام نے جوابات دیے و ابو زید کی توثیق ثابت کی
مگر مترجم نے اسواسطے اس سے اعراض کیا کہ امام ابو حنیفہ رح سے رجوع کرنا ثبوت ہے تو تطویل فضول ہے۔ درمختار میں کہا کہ جب امام رح نے
ایک قول سے رجوع کیا تو اُسکو لینا جائز نہیں ہے۔ یہ کلام نبیذ التمر سے وضو میں تھا۔ واما الاغتسال بہ فقد قیل یجوز عندہ اعتبارا
بالوضوء۔ رہا نبیذ التمر سے غسل کرنا تو دو قول ہیں ایک یہ کہ امام رح کے مذہب پر قیاس وضو کے اُس سے غسل جائز ہے۔ ف
شرح مبسوط میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ وکذا فی الکافی والنہایہ۔ ف۔ وقیل لا یجوز لانہ فوقہ۔ اور قول دوم یہ کہ غسل نہیں جائز ہے کیونکہ حدث
جنابت کا حدث وضو سے بڑھکر ہے۔ ف۔ تو وضو پر غسل کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے اور مفید میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ الفتح والتبیین۔ اور
جامع صغیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور معلوم ہو چکا کہ اسی پر فتوی ہے۔ والنبیذ المختلف فیہ ان یکون حلوا
رقیقا یسیل علی الاعضاء کالماء۔ واضح ہو کہ نبیذ جسمیں یہ اختلاف بیان ہوا ایسے ہے کہ شیریں رقیق ہو جو اعضاء پر مثل پانی کے

بتی ہو - وما اشتد منہا صار حراما لایجوز التوضی بہ - اور جو نبیذ ایسی ہو کہ گاڑھی پڑ گئی تو وہ حرام ہو گئی
اُس سے وضو نہیں جائز ہے - ف - باتفاق نہیں جائز ہے شرح الطحاوی - وان غیرتہ النار - اور اگر نبیذ کو آگ سے متغیر ہوا یعنی پکائی
گئی اگرچہ اسی قدر کہ اسمین کچھ تغیر آجاوے - فما دام حلوا فہو علی الخلاف - پس جب تک شیرین ہو تو اسمین ویسا ہی اختلاف ہے جو
مذکور ہوا - وان اشتد فعند ابی حنیفۃ یجوز التوضی بہ لانہ یحل شربہ عندہ - اور اگر گاڑھی پڑ گئی تو امام اعظم رح کے نزدیک اس سے
وضو کرنا جائز ہے کیونکہ امام رح کے نزدیک اسکا پینا حلال ہے - وعند محمد رح لایتوضا بہ لحرمۃ شربہ عندہ - اور امام محمد رح کے نزدیک
اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ انکے نزدیک اسکا پینا حرام ہے - ف - لیکن مفید و مزید میں ہے کہ اگر آگ سے اسکو کثر وجہ کا تغیر پا گیا
تو اس سے وضو نہیں جائز ہے خواہ وہ شیرین ہو یا تلخ ہو یا نشہ وار ہو - اور یہی اصح ہے المفید - یہی اصح ہے المحیط - اور یہی صحیح ہے فتاوی قاضیخان
مترجم کہتا ہے کہ پہلے معلوم ہوا کہ فتوی اسپر ہے کہ نبیذ تمر سے وضو کسی حال میں نہیں جائز ہے پس اختلاف مذکورین سے عدم جواز
کے قول پر فتوی ہے پس سوائے اسکے کسی قول کو لینا روا نہیں اگرچہ صحیح کہا گیا ہو - م - ولا یجوز التوضی بما سواہ من الانبذۃ
جریا علی قضیۃ القیاس - اور سوائے نبیذ التمر کے باقی کسی نبیذ سے وضو نہیں جائز ہے اور اسکو قیاس پر جاری رکھا گیا ہے
ف - یعنی نبیذ تمر میں بھی قیاس عدم الجواز تھا ولیکن حدیث مذکور سے جواز خلاف قیاس لیا گیا تھا اور باقی مانند نبیذ کشمش
و منیز و گیہون و جو وغیرہ کے سب میں کوئی حدیث نہیں تو موافق قیاس کے جائز نہیں ہے - (نتیجہ) اگر ہم نبیذ تمر سے جواز وضو کے
قائل ہوں تو وضو بدون نیت کے جائز نہو گا کیونکہ نبیذ مانند تیمم کے پانی کا بدل ہے حتی کہ پانی ہوتے ہوئے نبیذ سے وضو نہیں
جائز ہے اور اگر پانی نہ تھا حتی کہ نبیذ سے وضو کیا پھر پانی پایا تو وضو ٹوٹ گیا اسکو قدوری نے اپنی شرح میں ہمارے اصحاب
سے نقل کیا ہے - الفتح - اب وضو کا بدل تیمم جب کہ پانی نہ پاوے خواہ پانی نہو یا اسکے استعمال کی قدرت نہ پاوے چنانچہ فرمایا

باب التیمم

یہ باب تیمم کے احکام میں ہے - واضح ہو کہ اول میں وضو یعنی طہارت صغری کو پھر غسل کو بیان کر کے انکے پیچھے انکے خلیفہ یعنی تیمم
کو شروع کیا ہے - اور تیمم اسی امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام کے خصائص میں سے ہے اگلی کسی امت پر روا نہ تھا - کما مر
بہ ملک - اور حدیث میں منجملہ اپنے خصائص رسالت کے یہ بھی فرمایا کہ جعلت لی الارض مسجدا وطہورا - یعنی زمین میرے واسطے
مسجد و طہور کر دی گئی - م - تیمم کا شروع ہونا غزوہ مریسیع سے ہوا جبکہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رض کا ہار گم گیا اور حضرت نے
قیام کر کے لوگوں کو اسکے ڈھونڈھنے کو بھیجا اور وقت نماز کا آگیا اور یہ منزل کسی پانی پر نہ تھی اور لوگوں کے پاس بھی پانی
نہ تھا تو لوگوں کو شکایت پیش آئی پس حضرت ابوبکر رض نے اپنی صاحبزادی ام المومنین پر بہت سختی کی کہ تونے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم و مسلمانوں کو ایسی جگہ روک دیا جہاں پانی نہیں ہے پس اللہ تعالی نے آیۂ تیمم نازل فرمائی تو اسید بن حضیر رض
نے کہا کہ اے آل ابی بکر یہ کچھ پہلی برکت تمہاری نہیں ہے اور کہا کہ اے ام المومنین اللہ تعالی آپ پر رحمت کاملہ فرماوے کہ جب کبھی
آپ پر ایسا سانحہ پیش آیا جو آپ کو گران ہوا تو انجام کو اللہ تعالی نے اسمین مسلمانوں کے حق میں فراخی و آسانی دیدی - اصل
حدیث صحاح میں ہے - پھر حق یہ کہ تیمم شرعی نام ہے چہرہ و دونوں ہاتھوں کے مسح کا پاکیزہ زمین کے ساتھ بشرط نیت خاص کے - الفتح
اور اسی تعریف کو بحر و نہر نے لیا ہے اور یہی صحیح ہے - اور نیت خاص سے مراد یہ کہ نیت تقرب ہو باتفاق لیکن نماز کے تیمم میں بقول
امام اعظم و محمد رح کے نیت ایسے تقرب مقصودی کی ہو جو بدون طہارت درست نہیں ہوتی اور بقول ابو یوسف رح صرف تقرب مقصود
شرط ہے اگرچہ وہ بدون طہارت صحیح ہو جیسے اسلام لانا - اور حاصل یہ کہ مطلق تیمم کے واسطے تو نیت تقرب شرط ہے اور بدون نیت
کے تیمم نہو گا حتی کہ دوسرے کو تیمم سکھلانا بھی ثواب کا کام ہے اس نیت سے تیمم ہو جائیگا جبکہ نیت تیمم ہو ولیکن اس تیمم سے نماز
نہیں جائز ہے بلکہ نماز کے تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک تقرب ایسا ہو کہ وہ خود مقصود ہے نہ آنکہ وہ کسی عبادت میں شرط ہو

اور صاحبین رح کے نزدیک یہ بھی زیادہ ہے کہ تقرب مقصود بھی ایسا ہو کہ بدون طہارت صحیح نہیں ہوتا ہے۔ م۔ پھر واضح ہو کہ تعریف تیمم میں بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جاوے کہ پاکیزہ زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ و دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا بشرط نیت خاص کے۔ اس سے یہ فائدہ کہ ہاتھ مارنا بھی رکن قرار پاوے اور در مختار میں کہا ہے یہی اصح و احوط ہے و لیکن تحقیق اسکے خلاف ہے چنانچہ عنقریب آویگا۔ م۔ پاکیزہ زمین کہنے میں دو فائدہ ہیں۔ فائدہ اول یہ کہ نجس زمین خارج ہو گئی اور چونکہ آیت میں صعید طیب کی قید ہے تو اس میں پاکیزگی مقصود ہے یعنی ہر وجہ سے وہ پاکیزہ ہو پس اگر زمین بوجہ نجس پانی یا پیشاب کے نجس ہو گئی پھر وہ دھوپ وغیرہ سے خشک ہو گئی تو بعض وجہ سے وہ پاک ہو گئی حتی کہ اسپر نماز جائز ہے و لیکن ہر طرح پاک نہیں ہے لہذا اسپر تیمم نہیں جائز ہے در مختار میں ذکر کیا کہ وہ بمنزلہ آب مستعمل کے ہے۔ فائدہ دوم یہ کہ زمین کی جنس ہو خواہ خاک و غبار ہو یا نوحی کہ چکنے پتھر پر جائز ہے چنانچہ آویگا۔ وفی الدر وغیرہ۔ واضح ہو کہ تیمم کے دو رکن میں ایک تو دونوں ضرب و لیکن مترجم کے نزدیک یہ خلاف تحقیق ہے چنانچہ قولہ التیمم ضربتان کے تحت میں آویگا۔ م۔ اور دوم استیعاب چہرہ و ہر دو دست تا مرافق۔ اور صحت کی شرطیں ہیں ایک نیت۔ ۲۔ مسح کرنا۔ ۳۔ تین انگلیوں یا زیادہ سے ہونا۔ ۴۔ صعید ۵۔ اُسکا پاک کنندہ ہونا۔ ۶۔ پانی نہ پانا خواہ اسطرح کہ درحقیقت پانی موجود نہیں اور خواہ اسطرح کہ پانی ہے و لیکن بوجہ مخافت بیماری و خوف مرض کے اسکو نصیب نہیں ہوا۔ اور میں کہتا ہوں کہ چونکہ مختار یہ کہ شہر یا باہر یکسان ہے لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہیں ہے م اور ابن وہبان رح نے حالت اسلام ہونا بھی زیادہ کیا ہے۔ ۷۔ اور حیض و نفاس منقطع ہونا اور چہرہ و ہاتھوں پر چربی و موم وغیرہ کے مانند کوئی چیز مانع مسح نہ ہونا بھی شرط ہے۔ ط۔ یہ شروط صحت تیمم ہیں۔ م۔ اور تیمم میں آٹھ باتیں سنت ہیں۔ اول دونوں ہتھیلیوں کو زمین کی طرف سے مارنا۔ ۲۔ ہتھیلیوں کو مٹی پر رکھکر آگے کی طرف کھینچنا۔ ۳۔ انکو رکھے ہوئے پیچھے کی طرف ہٹانا۔ انہر۔ ۴۔ انکو جھاڑنا ۵۔ انگلیوں کو کشادہ رکھکر زمین پر مارنا جس سے غبار ہو تو انگلیوں کے بیچ میں آجاوے۔ ۶۔ اول میں بسم اللہ پڑھنا جیسے وضو میں ہے۔ ۷۔ ترتیب کہ اول چہرہ پر پھر داہنے ہاتھ پھر بائیں ہاتھ پر مسح کرنا۔ ۸۔ پے در پے مسح کرنا اسطرح کہ اگر بجائے خاک کے پانی ہوتا تو اتنی دیر میں پہلا عضو خشک نہ ہو جاتا۔ د۔ اب امام مصنف کے مسائل کا ترجمہ شروع کرتا ہوں۔ المسئلہ۔ اس بنا پر کہ درحقیقت پانی نہ پاوے۔ ومن لم یجد الماء۔ اور جس نے درحقیقت پانی نہ پایا۔ ف۔ یعنی آب مطلق نہیں جس سے وضو جائز ہو ایسے نماز کے لیے کہ قضا میں اسکا خلیفہ موجود ہے برخلاف نماز عید و نماز جنازہ کے پس حاصل یہ کہ جسنے نہ پایا ایسا پانی جس سے وضو جائز ہوتا ہے اسقدر کہ جو اسکے وضو یا جنابت کو کافی ہو اور ایسی نماز کے واسطے وضو ہو جسکا خلیفہ یعنی قضا موجود ہے۔ وہو مسافر او خارج المصر۔ حالانکہ یہ شخص مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اگرچہ مسافر نہیں۔ بینہ و بین المصر میل او اکثر۔ اسکے اور شہر کے درمیان ایک میل یا زیادہ فاصلہ ہے۔ تیمم بالصعید۔ تو ایسے شخص کو جائز ہے کہ صعید سے تیمم کرلے۔ لقولہ تعالی فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا۔ اسکے واسطے دو دلیلیں ہیں اول قولہ تعالی یعنی پھر تم نے پانی نہ پایا تو تم تیمم کرو صعید طیب کو۔ وقولہ علیہ السلام التراب طہور المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء۔ اور دلیل دوم قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی زمین مسلمان کا طہور ہے اگرچہ دس سال تک ہو جب تک پانی نہ پاوے۔ ف۔ حضرت ابوذر غفاری رض سے روایت ہے کہ وہ سفر کر کے اپنے اہل کے یہاں جاتے اور انکو جنابت پہونچتی تو انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پس آپ نے ارشاد فرمایا کہ الصعید الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجدہ فلیمسہ بشرتہ۔ یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وضو ہے اگرچہ وہ دس سال تک پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اپنے ظاہری بدن پر پہونچاوے۔ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی و نسائی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ مع۔ ورواہ الحاکم وابن حبان والبزار والطبرانی۔ حدیث میں دلیل ہے کہ تیمم خلیفہ مطلق ہے جبتک پانی نہ ہو برابر باقی رہیگا اور خلیفہ ضروری نہیں کہ صرف نماز کے وقت میں اسکے ادا کرنے تک رہے جیسا کہ قول شافعی و ظاہر مذہب مالک رح ہے۔ م۔ پھر آیت و حدیث میں یہ ہے کہ پانی نہ پاوے اور مسئلہ میں ایک میل دور ہونا اس معنی میں لیا کہ اسنے پانی

نہیں پایا حالانکہ ایک میل کے بعد پانی موجود ہے تو اسوجہ سے کہ پانی کی نمودات نہ موجود ہونے پر تیمم نہیں بلکہ اس شخص سکنہ پانے پر ہے اور حرج شرعاً مدفوع ہے تو مدار اسکا عام لحاظ سے حرج دور ہونے پر ہے اور اسکی تقدیر میں اختلاف واقع ہوا بعض نے دو میل اختیار کیے اور بعض نے کہا کہ پانی پیچھے ہو یا کسی اور جانب ہو سوائے سامنے کے تو ایک میل اور اگر سامنے ہو تو دو میل معتبر ہیں اور بعض نے کہا کہ اسقدر دور ہو کہ اسکے چلانے پر پانی والے آواز نہ سنیں غرضکہ اقوال ہیں۔ والمیل ہو المختار فی المقدار لانہ یلحقہ الحرج بدخول المصر۔ اور امام مصنف رح نے کہا کہ ایک میل دور ہونا یہی قول مقدار کے حق میں مختار ہے کیونکہ شہر سے ایک میل باہر ہونے میں اسکو شہر جانے میں حرج لاحق ہوگا۔ ف۔ اور تیمم کا مشروع ہونا اسی جہت سے ہے کہ تکلف وحرج دور ہو خصوص کمزور وبیماروں پر زیادہ حرج ہے۔ مف۔ والماء معدوم حقیقۃ۔ اور پانی تو درحقیقت معدوم ہے۔ ف۔ یعنی جہاں یہ شخص ہے وہاں تو درحقیقت پانی موجود نہیں ہے اگرچہ ایک میل سے کم پر موجود ہو ولیکن ایک میل سے کم میں بوجہ عدم الحرج کے گویا موجود قرار دیا گیا کہ تیمم نہیں جائز ہے م۔ اور احتمال ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ کہ آیت میں تو اطلاق ہے کوئی مسافت مقرر نہیں ہے اور تم نے ایک میل کی قید لگائی اور یہ آیت کو رائے سے مقید کرنا ٹھہرا۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ آیت میں یہ منصوص ہے کہ پانی درحقیقت معدوم ہو تو تیمم جائز ہے لیکن بالاجماع ہم یہ جانتے ہیں کہ دروازے پر آدمی کے پاس پانی ہو اور گھر میں ہو تو اس سے تیمم کا جواز نہیں ہے حتی کہ سو پچاس قدم تک ہونے سے تیمم نہیں جائز ہو سکتا بلکہ اسقدر دور ہو کہ وہاں جانے میں حرج لاحق ہو تو اس سے جواز تیمم ہے اور اب درحقیقت پانی معدوم ہے اور اسکا اندازہ مختار یہ کہ ایک میل ہو پس اس حرج کی قدر دوری میں پانی درحقیقت معدوم ہوا مع۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر پانی اسقدر دور ہو کہ وہاں جا کر وضو کرے تو قافلہ چلا جاوے اور نظر سے غائب ہو جاوے تو یہ مسافت دور ہے اور اسکے حق میں تیمم جائز ہے اور یہ بہت خوب قول ہے کذا فی الذخیرۃ ت ع۔ اور زفر رح کے نزدیک اگر نماز جاتی رہنے کا خوف ہو تو تیمم جائز ہے اگرچہ پانی ایک میل سے کم دوری پر ہو۔ امام مصنف رح نے اسکو رد کر دیا بقولہ۔ والمعتبر المسافۃ دون خوف الفوت لان التفریط یاتی من قبلہ۔ اور معتبر اس بارہ میں مسافت ہے نہ خوف نماز جاتے رہنے کا بوجہ تنگی وقت کے اسواسطے کہ اسقدر وقت تنگ کرنے کی تقصیر اسی شخص کی جانب سے پیدا ہوئی ہے۔ ف۔ کیوں اسنے طہارت کرنے میں اتنی دیر کر دی کہ یہ وقت آگیا۔ لہذا معذور نہوگا ج۔ تو جب پانی اس سے قریب ہو تو وہ تیمم کرنے میں معذور نہوگا چنانچہ شرح مبسوط میں مصرح ہے۔ ن۔ اگر کہا جاوے کہ اصول الفقہ میں مقرر ہو چکا کہ ہمارے نزدیک ادائے نماز کے واسطے ضروری واجبی خطاب اسوقت متوجہ ہوتا ہے کہ جب آخر وقت ہو پہنچے تو پھر وہ کیوں معذور نہوا جواب یہ کہ آخر وقت سے مراد اسقدر وقت ہے کہ طہارت کے ساتھ اطمینان سے باقی وقت میں نماز تمام وکمال ادا کر سکے کیونکہ نماز بغیر طہارت کے شروع نہیں ہو سکتی ہے پس جب اسنے طہارت کرنے میں اسقدر دیر کی کہ طہارت کے ساتھ نماز نہیں ادا کر سکتا تو اسی کی طرف سے قصور ہے تو معذور نہوگا ح۔ یہ تو درحقیقت پانی نہ پانے کی صورت تھی اور پھر حکماً پانی نہ پانے کا مسئلہ بیان فرمایا بقولہ۔ ولو کان یجد الماء الا انہ مریض یخاف ان استعمل الماء اشتد مرضہ تیمم۔ اور اگر اسنے پانی تو پایا ولیکن وہ بیمار ہے پس اسنے خوف کیا کہ اگر پانی استعمال کرے تو اسکا مرض اشتداد کر جائیگا تو وہ تیمم کر لے۔ ف۔ اور نسخہ فتح القدیر میں ہے کہ اسکا مرض اشتداد کر جائیگا یا اسکے اچھے ہونے میں دیر ہوگی تو وہ تیمم کرے م۔ کیونکہ یہ پانی نہ پانے کے مثل ہے۔ لما تلونا۔ بدلیل اسکے جو ہم نے تلاوت کر دیا۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی وان کنتم مرضی الآیہ جسکے آخر میں فتیمموا صعیدا طیبا ہے۔ پس آیت میں بیمار کے واسطے صریح اجازت ہے پھر مرض کی شدت خواہ بوجہ حرکت کرنے کے ہو جیسے عرق المدنی یعنی نہروا کے بیمار یا سہلون کو ہوتی ہے اور خواہ پانی کے استعمال سے ہو جیسے چیچک وغیرہ والے کو ہے دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ع د ہ۔ ولان الضرر فی زیادۃ المرض فوق الضرر فی زیادۃ ثمن الماء۔ اور بدلیل قیاس جلی کہ جسکی تقریر یہ ہے کہ مرض زیادہ ہو جانے کا ضرر بڑھکر

دام کی زیادتی کے ضرر سے۔ وذلک یبیح التیمم۔ حالانکہ دام زیادہ دینے پر پانی ملتا ہو تو واجب نہیں بلکہ تیمم کرنا مباح ہے۔ فکذا او
تو مرض کی زیادتی کی صورت میں بدرجۂ اولیٰ تیمم مباح ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ دام کی زیادتی تو قطعی متحقق ہے اور مرض کی زیادتی
کا خوف ہے تو قیاس کیونکر ہوگا جواب یہ کہ خوف بمعنی یقین قرار دیا گیا ہے اور شرع میں اسکے نظائر بکثرت ہیں م۔ اور یہ خوف کسی
طرح پہچانا جاتا ہے یا تو کچھ علامات سے گمان غالب ہو جاوے یا اسکا تجربہ ہو یا مسلمان طبیب حاذق جسکا فسق ظاہر نہو وہ آگاہ کرے
کہ تیرے مرض سے ضرر پہونچیگا۔ شرح المنیۃ للحلبی۔ واضح ہو کہ میل بھر جو دوری معتبر ہے ایک تہائی فرسخ جسکے چار ہزار گز ہوئے ہر گز
(۲۴) انگشت کا اور ہر انگشت چھ جو شکم پیٹ ملے ہوئے۔ ف ع۔ یہی احوط ہے م۔ پھر پانی کی دوری ایک میل جو تیمم مباح ہونے
کے واسطے مختار ہے وہ ہر ایک کے واسطے عام ہے خواہ مسافر ہو یا نہو اور خواہ شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو اور یہی صحیح ہے۔ کما فی التبیین
کیونکہ مدار پانی نہ ملنے پر ہے اور اسمیں سب یکسان ہیں۔ ف ط۔ اگر اتنا پانی ہو کہ چاہے صرف وضو کرے اور چاہے صرف کپڑے یا بدن
کی حقیقی نجاست دھونے اور اسکے بدن یا کپڑے پر نجاست ہے تو بالاجماع اس سے نجاست حقیقی زائل کرے اور تیمم کرے لیکن اگر اسنے
وضو کر کے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہو گئی ولیکن گنہگار ہوا۔ البحر عن الخانیہ۔ ولیکن سراج میں ذکر کیا کہ نہیں جائز ہے تیمم کرنا بوجہ
پانی نہونے کے شہر میں اور ایسے گانون میں جسکو اسکے رہنے والے سب یا اکثر چھوڑتے نہیں دن میں۔ اور حلبی رح سے جواز تیمم منقول
ہے مگر صحیح عدم جواز ہے۔ پھر یہ اختلاف اسوقت کہ ڈھونڈھا ہو اور ڈھونڈھنے سے پہلے بالاجماع تیمم نہیں جائز ہے۔ اصح وہی ہے
کہ شہر میں بھی پانی نہونے پر جواز ہے واللہ اعلم م۔ اور اگر مریض کو ایسا ضرر تو نہیں مگر اسکو خود قدرت نہیں اور ایسا شخص نہ پایا
جو اسکو وضو کرا دے تو تیمم جائز ہے اور اگر اسکے پاس کوئی خادم ہے یا اسقدر دسترس کہ اجر المثل پر مزدور کرلے یا کوئی اور ایسا شخص
ہے کہ اگر اس سے مدد چاہے تو وہ مدد دیدے۔ تو ظاہر المذہب کے موافق اسکو تیمم روا نہیں کیونکہ اسکو قدرت حاصل ہے۔ الدر
من البحر۔ اسکو فتح القدیر وغیرہ میں بھی ذکر کیا اور یہ قول صاحبین رح ہے اور امام رح کے نزدیک تیمم جائز ہے اور یہی اصح ہے چنانچہ
آویگا م۔ اور شوہر و جورو و منکوحہ میں کسی پر دوسرے کا وضو کرانا و تعہد واجب نہیں اور مملوک یعنی غلام و باندی میں واجب ہے۔ الدر
من البحر۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خدمت جورو پر از راہ حکم واجب نہیں مگر براہ دیانت وجوب ہونا چاہیے چنانچہ فقہا نے تصریح کی کہ عورت
پر کھانا پکانا و امور خانہ داری براہ دیانت واجب ہیں فتامل م۔ امام مصنف رح نے فرمایا۔ ولا فرق بین ان یشتد بالتحرک
او بالاستعمال۔ اور کچھ فرق نہیں کہ مریض کو وضو کرنے میں اشتداد مرض کا خوف خواہ اسطرح ہو کہ جنبش سے مرض میں اشتداد ہوگا
یا اسطرح کہ پانی کے استعمال سے اشتداد ہوگا۔ ف۔ بہرحال تیمم جائز ہے۔ و اعتبر الشافعی خوف التلف وہو مردود بظاہر
النص۔ اور امام شافعی نے مریض کے واسطے جواز تیمم میں خوف تلف کا اعتبار کیا یعنی جان یا عضو تلف ہو یا بیکار ہو جاوے
تب جائز ہے اور یہ ظاہر نص سے رد ہے۔ ف۔ کیونکہ قولہ ان کنتم مرضی الآیہ۔ میں صرف بیمار ہونا اعتبار کیا اور یہ قید نہیں کہ ایسی
بیماری ہو کہ وضو سے جان یا عضو کا خوف ہو۔ ن۔ اگر کہا جاوے کہ پھر تم کہاں سے یہ قید لگاتے ہو کہ اشتداد مرض یا تاخیر
صحت کا خوف ہو حالانکہ آیت عام ہے جواب یہ کہ اول آیت میں فرمایا۔ ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج الخ۔ یعنی اللہ تعالیٰ تم پر حرج
ڈالنا نہیں چاہتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جس صورت میں حرج و مشقت نہیں ہے حتی کہ اشتداد مرض کا خوف نہیں ہے تو اس صورت کے
سوائے باقی صورتون میں جواز تیمم منصوص ہے۔ اور جس عالم نے یہ ادراک نہیں کیا اسنے ہر مرض میں جواز تیمم قرار دیا چنانچہ داود
ظاہری نے ایسی صورت میں بھی کہ استعمال سے ضرر نہو جواز تیمم کہا ہے جیسے درد سر وغیرہ۔ اور حق یہ ہے کہ مدار حرج پر ہے پس اگر کوئی
کمزور آدمی وضو سے درد سر میں شدت جانے یا درد زدہ کو بوجہ سردی کے ہوا وضو سے اسکا زوال دیر میں جانے تو اسکو تیمم جائز
ہے اور فرق ظاہریہ کے ساتھ یون ہوا کہ وے مرض کو مبیح جانتے ہیں اور ہم مرض مع حرج کو فافہم م۔ پھر امام شافعی رح کا یہ قول جو
مذکور ہوا ہے عینی رح نے لکھا کہ یہ قول جدید ہے اور غیر صحیح و غیر مشہور ہے اور قول قدیم انکا ہمارے موافق ہے اور شرح الوجیز میں ہے کہ یہی

عامہ اصحاب کا قول اور یہی قول ابو حنیفہ و مالک کا ہے اور حلیہ میں ہے کہ یہی اصح ہے۔ حاوی میں ہے کہ اصح قول جواز و یہی جمہور کا قول (در مذہب شافعی صحیح)
ہے مع پس ظاہر ہوا کہ اس مسئلہ میں قول امام اعظم و امام مالک و امام شافعی واحد ہے اور امام احمد رح سے البتہ روایت منع آئی ہے و لیکن
اصح انکے مذہب میں بھی جواز ہے۔ واللہ اعلم۔ یہ سب تو مرض موجود ہونے کی صورت ہے۔ **المسئلہ۔ ولو خاف الجنب ان اغتسل
ان یقتلہ البرد او یمرضہ تیمم بالصعید۔** اور اگر جنب نے بر تقدیر یکہ غسل کرے یہ خوف کیا کہ سردی اسکو ہلاک کر دیگی یا بیمار کر دیگی
تو پاک زمین سے تیمم کرلے۔ ف۔ خصوص برفستانی ملکوں میں بالخصوص سردی کے موسم میں یہ خوف بہت ظاہر ہے۔ یہ صورت مرض
لاحق ہونے کی ہے جیسے اول صورت مرض موجود کے بڑھ جانے و تکلیف دینے کی تھی۔ اور اصل سوال بیان چار صورتوں میں
ہوتا ہے جیسا کہ مجمل اوپر ذکر ہوا یعنی شہر کے باہر یا شہر کے اندر اور استعمال غسل میں یا وضو میں پس اس مسئلہ میں جنب کی قید لگائی
اور یہ بیان نہ تھا کہ کہاں ہو تو امام مصنف نے فرمایا **و ہذا اذا کان خارج المصر لما بینا۔** اور یہ حکم اسوقت ہے کہ جب جنب
مذکور شہر سے باہر ہو بوجہ اسکے جو ہمنے بیان کر دیا۔ ف یعنی قولہ لانہ یلحقہ الحرج بدخول المصر یعنی اسوجہ سے تیمم مباح ہے کہ اسکو
شہر میں جانے میں حرج لاحق ہوگا۔ کذا قال العینی رح اور میرے نزدیک بیان یہ ہے کہ مرض کا لحوق حرج ہے اور وہ زیادت ثمن سے زیادہ
ہے جو مبیح تیمم ہے تو یہ خوف قتل و لحوق مرض بدرجہ اولی مبیح ہے۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ اسمیں غلبہ ظن قائم مقام حقیقت ہے فافہم۔ بالجملہ
خوف قتل یا مرض بر تقدیر غسل کے جنب کو اگر شہر کے باہر لاحق ہو تو بالاتفاق تیمم مباح ہے۔ **ولو کان فی المصر فکذلک عند
ابی حنیفہ رح خلافا لہما۔** اور جنب کو اگر شہر میں ہونے کی صورت میں یہ خوف لاحق ہو تو بھی امام اعظم رح کے نزدیک یہی حکم
یعنی اسکو تیمم جائز ہے برخلاف قول صاحبین کے۔ **ہما یقولان ان تحقق ہذہ الحالۃ نادر فی المصر فلا یعتبر۔** صاحبین کہتے ہیں
کہ شہر میں ایسی حالت کا متحقق ہونا نادر ہے تو اسکا اعتبار نہوگا۔ ف۔ گویا مقصود یہ کہ شہر میں حمام گرم یا آب گرم یا حفاظت سردی
ممکن ہے تو لحوق مرض کا خوف غیر معتبر ہے حتی کہ عوام تیمم کا جواز پا کر اسی پر اکتفا کرینگے جیسے صحیح بخاری میں حضرت ابن مسعود رض سے
یہی مروی ہے کہ اگر اجازت دیجاوے تو عوام تھوڑی سردی میں اسکو حیلہ کرینگے و لیکن حق یہ کہ لوگوں کے حالات بہت متغیر
و مختلف ہیں حتی کہ بہت غریب ایماندار کو روٹی بھی میسر آنے میں مشکل ہے تو حفاظت انکے حق میں معدوم ہے۔ **ولہ ان العجز
ثابت حقیقۃ فلا بد من اعتبارہ۔** اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ ایسے جنب خائف کے حق میں غسل کرنے سے عاجزی
درحقیقت ثابت ہے تو اسکا اعتبار کرنا ضرور ہے۔ ف۔ اور نادر واقعہ اگر منصوص میں داخل ہو تو خالی رائے سے اسکو خارج کرنا
جائز نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نادر الوقوع تو بعض ملکوں و بعض شخصوں کے لحاظ سے البتہ مسلم ہے ورنہ مفلس مسلمان و سرد ملکوں کے
خصوصاً اکثر اس واقعہ میں مبتلا ہوتے ہیں اور قاضیخان نے کہا کہ اسکو بالاجماع تیمم جائز ہے کما فی العینی م۔ اور یہ اختلاف
اس صورت میں کہ حمام میں داخل ہونے کی قدرت نہ پائی اور اگر پائی تو اسکو بالاجماع تیمم روا نہیں ہے اور اگر پانی گرم کرنے کی صورت
پائی تو بھی نہیں جائز ہے۔ السراج۔ و لیکن مدار اسکا صحیح پر ہے حتی کہ اگر حمام میں یا گرم پانی سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہے و اسی پر
فتوی ہوگا م۔ واضح ہو کہ باقی رہیں دو صورتیں ایک یہ کہ خارج شہر مسافر کو وضو میں خوف مرض ہوا اور دوم یہ کہ اندر شہر کے
وضو میں خوف مرض ہوا۔ تو کافی میں ہے کہ اگر محدث کو وضو کرنے میں یہ خوف ہوا کہ سردی سے ہلاک یا بیمار ہو جائیگا تو اسکو
تیمم جائز ہے اور اسی کو اسرار میں مختار کہا ہے لیکن اصح یہ کہ وہ بالاجماع نہیں جائز ہے النہر۔ اور صحیح یہ کہ اسکو تیمم جائز نہیں ہے۔
الخلاصہ و قاضیخان۔ یہ حکم شاید اس بنا پر کہ وضو میں ایسا خوف معتبر نہیں ہے کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ وضو کرنے سے
ایسا نہیں ہوتا ہے۔ الفتح۔ اور حق یہ کہ اگر ایسا خوف معلوم ہوا اور متحقق ہو تو اسی کو لیا جائیگا جو کافی و اسرار میں ہے م۔ فروع
اگر مریض کو یہ قدرت نہیں کہ قبلہ کی طرف خود متوجہ ہو جاوے یا اسکے بچھونے پر نجاست ہے جس سے ہٹ جانیکی قدرت
نہیں اور اس نے ایسے شخص کو پایا جو اسکو قبلہ رخ کر دے یا نجاست سے ہٹا دے تو امام رح کے نزدیک اس پر یہ واجب نہیں ہے

فتح - ع یعنی صاحبین کے نزدیک واجب ہے - میں کہتا ہوں کہ مختار وہ ہے جو بحر الرائق میں اشارہ کیا کہ مملوک پر خدمت واجب ہے اور
سوائے مملوک کے جو کوئی ہو تو اسمیں یہ اختلاف ہونا چاہیے م - وعلی ہذا اندھے نے اگر ایسے شخص کو پایا جو اسکو جمعہ میں لیجاوے
یا اپاہج کو لیجاوے تو امام رح کے نزدیک اسپر جمعہ وحج واجب نہو جائیگا - فع - اور اصل یہ ہے کہ امام رح کے نزدیک آدمی دوسرے کی قدرت سے
قادر نہیں ہوتا کیونکہ وہ جب ہی قادر ہوتا ہے کہ ایسی حالت ہو کہ جب چاہے وہ فعل کر سکے اور یہ دوسرے کی قدرت سے نہیں ہو سکتا
اسی واسطے ہم نے کہا کہ اگر بیٹے نے اپنا مال وطاعت اپنے باپ کے لیے مبذول کیا تو باپ پر حج کرنا واجب نہو جائیگا - یوں ہی جسپر کفارہ
لازم آیا اور وہ مفلس ہے آسکو کسی نے مال اپنا مبذول کیا تو اسپر وجوب نہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک دوسرے کی قدرت دلانے سے یہ
شخص بھی مثل اپنے آلہ کے قادر ہوتا ہے جبکہ وہ اعانت کرے اور صدر شہید حسام الدین نے صاحبین رح کا قول اختیار کیا - الفتح - پوشیدہ
نہیں کہ غیر کی اعانت والے سے صرف استعداد رہا کہ آدمی سے وہ فعل ادا ہو سکتا ہے حتی کہ اگر غیر کی اعانت سے ادا کیا تو ادا ہو جائیگا ولیکن
یہ امر کہ آدمی خود قادر ہو گیا تو یہ بالکل بعید ہے پس حق تو یہی ہے کہ جو امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے واللہ تعالی اعلم - م - اور اگر ایک شخص خود
نماز میں قیام کرنے سے عاجز ہوا اور وہاں کوئی موجود ہے جو اسکو اعانت کر سکتا ہے کہ کھڑا ہو کر نماز پڑھے تو بالاتفاق وہ شخص بیٹھے نماز پڑھے
اور یوں ہی اپاہج پیروں سے معذور اگر ایسے شخص کو پاوے جو اسکو لادکر یا سوار کرکے پہونچاویگا تو بالاجماع اسپر جماعت وجمعہ وحج
واجب نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ اسمیں بھی اختلاف ہے ع - اور پوشیدہ نہیں کہ تیمم شروع واسطے دفع حرج کے ہے پس اگر غیر کی اعانت سے
وجوب ہو جاوے تو حرج ظاہر ہے پس اصح بیان قول امام رح ہے لہذا عینی رح نے ذکر کیا کہ اگر آسکے پاس کوئی ایسا شخص ہو جو پانی استعمال
کرنے میں آسکا معین ہو تو صاحبین کے نزدیک اسکو تیمم جائز نہیں ولیکن امام رح کے قول پر اسکو تیمم جائز ہے - اور اگر معین ومددگار اسکا
مملوک ہو تو مشائخ رح نے امام رح کے قول پر اختلاف کیا ہے ع - مختار یہ کہ مملوک پر خدمت واجب ہے اور جو خدمت وہ کہ آخرت کے کام
میں ہو تو اسکو تیمم روا نہیں ہے م - کہا گیا کہ اگر مدد کرنے والا بغیر عوض ہو تو بالاتفاق تیمم جائز نہیں ہے ع - میں کہتا ہوں کہ اشارہ کیا کہ یہ
قول ضعیف ہے اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک جائز ہے م - اور اگر مدد کرنے والا اجرت پر ملے تو امام رح کے نزدیک تیمم جائز ہے خواہ
مزدوری قلیل مانگے یا کثیر مانگے اور صاحبین نے کہا کہ جو تہائی درم تک ہو تو تیمم کرے ع - پہلے کہنا کہ در مختار میں بحر الرائق سے لیا کہ اجرت مثل
تک جبکہ دے سکتا ہو تو تیمم نہ کرے - ولیکن یہ سب باختیار قول صاحبین رح ہے پس احتیاط کے واسطے اسی پر فتوی دیا جاوے ولیکن
اصح قول امام رح ہے جیسا کہ معلوم ہوا م - مسافر وخارج شہر جسکے پاس پانی نہیں ہے اسکو اپنی منکوحہ وجورو باندی سے وطی جائز ہے اور
عامہ علماء اسی پر ہیں مج - اگر کسی کے پاس مال ہو مگر پاس موجود نہو تو پانی گرم کرنے کے واسطے ادھار خریدے ورنہ نہیں - د - اور
تیمم کرے بخوف درندہ یا دشمن خواہ خوف جان ہو یا مال ہو - العتابیہ - یا بخوف مار ونار یعنی پانی لینے میں سانپ یا آگ کا خوف ہو یا بسبب
یا وہاں چور وراہزن یا موذی ظالم ہو - الغنیہ ع - یا عورت کو مرد فاسق سے ڈر ہو - البحر والنہر - اور تتمہ میں ہے کہ خوف ودیعت وامانت
ضائع ہونے کا ہو یا قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا جسکو ادا کرنے کی قدرت نہیں ہے - الزاہدی والکفایہ - یا پیاس کا خوف اپنی جان پر یا
اپنے قافلہ میں سے کسی پر خواہ خلیط ہو یا نہو یا اپنے جانور پر اگرچہ کتا ہو خواہ فی الحال پیاس کا خوف ہو یا ثانی الحال میں ہو - السراج
ولیکن چوپایہ میں جب تیمم ہے کہ وضو کا دھوون کسی برتن میں رکھنا ممکن نہو ورنہ جانوروں کو وضو کا دھوون جو پاک ہے پلانا جائز ہے -
کما صحح به ابن کمال پاشا - اور یوں ہی جب آٹا گوندھنے کے واسطے ضرورت ہو نہ شوربا کے لیے تو بھی تیمم جائز ہے سراج - اور یوں ہی
جب حقیقی نجاست دور کرنے کی ضرورت ہو جیسا کہ گذرا من البحر - پھر جس صورت میں کہ بندہ کی طرف سے خوف ہو کر تیمم سے نماز
پڑھی ہے اعادہ کرے بعد وضو کرنے کے ورنہ اعادہ نہیں کیونکہ عذر سماوی ہے - د - اگر بدن پر چیچک یا زخم ہوں تو جنابت سے غسل
کرنے میں اکثر مساحت بدن کا اور اکثر شمار اعضاء وضو کا اعتبار ہے یعنی جبکہ مرض کی شدت کا خوف نہو تو اکثر تندرست کو دھووے
اور مجروح پر مسح بشرطیکہ ممکن ہو ورنہ جبیرہ یا پٹی پر مسح کرے اور غسل وتیمم دونوں جمع نہ کرے اور اگر صرف نصف بدن تندرست ہو تو

صحیح یہ کہ تیمم کرے م۔ الخلاصہ والمحیط۔ اور جمع العلوم میں ہے کہ چشمہ و نہر و دن کی شدت سے کنوئیں کے اندر تیمم روا ہے اور سخت بارش و سخت گرمی
میں روا ہے۔ الزاہدی والکفایہ۔ پانی نکالنے کا آلہ نہو تو تیمم کرے۔ ت۔ کتا جو ایسے لوگ پالتے ہیں جنکی اکثر اوقات شکار سے بسر
ہوتی ہے روا ہے اور یونہی مواشی کی حفاظت و کھیت و چور و درندون سے حفاظت کے لیے مباح سمجھا گیا ہے اور علی ہذا ایسے کتے
کا فروخت کرنا بھی روا ہے اور جو کتا شوقی وغیرہ ناجائز لہو کے واسطے ہو حرام ہے اور حدیث صحیح میں ثابت ہے کہ پالنے والے کی ہر روزہ
پانچ نیکیاں کم ہوتی ہیں۔ واضح ہو کہ کتے کے پیاس کے خوف سے جواز تیمم کا جو مسئلہ گذرا ہے تو سراج میں قید لگائی کہ کتا شکاری یا موشی کا
اور در مختار میں کوئی قید ذکر نہیں کی بلکہ مطلقاً اپنے کتے کے حق میں پیاس کا خوف بیان کیا۔ اور یہی صحیح ہے واللہ اعلم۔ مسافر کے
پاس ڈول نہیں تو تیمم کرے یونہی اگر رسی نہو۔ قاضیخان۔ حاصل یہ کہ پانی نکالنے کا آلہ نہو اور اگر رومال و کپڑا ہے یا گھاس کی
بٹی وغیرہ سے تھوڑا تھوڑا کر کے نکال سکے تو تیمم نہ کریگا اگرچہ لٹکانے سے خراب ہو جاوے اور اگر پھاڑنے کی ضرورت ہو تو پانی کی
نسبت نقصان کو ادا کرے جیسے جب پانی میں اترنے والا موافق دستور کے مزدوری مانگے۔ البحر۔ طحاوی رح نے کہا کہ یہ ہمارے
یہاں منصوص نہیں بلکہ شافعیہ کے یہاں منصوص ہے اور توشیح میں کہا کہ ہمارے قواعد کے موافق ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمیں نقصان
ادا کرنے میں تامل ہے۔ اور قاضیخان میں ہے کہ مشائخ نے کہا کہ رسی نہونے کی صورت میں اسوقت تیمم کرے کہ اسکے ساتھ کپڑے وغیرہ
نہو اور اگر ہو تو تیمم نہ کرے۔ اور اگر اسکے رفیق کے پاس اسکا ڈول ہو اور اسنے کہا کہ میں بھر لے کے بعد تجھے بھرنے کو دیدونگا تو
مستحب ہے کہ انتظار کرے اور اگر نہ کیا تو تیمم سے نماز جائز ہے۔ انتہی ۵۔ اگر جمی نہر میں اسکے پاس ایسا آلہ ہے کہ کاٹ کر سوراخ کرکے
پانی نکالے تو تیمم نہ کرے اور کہا گیا کہ تیمم جائز ہے یونہی برف کی صورت میں پگھلانے کا آلہ ہو اور ظاہر قول اول ہے یعنی تیمم نہ کرے بحر
مسلم قیدی کو دار الحرب میں کفار نے روکا تو تیمم کرکے اشارہ سے نماز پڑھی جب نکلے تو وضو سے اعادہ کرے۔ کسی نے دوسرے
کو کہا کہ اگر تو نے وضو کیا تو قید یا قتل کرونگا تو تیمم سے پڑھکر پھر اعادہ کرے۔ قاضیخان و مبسوط السرخسی۔ اصل یہ کہ جب بدون ضرر جان
و مال کے پانی کا استعمال ممکن ہو تو استعمال واجب ہے اور ثمن المثل سے زائد ضرر ہے من البحر۔ ثمن المثل سے دونا ضرر ہے اور تھوڑے سے
خسارہ کا اعتبار نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کما فی الکافی والفتح والخلاصہ وغیرہا م۔ اب تیمم کی کیفیت کا بیان شروع ہے۔ قال رح والتیمم
ضربتان۔ اور تیمم دو ضرب ہیں۔ ف۔ یہی قول جدید شافعی رح کا اور قول ثوری و شعبی و حسن و ابن نافع و لیث و اوزاعی و حکم و اسمعیل
کا اور روایت مالک رح سے ہے اور امام مالک و احمد نے کہا کہ ایک ضرب چہرہ کے لیے اور ایک ضرب ہاتھ کے لیے پہونچون تک ہے۔ اور
ابن عبدالبر رح نے کہا کہ فرض پہونچون تک اور مختار کہنیون تک ہے۔ اور ابن قدامہ نے مغنی میں کہا کہ امام احمد سے مسنون ایک ضرب
اور کافی دو ضرب ہیں اور قاضی نے کہا کہ دو ضرب کامل ہیں۔ مع۔ اور مشہور اہل حدیث سے ایک ضرب واسطے چہرہ و ہاتھون کے پہونچون تک
ہے۔ ولیکن ظاہر ہوا کہ چارون مشہور ائمہ بر قول مختار متفق ہیں کہ دو ضرب ہیں اور کہنیون تک۔ سواے روایت امام احمد کے واللہ اعلم
اور مراد یہی ہے کہ دو ضرب ہیں۔ یمسح باحدہما وجہہ وبالاخری یدیہ الی المرفقین۔ مسح کرے ایک ضرب سے اپنے چہرہ کو اور
دوسری ضرب سے اپنے دونون ہاتھون کو کہنیون تک۔ ف۔ ولیکن ترتیب کہ اول داہنے پر بائیں سے مسح کرے پھر بائیں
پر داہنے سے مسح کرے مسنون یا مستحب ہے۔ یہ مسئلہ جبکہ خود تیمم کرے دو ضرب ہیں اور علی ہذا اگر اسکی انگلیون کے درمیان غبار داخل
ہو تو تیسری ضرب کی حاجت نہیں سواے ایک روایت امام محمد رح کے۔ اور اگر دوسرے کو تیمم کرا دے تو قہستانی رح نے جامع الرموز
میں کہا کہ تین ضرب ہیں ایک سے چہرہ دوم سے داہنا ہاتھ اور سوم سے بایان ہاتھ۔ ولیکن ظاہر معتبرات سے مخالف قول ہے کیونکہ
انمیں دو ضرب مذکور ہیں خواہ خود تیمم کرے یا کوئی دوسرا اسکو تیمم کرا دے اور اسی پر اعتماد ہے م۔ اور شرط تیمم کی درحقیقت یہ کہ تیمم کرنے والے
کی طرف سے فعل پایا جاوے خواہ ضرب ہو یا مسح ہو یا کسی اور طور پر ہو۔ البحر۔ تاج الشریعہ رح نے کہا کہ امام مصنف رح نے لفظ
ضرب واسطے تبرک حدیث کے اختیار کیا کیونکہ عامہ روایات میں ضرب آیا ہے۔ مع۔ قولہ علیہ السلام التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ

وضربۃ للیدین۔ بدلیل قولہ علیہ السلام تیمم دو ضرب ہیں ایک ضرب واسطے چہرہ کے یعنی چہرہ پر مسح کرنے کے اور ایک ضرب واسطے
دونوں ہاتھوں کے۔ ف۔ اس لفظ سے دارقطنی وحاکم نے حدیث ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی اور حاکم نے بعد روایت کے
سکوت کیا اور کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوائے علی بن ظبیان کے اسکو کسی نے مرفوع کیا ہو اور یہ راوی صدوق ہے اور یحیی بن سعید
القطان و ہشیم وغیرہ نے اسکو ابن عمرؓ پر وقف کیا اور دارقطنی نے موقوف ہی کو صواب کہا ہے انتہی۔ اور ابن عدی نے ابن ظبیان کی
تضعیف نسائی و ابن معین سے نقل کی۔ ف۔ مالک رح نے نافع سے یہی موقوف روایت کیا اور ابن عدی نے بھی موقوف کو صحیح
کہا۔ اور علی بن ظبیان کو ابوداؤد نے کہا کہ کچھ نہیں ہے اور ایسا ہی نسائی و ابوحاتم نے کہا اور ابوزرعہ نے کہا کہ واہی ہے۔ میں کہتا
ہوں کہ حاکم نے اسکی توثیق کی۔ اور اس حدیث کے دو طرق دیگر ہیں جو اسکی تائید کرتے ہیں۔ مع۔ اور قوی روایت حدیث جابرؓ کی
ہے جو بروایت عثمان بن محمد انماطی عن حرمی بن عمارہ عن عزرہ بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم قال التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی المرفقین۔ یعنی تیمم دو ضرب ہیں ایک ضرب واسطے چہرہ کے اور ایک ضرب
واسطے دونوں ہاتھوں کے کہنیوں تک ہے۔ حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور دارقطنی نے کہا کہ اسکے رجال سب ثقہ ہیں۔ ابن الجوزی
نے کہا کہ عثمان بن محمد میں کلام کیا گیا ہے۔ صاحب التنقیح نے رد کر دیا کہ یہ کلام مقبول نہیں کیونکہ یہ نہیں بتلایا کہ کس نے کلام کیا
حالانکہ اس راوی سے ابوداؤد نے اور ابوبکر بن ابی عاصم نے روایت کی اور ابن ابی حاتم نے بلا جرح اسکو ذکر کیا۔ ت۔ و
الحافظ ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ راوی مقبول ہے اور بلوغ المرام میں اسکی اسناد کو حسن کہا ہے۔ م۔ اور حدیث بزار رح حضرت عمارؓ
سے روایت طبرانی حضرت ابوامامہ سے بلفظ کتاب اسکی مؤید ہیں اور آثار اس میں بہت ہیں اور طحاوی نے شعبی سے مرسل اور
[illegible] سے صحیح چار طرق سے موقوف روایت کیا ہے۔ مع۔ اور حدیث عمار بن یاسرؓ جو صحیحین میں بطرق کثیرہ اور حدیث ابوموسی اشعری بھی صحیحین
و سنن میں ہے اس میں البتہ ایک ہی ضرب چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے پہونچوں تک کے لیے مذکور ہے اور شرح سفر السعادۃ میں شیخ دہلوی
نے لکھا کہ تیمم میں احادیث متعارض ہیں بعض میں ایک ضرب اور بعض میں دو ضرب اور بعض میں صرف ضرب مذکور ہے اور بعض میں پہونچوں
اور بعض میں کہنیوں تک اور بعض میں صرف ہاتھ مذکور ہیں پھر دو ضرب اور کہنیوں تک لینا سب کا جامع و احوط ہے انتہی۔ یہاں اشکال
ہے کہ فرض کا ثبوت قطعی ہونا چاہیے اور یہاں مظنون ہے اگر کہا جاوے کہ جن احادیث میں دونوں ہاتھ آیا وہ صحیح ہیں کہ پہونچوں تک
نہیں جواب یہ کہ اللہ تعالی نے چور کی سزا میں فرمایا۔ فاقطعوا ایدیہما۔ یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو دونوں کے ہاتھ کاٹو۔ حالانکہ با
مراد پہونچے تک معروف و مجمع علیہ ہے۔ اور رد کیا گیا کہ دوسری احادیث میں کہنیوں تک صریح ہے جیسا کہ حدیث جابرؓ باسناد حسن
مذکور ہوئی۔ اسکا جواب یہ کہ امام مالک رح نے کہا کہ پہونچوں تک مفروض ہے اور کہنیوں تک معمول ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ بجز اسی قدر کا
ہے کہ فرض [illegible] کہنیوں تک ہے اور یہی مراد ہے۔ م۔ ہم حدیث عمارؓ کو بھی اسی پر محمول کرتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
یہ کافی تھا کہ یوں کرتا پھر آپ نے دونوں ہاتھ زمین پر مارکر داہنی کو بائیں پر اور ظاہر ہتھیلیوں پر اور اپنے چہرہ پر مسح کیا تو ہم کہتے ہیں
کہ مراد ہتھیلیوں سے دونوں ہاتھ ہیں کہ کل پر جزو کا اطلاق کیا یا مراد یہ کہ ظاہر ہتھیلیوں پر مع باقی کے مسح کیا۔ علاوہ ازیں اکثر
کا عمل کہنیوں تک ترجیح دیتا ہے کہ کہنیوں تک کی حدیث معمول ہو۔ مف۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث عمارؓ تو ہتھیلیوں کی تصریح کرتی ہے اور
کہنیوں تک ثبوت ہو تو شاید مستحب ہو کیونکہ واجب ہوتا تو ترک نہ کرتے۔ جواب یہ کہ شاید ہتھیلیوں سے مقصود وضو یعنی کہنیوں تک
مراد ہوں۔ اعتراض ہوا کہ دارقطنی کی روایت میں صاف ہے کہ مسح کر اپنے چہرہ کو اور اپنی ہتھیلیوں کو پہونچوں تک۔ ف۔ تاویل صحیح نہیں
جواب دو طرح اسکو سوائے ابراہیم بن طہمان کے کسی نے مرفوع نہیں کیا اور شعبہ و زائدہ وغیرہما نے وقف کیا ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں
کہ موقوف ہمارے نزدیک اس موقع پر بحکم مرفوع ہے تو حجت حاصل ہو جاویگی فافہم۔ م۔ خطابی رح نے کہا کہ صرف پہونچوں تک اقتصار
کرنا اقرب روایت اصح ہے اور کہنیوں تک واجب رکھنا اشبہ باصول واصح بقیاس ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یوں ہی ابن حجرؒ

بھی پہونچوں تک کا قول از راہ دلیل قوی کہا اور بحر العلوم لکھنوی نے بھی ارکان اربعہ میں اسی کو قوی کہا ہے مگر قیاسی دلیل و احتیاط کہنیوں تک چاہتی ہے اور احتیاط پر عمل واجب ہے۔م۔ عینی رح نے کہا اسلیے کہ اللہ تعالیٰ نے وضو میں سے دو ساقط کیے پورے پس تیمم میں چہرہ و ہاتھ پورے باقی رہے۔مع۔ یعنی وضو اصل ہے اور خلیفہ تیمم ہے جسقدر رہا موافق اصل ہے و لیکن تیمم تو اصل سے نیت وغیرہ میں خلاف ہے فافہم۔ وینفض یدیہ بقدر ما یتناثر التراب کیلا یصیر مثلۃ۔ اور جھاڑے اپنے دونوں ہاتھ اسقدر کہ خاک جھڑ جاوے تاکہ مثلہ نہ ہو جاوے۔ف۔ یعنی جیسے مثلہ بدشکل ہوجاتا ہے ویسے بدصورتی بوجہ خاک ملنے کے نہ ہو جاوے۔ زاد میں کہا طریقہ یہ کہ ایکبار دونوں ہاتھوں کو مار کر جھاڑے کہ خاک جھڑ جاوے پس اس سے چہرہ پر مسح کرے پھر دوبارہ ہاتھ مار کر جھاڑے اور بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے دائیں ہاتھ کے ظاہر پر انگلیوں کے پوروں سے کہنیوں تک مسح کرے پھر بائیں ہتھیلی مع انگوٹھے کو دائیں ہاتھ کے اندر پہونچے تک پھیرے۔ پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے ساتھ اسی طرح کرے اور بعض مشائخ نے تین انگلیوں سے اوپر اور کلمہ کی انگلی و انگوٹھے و ہتھیلی سے اندر مسح قرار دیا۔ اور محیط میں ہے کہ تین انگلیوں سے کم مسح نہیں جائز ہے جیسے سر و موزہ کے مسح میں ہے۔ اور محیط میں ہے کہ اصح مسح کرے کہ کچھ باقی نہ رہے اگرچہ قلیل ہو اور دونوں ہاتھوں کے بیچ میں جو درز ہے اسکو بھی مسح کرے۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ ظاہر ہتھیلی و باطن ہتھیلی کو زمین پر مارے۔ معلوۃ الاصل میں ہے کہ ظاہر الروایہ میں ہر بار جب ہاتھ اٹھاوے تو ایک مرتبہ جھاڑے۔ اور نوادر میں ہے کہ اگر انگلیوں کے درمیان غبار نہ آیا تو تیسری ضرب واجب ہے مبسوط میں کہا کہ مانند وضو کے اسمیں بھی اول بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے۔ فتاویٰ قاضیخان میں ہے کہ ہتھیلی مسح کرنے میں اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اسکو مسح نہ کریگا۔ نووی رح نے اپنے مذہب میں کہا کہ دو ضرب شرط نہیں بلکہ واجب یہ ہے کہ خاک چہرہ و دونوں ہاتھوں پر پہونچ جاوے اقول ہمارے نزدیک اگر ایک ضرب سے ایسا کیا تو نہیں جائز ہے کما فی قاضیخان۔ امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کسی نے ایک عالم سے دریافت کر کے پہونچوں تک تیمم کیا اور وتر ایک رکعت پڑھی پھر آئندہ یہ اعتقاد کیا کہ تیمم کہنیوں تک اور وتر تین رکعات ہیں تو جو نمازیں پڑھ چکا انکا اعادہ نہیں ہے کیونکہ یہ مجتہد فیہ ہے اور اگر بغیر پوچھے ایسا کیا تو اعادہ کرے۔ مبسوط میں بجائے ضرب کے وضع مذکور ہے یعنی زمین پر ہاتھ رکھے۔مع۔ ولیکن فقہاء کا قول کہ التیمم ضربتان مفید ہے کہ ضرب رکن ہے حتیٰ کہ اگر بعد ضرب کے قبل مسح کے حدث ہوا تو اس ضربہ سے مسح نہیں جائز کیونکہ وہ رکن تھا تو گویا وضو میں بعد غسل بعض اعضاء کے حدث ہوا اور یہی امام السید ابو شجاع رح کا قول ہے اور امام اسبیجابی رح نے کہا کہ اس ضربہ سے مسح کرنا روا ہے جیسے وضو میں پانی لیا پھر حدث ہوا پھر پانی کو استعمال کیا اور خلاصہ میں کہا کہ اصح یہ کہ یہ خاک استعمال نہ کرے اور یہی شمس الائمہ حلوانی نے اختیار کیا ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ وعلیٰ ہذا یہ جو فقہاء نے تصریح کی کہ اگر ہوا سے اسکے چہرہ و ہاتھوں پر غبار پڑ گیا اور اسنے تیمم کی نیت سے مسح کر لیا تو روا ہے اور اگر مسح نہ کیا تو جائز نہیں ہے۔ یہ قول یا تو کہا جاوے کہ صرف انہیں لوگوں کا قول ہے جو ضرب کو رکن نہیں کہتے ہیں اور یا کہا جاوے کہ ضرب سے مراد خواہ زمین پر ہو یا چہرہ پر ہو۔ الفتح۔ و لیکن یہ تاویل دوسری صورت میں نہیں جاری ہوتی جو خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ اگر تیمم کرنے والے نے اپنا چہرہ ہلایا یا داخل کیا ایسی جگہ جہاں غبار ہے اور تیمم کی نیت کی تھی تو جائز ہے کما فی البحر۔ اور اوپر مذکور ہوا کہ مبسوط اصل میں ضرب مذکور ہی نہیں بلکہ وضع مذکور ہے لہٰذا بحر الرائق وغیرہ میں کہا کہ شرط وجود الفعل ہے خواہ ضرب ہو یا اسکے قائم مقام ہو۔م۔ اور تحقیق یہ کہ جو غایۃ البیان میں اور فتح القدیر میں ہے کہ دلیل اسکو مقتضی نہیں کہ تیمم کے معنی میں شرعاً زمین پر مارنا بھی جز ہے کیونکہ کتاب مجید میں صرف مسح کا حکم ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے اور حدیث میں جو ضرب مذکور ہے وہ اکثری عادت کے طور پر ہے۔ انتہی الفتح۔ اور اسی کو در مختار میں اختیار کر کے تفریع کیا۔ لیکن عجب کہ ابتدا میں تحت قول مصنف بضربتین یوں کہا کہ ضربتان رکن ہونا اصح و احوط ہے اور لکھا کہ تیمم کے رکن ضربتین و استیعاب ہیں۔م۔ ولا بد من الاستیعاب فی ظاہر الروایۃ۔ اور استیعاب یعنی عضو کو تمام پھر کر مسح کرنا شرط ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ف۔ حتیٰ کہ اگر ایک بال

چھوڑا تو جائز نہوگا۔ و۔ لقیامه مقام الوضوء۔ کیونکہ تیمم قائم مقام وضوء ہے۔ ف۔ اور وضوء میں استیعاب شرط ہے۔ ولہذا قالوا
یخلل الاصابع۔ اور اسی واسطے فقہاء نے کہا کہ انگلیوں میں خلال کرے۔ وینزع الخاتم لیتم المسح۔ اور انگوٹھی کو اتارے
تاکہ مسح بھرپور ہو جاوے۔ ف۔ اور عورت کنگن کو یا ان دونوں کو حرکت دیدے اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ و۔ امام محمد رح سے
روایت ہے کہ انگلیوں میں خلال کے لیے تیسری ضرب کی ضرورت ہے لیکن یہ خلاف نص ہے اور تخلیل بالمقصود کچھ اسپر موقوف نہیں ہے سراج
یہاں سے معلوم ہوا کہ قہستانی رح کی روایت جو درمختار میں ذکر کی کہ دوسرے کو مسح کرنے میں تین ضرب کی ضرورت ہے یہ روایت ضعیف ہے
اور عجب کہ خود درمختار میں بقر تبیین میں کہا اگرچہ دو ضربیں ضرب کسی قدر سے ہوں یعنی دوسرا تیمم کرا دے اور چونکہ نصوص عام دو ضربیں ہیں
تو تیسری ضرب خلاف نص ہے۔ م۔ مجتبی میں ہے کہ بھنوؤں کے نیچے مسح کرے اور حلیہ میں ہے کہ مسح کرے چہرہ سے ظاہر کا بشرہ و بال کو تو ل
مسح سراج۔ و۔ الفتح۔ استیعاب تو ظاہر الروایۃ ہے اور حسن رح نے امام اعظم سے روایت کی کہ اکثر عضو کا مسح ہو جاوے تو کل کے قائم مقام
ہے کیونکہ ممسوحات میں استیعاب شرط نہیں جیسے سر و موزہ میں ہے۔ شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ یہ روایت یاد رکھنا چاہیے کیونکہ بڑی کثرت
سے ہے۔ نووی رح نے مذہب شافعی رح بھی استیعاب بیان کر کے کہا کہ یہی امام ابوحنیفہ رح سے ایک روایت ہے جو کرخی نے اپنے مختصر میں
ذکر کی ہے۔ تاج الشریعہ رح نے شرح میں کہا کہ اگر کہا جاوے کہ آیت تیمم میں فامسحوا بوجوہکم وایدیکم۔ ہے باء داخل وجوہ ہے اور جیسے وضوء میں
امسحوا برؤسکم۔ میں رؤس پر باء داخل ہے حالانکہ تمام سر کا استیعاب فرض نہیں ہے ایسے ہی تیمم میں استیعاب فرض نہونا چاہیے۔ اور جواب
دیا کہ استیعاب یہاں بسنت مشہورہ ثابت ہے تو تیمم میں باء زائد کو صلہ ہے نہ الصاق فعل یا کہا جاوے کہ بدلالت کتاب ثابت ہے کیونکہ تیمم خلیفہ
وضوء ہے تو جیسے وضوء میں چہرہ و ہاتھ کا استیعاب ہے یوں ہی تیمم میں شرط ہے۔ اکمل رح نے کہا کہ اسمیں بحث ہے عینی رح نے کہا کہ گویا یہ بحث
کہ تیمم خلیفہ وضوء ہے تو باء صلہ تیمم اور الصاق وضوء ہونے کی وجہ نہیں اور اصل کی مخالفت مسح میں ظاہر ہوتی ہے حالانکہ مسح وضوء مستوعب نہیں
تو خلیفہ میں بھی مخالفت نچاہیے۔ حاصل آنکہ اصل میں تبعیض ہے تو خلیفہ میں بھی چاہیے۔ م ع۔ علاوہ بریں سنت مشہورہ میں استیعاب
کچھ ثبوت نہیں ہوتا واللہ اعلم۔ غایت اس مقام پر یہ ہے کہ تیمم میں ایک جہت تو مسح کے ساتھ ہے اور وہ داخل ہونا باء کا جو تبعیض کے لیے ہے
اور ایک جہت بدلالت استیعاب کے اور وہ یہ کہ وہ دونوں وضوء میں مستوعب ہیں تو خلیفہ میں تبعیض نہو اور واجب یہی ہے کہ استیعاب لیا جاوے
و بسببہ یہی توجیہ ظاہر الروایۃ ہے ایسا ہی مترجم کو ظاہر ہوا واللہ تعالی اعلم۔ م۔ مسیح النہار شرح زاہدی۔ مٹی میں لوٹ گیا اگر چہرہ و دونوں
ہاتھوں مع ہتھیلیوں کو خاک پہونچ گئی تو روا ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ پھر پہنچوں سے ہاتھ کٹے ہوں تو باقی ہوں پر اور کہنی سے کٹے ہوں
تو کنارہ پر مسح کرے اور اس سے اوپر کٹے ہوں تو کچھ نہیں کما فی محیط السرخسی۔ ہاتھ شل ہوں تو زمین پر رگڑے اور چہرہ دیوار پر
اور کافی ہے مگر نماز نہ چھوڑے الذخیرہ۔ قال العبد رح۔ والحدث والجنابۃ فیہ سواء۔ تیمم درست ہونے میں حدث و جنابت برابر
ہیں۔ ف۔ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث صحاح ستہ میں صحیح ہے کیونکہ جنب تھے انکو تیمم کا حکم کیا النہر۔ وکذا الحیض والنفاس
اور یہی حکم حیض و نفاس کا ہے۔ لما روی ان قوما جاؤا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقالوا انا قوم نسکن
ہذہ الرمال۔ بدلیل اسکے کہ ایک قوم اہل بادیہ سے آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور کہنے لگے کہ ہم ایسے قوم ہیں کہ
رہتے ہیں اس ریگستان میں۔ م۔ مہینہ یا چار مہینہ تک ع ط۔ ولا نجد الماء شہرا او شہرین۔ اور پانی ایک یا دو مہینہ تک نہیں
پاتے ہیں۔ وفینا الجنب والحائض والنفساء۔ اور ہم میں جنب مرد و عورتیں ہوتی ہیں اور حائضہ و نفاس والی عورتیں
ہوتی ہیں۔ ط۔ فقال علیکم بارضکم۔ تو فرمایا کہ تم پر اپنی زمین یعنی ریگستان کا لینا لازم ہے۔ ف۔ یعنی اس سے تیمم کر کے طہارت
کر لو۔ یہ حدیث امام احمد و بیہقی و اسحق بن راہویہ و ابو یعلی و طبرانی نے ابو ہریرہ رض سے روایت کی اور اسکی اسناد میں مثنی بن
الصباح ہے۔ احمد و ابن معین و بزار نے کہا کہ ضعیف ہے اور نسائی نے کہا کہ متروک ہے اور ابو یعلی کی اسناد میں ابن لہیعہ ضعیف ہے
شمع۔ اور طبرانی نے معجم اوسط میں دوسرے طریق سے روایت کیا جسکو ابن الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کیا اور طبرانی نے

کہا کہ سلیمان احول کی کوئی حدیث سعید بن المسیب سے سوائے اسکے میں نہیں جانتا ہوں۔ مف۔ علاوہ اسکے اس اسناد میں ابراہیم
بن یزید راوی ہے احمد و نسائی نے کہا متروک ہے ابن معین نے کہا کہ ثقہ نہیں و لیکن ذہبی نے ابن عدی سے نقل کیا کہ اسکی حدیث
لکھی جاوے۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ضعیف سے استدلال نہیں تو جواب یہ کہ عمران بن حصین کی حدیث بخاری میں جنب کیواسطے
اجازت صریح ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں بلکہ حدیث عمار بن یاسر صحاح ستہ میں اصح ہے۔ کلام تو حائض و نفاس والی میں ہے۔ پھر الفائق میں
کہا کہ یہ دونوں بھی جنب کے ساتھ لاحق کی گئیں۔ مسئلہ امام محمد بن الفضل نے کہا کہ میں نے جامع صغیر کرخی میں دیکھا کہ ہاتھ پاؤں کٹا ہوا
جب اسکے چہرہ پر زخم ہو تو بلا طہارت نماز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور اسپر اعادہ بھی نہیں ہے اور یہی اصح ہے الظہیریہ۔ پھر بیان یہ کہ کس چیز سے
تیمم جائز ہے تو امام مصنف نے لکھا۔ **و یجوز التیمم عند ابی حنیفۃ و محمد بکل ما کان من جنس الارض کالتراب و الرمل
و الحجر و الجص و النورۃ و الکحل و الزرنیخ**۔ اور تیمم جائز ہے امام ابو حنیفہ و امام محمد رح کے نزدیک ہر ایسی چیز کے ساتھ جو زمین
کی جنس سے ہے مانند خاک و ریگ و پتھر و گچ و چونہ و سرمہ و ہڑتال کے۔ ف۔ اصل یہ کہ جنس زمین سے پاک چیز ہو۔ التبیین۔
جنس زمین سے ہونے کی شناخت یہ کہ جو جلکر راکھ ہو جاوے جیسے درخت کے اجزاء و پھل و گیہوں وغیرہ و گھاس و مانند اسکے
اور جو پگھل کر نرم و نیچے کے قابل ہو جاوے جیسے لوہا و تانبا و پیتل و سونا و چاندی و مانند اسکے و آبگینہ تو یہ زمین کی جنس سے
نہیں ہیں اور جو اسکے خلاف ہو وہ جنس زمین سے ہے البدائع۔ کانچ جو ریگ و دوسری چیز سے ملا کر بنتی ہے خارج ہو گئی اور آب
بھی نکل گیا اور کانی چیزیں خارج ہوئیں لیکن اگر کان میں ہوں تو اسپر خاک لگی ہوئی سے جائز ہے نہ اس چیز سے الفتح۔ البحر
ہاتھ لگا کر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ نہیں۔ اسبیجابی رح د۔ اور پتھر داخل رہا الفتح۔ اگرچہ اسپر غبار نہو قاضیخان۔ اور اگرچہ پتھر
کی راکھ ہو یا باریک سائیدہ و یا سودہ ہو یا مغسول ہو۔ د۔ گیرو اور گندھک اور فیروزہ و عقیق و ملتش سے جائز ہے۔ الفتح البحر۔ زمین سوختہ سے اصح
قول پر جائز ہے الظہیریہ۔ اور جو چیز زمین سے بنائی جاوے جیسے کوزہ و طباق وغیرہ اسپر تیمم جائز ہے الفتح۔ لیکن جب اسپر لک اس قسم کا
ہو جو زمین کی جنس سے نہیں تو تیمم نہیں جائز ہے خزانہ و الفتح۔ اور صحیح قول پر پکی اینٹ سے روا ہے الفتح البحر اور یہی ظاہر الروایہ ہے
التبیین۔ مٹی سرخ و سیاہ و سفید سے۔ البدائع۔ زرد مٹی سے۔ الخلاصہ۔ سبز مٹی سے تیمم روا ہے تاتارخانیہ۔ نمناک مٹی اور کیچڑ سے جائز
البدائع۔ موتی خواہ مسلم ہوں یا سائیدہ ہوں تیمم نہیں روا ہے محیط السرخسی وغیرہ۔ مشک و عنبر و کافور و راکھ سے نہیں روا ہے
الظہیریہ۔ نمک اگر پانی سے بنا ہو تو بالاتفاق نہیں جائز اور اگر پہاڑی ہو تو فتویٰ یہ کہ جائز ہے۔ مع البحر۔ زمرد و زبرجد سے روا
البحر۔ اور یاقوت و مرجان سے روا ہے۔ التبیین۔ و لیکن فتح القدیر کے نسخہ موجودہ میں ہے کہ مرجان و یاقوت و زمرد و زبرجد و
موتی سے تیمم نہیں روا ہے الفتح۔ یہی مرجان کے حق میں صاحب تنویر نے اختیار کیا کہ وہ پانی سے بنتا ہے اور یہی شارح نے درمختار
میں لیا و لیکن محیط و غایۃ البیان و توشیح و خانیہ و معراج الدرایہ و تبیین وغیرہ میں جواز لکھا ہے اور یہی اظہر ہے و لیکن عدم جواز احتیاط ہے واللہ اعلم
م۔ خاک میں اگر ایسی چیز ملے جو اجزائے زمین سے نہیں تو غلبہ اجزاء کا اعتبار ہوگا۔ قاضیخان و الظہیریہ۔ یہ مقتضی ہے کہ پکی اینٹ وغیرہ
میں ملونی ہو ورنہ پختہ میں تو غیر جنس الارض جل گیا۔ الفتح۔ اگر مسافر کیچڑ یا دلدل میں پھنسا اور نہ پانی ملا اور نہ خشک مٹی اور اسکے
کپڑے و زین وغیرہ پر غبار ہے تو غبار سے بالاجماع تیمم جائز ہے الفتح۔ اور اگر غبار بھی نہیں تو اپنا کپڑا یا جسم کسی قدر کیچڑ سے لتھ کرے جب
وہ خشک ہو جاوے تو تیمم کرلے اور جب تک وقت جاتے رہنے کا خوف نہو تب تک کیچڑ سے تیمم نہ کرے کہ بلا ضرورت تلطیخ مؤثر ہو جاوے
جو مثلہ کے معنی میں ہے۔ البدائع و۔ مثلہ کا اشارہ ہدایہ وغیرہ میں دلالت کرتا ہے کہ خاک جھاڑنا واجب ہے کیونکہ مثلہ حرام ہے۔ الامداد
و لیکن یہ وہم ہے بلکہ سنت ہے۔ م۔ اور اگر کیچڑ سے تیمم کرلیا تو کافی ہو گیا کیونکہ وہ اجزائے زمین سے ہے اور پانی اسمیں مستہلک ہے
البدائع۔ اگر پانی زیادہ ہو کہ اسمیں مٹی مغلوب ہو گئی تو تیمم نہیں جائز ہے محیط السرخسی۔ زمین اگر نجس ہو گئی پھر خشک ہو کر
اسکا نجاست کا اثر جاتا رہا تو اس سے تیمم نہیں جائز ہے قاضیخان۔ اگر نجس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو نہیں جائز ہے لیکن اگر کپڑا نجس

خشک ہونے کے بعد اسپر غبار پڑا ہو تو اُس سے جائز ہے النہایہ۔ جائز ہے تیمم زجاج سے اور دیوار کہگل و گچ گلی سے اور قاضیخان نے کہا کہ اصح قول پر پہاڑی نمک سے نہیں جائز ہے۔ اور پختہ اینٹ سے ظاہر الروایۃ میں بلا تفصیل جائز ہے اور کرخی نے شرط کی کہ وہ کوفتہ ہو۔ ثعلبی رح نے کہا کہ ابو حنیفہ رح نے جوہر سے تیمم جائز کیا اور وہ مرواری ہے۔ یہ ثعلبی کی غلطی ہے اور قرطبی رح نے اجماع امت نقل کیا کہ زمرد و یاقوت سے تیمم نہیں روا ہے۔ یہ بھی وہم ہے کیونکہ وہ زمین کے اجزاء نفیسہ میں سے ہیں پس امام رح کے نزدیک اُنسے تیمم جائز ہے۔ ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء اسلام سب کا اجماع ہے کہ تراب سے تیمم جائز ہے یعنی اسکے ماسوا میں اختلاف ہے۔ مع۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا امام اعظم و محمد کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف لا یجوز الا بالتراب والرمل۔ اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ تیمم جائز نہیں مگر مٹی و ریگ سے۔ وقال الشافعی لا یجوز الا بالتراب المنبت۔ اور امام شافعی نے کہا کہ تیمم نہیں جائز ہے سوائے ایسی مٹی کے جو اُگانے والی ہے۔ وہو روایۃ عن ابی یوسف۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف سے ہے۔ لقولہ تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا ای ترابا منبتا قالہ ابن عباس۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا یعنی مٹی اگانے والے سے۔ یہ قول ابن عباس رض کا ہے۔ تو تیمم کا جواز اگانے والی مٹی سے ہوا۔ غیر ان ابا یوسف زاد علیہ الرمل بالحدیث الذی رویناہ۔ لیکن ابو یوسف نے اسپر ریگ کو زیادہ کیا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہے۔ ف۔ یعنی علیکم بارضکم۔ حالانکہ اہل عرب کی زمین ریگستان تھی۔ لیکن اس قول سے امام ابو یوسف رح نے رجوع کیا ہے اول اُنکا یہ قول تھا پھر کہا کہ سوائے تراب خالص کے تیمم نہیں جائز ہے جیسا معلیٰ رح نے اُنکا آخر قول در رجوع روایت کیا ہے جیسا کہ مبسوط میں ہے۔ مع۔ پھر امام شافعی رح کے طرفسے یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ اُگانے والی ہونا شرط نہیں کرتے چنانچہ امام میں لکھا کہ اُنکا اصح قول میں شرط نہیں ہے۔ ولہما ان الصعید اسم لوجہ الارض سمی بہ لصعودہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ صعید نام ہے روئے زمین کا یعنی بالائی رخ اور صعید نام اسوجہ سے ہوا کہ وہ اونچا ہے۔ ف۔ یہ معنی اصمعی و خلیل و ثعلب و ابن الاعرابی و زجاج وغیرہ سے منقول ہیں اور معانی القرآن میں زجاج نے کہا کہ صعید روئے زمین ہے خواہ کہیں خاک کے سوائے کوئی اور چیز ہو کیونکہ صعید کچھ خاک و مٹی نہیں بلکہ روئے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہو۔ زجاج نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اہل لغت میں سے کسی نے اسمیں خلاف کیا ہو۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا صعید کے یہ معنی ہوے ولیکن آیت میں صعیدا طیبا ہے تو جواب یہ کہ ہاں۔ والطیب یحتمل الطاہر۔ اور طیب احتمال ہے کہ بمعنی پاک ہو۔ ف۔ اور احتمال ہے کہ بمعنی ستھری و بمعنی حلال و بمعنی اگانے والی۔ اور یہ سب معانی متعدد آیات میں قرآن میں لیے گئے ہیں۔ رہا اس مقام پر اس مشترک لفظ سے اکثر کے نزدیک بقول ابو اسحٰق طاہر یعنی پاک مراد ہے۔ فحمل علیہ لانہ الیق بموضع الطہارۃ۔ پس طیب بمعنی طہارت پر محمول ہوا کیونکہ یہی زیادہ لائق بمقام طہارت ہے۔ ف۔ کیونکہ تیمم سے مقصود طہارت ہے اور مشترک سے ایک معنی مراد ہونا بدلیل ترجیح چاہیے اور ترجیح یہاں بسبب مقام اسی معنی طہارت کو ہے تو معنی یہ ہوئے کہ روئے زمین پاک سے تیمم کرو۔ اور خود اللہ تعالیٰ نے اسی آیت کے آخر میں فرمایا۔ ولکن یرید لیطہرکم۔ یعنی اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ تمکو پاک کرے۔ اور رہا اگانے والی کے معنی لینا تو یہاں کچھ مناسب نہیں تم نہیں دیکھتے کہ اگر تراب نجس ہو اگرچہ اگانے والی ہو اُس سے وضو نہیں جائز ہے تو کچھ معنی نہوئے کہ اُگانے والی مٹی سے تیمم کرو خواہ پاک ہو یا ناپاک ہو بلکہ معنی یہ کہ پاک زمین سے تیمم کرو خواہ اُگانے والی ہو یا نہو۔ او ہو مراد بالاجماع۔ یا کہا جاوے کہ طیب سے مراد طاہر تو بالاجماع ہیں تو صعید طیب بمعنی روئے زمین پاکیزہ ہوئی۔ ف۔ پھر اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی کہ ہمارے نزدیک مشترک کا عموم نہیں یعنی ایک ہی استعمال میں جب مشترک سے اُسکے ایک معنی حقیقی مراد لے تو پھر دوسرے معنی بھی نہیں مراد ہو سکتے برخلاف قول شافعی رح کے کہ اُنکے نزدیک عموم مشترک روا ہے تو اُنھوں نے تراب منبت کے پاک ہونے پر اسی طیب سے استدلال کیا تو طیب بمعنی طاہر لیا اور ہم بھی یہی معنی لیتے ہیں تو بالاتفاق یہ معنی مراد ہوئے اب طیب سے دوسرے معنی بھی لینا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ مشترک

کے واسطے عموم نہیں ہے۔ اور جب صعید طیب کے یعنی مختلف ہوئے تو ابن عباس رض کی تفسیر ابن مطلق کی قید نہیں ہو سکتی کیونکہ
تقیید تو آیت کی حدیث واحد سے روا نہیں تو یہ تو ابن عباس کا اثر ہے۔ علاوہ بریں اگر ایسی اثر سے استدلال ہے تو لازم ہوگا کہ شورہ
زمین سے تیمم روا نہو حالانکہ نووی نے کہا کہ اس سے تیمم جائز ہے۔ ہمارے نزدیک بھی اس سے تیمم جائز ہے۔ منجملہ دلائل حجت کی حدیث
ابی جہیم انصاری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیر جمل کی طرف سے آتے تھے پس آپ پر ایک شخص نے سلام کیا پس آپ نے جواب
نہ دیا حتی کہ دیوار کی طرف متوجہ ہو کر تیمم کر کے جواب دیا کما رواہ البخاری و علقہ مسلم۔ طحاوی رح نے کہا کہ مدینہ کی دیواریں سیاہ
پتھروں سے بدون مٹی کے بنی تھیں۔ ابن التجبار۔ مالکی نے کہا کہ یہ شافعی رح پر حجت ہے کہ تراب جنت کی شرط لگاتے ہیں نووی
نے کہا کہ ابی جہیم بالتصغیر صحیح ہے۔ ازانجملہ حدیث جعلت لی الارض مسجدا وطہورا۔ میرے لیے زمین مسجد و طہور کر دی گئی الارض
جنس زمین متعین معنی ہیں پس جنس زمین طہور ہے اور عام روایات صحاح میں یوں ہی مروی ہے۔ ابن القطان رح نے کہا کہ حدیث
میں ہے ایما رجل ادرکتہ الصلوٰۃ فلیصل۔ یعنی جس آدمی کو جہاں نماز کا وقت آوے نماز پڑھ لے اور یہ در باب تیمم ہے جیسا کہ پوری
حدیث سے صریح ہے تو یہ دلیل ہے کہ الارض سے تمام روئے زمین یا زمین کی جنس مراد ہے کیونکہ کبھی ریگ میں کبھی شورہ زمین اور کبھی
پہاڑ میں ہر طرح سے مقام پر نماز کا وقت پہونچیگا اور دوسری روایت میں ہے کہ فعندہ طہورہ ومسجدہ۔ یعنی وہ وہاں نماز پڑھ لے
کہ اسکی طہارت کی چیز و سجدہ گاہ اسکے پاس موجود ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ احادیث تو اس بارہ میں بکثرت ہیں کہ خاص تراب
شرط نہیں ہے اور صحیح یہی کہ روئے زمین کی جنس سے تیمم جائز ہے۔ ثم لا یشترط ان یکون علیہ غبار عند ابی حنیفۃ۔ پھر
امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ شرط نہیں کہ اس زمین پر غبار ہو۔ ف۔ اور امام محمد سے ایک روایت غبار شرط لگانے کی
آئی ہے کما فی العنایہ۔ لاطلاق ما تلونا۔ بدلیل اطلاق آیت کے جو ہمنے تلاوت کر دی۔ ف۔ کیونکہ صعید روئے زمین مطلق
ہے خواہ غبار ہو یا نہو۔ وکذا یجوز بالغبار مع القدرۃ علی الصعید عند ابی حنیفۃ ومحمد لانہ تراب رقیق۔ اور
یوں تیمم روا ہے غبار کے ساتھ باوجودیکہ اسکو صعید پر تیمم کی قدرت حاصل ہو یہ امام ابو حنیفہ وامام محمد کے قول پر ہے اس واسطے
کہ غبار تراب رقیق ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے المحیط وقایہ وت۔ صورت یہ کہ کپڑا و نمدہ و بچھونا وغیرہ پاک چیز کو جھاڑے جب
ہاتھ پر غبار آوے تو تیمم کرے یا ہوا میں غبار اڑا کر ہوا میں سے ہاتھ پر غبار لیکر تیمم کرے کما فی المحیط۔ اور اگر غبار خود اسکے
چہرہ و ہاتھوں پر پڑا اسکے بہ نیت تیمم مسح کیا تو جائز اور مسح نہ کیا تو نہیں الظہیریہ۔ اور اگر گیہوں یا جو وغیرہ میں ہاتھ ڈالا جب
غبار لگ گیا اور اثر ظاہر ہوا تو اس سے تیمم جائز ہے السراج۔ اور اگر ظاہر نہوا تو نہیں البحر۔ اسی طرح اگر کتے یا سور کی پیٹھ پر تیمم
کیا غبار سے جبکہ بال خشک ہیں تو امام رح کے نزدیک جائز ہے مع۔ اگر اجنبی عورت کے چہرہ پر ہاتھ مارا اسپر غبار ہے کہ ظاہر
ہوا تو جائز ہے۔ اگر صعید تراب پر قدرت نہو تو اسوقت غبار سے ابو یوسف کے نزدیک بھی جائز ہے۔ حجت امام ابو حنیفہ
محمد رح کی حدیث عمر رض ہے کہ اپنے یاروں کے ساتھ سفر میں تھے پانی برسا اور بعض کو جنابت ہوئی تو حکم کیا کہ اپنے نمدے
وزین جھاڑ کر غبار سے تیمم کریں کما فی المبسوط مع۔ واضح ہو کہ تیمم میں نیت فرض ہے۔ لہٰذا امام مصنف رح نے کہا
والنیۃ فرض فی التیمم۔ اور نیت تیمم میں فرض ہے۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے ع۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ایسی عبادت کی نیت کرے
جو خود مقصود ہے اور وہ بدون طہارت کے صحیح نہیں ہوتی ہے اور خالی طہارت کی نیت یا نماز مباح ہو جانے کی نیت قائم مقام ارادہ نماز
کے ہے التبیین۔ اگر مریض کو دوسرا تیمم کراتا ہو تو نیت کرنا مریض پر ہے نہ دوسرے پر القنیہ۔ وقال زفر رح لیست بفرض لانہ خلف
عن الوضوء فلا یخالفہ فی وصفہ۔ اور زفر رح نے کہا کہ تیمم میں نیت کچھ فرض نہیں ہے کیونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو وصف وضو میں اسکے
مخالف ہوگا۔ ف۔ اور وضو کا وصف یہ کہ بدون نیت صحیح ہے تو تیمم بھی اصل کے موافق بدون نیت صحیح ہے ورنہ لازم آوے
کہ خلیفہ مخالف اصل ہو وصف و شرط میں حالانکہ اصول میں ثابت ہوا کہ خلیفہ وصف و شرط میں اصل سے مخالف نہیں ہوتا۔ مع۔

ولنا انه ينبئ عن القصد فلا يتحقق دونه - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم خبر دیتا ہے قصد سے تو بدون قصد کے متحقق نہوگا - ف - کہا گیا
کہ معنی یہ ہیں کہ قصد تیمم کی ماہیت میں داخل ہے تو بدون اسکے وہ متحقق نہوگا - کیونکہ جب اسکی ذاتی چیز نہوئی تو ذات نہوگی پس تیمم قصد ہے
اور یہی نیت ہے اور ہم کو تیمم کا حکم واجب ہے تو نیت واجب ہے یہ غایۃ البیان کی دلیل ہے اور اکمل رح نے اسپر اعتراض کیا کہ تیمم قصد استعمال
تراب ہے اور نیت جو تیمم میں فرض ہے وہ نیت طہارت یا استباحت نماز یا رفع حدث یا رفع جنابت ہے اور یہ نیت سوائے اس قصد کے ہے
تو ایک سے دوسرے کا وجوب نہوگا - عینی رح نے جواب دیا کہ مٹی استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ ان چار باتوں مذکورہ میں سے
کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ لازم آوے کہ دہاں دو قصد ہیں ایک قصد استعمال تراب اور دوم ان چار باتوں میں سے
ایک کا قصد اور کسی نے نہیں کہا کہ تیمم میں دو قصدوں کی حاجت ہے - م ع - مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب کچھ نہیں کیونکہ قصد استعمال تراب تو قصد فعل
ہے یعنی جب آدمی کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اسکا قصد کرتا ہے جس سے یہ فعل پورا ہو پھر اس فعل سے کوئی نتیجہ مقصود ہوتا ہے اور وہ ان
چار باتوں میں سے کوئی بات ہے اور ابن الہمام رح نے اعتراض اکمل رح کو تقویت دی توضیح جسکا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے چہرہ و ہاتھ پر
مسح کا قصد کیا تو کچھ اعتبار نہیں اور مصنف کا مقصود یہ کہ لفظ تیمم ایک اسم شرعی ہے جو قصد سے خبر دیتا ہے اور اصول میں ٹھہرا ہے کہ اسماء
شرعیہ میں وہ اعتبار کیا جاوے جس سے اسکے معنی خبر دیتے ہیں - اور امام مصنف رح نے اپنی تجنیس میں کہا کہ نیت جو تیمم میں مشروط ہے
وہ نیت تطہیر ہے یہی صحیح ہے انتہی کلامہ - اور دوسروں نے جو نیت رفع حدث یا استباحت نماز بڑھائی تو نیت تطہیر سب کو شامل ہے
اور فقہاء نے تصریح کی کہ اگر دخول مسجد یا قراءۃ القرآن یا اسکے چھونے یا زیارت قبور یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا سلام یا جواب
سلام کے واسطے تیمم کیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے - اقول اسی پر قاضیخان نے تنصیص کی ہے اور تنہا سجدہ
شکر کے تیمم سے شیخین کے نزدیک اداے فرائض نہیں بخلاف محمد رح - کما فی الذخیرہ - اور تیمم بہ ارادہ تعلیم غیر سے ائمہ ثلثہ کے نزدیک جائز
نہیں الخلاصہ یہی ظاہر الروایہ ہے - قاضیخان - پھر بحر و در مختار میں اضطراب کیا کہ کیا یہ تیمم خود جائز ہے اگرچہ اس سے اداے وظیفہ جائز
نہو اور مترجم کہتا ہے کہ اظہر و اشبہ یہ ہے کہ تیمم بھی خالی اس نیت سے نہیں جائز ہے چنانچہ قول امام مصنف و محقق کمال رح کے بیان سے ظاہر
ہوگا فانظرہ - م - بالجملہ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ ان تینوں سے تیمم نہیں جائز ہے تو یہ جان لیا کہ ایسی نیت جس سے نفس فعل
صادر ہو معتبر نہیں ہے بلکہ مقصود کی نیت ہو طہارت یا نماز یا نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت - ہاں نوادر کے بعض روایات میں صرف تیمم کی نیت
کافی قرار دی ولیکن یہ ظاہر المذہب کے خلاف ہے - پس ظاہر ہوا کہ لفظ تیمم ایسے قصد سے خبر دیتا ہے جو معتبر و نیت کے سواے ہے تو اس
قصد سے وہ نیت معتبرہ کا موجب نہ ہوا اور نہ آیت وضو اذا قمتم الی الصلوۃ اے اذا قصدتم القیام الی الصلوۃ - بھی قصد و نیت کو
موجب ہے حالانکہ وضو میں نیت فرض نہیں ہے - اگر کہا جاوے کہ تم نے ذکر کیا کہ جو تیمم واسطے رد سلام کے ہو وہ ظاہر مذہب پر صحیح نہیں
ہے حالانکہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا چنانچہ حدیث بیر جمل سے آتے ہوئے دیوار سے تیمم کرکے جواب سلام دینے
کی ابھی گذری ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں جواب سلام کو بعد تیمم کے دیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ خالی جواب سلام کی نیت سے تیمم کیا ہو
بلکہ نیت طہارت کرکے تیمم کیا پھر بعد تیمم کے جواب سلام دیا - الفتح مختصرا - پس معلوم ہوا کہ جو تیمم واسطے جواب سلام کے ہو وہ تیمم ہی صحیح نہیں
ہے اور کچھ خصوصیت جواب سلام کی نہیں بلکہ قراءت قرآن و مس مصحف و زیارت قبور وغیرہ سب کا یہی حکم ہے اور صرف جواب سلام کی تخصیص
بنظر اعتراض ہے - پھر اشکال یہ رہا اس مقام پر یہ ہے کہ کہا جاوے کہ جملہ افعال اختیاری بدون قصد کے صادر نہیں ہو سکتے کیونکہ صدور فعل
اختیاری کا بعد ارادہ قلبی ہے تو تیمم و غیر تیمم اس قصد میں یکساں ہیں پھر انہیں سے خاص کر تیمم کا نام تیمم یعنی قصد سے خبر دینے والا صرف
اسی جہت سے رکھا گیا کہ اسمیں دیگر افعال سے علاوہ کوئی قصد معتبر مقصود ہے اور وہی نیت خاصہ ہے تو معلوم ہوگیا کہ تیمم میں ایک نیت خاصہ
معتبر ہے بدون اسکے تیمم نہوگا تو وہ نیت واجب ہوئی اور یہی مقصود ہے ایسا ہی مترجم کو ظاہر ہوا پس اس تحریر کو غنیمت جاننا چاہیے
واللہ تعالیٰ اعلم - او جعل طہورا فی حالۃ مخصوصۃ - یا تیمم قرار دیا گیا طہور بحالت مخصوصہ - ف - یعنی شرع نے زمین کو طہور قرار دیا

اِس شرط سے کہ پانی نہ پاوے اور اِس شرط سے کہ تیمم واسطے نماز کے ہو پس جیسے پانی ہوتے ہوئے تیمم مفید طہارت نہیں یوں ہی بدون نیت کے مفید طہارت نہیں ہے اور یہ معنے اسواسطے کہا کہ فتیمموا صعیدا طیبا آیا ہے بر بنا ے قولہ تعالی اذا قمتم الی الصلوٰۃ آہ ہے۔ اور وضو میں مراد یہ ہے کہ نماز کے واسطے دھوؤ تو یہی تیمم میں مراد کہ نماز کے واسطے طہارت کرو۔ ایسا ہی شیخ الاسلام نے مبسوط میں لکھا ہے نہایہ۔ اگر کہا جاوے کہ پھر کیا وضو میں بھی طہارت کی نیت شرط ہے۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ کوئی دلیل ایجاب نیت کی نہیں ہے۔ والماء طہور بنفسہ علی ما مر۔ اور پانی بذات خود یعنی بالطبع طہور واقع ہوا جیسا کہ سابق میں گذرا۔ ف۔ اسپر اعتراض کیا گیا کہ پانی طہور تو نجاسات محسوسہ کے لیے ہے تو لازم نہیں کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث کو بھی بلا نیت زائل کرے کما فی الفتح۔ اور جواب مترجم یہ کہ اللہ تعالی نے فرمایا وینزل من السماء ماء لیطہرکم بہ الآیہ سے ثابت ہے کہ پانی کا نازل کرنا اسواسطے کہ بندوں کو اِس سے پاک فرما دے اور یہ عام ہے کہ نجاست حقیقیہ ہو یا نجاست حکمیہ ہو خصوص تائید اسکی سبب نزول سے کہ جنگ بدر کے اول میں لوگوں کو جنابت ہو گئی اور پانی نہ تھا اِس بارہ میں نازل فرمایا گیا تو معلوم ہوا کہ پانی دونوں قسم کی نجاست سے پاک کرتا ہے اور کوئی دلیل نہیں کہ نیت شرط ہے پس پانی سے طہارت میں نیت کی ضرورت نہیں ہے فافہم۔ رہا جواب اِسکا کہ تیمم خلف وضو ہے تو مخالف اصل نہ ہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ کچھ مخالفت نہیں بلکہ خلیفہ کی ذات نیت ہے فتامل فیہ سلم۔ واضح ہو کہ علماء میں سے بعض نے کہا کہ تیمم مباح کر دیتا نماز کو اور صرف رفع نہیں کرتا اور ہمارے نزدیک حدث دور کرتا ہے اس وقت تک کہ پانی پاوے اور شیخ ابو بکر الرازی قول اول پر ہیں اور قول دوم کی دلیل یہ ہے کہ عمرو بن العاص نے کہا کہ غزوہ ذات السلاسل میں سخت جاڑے میں مجھے جنابت ہو گئی تو میں ڈرا کہ اگر نہاؤں تو اپنی جان ہلاک کروں پس میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں کے ساتھ نماز پڑھی پھر میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کیا تو آپ ہنسے اور مجھ سے کچھ نہیں کہا رواہ ابو داؤد والحاکم علی شرطہما ع۔ پھر کیا تیمم صحیح ہونے میں حدث یا جنابت کی تفصیلی نیت فرض ہے جواب یہ کہ نہیں کما قال المصنف رح۔ ثم اذا نوی الطہارۃ او استباحۃ الصلوٰۃ اجزاہ ولا یشترط نیۃ التیمم للحدث او للجنابۃ۔ پھر جب تیمم کرنے والے نے نیت کی طہارت کی یعنی طہارت حاصل ہونے کی یا نماز مباح ہونے کی تو اسکو کافی ہے اور شرط نہیں کہ حدث کے لیے تیمم یا جنابت کے لیے تیمم کی مفصل نیت ہو۔ ہو الصحیح من المذہب یہی مذہب صحیح ہے۔ ف۔ برخلاف قول شیخ ابو بکر الرازی رح کے کہ وہ قیاساً نماز کے لیے نیت میں تفصیل ضرور کرتے ہیں جیسے نماز فرض و نفل ہے اور یہ صحیح نہیں کیونکہ محمد بن سماعہ رح نے امام محمد رح سے روایت کی کہ اگر جنب نے وضو کی نیت سے تیمم کیا تو جنابت کو کافی ہے۔ مفع۔ تبیین۔ اور نصاب میں ہے کہ اسی قول پر فتوی ہے تاتارخانیہ۔ اور اگر نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت کے واسطے تیمم کیا تو بلا خلاف اِس تیمم سے فرض نماز ادا کرنا مباح ہے المبسوط۔ اور تیمم وقت نماز سے پہلے کر لینا اور ایک فرض سے زیادہ کے لیے کر لینا جائز ہے۔ وقت اور سنت و نفل کے واسطے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہے نہ بدل ضروری۔ واضح ہو کہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک قربت مقصودہ کی نیت ہو اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک قربت مقصودہ ایسی ہو جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے لہذا اوم مصنف رح نے تفریع بیان کی بقولہ۔ فان تیمم نصرانی یرید بہ الاسلام ثم اسلم لم یکن متیمما عند ابی حنیفۃ و محمد و قال ابو یوسف ہو متیمم پس اگر کافر مثلاً نصرانی نے تیمم کیا ارادہ اِس سے اسلام کا ہے یعنی اِس نیت سے کہ تیمم کے ساتھ اسلام لاوے پھر اسلام لایا تو امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک وہ متیمم ہوا ہی نہیں۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ وہ متیمم ہے۔ لانہ نوی قربۃ۔ کیونکہ اسنے قربت کی نیت کی ف وہ اسلام ہے کیونکہ اسلام تو سب سے بڑھکر قربت ہے۔ مقصودۃ۔ اور ایسی قربت کہ مقصود خود ہے۔ ف۔ کیونکہ مقصود سے مراد یہی کہ کسی دوسرے کے ضمن میں نہو مانند شرط وغیرہ کے اور اسلام خود مستقل ہے تو قربت مقصودہ کی نیت سے اسکا تیمم صحیح ہو، وہ متیمم ہو گیا تو بعد اسلام لانے کے اب بھی متیمم ہے اب چاہے اسی تیمم سے نماز پڑھے۔ بخلاف التیمم لدخول المسجد ومس المصحف لانہ لیس بقربۃ مقصودۃ۔ بخلاف اِس تیمم کے جو بہ نیت دخول مسجد یا مس مصحف ہو کہ وہ صحیح نہیں کیونکہ یہ کوئی فعل تقرب مقصودہ نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ نیت کی لیاقت کہاں ہے جواب یہ کہ کافر کو صرف اسلام لانے کی اہلیت

ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ یہ تو امام ابو یوسف کی دلیل ہوئی۔ ولهما ان التراب ما جعل طهورا الا فی حال ارادۃ قربۃ مقصودۃ
لا تصح بدون الطهارۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ خاک نہیں طہور کی گئی مگر در حالت ارادہ ایسی قربت مقصودہ کے
جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے ف حاصل یہ کہ ان اسلام قربت مقصودہ ہے مگر تیمم کے واسطے ایسی قربت مقصودہ چاہیے جو بدون
طہارت صحیح نہیں ہے۔ والاسلام قربۃ مقصودۃ تصح بدونها۔ اور اسلام ایسی قربت مقصودہ ہے کہ وہ بدون طہارت کے صحیح
ہو جاتی ہے ف تو اسکی نیت سے تیمم کرنے والا متیمم نہیں ہوا۔ بخلاف سجدۃ التلاوۃ لانها قربۃ مقصودۃ لا تصح بدون
الطهارۃ۔ برخلاف سجدہ تلاوت کے کہ اسکے واسطے تیمم صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی قربت مقصودہ ہے جو بدون طہارت صحیح نہیں ہوتی ہے
ف بیان اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کافر نے نماز کی نیت سے تیمم کیا پھر اسلام لایا تو بمقتضائے دلیل مذکور ٹھیک ہو جاوے حالانکہ
شیخ الاسلام نے مبسوط میں تنصیص کی کہ اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے کیونکہ اسکو نیت کی لیاقت نہیں ہے کذا فی النہایہ۔ اور حق یہ کہ
یہاں دو اختلاف ہیں اول یہ کہ کافر کا تیمم نہیں مطلقا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سوائے اسلام کے کہ اسلام کی نیت اس سے
صحیح ہے دوم یہ کہ تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک صرف قربت مقصودہ چاہیے اور طرفین کے نزدیک قربت مقصودہ جو بدون طہارت
صحیح نہ ہو وہ چاہیے۔ صدر الشریعہ رح نے کہا کہ مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ کافر کے تیمم اسلام سے ادائے نماز نہیں صحیح ہے بخلاف ابو یوسف کے
کہ انکے نزدیک صحیح ہے کیونکہ طرفین کے نزدیک صحت تیمم کے لیے جو نماز کے حق میں شرط ہے کہ ایسی قربت مقصودہ ہو جو بدون طہارت صحیح نہیں اور ابو یوسف کے
نزدیک خواہ بدون طہارت صحیح ہو یا نہ ہو پس جب نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت کا تیمم کیا تو باتفاق اس سے ادائے فرض صحیح ہے اگرچہ کافر سے بھی ہو کہ
صحیح نہیں کہ وہ وقت نیت نہیں ہے اور اگر مس مصحف یا دخول مسجد کے واسطے تیمم کیا تو باتفاق اس سے فرائض وغیرہ ادا کرنا صحیح نہیں کیونکہ نیت قربت
مقصودہ نہیں ہے بلکہ اسکو مصحف کا چھونا اور مسجد میں داخل ہونا ایسے تیمم سے حلال ہو گیا انتہی۔ تصحا - میں کہتا ہوں کہ ظاہر کلام مفید ہے
کہ تیمم صحیح ہو گیا ولیکن ادائے نماز کے حق میں یہ کافی نہیں ہے اور ایسا ہی بحر الرائق نے زعم کیا کہ ہر ایسی چیز کے لیے تیمم صحیح ہے جس میں طہارت
شرط نہیں ہے اور در مختار میں متفرع کیا کہ خواب کرنے اور سلام کرنے و جواب سلام کرنے کے واسطے تیمم صحیح اگرچہ اس سے نماز فریضہ جائز نہ
ہو لیکن منیہ و اسکی شروح میں ہے کہ پانی ہوتے ہوئے دخول مسجد یا مس مصحف کے لیے تیمم کرنا کچھ نہیں ہے۔ تصحا - میں کہتا ہوں کہ اصل
تردد یوں ہوا کہ واقع ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا اور اسکے جواب میں شیخ ابن الہمام نے کہا کہ آپ نے
جواب سلام کی نیت سے تیمم نہیں کیا بلکہ طہارت حاصل کر کے جواب سلام دیا۔ اقول یہ صحیح ہے اور خود بعض روایات میں صحیح ہے کہ میں
طہارت سے نہ تھا تو میں نے چاہا کہ طہارت کر کے تب جواب دوں۔ اور امام مصنف رح کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے کہ یوں کہا۔ لم تحل
مستیمما یعنی اسکو تیمم ہونے کی صفت ہی حاصل نہ ہوئی۔ اور تحقیق یہ ہے کہ علمائے متقدمین کے کلمات مختلف نہیں ہیں اور وفاق یہ ہے کہ فرض
نماز کے لیے تو وضو کے واسطے پانی تلاش کرنے کی حد مقرر ہے برخلاف اسکے مثلاً جواب سلام میں اگر اسقدر تاخیر کیجاوے کہ پانی سے
وضو کیا جاوے تو مقصود فوت ہو گا لہذا با اصل تیمم سے طہارت کرنا روا ہے ولیکن تیمم میں نیت طہارت ہے اس سے ظاہر ہوا کہ سجدہ تلاوت
میں بھی اگر تاخیر کروہ پیش آوے تو تیمم روا ہے اور سفر میں یہ غالب ہے لہذا مختار میں اسکو سفر میں معلق رکھا ہے اور حضر میں جواز و عدم
اسی اصل مذکور پر متفرع ہے فافہم۔ پس حق یہ ہوا کہ تیمم کے واسطے نیت عبادت قربت مقصودہ شرط ہے اور پانی کے ساتھ بھی روا ہے جبکہ اسکے
جاتے رہنے کا خوف ہو باللحاق عید و نماز جنازہ فاحفظ۔ وان توضأ لا یرید به الاسلام ثم اسلم فهو متوضئ۔ اور اگر کافر نے
وضو کیا حالانکہ اسکا ارادہ اس وضو کے ساتھ اسلام لانے کا نہیں ہے تو بھی وہ متوضی ہے۔ ف اور اگر نیت کی تو بدرجہ اولے
متوضی ہے اگرچہ اسکی نیت لغو ہے۔ خلافا للشافعی رح بناء علی اشتراط النیۃ۔ یعنی امام شافعی رح کا خلاف ہے بنا بریں کہ انکے
نزدیک وضو میں نیت شرط ہے۔ ف اور کافر کی نیت لغو ہے اور ہمارے نزدیک نیت وضو شرط نہیں ہے فافہم۔ فان تیمم مسلم
ثم ارتد والعیاذ باللہ ثم اسلم فهو علی تیممه۔ پھر اگر مسلمان نے تیمم کیا یعنی کہ نیت صالحہ طہارت سے صحیح ہوا پھر وہ اسلام سے

پھر گیا معاذ اللہ منہ پھر حدث ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہوگیا تو وہ اپنے تیمم پر باقی ہے۔ ف۔ کیونکہ نیت کے وقت اسلام تھا تو تیمم صحیح ہونے سے اُسکو طہارت کی صفت حاصل ہوگئی پھر مرتد ہونے سے اس صفت میں نقصان نہیں کیونکہ اب نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ وقال زفر رح یبطل تیممہ لان الکفر ینافیہ فیستوی فیہ الابتداء والانتہاء کالمحرمیۃ فی النکاح۔ اور زفر رح نے کہا کہ اس مرتد کا تیمم باطل ہو جائیگا کیونکہ کفر منافی تیمم ہے تو اسمیں ابتداء جیسے منافی ہے ویسے ہی انتہاء بھی منافی ہے جیسے نکاح میں محرمیت ہے۔ ف۔ یعنی کہ اگر عورت و مرد میں محرمیت معلوم ہو تو نکاح میں صحیح ہے اسی طرح نکاح ہو جانے کے بعد اگر عورت نے مثلاً خاوند کے پسر کو بچے اوپر کا دودھ دیا تو خاوند پر حرام ہو گئی یا خاوند نے جورو کی ماں سے وطی کر لی تو جورو حرام ہو گئی تو ابتداء میں صحیح ہونے کے بعد ایسی بات پائی گئی جو منافی ہے اور اس سے انتہاء میں نکاح باطل ہو گیا یوں ہی تیمم ابتداء میں صحیح ہوا پھر اسکے بعد ارتداد اسکے منافی پایا گیا تو باطل ہو گیا۔ ولنا ان الباقی بعد التیمم صفۃ کونہ طاہرا فاعتراض الکفر علیہ لا ینافیہ کما لو اعترض علی الوضوء۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم صحیح ہونے کے بعد باقی یہ صفت ہے کہ وہ پاک ہے تو اسپر کفر طاری ہونا کچھ اسکے منافی نہیں ہے جیسے وضو کر کے طہارت کی پھر مرتد ہوا تو کفر اس طہارت کے منافی نہیں ہے۔ وانما لا یصح من الکافر ابتداء لعدم النیۃ منہ۔ اور ابتداء میں کافر سے تیمم فقط اسوجہ سے صحیح نہ تھا کہ اس سے نیت نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔ اور یہاں تو نیت کے وقت مسلمان تھا پس تیمم بہ نیت صحیح ہو چکا تھا اور حاصل یہ کہ نفس تیمم باقی نہ تھا کہ کفر طاری ہونے سے باطل ہو بلکہ صفت طہارت اور یہ کفر سے نہیں بلکہ حدث سے باطل ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ مرتد ہونے سے اعمال مٹ جاتے ہیں جواب یہ کہ ہاں تیمم عبادت کا ثواب مٹ گیا ولیکن طہارت باقی ہے۔ نواقض تیمم کا بیان کیا بقولہ۔ وینقض التیمم کل شئ ینقض الوضوء۔ اور توڑ دیگی تیمم کو ہر وہ چیز جو وضو کو توڑتی ہے۔ لانہ خلفہ فاخذ حکمہ۔ یہ کہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو اسنے وضو کا حکم لیا۔ وینقضہ ایضا رؤیۃ الماء اذا قدر علی استعمالہ۔ اور تیمم کو پانی دیکھنا بھی توڑتا ہے جبکہ اُسکے استعمال کرنے پر قادر ہو۔ ف۔ اسمیں اشارہ کیا کہ تیمم بعد استعمال کے نہیں ٹوٹیگا بلکہ جس حالت میں کہ قادر ہے تو پانی دیکھتے ہی تیمم ٹوٹ جائیگا حتی کہ قبل وضو کے اب قرآن مجید کو نہ چھووے۔ لان القدرۃ ہی المرادۃ بالوجود الذی ہو غایۃ لطہوریۃ التراب۔ کیونکہ قدرت ہی تو مراد ہے وجود سے جو کہ غایت قرار دی گئی تراب کے طہور ہونے میں۔ ف۔ یعنی اللہ تعالی نے فرمایا فلم تجدوا ماء۔ یعنی تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو۔ تو مراد اس سے یہ کہ تم پانی پر قدرت نہ پاؤ حتی کہ مریض مثلاً پانی پاتا ہے باوجود اسکے تیمم جائز ہے ولیکن وہ پانی استعمال کرنے پر قدرت نہیں پاتا۔ تو تم نہ پاؤ میں وجود آب سے مراد بھی قدرت ہے جو کہ انتہاء تراب کے طہور ہونیکی ہے یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک تراب تمہارے واسطے طہور ہے جو حدیث میں صحیح ہے کہ التراب طہور المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء فاذا وجدہ فلیمسہ بشرتہ۔ یعنی تراب پاک کرنیوالی ہے مسلمان کی اگرچہ دس برس تک ہو جب تک کہ پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اسکو استعمال کرے اپنے ظاہری بدن پر۔ اس سے معلوم ہوا کہ تراب اسی وقت تک طہور ہوگی کہ پانی نہ پاوے یعنی پانی پر قدرت نہ پاوے پس ظاہر ہوا کہ قدرت پانا ہی انتہاء ہو گئی تراب کے طہور ہونے کی۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ عام ہے چاہے نماز کے اندر پانی پر قادر ہو چاہے نماز سے باہر قادر ہو بہر حال تیمم ٹوٹ جائیگا برخلاف باقی ائمہ ثلثہ رح کے کہ انکے نزدیک نماز کے اندر جا اسوقت قادر ہونے سے نہیں ٹوٹیگا۔ الفتح۔ اور ہمارے قول کے مثل قول ثوری رح و مختار قول احمد ہے اور یہی مزنی رح و ابن شریح نے پسند کیا اور نووی رح نے کہا کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ ع۔ بالجملہ قادر نہونا بلکہ عاجز ہونا خواہ حقیقۃ ہو یا حکما جو مبیح تیمم تھا۔ وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حکما۔ اور جو شخص کہ درندہ سے خوف کرے کہ آب وغیرہ سے پانی لینے پر قادر نہیں یا بخوف دشمن یا پیاس کے خوف سے پانی استعمال نہیں کر سکتا تو یہ حکم میں عاجز ہے۔ ف۔ پانی پر قادر نہیں ہے۔ پس اگر درندہ کے خوف سے تیمم کیا پھر وہ جاتا رہا تو تیمم بھی ٹوٹا یوں ہی دشمن وغیرہ میں ہے۔ ع۔ اور اگر مرض کی وجہ سے قدرت نہ تھی وہ اچھا ہو گیا یا بخوف سردی تیمم کیا وہ جاتی رہی تو تیمم باطل ہوا۔ حاصل یہ کہ جس نے تیمم مباح کیا تھا جب وہ زائل ہو تو تیمم بھی زائل ہوگا۔ یہی بنا اگر پانی ایک میل دور ہونے سے تیمم

کیا تھا پھر اُسی کی طرف روانہ ہوا حتی کہ ایک میل سے پانی کم رہ گیا تو تیمم ٹوٹ گیا۔ و۔ والنائم عند ابی حنیفۃ رح قادر تقدیرا
حتی لو مر النائم المتیمم علی الماء بطل تیممہ عندہ۔ اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جو شخص خواب میں ہے وہ تقدیراً پانی پر قادر ہے
حتی کہ اگر کوئی شخص تیمم کر کے حالت تیمم میں ایسے طور پر سوتا ہوا سوار چلا کہ ایسے سونے سے تیمم و طہارت نہیں جاتی ہے یا جنابت کے
تیمم سے پانی پر گذرا چلا گیا تو امام رح کے نزدیک اُسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ ف۔ کیونکہ وہ بمنزلہ جاگنے کے ہے اسلیے کہ یہ عذر فعل عباد سے ہے
تو معتبر نہیں اور نیز نیند سبب غفلی ہے اور حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہے اور پانی پر گذرنا ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ معذور و عاجز ہے
تو صاحبین کے قول پر اسکا تیمم نہیں ٹوٹتا اور کہا گیا کہ یہی روایت امام رح سے صحیح ٹھہرائی گئی اور اسی پر فتوی ہے م۔ ابن الہمام نے
کہا کہ جس شخص نے بخوف درندہ یا دشمن یا پیاس کے تیمم کیا اور یوں ہی جب آٹا گوندھنے کے لیے پانی کا محتاج تھا نہ شوربا کرنے کو
تو بعد خوف دور ہونے کے کیا وہ شخص وضو سے نماز کا اعادہ کریگا یا نہیں۔ نہایہ میں کہا کہ یہ قول ہو سکتا ہے کہ اعادہ واجب ہے صرف
اس صورت میں کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا کیونکہ یہ ظلم بندوں کی طرف سے ہے۔ یہی معراج میں موافق نہایہ کے ذکر کیا مراد یہ کہ
تمہارے نے خوف جہاد اور خوف سماوی میں فرق کیا ہے تو خوف جہاد میں اعادہ واجب کیا ہے اور مسئلہ نائم میں کہا کہ فتاوی قاضیخان
میں ہے کہ کہا گیا کہ واجب ہے کہ بالاتفاق سب کے نزدیک تیمم نہ ٹوٹے کیونکہ اگر متیمم کے قریب پانی ہو اور اُسے نہ جانتا ہو اور تیمم کیا تو بالاتفاق
صحیح ہے یوں ہی نہایہ میں ہے۔ فتح۔ تیمم کیے ہوئے سونے والا پانی پر گذرتا بالاتفاق تیمم نہیں توڑتا کذا فی فتاوی قاضیخان۔ اور مجتبی میں ہے کہ
اسی پر کل کے نزدیک اسکا تیمم نہیں ٹوٹیگا۔ فتاوی میں مختار یہ کہ بالاتفاق نہیں ٹوٹیگا۔ ع۔ اور تجنیس میں ہے کہ تیمم سے نماز پڑھی
اور اسکے پہلو میں ایک ان وصاحب سے وہ آگاہ نہ تھا تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر نہر کے کنارہ پر ہو اور اس سے آگاہ نہ ہو تو ابو یوسف سے
ایک روایت میں نہیں جائز ہے جیسے اُسکی گردن میں پانی کا برتن لٹکا ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کیونکہ وہ قادر نہیں ہے کیونکہ قدرت
بدون علم نہیں اور کہا گیا کہ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور یہی اصح ہے انتہی تو جب ابوحنیفہ رح حقیقت میں جاگتے ہوئے کنارے نہر کے
نہ جاننے والے کا تیمم جائز کہتے ہیں تو پھر سوتے ہوئے کے تیمم ٹوٹنے کے کیونکر قائل ہونگے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ فرق دونوں صورتوں
میں یوں ظاہر ہے کہ اسباب علم کے جاگنا وغیرہ میں اور اسا نہیں جانتک اسپر عدم تساہل کی تقصیر واقع نہوئی پھر اسکا آگاہ نہونا بمنزلہ عذر سماوی
کے ہے بخلاف سو جانے کے کہ اسکو اگر شرع اعتبار کرے تو عذر ہے ورنہ نہیں اور متعدد مسائل ایسے ہیں کہ اُنمیں سونا بمنزلہ جاگنے کے قرار
دیا گیا چنانچہ عینی رح نے لکھا کہ کہا گیا کہ ۱۲ مسائل میں ایک یہی مسئلہ۔ دوم روزہ سے چت سویا اُسکے منہ میں بارش کے قطرات
اتر گئے تو روزہ ٹوٹ گیا۔ سوم سوتی عورت روزہ سے اُسکے خاوند نے جماع کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ چہارم احرام میں ہو تو احرام
ٹوٹ گیا۔ پنجم سوتے محرم کا سر کسی نے مونڈ دیا تو اُسپر جرمانہ لازم ہوگا۔ ششم سوتا محرم کروٹ لیکر کسی شکار پر گرا کہ وہ مرا تو اُسپر جرمانہ
لازم ہے۔ ہفتم سوتا ہوا عرفات میں گذرا تو قیام عرفات ہو گیا۔ ہشتم سوتے کے پاس خلوت میں ایک ساعت اُسکی جورو رہی تو
خلوت صحیحہ ہو گئی۔ نہم سوتے نے گر کر پانی تلف کیا۔ دہم مورث پر گر کر قتل کیا تو ضمان و محرومی ہے۔ یازدہم سوتے میں نماز میں کلام کیا
نماز جاتی رہی۔ دوازدہم سوتے میں اُس سے کلام کیا جس سے کلام نہ کرنے پر قسم کھائی تھی تو اصح قول پر حانث ہوا آخر تک
پس ان مسائل میں سوتا ہوا مانند جاگتے ہوئے کے قرار پایا ہے اور جو قیاس ذکر کیا اُسکا فرق بعینہ بیان کر دیا ولیکن مدار بیان
صحیح مطبوعہ پر ہے پس اگر یہ روایت امام رح سے صحیح ہوئی کہ انہوں نے سوتا معذور رکھا ہے تو کچھ اختلاف نہیں ہے بہرحال فتوے
اس قول پر ہے کہ سوتا تیمم والا اگر پانی سے گزر گیا تو وہ قادر نہیں اور تیمم باقی ہے۔ والمراد ما یکفی للوضوء لانہ لا معتبر بما دونہ
ابتداء فکذا انتہاء۔ اور مراد پانی پر قادر ہونے سے بقدر کہ جو وضو کے واسطے کافی ہو کیونکہ اس سے کم کا اعتبار تو ابتداء
میں نہ تھا پس یوں ہی انتہا میں اُسکا اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب تیمم والا قادر ہوا استعمال کرنے پانی پر جو
اُسکو کافی و اُسکی حاجت سے فاضل ہے تو اُسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ البحر وغیرہ۔ واضح ہو کہ امام مصنف رح نے کا ہر کلام کو تیمم وضو

کے ٹوٹ جانے پر مبنی کیا۔ ولیکن تیمم کبھی وضوء کا ہوتا ہے اور کبھی جنابت کا ہوتا ہے اور کبھی حیض و نفاس کا ہوتا ہے لہٰذا تنویر میں کہا کہ
ناقضہ ناقض الاصل یعنی جس اصل کی خلافت تیمم کو ہے جس چیز سے اصل ٹوٹتا تھا اُس سے خلف یعنی تیمم بھی ٹوٹ جائیگا۔ پس اگر وضوء
کا تیمم تھا اور فرض کرو کہ پانی کے نہ ملنے کی وجہ سے تھا اب ایک بدحنی پانی ملا تو قدرت استعمال سے تیمم ٹوٹ گیا اور اگر تیمم غسل
جنابت کا تھا تو اسقدر پانی سے نہ ٹوٹیگا کیونکہ کافی نہیں ہے اور ریح سے وضوء ٹوٹتا ہے اُسکا تیمم بھی ٹوٹا ولیکن تیمم جنابت ریح سے
نہ ٹوٹیگا مگر احتلام سے یا جماع سے ٹوٹ جائیگا م۔ مسافر کو حدث ہے اور اسکا کپڑا بھی نجس ہے اور پانی اسقدر ملا کہ ایک کو کافی ہے
تو نجاست حقیقیہ پہلے دھووے پھر حدث کے لیے تیمم کرے اور اگر اول تیمم کرکے دھوئے تو تیمم کا اعادہ کرے محیط السرخسی۔ اور اگر
پانی سے وضوء کرکے نجس کپڑے میں نماز پڑھی تو جائز ہے لیکن گنہگار ہوگا قاضیخان۔ اگر تیمم کا مباح کرنے والا مرض زائل ہو گیا تو
تیمم ٹوٹ گیا۔ الفصول۔ ہر چیز جسکے ہونے سے تیمم مباح نہ تھا بلکہ نہونے پر مباح ہوا تھا جب وہ چیز پائی جاوے تیمم ٹوٹ جائیگا اور جو چیز
ایسی نہیں تھی اُسکے پائے جانے سے نہ ٹوٹیگا البدائع۔ اگر پانی نہونے سے تیمم کیا تھا پھر پانی ملا مگر ایسا مرض ہوا جو تیمم مباح کرتا ہے پس اگر تیمم
ہو تو پہلے تیمم سے اسکو نماز روا نہیں کیونکہ اجازت کے سبب بدل جانے سے پہلے رخصت کا تیمم دوسری اجازت میں حساب کرنا منع ہے الفصول
اگر تیمم ایسے پانی پر گذرا کہ دشمن یا درندہ کے خوف سے نہیں اُتر سکتا تو تیمم نہیں ٹوٹتا السراج۔ اور اگر کنوئیں پر پہونچا مگر ڈول رسی وغیرہ آلہ
نہیں یا پانی ہو مگر پیاس کا خوف ہے تو تیمم نہیں ٹوٹتا۔ البدائع۔ اگر پانی پر گذرا اور اسکو یاد نہیں کہ تیمم ہوں تو بھی ٹوٹ گیا خزانۃ المفتین
مسافر راہ میں گذرا ایک مشکے میں پانی رکھا تھا تو اسکا تیمم نہیں ٹوٹتا اور اسکو اختیار نہیں کہ اس پانی سے وضوء کرے لیکن جب پانی بہت
ہو تو اسکی کثرت دیکھکر استدلال ہوگا کہ یہ پینے و وضوء دونوں کے لیے ہے قاضیخان۔ اسقدر پانی ملا کہ اعضائے وضوء کو ایک ایک بار
بطور فرض دھو سکتا ہے اور اگر بطور سنت وضوء کرے تو کافی نہیں ہے تو مختار یہ کہ اسکا تیمم ٹوٹ گیا الخلاصہ۔ متیمم نماز میں ہے اسکو ایک
شخص پانی کے ساتھ نظر آیا اگر غالب ہوا گمان کہ دیدیگا تو مانگنے سے پہلے ٹوٹ گیا اور اگر غالب ہوا کہ نہ دیگا یا شک ہوا تو نماز پوری کرے
پھر اگر اسنے دیدیا اگرچہ ثمن المثل یا اُسکے مانند کے عوض دیا تو اعادہ کرے ورنہ نماز پوری ہو گئی اور اگر اول انکار کیا پھر دیا تو نماز پوری
ہو گئی ولیکن دوسری نماز کے واسطے وضوء کرے الفتح (فرع) حاجی آب زمزم واسطے ہدیہ کے لاتا ہے اور قمقمہ کا منہ رانگ وغیرہ سے بند
کرتا ہے تو جب تک پیاس وغیرہ سے خوف نہو اسکو تیمم روا نہیں ہے الخلاصہ۔ امام مصنف نے تجنیس میں کہا کہ احسن حیلہ یہ ہے کہ غیر کو ہبہ کرکے
اُس سے اپنے پاس ودیعت رکھوے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہ حیلہ صحیح نہیں کیونکہ جب غیر کے پاس پانی ہو اور وہ ثمن المثل یا کچھ خسارہ سے
فروخت کرے تو تیمم روا نہیں اور یہاں تو ہبہ سے رجوع ممکن ہے پھر کیونکر روا ہوگا میں کہتا ہوں کہ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہبہ سے رجوع کیا مکروہ
ہے تو اس لحاظ سے پانی اُسکے حق میں معدوم ہے اگرچہ حقیقۃً پانی ملجاوے جیسے سبیل کا پانی مشکے وغیرہ میں ہو برخلاف بیع کے کہ اس میں
کراہیت نہیں ہے الفتح۔ در مختار میں کہا کہ ایسے طور پر ہبہ کرے کہ رجوع ممکن نہو یا ایسی چیز سے مخلوط کردے جو پانی پر غالب ہو جاوے
انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں یہ تردد ہے کہ غیر کے پاس پانی ہو تو اس سے مانگنا چاہیے اور پانی مغلوب کردینے میں نفع آب زمزم کا نہ رہا م
ولا تیمم الا بالصعید طاہر۔ اور نہیں تیمم کرے مگر پاک روے زمین کے ساتھ۔ لان الطیب ارید بہ الطاہر۔ اسلیے کہ طیب سے
مراد پاک لی گئی۔ ف یعنی قولہ تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا۔ میں صعید روے زمین اور طیب پاک۔ ولانہ آلۃ التطہیر فلابد من طہارتہ
فی نفسہ کالماء۔ اور اسلیے کہ صعید تو پاک کرنے والی چیز ہے تو ضرور ہوا کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسے پانی میں یہی بات ضروری ہے۔
ف طہارت تراب چاروں اماموں کے نزدیک شرط ہے ع۔ اسی پر مبنی ہے کہ اگر نجس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو روا نہیں ہے لیکن
جبکہ یہ غبار بعد خشک ہونے کے اس پر پڑا ہو تو روا ہے النہایہ ف۔ اور تراب وہی مستعمل ہوتی ہے جو منہ و ہاتھ میں لگے نہ وہ جہاں ہاتھ
مارے ہیں کافی الخلاصہ م۔ اگر جنب یا حائض نے ایک جگہ سے تیمم کیا پھر دوسرے نے اسی جگہ ہاتھ رکھکر تیمم کیا تو کافی ہے۔ کما
فی الخلاصہ ن۔ اگر دو نے ایک جگہ سے تیمم کیا جائز ہے محیط السرخسی کئی بار ایک جگہ سے تیمم کیا جائز ہے تاتارخانیہ۔ زمین نجس ہوکر خشک

ہوگی عاجز جاتا رہا تو پھر نماز جائز ہے ولیکن تیمم نہیں جائز ہے قاضیخان و الصدر ۔ اور اگر زمین بار پانی پڑ کر پھر بار خشک ہوئی تو تیمم
روائی من الفتح وغیرہ ۔ و یستحب لعادم الماء وھو یرجوہ ۔ اور مستحب ہے پانی نہ پانے والے کو درحالیکہ وہ پانی کی امید رکھتا ہو ۔
ف یعنی غالب گمان ہو کہ آخر وقت پاونگا ۔ ایضاً ع ۔ غرضکہ جسکو پانی نہیں ہو مگر گمان غالب ہے کہ نماز کے آخر وقت تک مل جائیگا
تو اسکو مستحب ہے کہ ۔ ان یوخر الصلوٰۃ الی آخر الوقت ۔ تاخیر کر دے نماز کو آخر وقت تک ۔ ف یہی صحیح ہے اور وقت مستحب
سے زیادہ تاخیر نہ کرے یعنی آخر وقت سے مراد وقت مستحب کا آخر ہے تو مکروہ وقت تک تاخیر روا نہیں ہے ۔ البدائع ۔ یہی صحیح ہے الخ
فان وجد الماء توضا ۔ پھر اگر اسنے موافق گمان کے پانی پایا تو اس سے وضو کر کے پڑھے ۔ والا تیمم وصلی ۔ اور اگر نہ پایا تو تیمم
کر کے نماز پڑھ لے ۔ ف اور وقت مکروہ تک انتظار نہ کرے اور یہ انتظار اسواسطے ۔ لیقع الاداء باکمل الطہارتین فصار
کالطامع فی الجماعۃ ۔ تاکہ اداے نماز دونوں طہارتوں میں سے اکمل یعنی وضو کے ساتھ واقع ہو تو ایسا ہوا جیسے جماعت کا طمع
کرنے والا انتظار کرتا ہے ۔ اور یہ مستحب ہے ۔ وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف فی غیر روایۃ الاصول ان التاخیر حتم لان غالب
الرای کالمتحقق ۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے اصول کتب کے سواے یعنی نوادر وغیرہ میں روایت ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے
اسواسطے کہ غالب راے مانند متحقق کے ہے ۔ ف قدوری نے کہا کہ تاخیر مستحب ہے واجب نہیں ہے ۔ اور یہ اختلاف اسوقت ہے کہ
پانی ایک میل دور ہو اور اگر اس سے کم ہو تو تیمم نہ کرے اگرچہ اسکو وقت جاتے رہنے کا خوف ہو ۔ فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ اسپر ہمارے
اصحاب ثلثہ رح متفق ہیں ۔ واضح ہو کہ یہی شافعیہ کے نزدیک تاخیر میں اصح ہے ۔ ع ۔ فائدہ خلاف یہ کہ مستحب کی صورت میں اگر تاخیر
نہ کی اور تیمم سے پڑھلی تو روا ہے بخلاف وجوب تاخیر کے ۔ د ۔ وجہ الظاہر ان العجز ثابت حقیقۃ فلا یزول حکمہ الا بیقین مثلہ
ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ پانی سے عاجز ہونا تو درحقیقت ثابت ہے اور اسکا حکم جواز تیمم ہے تو یہ حکم زائل نہوگا مگر ایسی کے مثل یقین کے
ساتھ ۔ ف اور ایسا یقین یہاں نہیں بلکہ غالب گمان ہے حتی کہ اگر آخر وقت پر نہ ملا تو تیمم کر کے پڑھے ۔ م ۔ اسپر اعتراض کیا گیا
کہ آبادی یا جنگل میں جنب تیمم کرنا چاہا جب اسکو خبر دی گئی کہ پانی قریب ہے یا اسکے گمان میں یہ بات غالب ہوئی تو طلب سے پہلے
اسکو تیمم روا نہیں ہے کیونکہ ظن غالب کو مانند یقین کے اعتبار کیا اور یہ مقتضی ہے کہ اگر آخر وقت پانی ملنے کا یقین ہوا تو ظاہر الروایۃ میں
تاخیر واجب ہونا چاہیے ولیکن صحیح اسکے خلاف ہے ۔ مت ۔ ویصلی بتیممہ ماشاء من الفرائض والنوافل ۔ اور پڑھے اپنے
تیمم سے (جب تک حدث نہو ۔ ع ۔) جو نماز چاہے فرائض و نوافل سے ۔ ف خواہ ایک وقت میں خواہ اوقات متعددہ میں
حاصل یہ کہ تیمم ہمارے نزدیک وقت آنے سے پہلے روا ہے اور ایک فرض و نفل سے زیادہ اوقات کے فرائض اس سے ادا کر سکتا ہے
کما فی المتون ۔ م ۔ یہی قول ابن عباس و سعید بن المسیب و نخعی و حسن بصری کا ہے جیسا کہ نووی رح نے ذکر کیا اور یہی قول داؤد
ظاہری و شاگردان شافعی رح میں سے مزنی رح کا اور مختار رویانی رح کا ہے ۔ وعند الشافعی رح یتیمم لکل فرض لانہ طہارۃ ضروریۃ
اور امام شافعی رح نے کہا کہ ہر فرض کے واسطے تیمم کرے کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے ۔ ف یعنی جب پانی نہ ملا یا استعمال نہو سکا
تو ضرورت کے واسطے تیمم کیا گیا تو بقدر ضرورت رہیگا اور ضرورت وقت کی نماز ہے اور اسکے تابع سنن ادا کرے پھر جب دوسرے
وقت بھی ضرورت ہو تو تیمم کرے ۔ م ۔ یہ قول حضرت علی و ابن عمر و شعبی و قتادہ و ربیعہ و اسحق کا ہے ۔ اور دلیل شافعی رح حدیث ابن
عباس رض ہے کہ سنت سے ہے کہ ایک تیمم سے ایک نماز سے زیادہ نہ پڑھے ۔ رواہ الدارقطنی والطبرانی ۔ اس میں دو طرح سے کلام ہے اول
یہ کہ اسکی اسناد میں حسن بن عمارہ راوی کو شعبہ و سفیان و احمد و نسائی و دارقطنی و ابن معین و علی بن المدینی و ساجی و جوزجانی وغیرہ
نے ضعیف و متروک کہا تو حجت نہیں ہو سکتی ۔ دوم یہ کہ بر تقدیر ثبوت اسمیں اسی قدر بیان ہے کہ سنت سے یہ بات ہے تو شاید
مسنون یہ ہو کہ آپ نے تیمم سے ایک ہی نماز پڑھی ہو بوجہ عدم حاجت تیمم کے پس کچھ حصول نہوا اور دلیل دوم بیہقی نے ابن عمر رض
سے موقوف روایت کی کہ ہر نماز کے لیے تیمم کرے ۔ بیہقی نے اور بیان کیا کہ یہ ابن عمر رض کا مذہب ہے ۔ ولنا انہ طہور حال عدم الماء

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تراب طہور ہے درحالیکہ پانی پر قدرت نہو۔ ف۔ جو حدیث صحیح کہ الصعید الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین
چنانچہ صحاح وسنن میں ثابت ہے وبیان گذرا۔ مع۔ پس جب وہ طہور قرار پائی۔ فیعمل عملہ ما بقی شرطہ۔ تو وہ اپنا کام کرتی رہیگی
جبتک اُسکی شرط باقی رہے۔ ف۔ یعنی پانی پر قدرت نہو۔ اگرچہ مدت دراز ہو جاوے لہذا سمجھنے کہا کہ تراب ہمارے نزدیک
حدث دور کرتی ہے اور یہی نہیں کہ صرف نماز مباح کرتی ہو۔ **ویتیمم الصحیح فی المصر اذا حضرت جنازۃ والولی غیرہ فخاف
ان اشتغل بالطہارۃ ان تفوتہ الصلوۃ**۔ اور تیمم کرے تندرست (اگرچہ جنب یا حائضہ خون بند ہوگئی ہو۔ د) شہر کے اندر
جبکہ جنازہ حاضر ہوا اور ولی اُسکے سوائے دوسرا ہو پس خوف ہو کہ اگر وہ طہارت میں مشغول ہوتا ہے تو نماز جنازہ جاتی رہیگی۔ ف۔
یعنی کل تکبیریں جاتی رہینگی۔ د۔ **لانہا لا تقضی فیتحقق العجز**۔ کیونکہ نماز جنازہ ایسی نماز ہے کہ اُسکی قضا نہیں ہوتی ہے تو عجز
متحقق ہوگیا۔ ف۔ اور مدار تیمم کا بھی خوف جاتے رہنے کا بدون اسکے بدل کے ہے پس روا ہے تیمم واسطے نماز کسوف یعنی چاند گہن
وسورج گہن کے اور سنن رواتبہ کے اور واسطے فقط سنت فجر کے جبکے جاتے رہنے کا خوف ہو۔ د۔ یعنی مثلاً آدمی پانی کو بھیجا اور خوف
ہوا کہ آنے تک صرف فرض مل سکتے ہیں سنت نہ ملیگی تو تیمم سے سنت پڑھلے اور اگر ایسے وقت ہے کہ دونوں جاتے ہیں یعنی فرض
نہ ملیگی تو دونوں کو قضا کرے کما صرح بہ الطحاوی رح۔ **وکذا من حضر العید فخاف ان اشتغل بالطہارۃ ان یفوتہ العید
تیمم**۔ اور یونہی جو عید میں حاضر ہوا یعنی خواہ اُسپر واجب تھی یا نہ تھی وہ حاضر ہوا پھر اُسکو خوف ہوا کہ اگر طہارت وضو میں
مشغول ہوتا ہے تو نماز عید جاتی رہیگی تو تیمم کرے۔ ف۔ مثلاً وہ ایسے وقت پہونچا کہ یہ خوف پیدا ہوا یا اُسنے تیمم سے نماز شروع
کی پھر بے اختیار حدث ہوگیا اور یہ خوف ہوا۔ بیان آتا ہے۔ م۔ **لانہا لا تعاد**۔ کیونکہ نماز عید اعادہ نہیں کیجاتی ہے۔ **قولہ والولی
غیرہ اشارۃ الی انہ لا یجوز للولی وہو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ وہو الصحیح لان للولی حق الاعادۃ فلا فوات
فی حقہ**۔ اور یہ جو نماز جنازہ میں کہا تھا کہ ولی اُسکے سوائے دوسرا ہو تو یہ اشارہ ہے کہ ولی کے واسطے تیمم نہیں جائز ہے اور یہ
حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی اور یہی صحیح ہے اسلیے کہ ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ نماز کا اعادہ کرے تو اُسکے حق میں نماز
جاتے رہنے کا خوف نہیں ہے۔ ف۔ یہی حکم سلطان کا ہے المبسوط۔ اور یہی والی نائب السلطان کا ہے۔ المجتبیٰ ع۔ **وان احدث
الامام او المقتدی فی صلوۃ العید تیمم وبنی عند ابی حنیفۃ وقالا لا یتیمم**۔ اور نماز عید میں اگر امام کو یا مقتدی کو حدث
ہوگیا تو امام ومقتدی میں کچھ فرق نہیں ہے وہ تیمم کرکے جہانتک نماز پڑھی ہے اُسی پر بنا کرے یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے اور
صاحبین رح نے کہا کہ تیمم نہ کریگا۔ **لان اللاحق یصلی بعد فراغ الامام فلا یخاف الفوت**۔ اِس دلیل سے کہ یہ لاحق ہے اور
وہ اپنی نماز کو بعد فارغ ہونے امام کے بھی پوری کرسکتا ہے تو جاتے رہنے کا خوف نہ رہا۔ **ولہ ان الخوف باق لانہ یوم زحمۃ
فیعتریہ عارض یفسد علیہ صلوتہ**۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ خوف ہنوز باقی ہے اسواسطے کہ یہ دن انبوہ کا ہے شاید کوئی ایسا
امر عارض ہو کہ اُسکی نماز فاسد ہو جاوے۔ ف۔ خصوصاً ہمارے زمانہ میں تو یہ خوف بہت قوی ہے اور نظیر اسکی سجدہ سہو نماز
عید میں ہے کہ اگر سہو ہو تو سجدہ سہو بوجہ اسی عذر کے ساقط ہے کہ اژدحام میں سہو خیال نکرکے لوگ فراغت کردیں ورنہ فاسد کرینگے
**والخلاف فیما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتیمم تیمم وبنی بالاتفاق لانا لو اوجبنا الوضوء یکون واجد الماء فی صلوتہ
فیفسد**۔ اور یہ خلاف امام وصاحبین کا ایسی صورت میں ہے کہ اُسنے وضو سے نماز شروع کی ہو اور اگر اُسنے تیمم سے شروع کی تو باتفاق
تیمم کرکے بنا کرے کیونکہ اگر ہم اُسپر وضو واجب کرتے ہیں تو اُسنے نماز میں پانی پایا پس نماز ہی فاسد ہو جائیگی۔ ف۔ ابن عباس رض
نے کہا کہ جب جنازہ آوے اور تو بے وضو ہو اور تجھے خوف ہو کہ نماز جاتی رہیگی تو تیمم کرکے نماز پڑھلے اور ابن عمر رض سے ایسی ہی
مثل عید میں مروی ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا جبکہ آپ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپکی
نظر سے اوٹ ہو جائیگا پس یہ اصل قرار پاگئی کہ جو چیز بغیر بدل فوت ہوتی ہو اُسکے ادا کرنے کے لیے تیمم روا ہے باوجودیکہ پانی ہو کما ذکرہ

نہایہ (فرع) جیسے ولی کو تیمم روا نہیں اسی طرح جسکو ولی نے نماز کا حکم کیا ہو اُسکو بھی تیمم روا نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اگر ولی سے اذن پا کر مقتدی
ہو تو ولی کو بھی تیمم روا ہے اور یہ بالاتفاق ہے کیونکہ اسکو خوف فوت ہے۔ اسی طرح اگر ولی نے دوسرے کو اجازت نماز پڑھانے کی دیدی
اسکو طہارت کی ضرورت ہوئی تو اُسکو بھی تیمم روا ہے البحر۔ ایک جنازہ پر تیمم سے نماز پڑھی پھر دوسرا جنازہ آیا تو دیکھے کہ دونوں کے در
اگر اسقدر دیر ہوئی ہے کہ جاکر وضو کر کے پھر آتا اور نماز پاتا تو تیمم کا اعادہ کرے اور اگر اسقدر دیر نہوئی ہو تو اُسی پہلے تیمم سے نماز پڑھے
اور اسی پر فتوی ہے المضمرات۔ نماز عید میں شروع کرنے سے پہلے امام کو تیمم روا نہیں ہے بشرطیکہ وقت نکل جانے کا خوف نہو ورنہ روا
البحر۔ اور مقتدی کو بھی جب فوت نماز کا خوف نہو تو تیمم روا نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ اگر امام یا مقتدی نے نماز تیمم سے شروع کی پھر حد
ہوا تو بالاتفاق تیمم کر کے بنا کرے اسی طرح اگر وضو سے شروع کر کے حدث ہوا لیکن وضو کرنے میں وقت نکل جانے کا خوف
تو بالاتفاق تیمم روا ہے۔ اور اگر وقت جانے کا خوف نہو تو دیکھے کہ اگر امید ہو کہ وضو سے فراغت کر کے امام کو نماز میں پا دیگا تو بالاج
تیمم روا نہیں ہے اور اگر یہ امید نہو تو امام رح کے نزدیک تیمم کر کے بناء کرے اور صاحبین نے خلاف کیا النہایہ۔ یہ حاصل مسائل ہے جنا
کو نماز عید و جنازہ کے لیے تیمم روا ہے الظہیریہ۔ حائض پاک شدہ کا بھی یہی حکم ہے۔ د۔ اصل یہ ہے کہ جس صورت میں فوت بدون بد
ہوتا ہو تو تیمم روا ہے اور جس چیز کا فوت ہونا اُسکے پیچھے بدل کے ساتھ ہو جیسے جمعہ کے فوت ہونے سے پیچھے ظہر موجود ہے تو تیمم روا نہیں ہے
ولا یتیمم للجمعۃ وان خاف الفوت لو توضأ۔ اور نہیں تیمم ہے واسطے نماز جمعہ کے اگرچہ خوف ہو جمعہ فوت ہو جانے کا اگر وضو
مشغول ہوگا۔ ف۔ کیونکہ یہ فوت معتبر نہیں بوجہ اسکے کہ فوت ہونے پر بدل اسکا ظہر موجود ہے۔ **فان ادرک الجمعۃ صلاھا والا**
الظہر اربعا۔ پس اگر وضو کر کے اسنے جمعہ پا لیا تو اسکو پڑھ لے یعنی امام نے ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے۔ اور اگر نہ پایا یعنی سلام پھیر دیا
تو ظہر کی نماز پڑھے۔ ف۔ یہاں جمعہ پانے سے یہی مراد ہے برخلاف اسکے قسم میں اگر کہا کہ جمعہ پاؤنگا پھر امام کو قعدہ میں پایا تو اسنے
جمعہ کی فضیلت پائی اور جمعہ نہیں پایا چنانچہ تصریح آویگی۔ م۔ بالجملہ فوت جمعہ کے خوف سے تیمم روا نہیں ہے۔ **لانھا تفوت الی خلف**
وھو الظہر بخلاف العید۔ کیونکہ جمعہ فوت ہوتا ہے اپنا خلیفہ چھوڑ کر وہ ظہر ہے بخلاف نماز عید کے۔ ف۔ کہ وہ بلا خلیفہ ہے۔ **وکذا اذا خ**
فوت الوقت لو توضأ لم یتیمم ویتوضأ ویقضی مافاتہ۔ اور یونہی جب اسکو فرائض اوقاتیہ میں وقت جاتے رہنے کا خو
ہو اگر وضو میں مشغول ہوگا تو بھی تیمم نہ کرے اور وضو کرے اور جو نماز جاتی رہے اُسکو قضاء کرے۔ ف۔ سنتوں کی قضاء نہیں
الا سنت فجر بہ تبعیت فرض بالاتفاق و تنہا باختلاف چنانچہ اپنے باب میں آویگا۔ م۔ **لان الفوات الی خلف وھو القضاء**
کیونکہ وقتیہ فرض کا فوت ہونا خلیفہ چھوڑ کر ہے اور وہ قضاء نماز ہے۔ ف۔ اور اصل وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ اب یہ بیان کہ پا
بھول جاوے تو مجھ مشتق جگا حتی کہ تیمم صحیح ہو یا نہیں تو امام مصنف رح نے بیان فرمایا۔ **والمسافر اذا نسی الماء فی رحلہ فتیمم وصلی**
ثم ذکر الماء لم یعدھا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف یعیدھا۔ اور مسافر جب بھول گیا پانی اپنے کجاوہ میں یا اسبا
میں (یعنی وہ پانی جو کہ خود رکھا تھا یا اُسکے حکم سے رکھا گیا تھا ف) پس اسنے تیمم کر کے نماز پڑھی پھر اُسکو وہ پانی یاد آیا تو امام ابو حنی
و محمد کے نزدیک نماز کا اعادہ نہ کریگا اور ابو یوسف رح نے کہا کہ نماز اعادہ کریگا۔ ف۔ اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ **والخلاف**
فیما اذا وضعہ بنفسہ او وضعہ غیرہ بامرہ۔ اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ پانی خود اُسنے آپ رکھا تھا یا دوسرے نے
اُسکے حکم سے رکھا تھا۔ ف۔ معنی یہ کہ اُسکے علم و دانست میں رکھا تھا خواہ حکم ہو یا نہو۔ ف۔ اور مسافر کا بھول جانا شرط ہے اور اگر
غالب گمان کیا کہ میرے رحل میں پانی نہیں حالانکہ تھا تو بالاجماع تیمم نہیں جائز و اعادہ لازم ہے نہایہ۔ اور جامع صغیر میں قید مسافر کی
نہیں بلکہ کہا کہ ایک مرد کی رحل میں پانی ہے اُسکو بھول گیا اور تیمم سے نماز پڑھی پھر وقت کے اندر یاد کیا تو اُسکی نماز پوری ہو گئی
اس سے فخر الاسلام نے شرح میں استدلال کیا کہ مسافر ہو یا آبادی سے باہر ہو دونوں برابر ہیں۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ
[illegible] مسافر اُسکے ساتھ وقت [illegible] م۔ اور اوپر معلوم ہوا کہ جامع صغیر میں وقت کے اندر یاد آنا مذکور ہے و لیکن

یہ بعد اتفاقی ہو لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ وذکرہ فی الوقت وبعدہ سواء۔ اور مسافر مذکور کا وقت کے اندر پانی یاد کرنا اور
بعد وقت کے یاد کرنا برابر ہے۔ ف یعنی دونوں صورتوں میں اختلاف مذکور جاری ہے۔ لہ انہ واجد للماء فصار کما اذا کان
فی رحلہ ثوب فنسیہ۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص مسافر درحقیقت پانی کو حاصل رکھنے والا ہے تو ایسا ہوا کہ اسکے رحل میں
کپڑا تھا اسکو بھول گیا۔ ف اور ننگے یا نجس کپڑے میں نماز پڑھی۔ ولان رحل المسافر معدن للماء عادۃ فیفترض الطلب
اور اس دلیل سے کہ مسافر کا رحل پانی کا معدن ہے براہ عادت تو اسپر رحل میں تلاش کرنا فرض تھا۔ ف جب اسنے تلاش نہ کیا تو
معذور نہوگا اور اسپر اعادہ واجب ہوا بالجملہ یہ دو وجہیں قول ابو یوسف کی ہوئیں۔ ولھما انہ لا قدرۃ بدون العلم وہی المراد
بالوجود۔ اور ان دونوں اماموں کی دلیل یہ ہے کہ پانی پر قادر ہونا بدون علم نہیں ہو سکتا اور پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد ہے
کہ پانی پر اسکو قدرت ہو۔ ف تو جب اسکو معلوم ہی نہیں تو قدرت نہ ہوئی پھر اسکو حاصل نہوا تو تیمم جائز ہوا تو نماز صحیح ہوئی۔
رہا یہ کہ رحل مسافر پانی کا معدن ہے تو جواب دیا بقولہ وماء الرحل معد للشرب لا للاستعمال۔ اور رحل کا پانی واسطے
پینے کے مہیا ہوتا ہے نہ واسطے استعمال کے۔ ف اور کلام یہاں ایسے پانی میں ہے جو اسنے استعمال کے لیے رکھا تھا اسکو بھول گیا
رہا پاک کپڑے کے مسئلہ پر قیاس کیا تو جواب دیا بقولہ ومسئلۃ الثوب علی الاختلاف۔ اور کپڑے کا مسئلہ بھی اسی اختلاف
پر ہے۔ ف یعنی امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک جب پاک کپڑا بھول گیا تو نماز ننگے یا نجس کپڑے میں صحیح ہوگئی چنانچہ کرخی رح نے
اسکو ذکر کیا اور یہی اصح ہے۔ اور برتقدیر تسلیم قیاس مع الفارق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولو کان علی الاتفاق ففرض الستر یفوت
لا الی خلف والطہارۃ بالماء تفوت الی خلف وہو التیمم۔ اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاقی ہوتا تو بھی فرق یہ ہے کہ فرض تن کا چھپانا
جسکا چھپانا واجب ہے فوت ہوتا ہے بدون خلیفہ کے اور پانی کی طہارت فوت ہوتا ایک خلیفہ کی طرف ہے وہ تیمم ہے۔ ف یعنے
فرض الستر فوت ہوا اسطرح کہ کوئی خلیفہ نہیں چھوڑا جو بجائے اسکے قائم ہوتا بخلاف طہارت پانی کے کہ وہ فوت ہوئی اور اسنے بجائے
اپنے خلیفہ تیمم چھوڑا جس سے جواز ہو گیا۔ واضح ہو کہ شروح اس مقام کی توضیح سے خالی ہیں اور محشی کی توضیح میں دو وجہیں اول
یہ کہ مقصود بیان فرق ہے جس سے قیاس درست نہوا اور اسی طرف عینی رح نے اشارہ کیا اور وجہ دوم یہ کہ مراد امام مصنف رح کی یہ ہے
کہ نماز کی شروط میں سے ستر عورت پاک کپڑے سے ہے اور طہارت وضو ہے تو جس صورت میں کہ وہ پاک کپڑا بھول گیا اور ننگے نماز
پڑھی یا مانند اسکے تو گویا اس سے ایک شرط فوت ہوئی اور نماز میں بجائے اس شرط کے بدل بھی اسکا قائم نہوا کیونکہ اسکا بدل ہی
نہیں ہے پس ادائے نماز بدون اس ستر کے ہوئی اور جس صورت میں کہ طہارت وضو فوت ہوئی تو نماز میں بجائے اسکے اس طہارت
کا بدل یعنی تیمم قائم ہوا تو نماز اس شرط سے خالی نہوئی کیونکہ اصل نہیں تو بدل پایا گیا پس اگر کپڑے کی صورت میں اعادہ کا حکم ہو
تو اس جہت سے کہ بالکل اصل وبدل دونوں سے خالی ہے برخلاف دوم صورت کے کہ اعادہ نہونا چاہیے کیونکہ اصل نہیں تو بدل
موجود تھا یہی توجیہ مترجم کی سمجھ میں آئی اور یہی بہتر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ نظیر اس مسئلہ کی یہ کہ دو برتنوں میں ایک پاک وایک نجس ہے
مگر معلوم نہیں تو دونوں بہادے کیونکہ خلف تیمم موجود ہے اور یہ کہ دو کپڑے نجس وپاک ہیں تو تحری کرکے ایک سے پڑھے کیونکہ یہ خلیفہ
ترک لازم آویگا مگر دونوں ترک کرے ع۔ پھر ذکر ہوا کہ اصح یہ ہے کہ کپڑے کی صورت میں بھی اختلاف ہے اصح یہ کہ طرفین کے نزدیک
اعادہ واجب نہیں ہے فافہم۔ حاصل یہ کہ جو شخص آبادی کے اندر نہیں ہے یعنی خواہ مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اسنے تیمم سے نماز پڑھی
اور پانی اپنی رحل میں بھول گیا اور حالت پانی کی ایسی کہ عادۃً اسکو بھول سکتے ہیں تو اسپر تیمم سے نماز پڑھنے کے بعد اعادہ واجب
نہیں برخلاف قول ابو یوسف کے مبسوط السرخسی۔ اور اگر اسکو رحل میں پانی رکھے جانے کا علم نہیں ہوا تو بالاتفاق اعادہ واجب
نہیں ہے التبیین۔ ولیکن مبسوط سرخسی میں اس صورت میں بھی ابو یوسف کا خلاف کرنا لکھا ہے اور یہی صحیح ہے مع۔ اگر اپنا ڈیرہ ایسے
کنوئیں پر کہ اوسکا منہ ڈھکا ہوا تھا حالانکہ اسمیں پانی تھا اور اسکو کنواں معلوم نہوا یا کنارہ نہر پر تھا اور اسکو علم نہوا پس تیمم سے

نماز پڑھی تو امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک جائز ہے بخلاف ابو یوسف رح کے المبسوط - اور اگر مسافر مذکور نے شک یا گمان غالب کیا
کہ اُسکا پانی ہو چکا ہے اور تیمم سے نماز پڑھی پھر پایا تو باالاجماع اعادہ کرے اور اگر اُسکی پیٹھ پر لدا یا گردن میں لٹکا یا سامنے رکھا تھا
اور بھول کر تیمم سے نماز پڑھی تو بالاجماع اعادہ کرے السراج - اور اگر پالان یا زین سے لٹکا تھا پس اگر سوار ہو اور پانی پیچھے لٹکا تھا
یا پیچھے سے ہانکتا ہو اور پانی آگے لٹکا تھا یا آگے سے کھینچتا ہو اور پانی خواہ آگے یا پیچھے لٹکا تھا تیمم جائز ہے اور اگر سواری میں
آگے یا ہانکنے میں پیچھے لٹکا ہو تو نہیں جائز ہے محیط السرخسی - اگر طہارت کر نیوالی چیز بھول کر نجاست کے ساتھ پانی وضو پڑھی یا نجس
پانی سے وضو کیا تو یاد کرنے پر بالاتفاق اعادہ واجب ہے - البحر - ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنہ ان بقربہ ماء
اور تیمم پر واجب نہیں پانی کی جستجو کرنا جبکہ اُسکے گمان پر غالب نہو کہ اُسکے قریب پانی ہے - ف - ان اگر کچھ امید ہو تو طلب کرنا مستحب
ہے - ورنہ نہیں - سراج - لان الغالب عدم الماء فی الفلوات ولا دلیل علی الوجود فلم یکن واجدا - کیونکہ میدانوں میں
غالب یہی کہ پانی نہو اور ہونے پر کوئی دلیل نہ پائی گئی تو وہ پانی کا پانے والا نہوا ف یعنی نہ اُسکو علم ہے اور آبادی میں طلب کرنا بالاتفاق
واجب ہے کما فی المجتبی ع - وان غلب علی ظنہ ان ہناک ماء - اور اگر اُسکے گمان پر غالب ہوا کہ وہاں پانی ہے - ف - یا کسی عادل
نے اسکو خبر دیدی - لم یجز لہ ان یتیمم حتی یطلبہ - تو اسکو تیمم کرنا روا نہیں ہے یہاں تک کہ پانی کو تلاش کرے - ف - یعنی اس صورت
میں طلب کرنا واجب ہے - ت - لانہ واجد للماء نظرا الی الدلیل - کیونکہ بنظر دلیل و رہنمائی کے وہ پانی کا پانے والا ہوا ثم یطلب
مقدار الغلوۃ ولا یبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقتہ - پھر تلاش کرے بقدر ایک غلوہ کے اور میل تک نہ پہونچے تاکہ ایسا نہو کہ اپنے رفیقوں
سے منقطع ہو جاوے - ف - غلوہ بقدر چار سو گز ہے الظہیریہ ع - اور حلبی رح نے تین سو گز ذکر کیے اور بدائع میں کہا کہ اصح یہ کہ اتنی
دور تک طلب کرے کہ اُسکو و ضرر نہو اور ساتھیوں کو انتظار کی مشقت نہو - ع - پھر طلب کا کام خود کرنا لازم نہیں بلکہ اگر کسی کو بھیجا جو
اُسکے واسطے تلاش کرے تو اُسکو کافی ہے السراج - اگر پانی کے قریب پہونچا مگر نجانا اور کوئی نہیں جس سے پوچھے تو تیمم کافی ہو گیا اور
اگر کوئی تھا مگر بے پوچھے تیمم سے نماز پڑھی پھر اُسنے بتلایا تو اعادہ واجب اور اگر پوچھا اور اُسکے نہ بتلانے پر تیمم سے پڑھ چکا پھر بتلایا تو
اعادہ نہیں ہے - محیط السرخسی - وان کان مع رفیقہ ماء طلب منہ قبل ان یتیمم - اور اگر اُسکے رفیق یعنی سفر میں راہ کے ساتھی
پاس پانی ہو تو تیمم سے پہلے اُس سے طلب کرے - لعدم المنع غالبا فان منعہ منہ تیمم لتحقق العجز - کیونکہ غالبا وہ پانی کا انکار نہ کریگا
پھر اگر رفیق نے پانی سے انکار کر دیا تو تیمم کرے کیونکہ پانی سے عاجز ہونا متحقق ہو گیا - ولو تیمم قبل الطلب اجزاہ عند ابی حنیفۃ
اور اگر اسنے رفیق سے مانگنے سے پہلے تیمم کر لیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اُسکو کافی ہے - لانہ لا یلزمہ الطلب من ملک الغیر -
کیونکہ اُسپر غیر کے ملک سے مانگنا لازم نہیں ہے - ف - پس معلوم ہوا کہ امام رح کے نزدیک اول حکم قبل تیمم کے طلب کرنے کا استحبابی تھا یا
اس صورت میں کہ رفیق کشادہ پیشانی ہو - اور یہی امام شافعی رح کا قول ہے کہ بھیک مانگنا واجب نہیں ہے کیونکہ اہل مروت پر مانگنا دشوار
ہوتا ہے اور اسی کے مانند حسن بن زیاد کا قول ہے - وقالا لا یجزیہ لان الماء مبذول عادۃ - اور صاحبین نے کہا کہ بغیر مانگے تیمم کرنا
اُسکو روا نہیں ہے کیونکہ پانی از راہ عادت مبذول ہے - ف - بذل کر دیا و دیدیا جاتا ہے اور عینی رح نے ذکر کیا کہ تجرید میں ہے کہ رفیق سے
مانگنا طرفین کے نزدیک واجب نہیں خلافا لابی یوسف اور ایضاح و تقریب و شرح الاقطع میں امام و صاحبین کے درمیان اسی طرح خلاف
ذکر کیا جیسا امام مصنف نے بیان کیا اور ذخیرہ میں جصاص رح سے نقل کیا کہ مراد امام رح کی یہ کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب
نہیں اور صاحبین کی مراد یہ کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب پس اختلاف کچھ نہیں ہے - اور مبسوط میں ہے کہ اگر رفیق کے ساتھ
پانی ہو تو اُس سے مانگنا واجب ہے سوائے قول حسن بن زیاد کے کہ حسن نے کہا کہ سوال میں ذلت ہے - اور نہایہ میں ہے کہ عامہ نسخ میں یہاں
قول ابی حنیفہ رح نہیں مذکور بلکہ کہا گیا کہ قبل طلب کے تیمم نہیں جائز ہے جبکہ اُسکا غالب گمان یہ ہو کہ وہ دیدیگا اور کچھ اختلاف کا ذکر علمائے
ثلثہ میں نہیں مگر قول حسن رح کہ وہ سوال کو موجب ذلت کہتے ہیں - عینی رح نے لکھا کہ اظہر یہ کہ مانگنا واجب ہے کیونکہ پانی کچھ بڑی چیز نہیں

تنویر مین اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا بنا بر آنکہ جو مبسوط کی روایت اوپر گذری ہی- اور کافی وشرح زیادات عتابی مین ہی کہ اگر یہ ظن ہو کہ دیدیگا تو قبل سوال کے تیمم روا نہین اور اگر ظن ہو کہ نہ دیگا تو تیمم روا ہی اور اگر شک ہو پھر تیمم سے نماز پڑھی پھر اُس نے دے دیا تو اعادہ کرے اور نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا اور بعد فراغت کے دیا تو اعادہ نہین ہی انتہی- ولیکن تیمم ٹوٹ گیا- ف- ابن الہمام رح نے جصاص رح کی توفیق پر تفریع کیا کہ امام رح کے نزدیک پانی مین اباحت سے قدرت حاصل ہوجاتی ہی جیسے صاحبین کے نزدیک پس اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ منتظر رہو مین فارغ ہو کر تم کو پانی دونگا تو انتظار واجب ہی اگرچہ نماز فوت ہوجانے کا خوف ہو اور رہا سوائے پانی کے اور چیز مین بھی صاحبین کے نزدیک مباح کرنے سے قدرت حاصل ہوجاتی ہی ولیکن امام رح کے نزدیک نہین ہوتی چنانچہ اگر رفیق کے پاس ڈول رسی ہو تو امام رح کے نزدیک اگر سوال کرنے سے پہلے تیمم کرلے تو روا ہی اور اگر سوال کیا اُسنے کہا کہ منتظر رہو مین پانی بھر لون تو امام رح کے نزدیک انتظار کرنا وقت مستحب تک بہتر ہی اور صاحبین کے نزدیک برابر اگرچہ تمام وقت نکلجاوے وعلی ہذا اگر رفیق کے پاس کپڑا ہو اور یہ ننگا ہو اُسنے کہا کہ انتظار کرو مین پڑھکر تکو دیدونگا تو اسی اختلاف پر حکم ہی اور تینون اماموں نے اجماع کیا کہ اگر کسی دوسرے سے کہا کہ مین نے اپنا مال تجھے مباح کیا تاکہ تو حج کرے تو اسپر حج کرنا واجب نہ آویگا کیونکہ حج واجب ہونے مین ملکیت معتبر ہی اور یہان تیمم کے مسئلہ مین قدرت کافی ہی انتہی- محصل کلام اس مقام پر چند فوائد مین اوّل یہ کہ فتوی اس امر پر ہی کہ رفیق سے پانی مانگنا جبکہ اسکے پاس زائد ہو ظاہر الروایۃ یا ظاہر مذہب پر واجب ہی جبکہ دینے کا گمان ہو- دوم اگر گمان ہو کہ نہ دیگا تو واجب نہین- سوم اگر وقت ظاہر ہو تو بھی واجب ہونا صحیح ہی- چہارم سوائے پانی کے اور چیزون مین وجوب نہین ہی علی قول الامام اور اسی پر فتوی دیا جاوے واللہ تعالی اعلم- وان ابی ان یعطیہ الا بثمن المثل- اور اگر رفیق مذکور نے دینے سے انکار کیا مگر بعوض ثمن المثل کے ف- یعنی بعوض ایسے دامون کے جو اس قرب وجوار مین پانی کی قیمت ہی یا کسی قدر زیادتی کے ساتھ جو دوچند قیمت سے کم ہی وعندہ ثمنہ- اور اسکے پاس یہ دام موجود بھی ہین- ف- یعنی اُسکے حوائج ضروریہ سے فاضل ہین- لایجزیہ التیمم- تو اُسکو تیمم روا نہوگا- ف- بلکہ خرید کر وضو کرے- اور اگر اسکے پاس دام نہون یا فاضل از حاجت نہون تو باجماع تیمم روا ہی- نہایہ- لتحقق القدرۃ- عدم جواز تیمم اسوجہ سے کہ اسکو قدرت پانی پر حاصل ہی- ف- یعنی چاہے خریدے اور کوئی روک نہین تو تیمم نہین جائز ہی- م- اور تنویر مین ہی کہ اگر ثمن المثل سے زائد کے عوض دیتا ہی کم نہین کرتا یعنی غبن فاحش پر دیتا ہی تو تیمم روا ہی- ولا یلزمہ تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط واللہ اعلم- اور اسپر غبن فاحش یعنی کھلے ہوئے خسارہ کا برداشت کرنا لازم نہین ہی کیونکہ ضرر تو شرع نے ساقط کردیا ہی واللہ اعلم- ف- اور اصل یہ ہی کہ جب آدمی کو پانی کا استعمال کرنا بدون ضرر واضح ہونے کے جان یا مال کے ساتھ میسر ہو تو پانی استعمال کرنا واجب ہی اور جسقدر مال کہ ثمن المثل سے زائد ہو وہ ضرر ہی پس اسکا برداشت کرنا لازم نہین بخلاف ثمن المثل کے الجوہرۃ- اور غبن فاحش سے مراد اس مقام کی دوچند قیمت ہی الکافی- اس سے معلوم ہوا کہ دوچند قیمت سے کم بمنزلہ ثمن المثل کے ہی- اور واضح ہو کہ ثمن المثل درحقیقت وہ دام جو وہان اندازہ کرنے والے اندازہ مین اور جو کسی اندازہ والے کے اندازہ مین نہ آوے سب کے اندازہ سے بڑھے ہوئے ہون تو غبن مین یعنی خسارہ ہی پھر اگر یہ خسارہ دوچند ہو پہنچے تو اس مقام پر غبن فاحش ہوگیا اور اکثر عقود مین ایک درم بھی غبن فاحش ہوجاتا ہی جو دس درم پر زائد ہو جیسا کہ اپنے مواقع مین آویگا- م- پھر یہ سب تیمم و وضو کے حق مین ہی اور اگر کسی کو پیاس سے جان کا خوف ہو تو اسپر دوچند قیمت کو بھی پانی خریدنا جان رکھنے کے واسطے واجب ہی- د- واضح ہو کہ شافعیہ مین سے بغوی رح و اُنکے ساتھیون نے مثل ہمارے قول کے غبن خفیف پر خرید لازم کی اور نووی رح نے ثمن المثل سے زائد خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو تیمم جائز رکھا اور کہا کہ یہی صحیح اور شافعی رح نے ام مین اسی پر تنصیص کی ہی- ع- تیمم سے نماز پڑھتا ہی اس حالت مین اُسنے رفیق کے پاس یا کسی کے پاس پانی دیکھا اگر غالب گمان یہ ہوا کہ یہ دیدیگا تو نماز توڑکر اُس سے مانگے اور اگر شک ہو تو نماز پوری کرے پھر بعد اسکے سوال

کرنے پر دیدیا تو وضو سے اعادہ کرے اور اگر انکار کیا تو تمام ہو گئی اور اگر انکار کر کے پھر دیا تو جو پڑھ چکا وہ تو پوری ہو گئی۔ مبسوط
السرخسی۔ آئندہ کے لیے وضو کر لے۔ ف۔ رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان ہیں م (فرع) ایضاح میں ہے کہ اگر ایک شخص کی یہ حالت ہے
کہ اگر وضو کرے تو پیشاب جاری ہوتا ہے اور اگر تیمم کرے تو نہیں تو اسکو تیمم روا ہے السراج۔ جسکو تیمم باقی ہونے پر یقین ہے یعنی شک گیا
ہو تو وہ تیمم پر ہے یہانتک کہ اُسکو حدث کا یقین ہو اور جسکو حدث کا یقین ہو وہ حدث پر ہے یہانتک کہ تیمم کا یقین ہو الخلاصہ۔
مراد یقین سے غالب گمان ہے م۔ تیمم پر تیمم کرنا کچھ تقرب نہیں القنیہ۔ بخلاف اسکے وضو پر وضو نور علی نور ہے اور یہ کچھ اسوجہ سے نہیں
کہ تراب طہارت ضروری ہے کیونکہ غسل پر غسل بھی کچھ نہیں ہے م۔ مسافر کو روا ہے کہ اپنی جورو سے وطی کرے اگرچہ جانے کہ اسکو نہانے کا
پانی نہ ملیگا الخلاصہ یہی عامہ علماء کا قول ہے ع۔ متیمم مصلی سے اگر نصرانی نے کہا کہ یہ پانی لے تو خیال نہ کرے اور نماز پوری کرے جب
فارغ ہو تو اس سے مانگے اگر دیدے تو نماز اعادہ کرے ورنہ نہیں قاضیخان۔ تیمم میں سات سنتیں ہیں زمین پر رکھکر آگے لانا
پیچھے ہٹانا اور جھاڑنا اور انگلیاں کشادہ رکھنا اور اول بسم اللہ پڑھنا اور ترتیب کے ساتھ مسح کرنا اور پے در پے مسح کرنا۔ البحر الرائق
ہمارے مشائخ نے کہا کہ بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے ظاہری داہنے ہاتھ پر انگلیوں کے سروں سے کہنیوں تک مسح کرے پھر
بائیں ہتھیلی سے داہنے کے اندرونی رخ کو پہونچے تک مسح کرے اور بائیں انگوٹھے کے اندرونی رخ کو داہنے انگوٹھے کے ظاہری
رخ پر پھیرے پھر بائیں ہاتھ کو بھی اسی طرح مسح کرے اور یہی احوط ہے محیط السرخسی والبدائع۔ سفر میں تین جمع ہوئے ایک جنب
دوم حائضہ جو خون سے پاک ہو چکی۔ سوم میت۔ وہاں اسقدر پانی ہے کہ ایک کو کافی ہے پس اگر پانی ان میں سے کسی کی ملک ہو تو وہی
اولی ہے۔ اور اگر پانی سب کا ہو تو ان میں سے کسی کے کام میں صرف نہیں ہو سکتا اور سب کو تیمم مباح ہے اور اگر پانی مباح ہو تو جنب
اولی ہے قاضیخان۔ اور یہی اصح ہے الظہیریہ۔ یوں ہی اگر حائض کی جگہ محدث ہو تو بھی جنب اولی ہے الخلاصہ۔ اور اگر پانی باپ و بیٹے
کے درمیان ہو تو باپ اولی ہے قاضیخان۔ اگر جنب کو اسقدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہے تو تیمم کرے اور وضو واجب نہیں ہے۔ اور اگر
جنابت کے تیمم کے بعد حدث ہوا جو وضو کو موجب ہے تو اب وضو کرے یوں ہی اگر محدث کے ساتھ صرف اسقدر پانی ہو کہ وضو کے
بعض اعضاء دھل سکتے ہیں تو تیمم کرے بدون دھونے شرح الوقایہ۔ ف۔ وفیہ۔ ولہذا امام شافعی کے نزدیک جسقدر کافی ہو دھووے
باقی کا تیمم کرے اور ہمارے نزدیک تیمم و دھونا جمع نہ کیا جائیگا۔ م۔ مریض کو وضو و تیمم کی قدرت نہیں اور نہ اُسکے پاس کوئی ایسا ہے
اُسکو وضو یا تیمم کرا وے تو وہ دونوں اماموں کے نزدیک نماز نہیں پڑھیگا اور امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ میں نے شرح جامع صغیر
کرخی میں دیکھا کہ جسکے دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہیں اگر اُسکے چہرہ پر زخم ہوں تو بغیر طہارت نماز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور
اعادہ بھی نہیں ہے۔ اور یہی اصح ہے الظہیریہ تو مسئلہ مریض میں بھی یہی اصح ہے م۔ اور اگر قیدی نے پانی نہیں پایا اور نہ خاک پاک پائی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ
کے نزدیک نماز نہ پڑھے قاضیخان۔ اور یہ اُسوقت کہ خاک پاک کو زمین کھود کر یا دیوار کھرچ کر نکال نہیں سکتا اور اگر ممکن ہو تو تیمم کرے الخلاصہ۔ ولیکن تہذیب
میں یوں لکھا کہ محبوس جسکو زمین و پانی میں سے کوئی طہور نہیں ملا تو وہ امام رح کے نزدیک تاخیر کرے اور صاحبین نے کہا کہ نمازیوں کے مشابہ افعال ادا
کرے۔ اور اُسی طرف امام نے رجوع کیا ہے۔ ت۔ اور شارح نے درمختار میں کہا کہ یہ مشابہت اُسپر واجب ہے۔ اور لکھا کہ یہی اس مریض کا
حکم ہے جو دونوں ہاتھوں سے بوجہ مرض کے عاجز ہو پس وہ نمازیوں سے تشابہ کرے یعنی واجب ہے کہ رکوع و سجدہ کرے اگر خشک جگہ پاوے
ورنہ کھڑے ہوئے اشارہ کرے پھر اعادہ کرے جیسے روزہ میں ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے اور اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے جیسا کہ
فیض میں ہے صحیح ہے۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت خلاف ظہیریہ ہے کیونکہ اسمیں مصرح واقع ہوا کہ تشبہ نہیں بلکہ نماز پڑھے اور اعادہ بھی نہیں ہے
اور کہا کہ یہی اصح ہے تو اسی پر فتوی دیا جاوے اور واضح ہو کہ مریض مجبور اور دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہوئے چہرہ زخمی
ان دونوں کے حق میں تو بلا طہارت نماز پڑھنا اور اعادہ نہ کرنا اصح ہے کیونکہ دونوں کا عذر سماوی ہے برخلاف قیدی کے کہ اسکا عذر
از جانب مخلوق پیدا ہوا ہے تو اُسپر اعادہ واجب ہے پس شارح درمختار نے سہو کر کے مریض مجبور کو بھی قیدی مذکور کے ساتھ ملا دیا

اور اصل یہ قرار پائی ہے کہ عذر بقدر سماوی کا تیمم روا بعدہ اعادہ لازم نہیں اور عذر از جانب مخلوق کا عذر تیمم روا ولیکن اعادہ واجب ہو اسی وجہ سے جس شخص نے پانی اسوجہ سے نہ پایا کہ وہاں اُسکو دشمن کا خوف تھا یا قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا خوف تھا تو اُسکو تیمم روا ہو ولیکن اُسپر وضوء سے اعادہ واجب ہو جیساکہ مع اصل کے فتح القدیر وغیرہ مین صحیح ہو لہذا کہا کہ اگر ایک نے دوسرے کو کہا کہ اگر تونے وضوء کیا تو تجھے قید یا قتل کر دونگا تو وہ تیمم سے نماز پڑھے پھر اعادہ کرلے قاضیخان۔ اور جو قیدخانہ مین محبوس ہو وہ تیمم سے نماز پڑھے اور وضوء سے اعادہ کرے کیونکہ عجز کا تحقق بفعل العباد ہوا اور بندون کے طرف سے جو حرکت ہو وہ حق الٰہی عزوجل ساقط نہین کر سکتی ہو محیط السرخسی سیانی دمثی دونون عمارتون مین ہمارے نزدیک تلفیق نہین برخلاف قول شافعی رح کے وعلی ہذا ایک جنب کا اکثر بدن مجروح ہو تو فقط تیمم کرے اور کچھ پانی استعمال نہ کرے اور اگر اکثر بدن صحیح ہو تو تندرست کو دھووے اور جراحت پر مسح کرے اگر مضرت نہو ورنہ پٹی پر مسح کرے اور اگر نصف مجروح ونصف تندرست ہو تو اُسکی روایت نہین اور مشائخ نے اختلاف کیا اور تنویر مین اختیار کیا کہ صحیح کو دھووے اور مجروح پر مسح کرے اور در مختار مین کہا کہ یہی اصح ہو۔ اور فتح القدیر مین کہا کہ اشبہ بالفقہ وذکر فی النوادر یہ کہ تیمم کرے۔ فیض وغیرہ مین کہا کہ یہی صحیح ہو۔ مین کہتا ہون کہ خلاصہ ومحیط مین کہا کہ اصح یہ کہ تیمم کرے وپانی استعمال نہ کرے پس اسی پر فتوی دیا جاوے اور در مختار کا اصح کہنا ضعیف وخلاف قاعدہ ہو کیونکہ بحرالرائق مین تصریح کی کہ جب روایت اصول مین نہو اور نوادر مین مذکور ہو تو وہی مرجح متعین ہوگا اور یہان ویسا ہی ہو علاوہ برین خلاصہ ومحیط مین اسی کی تصحیح واقع ہوئی ۔ اگر چیچک یا جراحات ہون اور اُسکو حدث یا جنابت ہو سب کا حکم اسی تفصیل سے مذکور ہو پس جنابت مین اکثر بدن کا اعتبار ہوگا اور حدث مین اکثر اعضاء وضوء کا شمار ہوگا جیساکہ صحیح ہو کافی الخلاصہ۔ جسکے دونون ہاتھون مین زخم ہو اُسکو تیمم روا ہو اگرچہ وضوء کرانے والا پاوے اور صاحبین کے نزدیک نہین۔ اگر صحیح جسم دھونے سے مجروح کو پانی پہونچکر مضر ہوتا ہو تو باتفاق تیمم روا ہو۔ ط۔ جسکے سر مین درد ہو ایساکہ وضوء مین مسح نہین کر سکتا اور غسل مین دھو نہین سکتا تو فیض مین غریب الروایہ سے لایا کہ وہ تیمم کرے اور قاری الہدایہ رح نے فتوی دیا کہ اس سے فرض مسح ساقط ہو اور اگر سر پر کپڑا چون کی پٹی بندھی ہو تو اُسپر مسح کرنے مین دو قول ہین۔ سد۔ اور اظہر یہ کہ مسح واجب ہو اگر مضر نہو۔ ط۔ اور اگر مضر ہو تو مانند غسل کے مسح اصل ومسح جبیرہ بھی ساقط ہو گویا یہ عضو معدوم ہو۔ د۔ واللہ تعالی اعلم

باب المسح علی الخفین

پاؤن کے دونون موزون پر مسح کرنے کا بیان۔ جیسے تیمم بدل وضوء ہو یہ مسح خفین بھی پاؤن دھونے کا بدل ہو ولیکن تیمم کا ثبوت نص قرآن ہو اور مسح خفین کا ثبوت بحدیث متواتر یا مشہور ہو۔ اور مسح بھی اجازت مثل تیمم کے یا اصل دھونا اور تیمم ومسح عارض ہین یا مسح ایک خاص صورت اور مخصوص مدت تک کے لیے ہو یا تیمم ومسح دونون مین بعض جزو پر اکتفا ہوتا ہو۔ تاج الشریعہ ونہایہ وغایہ وکفایہ۔ سع۔ اور لغت مین مسح ہاتھ پھیرنا اور شرع مین تری پہونچانا خاص قسم کے موزہ کو زمانہ خاص مین۔ اور واضح ہو کہ شرع مین موزہ وہ کہ ٹخنون یا زیادہ کو چھپاوے خواہ کھال کا ہو یا اُسکے مانند ہو۔ د۔ واضح ہو کہ مسح موزہ کے ثبوت مین روافض وخوارج وغیرہ نے کلام کیا اور اہل سنت ودیگر گروہ اسلام کے نزدیک ثبوت ہو حتی کہ اخبار بہت وارد ہین اور طبقۂ صحابہ وتابعین مین برابر اسپر عملدرآمد جاری رہا پھر جب یہ فرقہ روافض وخوارج پیدا ہوئے تو پھوٹ کر الگ ہو گئے۔ مبسوط مین ہو کہ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ مین نے کچھ مسح کا قول یون نہین کہا حتی کہ میرے پاس دوپہر کے مانند روشن دلائل آگئے اسی کے مانند امام اسبیجابی رح نے ذکر کیا۔ اور محیط مین ہو کہ امام رح نے کہا کہ جو کوئی موزون پر مسح سے منکر ہو اُسپر کفر کا خوف ہو۔ مفید مین نوادر سے اسی طرح قول کرخی رح منقول ہو۔ مستصفیات مین ہو کہ صاحبین کے قول پر تکفیر نہو گی۔ سع۔ یعنی ضعیف قول ہو۔ اور در مختار مین کہا کہ منکر مبتدع ہو اور ابو یوسف کا فر ہو اور تحفہ مین کہا کہ اسکا ثبوت بالاجماع بلکہ متواتر ہو۔ انتہی اور اظہر یہ کہا کہ بلاتاویل منکر ہو تو کافر ہو کیونکہ ثبوت قطعی ہو۔ م۔ ابن ابی حاتم نے کہا کہ مسح خفین کو

اکتالیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا۔ یعنی اسقدر کثرت سے شائع تھا کہ اسکے راوی اسقدر کثیر ہین ورنہ قاعدہ ہے کہ روایت کم کیجاتی ہے اور اسی کے مثل امام احمد سے ابن قدامہ نے مغنی مین ذکر کیا اور ایسا ہی ابن عبد البر نے استذکار مین کہا اور اشراق مین حسن بصری رح سے ہے کہ ستر صحابہ نے مجھسے روایت کی اور بدائع مین ہے کہ حسن رح نے کہا کہ مین نے بدری ستر صحابہ رض کو پایا سب مسح خفین کے قائل تھے۔ اسکو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہے اور سرخسی رح اور اُس سے عینی و فتح القدیر مین ایک جماعت کثیر صحابہ رضی اللہ عنہم روایت کرنے والون کے نام مذکور ہین اور عینی رح نے کہا کہ مین نے شرح معانی الآثار مین اسی صحابہ کی روایت مع ان مدعین کے جنھون نے تخریج کی ہے بیان کیے۔ مترجم کہتا ہے کہ مین اختصار کے ساتھ ذکر کرتا ہون اور یہ سب احادیث مرفوعہ صحیح الاسناد ہین سوائے ایسے کہ جسمین کچھ علت ہے اُسکو معلول بیان کرونگا پس اصحاب صحاح ستہ کی جماعت نے حدیث جابر و انس بن مالک و مغیرہ بن شعبہ سے اور سوائے امام بخاری کے باقیون نے حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ صرف بخاری رح نے عمرو بن امیہ رضی اللہ عنہ سے اور ایک صحابی سے روایت کی صرف مسلم رح نے حضرت علی و اسامہ بن زید و حذیفہ و بلال رضی اللہ عنہم سے ابو داؤد رح نے حضرت ثوبان رض سے۔ ترمذی رح نے حضرت صفوان سے اور ابن ماجہ نے بھی صفوان سے اور صحیح ابن حبان مین حضرت سلمان و انس رض سے اور صحیح ابن خزیمہ مین حضرت علی رض و ابوبکرہ بن الحارث سے اور مسند احمد مین حضرت ثوبان و ابوہریرہ و عوف بن مالک سے روایت کی۔ نیشاپوری رح نے حدیث حضرت یعلی بن مرہ و اسامہ بن زید و ابو برزہ اسلمی و عقبہ بن عامر و خالد بن سعید بن العاص و ام سعد و ابو ایوب انصاری سے روایت کی۔ اور بیہقی رح نے حدیث حضرت عبد اللہ بن الحارث بن جزء و ابوہریرہ و عبد اللہ بن عمر و قیس بن سعد و ابو موسی و عمرو بن العاص و ابو سعید خدری و عمار بن یاسر و جابر بن سمرہ و ابوبکرہ بن الحارث روایت کی۔ ابو نعیم اصفہانی رح نے حدیث ابو زید انصاری سے روایت کی۔ حاکم نے حدیث ثوبان و ابن ابی عمارہ سے روایت کی۔ و عبد اللہ بن وہب رح نے حدیث عبادہ بن الصامت و ابو امامہ رض روایت کی ولیکن اسناد حدیث ابو امامہ مین کلام ہے۔ طحاوی رح نے حدیث صفوان روایت کی اور طبرانی رح نے حدیث صفوان و عوف بن مالک و عبد اللہ بن رواحہ و ابو موسی و ابو طلحہ و زبیر بن العوام و ربیعہ بن کعب و عبد الرحمن بن حسنہ و عمرو بن حزم و ابو ایوب و جابر بن عبد اللہ و براء بن عازب و ابوبکرہ بن الحارث رضی اللہ عنہم روایت کین۔ ابو یعلی موصلی نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو الطاہر الذہلی نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو نافع نے حدیث اسامہ بن زید و عبد اللہ بن رواحہ روایت کی۔ اور ابن عبد البر رح نے حدیث ابوہریرہ و ابو طلحہ و ابو مسعود انصاری و ابو عبیدہ بن الجراح و عبد الرحمن بن عوف و فضالہ بن ابی عبید و عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم روایت کین۔ اسحق بن راہویہ رح نے حدیث عوف بن مالک و ابو ایوب رضی اللہ عنہما روایت کی۔ اور بزار رح نے حدیث عوف بن مالک و ابو برزہ اسلمی صحیح و ابوبکرہ مگر معلول اور یون ہی حدیث ابن مسعود مگر معلول و حدیث جابر بن عبد اللہ صحیح الاسناد روایت کین۔ دارقطنی رح نے صحیح اسانید سے حدیث ام المومنین عائشہ رض و عروہ بن مالک و میمونہ رض روایت کین اور عسکری رح نے حدیث بدیل بن ورقاء روایت کی اور ابو نعیم نے حدیث شعیب بن غالب کندی و مالک بن سعد روایت کی اور ابن ابی حاتم نے حدیث یسار جد عبد اللہ بن مسلم روایت کی ابن حزم رح نے حدیث ابو ذر غفاری و کعب بن عجرہ ہر ایک کو صحیح الاسناد کہا۔ ابن عساکر نے حدیث ابو العلاء الداری روایت کی۔ ابن ابی شیبہ نے حدیث اوس الثقفی و حدیث عمر رضی اللہ عنہ مرفوعا اور حدیث جابر بن سمرہ موقوفا روایت کی۔ اسلم بن سہل واسطی رح نے تاریخ واسط مین خالد بن عرفطہ سے روایت کی۔ قاضی ابو احمد نے حدیث سہل بن سعد سے باسناد صحیح روایت کی۔ یہ سب معدود بیان ہے اور دیگر کتب صحاح و سنن و مسانید مین دیگر اصحاب سے روایات ہین حتی کہ بعض نے کہا کہ اسی صحابہ تک راوی ہین اور فتح القدیر مین کہا کہ منجملہ راویون کے حضرت ابوبکر و عمر و علی و ابن عباس و عائشہ آخر تک۔ اور عینی رح نے بھی ان صحابہ رضی اللہ عنہم کے نام لکھے ہین بالجملہ انمین عشرہ مبشرہ یعنی چارون خلفائے راشدین و باقی چھ جنکے قطعی جنتی ہونے کی بشارت ہے اور دیگر جماعت

اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو برابر ملازم رکاب نبوت رہے ہیں اور سیوطی رح نے اِس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے - میں کہتا ہوں کہ سیوطی رح
کی خصوصیت نہیں بلکہ سب کے نزدیک یہ معمول متواتر ہے اور رہا کلام متواتر تو اسمیں بھی ائمہ علما متفق ہیں فافہم - اور عینی و ابن الہمام رح
نے لکھا کہ شیخ ابو عمر ابن عبد البر نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے بھی مسح خفین کا انکار نہ کیا اور نہ کسی سے روایت ہے مگر بعضے
آثار میں ابن عباس و ابوہریرہ و عائشہ سے بعضے راویوں نے نقل کیا ولیکن کوئی صحیح نہیں کیونکہ ابن عباس و ابوہریرہ سے تو اچھی
صحیح اسانید کے ساتھ موزوں پر مسح کرنا بموافقت دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے مروی ہوا اور کاشانی رح نے کہا کہ ابن عباس سے تو
انکار صحیح نہیں کیونکہ اسکا مدار عکرمہ راوی پر ہے اور عطا رح نے جب سنا تو کہا کہ عکرمہ سے جھوٹ سرزد ہوا یعنی وہ ابن عباس کی بات
نہیں سمجھا اور غلط روایت کرتا ہے - اور میں کہتا ہوں کہ حضرت عائشہ رض سے تو صحیح اسناد سے مسح مروی ہے چنانچہ نسائی و دارقطنی رح
نے حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمکو مسح موزہ کا حکم کرتے اور دوسری اسناد سے عائشہ رض
نے کہا کہ جب سے سورۂ مائدہ نازل ہوئی ہے برابر آپ موزوں پر مسح کرتے رہے حتی کہ اللہ تعالی سے ملے - معنی یہ کہ کبھی منسوخ نہیں ہوا
اور یہ مطلب نہیں کہ ہمیشہ موزہ پہنے رہے - شیخ ابو عمر بن عبد البر رح نے کہا کہ خفین پر مسح کا انکار کوئی نہیں کریگا سوائے اِس مبتدع
کے جو جماعت مسلمین اہل فقہ والاثر سے خارج ہو کما فی العینی - لہذا امام مصنف رح نے فرمایا - المسح علی الخفین جائز بالسنۃ مسح کرنا
دونوں موزوں پر جائز ہے بدلیل سنت - ف - تو جب مسح جائز ہوا تو دھونا افضل ہوا لیکن اگر مسح نہ کرنے میں اسکی طرف شک خارجی
یا رافضی ہونے کا ہو تو مسح کرنا افضل ہے بلکہ جسکے پاس اسی قدر پانی ہو کہ موزوں پر مسح کے ساتھ وضو کر سکتا ہے یا وقت جاتے رہنے کا
خوف ہو یا حج میں وقوف عرفہ جاتے رہنے کا خوف ہو تو مسح واجب ہونا چاہیے البحر - امام مصنف رح نے کہا کہ جائز ہے یعنی مرد و عورت
سب کو جائز ہے - ف - مسح خفین میں عورت بمنزلہ مرد کے ہے - المحیط - بعض نے زعم کیا کہ مسح الخفین بدلیل کتاب روا ہے اور قولہ ارجلکم مجرور
قراءۃ پاؤں کے مسح کی یہی موزوں پر مسح ہے اور فتح القدیر و عینی وغیرہ نے ذکر کیا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ ارجلکم الی الکعبین مذکور ہے اور
مسح موزہ بالاتفاق کعبین تک نہیں بلکہ پشت قدم بجانب ساق ہے - میں کہتا ہوں کہ اس سے معلوم ہوا کہ خود آیت میں پاؤں پر مسح
کرنا مراد ہی نہیں ہے کیونکہ مسح دونوں ٹخنے تک بے معنی ہے تو لامحالہ دھونا مراد ہے اور رہا اسکو جر بوجہ جوار کے ہے - اگر کہا جاوے کہ
جر الجوار حالت التباس میں منع ہے جواب یہ کہ یہاں التباس بوجہ کعبین کہنے کے دور ہو گیا تو مانع نہیں رہا اور نکتہ یہ ہے کہ اگر پاؤں
کا دھونا چہرہ و ہاتھ کے ساتھ بیان ہوتا تو پھر سر کا مسح بیان کر کے یہ بھی ارشاد لازم آتا کہ ولیکن ترتیب میں پہلے سر کا مسح کرو پھر
پاؤں دھوؤ اور اگر پاؤں کے ساتھ غسل کی تصریح ہوتی تو تطویل کلام ہوتی حالانکہ کعبین بڑھا دینے سے ترتیب بھی باقی رہی اور
مسح کا التباس بھی نہ رہا اور کلام بلیغ معجز ہوا اسکو نادر کہنا چاہیے یہ مترجم کو بفضل الہی عزوجل ظاہر ہوا ہے - والحمد للہ رب العالمین
پس معلوم ہوا کہ موزوں پر مسح کرنا مرد و عورت سب کو بکرم الہی عزوجل جائز یعنی اجازت ہے اگرچہ دھونا افضل ہے اور ہمکو جواز
مسح کا ثبوت بدلیل سنت پہونچا ہے - والاخبار فیہ مستفیضۃ - اور اخبار فعلی و قولی اِس کے بارہ میں پھیلی و مشہور ہو رہی ہیں
ف - پس ان احادیث سے انکار روا نہیں ہے - حتی قیل ان من لم یرہ کان مبتدعا لکن من رآہ ثم لم یمسح آخذا
بالعزیمۃ کان ماجورا - حتی کہ کہا گیا کہ جس نے مسح خفین کو رخصت و اجازت نہ جانا وہ دین میں بدعتی ہے لیکن جس نے جائز
جانا پھر اسنے عزیمت کو اختیار کر کے مسح نہ کیا تو اسکو ثواب ہوگا - ف - رخصت و اجازت کے مقابلہ میں عزیمت ہے پس مسح خفین
اجازت و رخصت ہے اور پاؤں دھونا عزیمت ہے - اور یہ قول جو مصنف رح نے ذکر کیا شیخ الاسلام خواہر زادہ وغیرہ کا ہے - اگر کہا جاوے
کہ حضرت عائشہ رض سے روایت کیجاتی ہے کہ میرے دونوں پاؤں کا پارہ پارہ ہونا مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں موزوں پر
مسح کروں - جواب یہ کہ یہ روایت موضوع ہے اسکا راوی محمد بن مہاجر ہے - ابن حبان رح نے اسماء الرجال کے ذکر میں کہا کہ
محمد بن مہاجر حدیثیں گڑھا کرتا تھا - ابن الجوزی رح نے علل متناہیہ میں کہا کہ یہ روایت اسی شخص نے بنائی ہے - نووی رح نے

کہا کہ محالی نے امام مالک رح سے جواز و عدم جواز وغیرہ کے چھ اقوال نقل کیے اور نووی نے کہا کہ یہ سب اختلاف باطل مردود ہو اور
امام مالک کے اصحاب کے نزدیک مشہور یہ ہو کہ موزوں پر مسح کرنا بدون مقدار وقت کے جائز ہو۔ اور عینی رح نے کہا کہ امام مالک
و شافعی رح کے نزدیک بھی دھونا افضل ہو اور یہی ابن المنذر نے حضرت عمر و ابن عمر سے روایت کیا اور بیہقی نے ابو ایوب انصاری
سے روایت کیا۔ شعبی و حماد بن ابی سلیمان و حکم و ہمارے مشائخ میں سے رستغفنی رح نے کہا کہ مسح کرنا افضل ہو اور یہی امام احمد سے
اصح روایت ہو۔ اور ابن المنذر نے اختیار کیا کہ دونوں برابر ہیں اور جنہوں نے مسح افضل کہا انکی دلیل یہ ہو کہ حدیث مغیرہ رض
میں ہو کہ بہذا امرنی ربی میرے رب نے مجھے اسکا حکم کیا ہو۔ یہ حدیث ابوداؤد میں ہو اور استدلال اسطرح کہ یہ حکم اگر واجب
نہو تو مستحب ہوگا لہذا مسح مستحب ہوا اور ہماری دلیل یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ رخصت دی ہمارے واسطے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے تین روز واسطے مسافر کے اور ایک دن رات واسطے حاضر کے۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ اور حدیث صفوان میں ہو
کہ ہمارے لیے رخصت دی کہ ہم اپنے موزے نہ اتاریں آخر تک رواہ النسائی پس یہ رخصت ہو اور رخصت سے عزیمت اولی ہو۔ اعتراض
کیا گیا کہ رخصت جو بندوں کے عذرات پر ہوتی ہو دو قسم کی ایک رخصت رفاہیت جسکے ساتھ عزیمت بھی مشروع ہو جیسے سفر میں روزہ
رکھنا دوم رخصت جو عزیمت کو ساقط کر دے جیسے سفر میں چار رکعت کی دو رکعت رخصت اسقاط ہو حتی کہ جو کوئی دو کی جگہ چار
پڑھے ہمارے نزدیک اسکو ثواب نہوگا کما فی البحر۔ اور مسح موزہ بھی اسی قسم سے ہو چنانچہ اصول الفقہ میں مصرح ہو کہ مسح الخفین
رخصت اسقاط ہو جیسے سفر میں نماز دو رکعت تو پھر کیونکر پانوں دھونا ثواب ہوگا۔ جواب یہ کہ رخصت اسی وقت تک ہو کہ موزہ
پہنے ہو اور موزہ اتار دینا اسکے اختیار میں ہو جیسے سفر ترک کر دینا یا مقیم ہو جانا اسکے اختیار میں ہو پس معنی یہ کہ موزہ اتار دے
تو اسکو دھونے میں زیادہ اجر ہو۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ دھونے میں مسح سے مشقت زیادہ اور ثبوت منصوص ہو مع۔ واضح ہو کہ
مسح الخفین صحیح ہونے کے واسطے چند امور ضروری ہیں۔ امر اول یہ کہ موزہ اسطرح کا ہو جو شرع میں معتبر ہو یعنی تین باتیں ہوں ایک
یہ کہ اس سے سفر طے کرنا ممکن اور پے در پے رفتار ممکن ہو۔ البحر۔ رفتار عادت کے موافق ایک فرسخ یا زیادہ ممکن ہو سد۔ پس جو
کانچ یا شیشہ یا لکڑی یا لوہے کا بنا ہو اسپر مسح روا نہیں ہوگا سا لجوہرہ۔ دوسرے یہ کہ دونوں ٹخنوں کو چھپا دے اور اسکے
اوپر چھپانا شرط نہیں ہو البحر۔ سوم یہ کہ پانوں کے ساتھ مشغول ہو یعنی پانوں اسمیں بھرا ہو اور زائد خالی نہو تاکہ وہ حدث کے
سرایت کرنے سے مانع رہے۔ و۔ ساق کی طرف سے جھانکنے میں پانوں نظر آنا مضر نہیں ہو۔ الصدر۔ بلکہ پانوں سے زائد ہو
پھر اگر اسنے زاید پر مسح کیا اور پانوں وہاں نہیں لے گیا تو نہیں جائز ہو اور اگر پانوں اس خالی کی جگہ پر جا کر اوپر سے مسح کیا تو جائز
ہوا لیکن پھر اگر وہاں سے پانوں ہٹا تو مسح کا اعادہ کرے السراج۔ مگر حلبی نے اپنے استاد رح سے نقل کیا کہ اعادہ ضروری نہیں ہو
ولیکن اول اظہر ہو واللہ اعلم م۔ امر دوم یہ کہ ہر موزہ کے ظاہر سے بقدر تین انگشت مسح ہو جاوے۔ امر سوم یہ کہ تین انگلیوں
یا اسکے قائم مقام سے مسح ہو۔ امر چہارم۔ وقت حدث کی طہارت کاملہ پر پہنے جانا صادق ہو۔ امر پنجم یہ کہ مسح مذکور اپنی مدت
کے اندر ہو۔ امر ششم یہ کہ موزہ میں شگاف بہت نہو۔ امام مصنف رح نے لکھا۔ **ویجوز من کل حدث موجب للوضوء اذا
لبسهما علی طہارۃ کاملۃ ثم احدث**۔ اور جائز ہو ہر حدث سے جو وضو کا موجب ہو جبکہ دونوں کو پوری طہارت پر پہنا ہو
پھر اسکو حدث ہوا ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ موجب وضو درحقیقت اصل ارادہ نماز ہو جیسا کہ اول طہارت میں گذرا اور حدث شرط ہو
تو حدث کو موجب کہنا بطریق مجاز ہو اور مقصود غیر مطلوب ہیں جو حدث کو سبب کہا وہ صحیح نہیں اور موجب وضو کہنے سے موجب
غسل خارج ہو گیا اور یہ شرط لگائی کہ طہارت کاملہ پر پہنا ہو تو اس سے نکل گیا کہ جب مشکوک سے وضو کر کے پہنا ہو۔ اور حاکم
شہید نے کہا کہ گدھے کے جھوٹے سے وضو کرنے والا مسح کرے کیونکہ طہر ہونے کے وقت وہ آب مطلق ہو مع۔ اگر دوسرے کو
حکم کیا کہ میرے موزے پر مسح کر دے تو جائز ہو السراجیہ۔ حفظہ بحدث موجب للوضوء وانہ لا مسح من الجنابۃ علی ما نبینہ

انشاء اللہ تعالیٰ - مسئلہ مین جواز مسح کو ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا جس سے فقط وضو واجب ہو کیونکہ اگر طہارت کاملہ پر موزہ پہنے
حدث ایسا ہوا جو جنابت کو موجب ہے تو مسح خفین روا نہین ہے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے - ف - اور اگر وضو پر وضو
کیا تو مسح کرے - یہان اگرچہ موجب وضو نہین مگر ثواب حاصل ہوتے ہین گویا موجب ہوا ہے - م - **وبحدث متاخر لان الخف عہد مانعا**
اور ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا جو طہارت کاملہ پر پہننے کے بعد واقع ہوا اُسکی وجہ یہ ہے کہ موزہ تو مانع سرایت حدث معلوم ہوا ہے - ف -
یعنی حدث سرایت کرنے سے روکتا ہے اور حدث کا رافع یعنی دور کرنے والا نہین معلوم ہوا کیونکہ حدث کا دور کرنے والا پانی وغیرہ ہے - م - فلو
ولو جوزناہ بحدث سابق کالمستحاضۃ اذا لبست ثم خرج الوقت والمتیمم اذا لبس ثم رای الماء کان رافعا - اور اگر
ہم موزہ پر مسح کو حدث سابق پر تجویز کرین جیسے مثلاً مستحاضہ عورت نے موزہ پہنے پھر وقت نکل گیا اور متیمم جب اسنے موزہ پہنا پھر
پانی پایا تو خفین رافع ہو جاوینگے - ف - کیونکہ مستحاضہ جسکا خون وضو کے یا پہننے کے وقت یا دونون کے درمیان جاری ہوا اُسپر
وقت تک کے واسطے طہارت کافی ہے تو وقت کے اندر وہ مسح کر سکتی ہے جب وقت نکل گیا تو طہارت نہ رہی پس ہمارے نزدیک وہ اب
دوسرے وقت کے وضو مین مسح نہین کر سکتی اور زفر رح کے نزدیک تندرست آدمیون کی طرح وہ بھی مسح کر سکتی ہے ہمارے دلیل یہ کہ وقت
نکلتے ہی اُسکا حدث سابق عود کر آیا اب اگر ہم تجویز کرین کہ موزہ پر مسح کافی ہے تو موزہ گویا پیرون کے حدث کا دور کرنے والا ہوا حالانکہ
موزہ رافع نہین ہے اسی طرح متیمم نے اگر موزہ پہنا پھر پانی دیکھا تو اسکا حدث سابق عود کر آیا اب اگر موزہ پر مسح جائز ہو تو موزہ رافع
حدث ٹھہرے اور یہ باطل ہے - واضح ہو کہ مستحاضہ سے وہ مراد ہے کہ وضو کے وقت یا پہننے وقت یا دونون کے درمیان خون جاری
ہو گیا ہو اور اگر وضو سے پہننے تک خون نہ آیا تو اُسکا حکم تندرست کا رہیگا - مع - **قولہ اذا لبسہما علی طہارۃ کاملۃ** - اور یہ جو کہا
کہ دونون موزون کو کامل طہارت پر پہنا ہو - **لا لیفید اشتراط الکمال وقت اللبس بل وقت الحدث** - یہ قول مفید نہین
کہ وقت پہننے کے کمال طہارت ضرور ہے بلکہ وقت حدث کے یہ صادق آوے کہ طہارت کاملہ پر موزون کو پہنا ہے - **وہذا المذہب
عندنا** - اور یہی ہمارے نزدیک مذہب ٹھہرا ہے - **حتی لو غسل رجلیہ ولبس خفیہ ثم اکمل الطہارۃ ثم احدث یجزیہ المسح** -
حتی کہ اگر اسنے پہلے دونون پانون دھوئے پھر دونون موزے پہنے (اگرچہ دونون پانون بے ترتیب دھوئے و پہنے ہون - م -) پھر
باقی طہارت پوری کی (اور ہنوز حدث نہوا) پھر حدث ہوا تو اسکو موزون پر مسح کرنا روا ہے - **وہذا لان الخف مانع حلول الحدث
بالقدم فیراعی کمال الطہارۃ وقت المنع حتی لو کانت ناقصۃ عند ذلک کان الخف رافعا** - اور یہ اسوجہ سے ہے
کہ موزہ تو قدم مین حدث حلول کرنے کو روکتا ہے تو نگہداشت ہو گی کمال طہارت کی وقت روکنے کے یعنی جب حدث ہو پس
اسی وقت کمال طہارت چاہیے حتی کہ اگر اسوقت طہارت ناقص ہوئی تو موزہ رافع حدث ہو جائیگا - ف - اگر ہم اسوقت مسح
تجویز کرین - ولیکن ہم اسوقت جواز مسح اسی وجہ سے نہین کہتے ہین - پھر امام شافعی رح کے نزدیک اسمین خلاف ہونا ظاہر ہے و بعضی رح نے
خلاف ذکر کیا ہے - م - حاصل یہ کہ معتبر ہمارے نزدیک یہ کہ حدث بعد موزے پہننے کے جسوقت طاری ہوا تو طہارت کاملہ پر طاری ہوا ہو
خواہ طہارت پہننے سے پہلے پوری ہو گئی ہو یا بعد پہننے کے پوری ہوئی ہو - المحیط - اور اگر دونون پانون دھو کر موزے پہنے پھر طہارت
پوری ہونے سے پہلے حدث ہو گیا تو موزون پر مسح روا نہین ہے - الکافی - اور اگر محدث نے موزے پہنے اور پانی مین گھس گیا حتی کہ
موزون مین پانی گھسکر پانون دھل گئے پھر باقی اعضاء کی طہارت کی تب اُسکو حدث ہوا تو موزون پر مسح جائز ہے - التبیین - موزے
پہنکر جنب ہوا تو مسح نہین روا ہے لیکن اگر نہانے کا پانی نہین ملا یا ممکن نہوا پس اُسنے جنابت کا تیمم کیا اور وضو کیا پانون دھوکر پھر موزے
پہنے تو مدت کے اندر جب وضو کرے مسح کریگا یہانتک کہ نہانے کا پانی پاوے یا قدرت پاوے تو گویا اب جنب ہوا ہے - المضمرات
جنب نے غسل کیا اور اُسکے بدن پر کہین ٹپہ رہگیا پس اسنے موزے پہنے پھر وہ ٹپہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے - الخلاصہ - یہ
ٹپہ سوائے اعضاء وضو کے ہو - م - اور اگر اعضائے وضو مین سے ٹپہ رہا اور دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح روا نہین ہے

القبین- پھر یہ مسح جو امام مصنف نے جائز ذکر کیا ہے اسکے واسطے ایک وقت محدود ہے چنانچہ بیان فرمایا- ویجوز للمقیم یوما ولیلۃ وللمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہا- اور یہ مسح موزون پر جائز ہے مقیم کے لیے ایک دن رات تک اور مسافر کے لیے تین دن و انکی راتوں تک- لقولہ علیہ السلام یمسح المقیم یوما ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہا- بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ مسح کرے مقیم ایکدن ورات اور مسافر تین دن و انکی راتین- ف- یہ حدیث حضرت عمر و علی و جابر و خزیمہ و صفوان و عوف بن مالک و ابو بکرہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے روایت کی عنایہ- اور اسانید صحیحہ مین ہے- واضح ہو کہ بعضے لوگ منفرد ہوئے کہ اس مسح کے واسطے کوئی وقت محدود نہین ہے و لیکن عامہ علماء و صحابہ و تابعین و پچھلون کے نزدیک وقت محدود ہے خطابی رح نے کہا کہ یہی عامہ فقہاء کا قول ہے- شافعی رح کا ایک قول ہے کہ توقیت نہین ہے- نووی رح نے کہا کہ یہ قول قدیم ضعیف ہے اسپر کوئی تفریع نہین ہے- اور ابو داؤد و دارقطنی و بیہقی نے ابن ابی عمارہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع سات روز اور زیادہ پر دلالت کرنیوالی حدیث روایت کی- ج ا ب یہ کہ ابو داؤد نے اسکو ضعیف کہا اور دارقطنی نے اسناد غیر ثابت- ابن القطان نے کہا کہ راوی محمد بن زید بن ابی زیاد کو ابن ابی حاتم نے کہا کہ مجہول ہے ابن العربی نے کہا کہ اسمین قسطلانی و مجاہیل راوی ہین- بخاری رح نے کہا کہ حدیث مجہول ہے صحیح نہین- احمد رح نے کہا کہ اسکے راوی پہچانے نہین جاتے ہین و لیکن حاکم نے مستدرک مین کہا کہ صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے تخریج نہ کی- عینی رح نے کہا کہ بخاری رح نے اس حدیث کو مجہول غیر صحیح کہا تو کیونکر تخریج فرماتے اور حاکم کا قول قبول نہین ہے- ابو زرعہ رح نے کہا کہ ایک اثر صحیح بھی ان لوگون کے پاس ہے جو باسناد صحیح ابن عمر رض سے مروی ہے کہ ابن عمر مسح خفین مین کوئی وقت مقدر نہین کرتے تھے اور ایسا ہی ایک جماعت صحابہ حضرت عمر بن الخطاب و سعد بن ابی وقاص و عقبہ بن عامر و عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے استذکار مین بیان کیا ہے اور حق یہ کہ ان آثار سے کوئی حجت نہین ہو سکتی ہے- اول تو یہ بمقابلہ صحاح احادیث کے واقع ہوئے ہین دوم اکثر اسانید علت سے خالی نہین ہین- سوم یہ کہ انہین صحابہ رض سے دوسری روایت مسافر کے تین دن رات اور مقیم کی ایک دن رات کے مروی ہین پس اگر ثبوت بھی ہو تو جلد سے تو توفیق یہ ہے کہ انہون نے قول غیر محدود سے رجوع کیا علاوہ اسکے صحاح احادیث سے موافقت پر محمول کرنا خود صحیح ہے اور حدیث جو امام مصنف رح نے لکھی وہ صحیح ہے اور اس مطلب کو مفید احادیث صحیحہ مین از انجملہ طبرانی رح نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح خفین مین مسافر کے لیے تین دن رات اور مقیم کے لیے ایک دن رات مدت فرمائی- حافظ ابو نعیم نے مالک بن سعد کی حدیث قولی و مالک بن ربیعہ کی حدیث فعلی روایت کی اور مسلم نے حدیث شریح بن ہانی سے کہ مین نے حضرت عائشہ رض سے مسح کی توقیت پوچھی تو فرمایا کہ تو حضرت علی رض کے پاس جا کر دریافت کر کہ وے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تھے پس مینے حضرت علی رض سے پوچھا تو فرمایا کہ تین دن رات مسافر کے لیے اور ایک دن رات مقیم کے لیے- ابن خزیمہ نے حضرت علی رض سے بھی روایت کی جو مینے اول ذکر کی ہے- ابو داؤد نے حدیث خزیمہ بن ثابت سے مانند اسکے مرفوع روایت کی اور اسکو ابن ماجہ نے و ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے- اور ابن ابی شیبہ رح نے حدیث عمر رض سے اور ابو بکر نیشاپوری نے حدیث عمرو بن امیہ ضمری سے اور بزار رح نے حدیث عوف بن مالک سے اور حدیث ابو ہریرہ رض سے اور دارقطنی نے حدیث ابو بکرہ رض سے مرفوعات روایت کین اور حدیث ابو بکرہ کو ابن خزیمہ نے صحیح مین روایت کیا اور طحاوی رح نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور بخاری رح نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور طبرانی رح نے معجم کبیر مین حدیث مغیرہ رض سے روایت کی کہ آخری غزوہ کہ جو مینے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مین ادا کیا تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمکو حکم دیا کہ ہم اپنے موزون پر مسح کرین مسافر کے لیے تین دن و انکی راتین اور مقیم کے لیے ایک دن رات جب تک کہ نہ اتارے- ترمذی رح نے حدیث صفوان بن عسال سے روایت کی اور کہا کہ حسن صحیح ہے اور اسکو نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا- پس یہ صحاح احادیث صریح ہین کہ مسافر کے لیے انتہائے مدت تین دن رات ہین اور مقیم کے لیے ایک دن رات ہے- یہ تو انتہائے مدت کا بیان تھا اور رہا ابتدا کہ کب سے ہو گی تو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ

وابتداؤها عقيب الحدث۔ اور ابتدا مسح کی حدث کے پیچھے سے ہے۔ لان الخف مانع سراية الحدث فتعتبر المدة من وقت المنع۔ کیونکہ موزہ تو مانع سرایت حدث ہے پس مدت اسی وقت سے اعتبار ہوگی جس وقت سے اُسنے حدث سرایت کرنے کو روکا ہے ف۔ اور وہ بعد حدث سے شروع ہے کیونکہ اس سے پہلے وضوء کی طہارت تھی اور یہی قول شافعی و ثوری و جمہور علماء کا اور یہی دو روایتوں میں سے اصح روایت امام احمد و داؤد رح سے ہے۔ اور اوزاعی و ابو ثور نے کہا کہ ابتداے مدت اُسوقت سے کہ بعد حدث کے جب مسح کرے اور یہی ایک روایت احمد و داؤد سے ہے اور یہی مختار از راہ دلیل کے اوضح ہے یہ نووی رح نے ذکر کیا اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا اور صحیح قول عامۂ علماء رح ہے۔ مع۔ پس مسافر کو جس وقت حدث ہوا اسوقت سے تین دن رات شمار کرے۔ م۔ سفر خواہ سفر طاعت ہے یا سفر معصیت ہو فرق نہیں ہے۔ السراجیہ۔ اور یوں ہی مقیم بھی وقت حدث سے ایک دن رات شمار کرے۔ م۔ حتی کہ اگر فجر کے وقت وضوء کرکے موزے پہنے اور اسکو وقت عصر کے حدث ہوا پس اُسنے وضوء کرکے مسح کیا تو مسح کی مدت دوسرے دن کی اُسی ساعت تک باقی ہے جس ساعت حدث ہوا اگر مقیم ہوا۔ المحیط۔ اور چوتھے دن کی اُسی ساعت تک اگر مسافر ہو۔ محیط السرخسی۔ اور واضح ہو کہ مسح پر طہارت پر ہو معتبر نہیں حتی کہ اگر صورت مذکورہ میں اُسنے باوجود طہارت کے ظہر کو پھر وضوء کیا اور مسح کیا تو مدت اُسوقت سے نہو گی۔ م۔ مقیم نے مدت کے اندر سفر اختیار کیا تو وہ اب سفر کی مدت پوری کرے۔ الخلاصہ۔ اور اگر مدت اقامت پوری کرکے سفر کیا تو موزے اُتار کر پانوں دھووے۔ المحیط۔ اور مسافر اگر مدت اقامت کی قدر گذار کر مقیم ہوا تو موزے اتارے اور اگر ایسی حالت میں مقیم ہوا کہ مدت اقامت پوری نہیں ہوئی ہے تو صرف مدت اقامت کی قدر پوری کرے۔ الخلاصہ۔ اگر کسی کو اپنے پیروں پر خوف ہے تو وہ ضرورت کی وجہ سے بدون کسی محدود وقت کے موزوں پر مسح کرتا رہے۔ المجتبی۔ اور مسافر کے لیے بوجہ خوف سردی کے روا ہے کہ بعد مدت تین دن رات سے زیادہ موزوں پر مسح کرے۔ جوامع الفقہ۔ اب رہا مسح کا طریقہ کہ کس کیفیت سے ہے تو امام مصنف رح نے فرمایا۔ والمسح علی ظاهرهما خطوطا بالاصابع يبدأ من قبل الاصابع الى الساق۔ اور مسح مذکور دونوں موزوں کے ظاہری رخ پر ہے درحالیکہ وہ خطوط ہو جاویں انگلیوں کے ساتھ اسطرح کہ شروع کرے پانوں کی انگلیوں سے پنڈلی کی طرف کھینچ لیجاوے۔ لحديث المغيرة رض ان النبي عليه السلام وضع يديه على خفيه ومدهما من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة وكانى انظر الى اثر المسح على خف رسول الله عليه السلام خطوطا بالاصابع۔ بدلیل حدیث مغیرہ بن شعبہ رض جسمیں مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھے اور انکو انگلیوں سے اوپر کو کھینچا ایکبار مسح کیا اور گویا میں اثر مسح کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے موزہ پر دیکھتا ہوں خطوط انگلیوں کے ساتھ۔ ف۔ یہ امام مصنف رح نے حاصل حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کو اس عبارت میں ادا کیا اور یہ غرض نہیں ہے کہ حدیث مروی بایں الفاظ ہے۔ م۔ اور روایت میں یوں ہے کہ مسح کیا دونوں موزوں پر پس رکھا داہنا ہاتھ داہنے موزہ پر اور بایاں ہاتھ بائیں موزہ پر پھر مسح کیا دونوں کے اعلی کو ایکبار مسح حتی کہ گویا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں۔ رواہ ابن ابی شیبہ واسناد غریب ہے۔ باوجود غرابت کے اس سے چند احکام ثابت ہوئے ہیں اول یہ کہ موزوں پر دونوں ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا سنت ہے۔ دوم یہ کہ سنت یہ ہے کہ داہنے کو داہنے پر اور بائیں کو بائیں پر رکھے۔ سوم یہ کہ مسح ایکبار مسنون ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ہاتھوں کا موزوں پر رکھنا مسنون نہیں نکلتا کیونکہ یہ تو عادۃ ہے جبکہ انگلیاں رکھی جاویں اور یہی بیان اظہر ہے کیونکہ آخر میں موزوں پر انگلیاں دیکھتا ہوں صریح ہے اور یہ جب ہی کہ انگلیوں سے مسح کیا ہو اور واضح ہو کہ انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں یعنی مراد یہ کہ آپ کے انگلیوں سے جو نشان پیدا ہوگئے تھے نہ آنکہ درحقیقت انگلیاں کیونکہ یہ محتاج بیان نہیں ہے اور اس سے معلوم ہوگیا کہ عینی رح نے غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہوئی کہ امام مصنف رح نے حدیث کو بلفظہ نہیں بیان کیا بلکہ مختصر حاصل بیان کردیا جس سے مقصود حدیث ظاہر ہو جاوے۔ م۔ اس حدیث سے فقہاء نے لیا کہ مسح خفین میں تکرار یعنی مانند غسل کے

تین بار مسح کرنا مشروع نہیں ہے اور تکرار مسح سے خطوط نہیں رہ سکتے۔ طبرانی رح نے اوسط مین حدیث جابر رض سے مرفوع روایت کی جسمین
ہے پھر آپ نے اپنے ہاتھ سے موزوں پر مسح دکھلایا کہ موزوں کے مقدم سرے سے کھینچا ساق کی جڑ تک ایکبار اور انگلیاں کشادہ
رکھیں۔ طبرانی رح نے کہا کہ جابر رض سے اسی اسناد سے روایت کیجاتی ہے اور کتاب الامام مین کہا کہ ابن المنذر رح نے عمر بن الخطاب رض سے
روایت کی کہ اپنے موزوں پر مسح کیا تھا حتی کہ آثار انگلیوں کے موزوں پر خطوط دکھلائی دیتے تھے۔ اور روایت کی کہ قیس بن سعد
کی انگلیوں کے آثار انکے موزہ پر دیکھے جاتے تھے۔ مف۔ مین کہتا ہون کہ اسمین تو اختلاف نہیں کہ مسح جس طرح سے ہو ادا ہو جائیگا
اور طریق معقول مسنون ہونے کے واسطے اسقدر ثبوت کافی ہے۔ روایت ابن ابی شیبہ و طبرانی دونوں کی غرابت معنوی دور ہو گئی
اگرچہ اسناد حدیث مغیرہ و حدیث جابر کی غریب ہو اور خصوص آثار صحابہ رض سے زیادہ استیناس ہوا پس ظاہر ہوا کہ وجہ مسح کی یہ
مستحب ہے۔ امام مصنف رح نے کہا۔ **ثم المسح علی الظاہر حتم حتی لا یجوز علی باطن الخف وعقبہ وساقہ لانہ معدول بہ عن القیاس فیراعی جمیع ما وردبہ الشرع**۔ پھر مسح کرنا ظاہر موزہ پر حتم ہے یعنی فرض ہی لازم ہے حتی کہ جائز نہوگا باطن موزہ پر اور
ایڑی پر و موزہ کے ساق پر کیونکہ یہ قیاس سے معدول بہ ہے تو جیسے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے وہ سب مرعی رکھا جاوے۔ ف
حاصل یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ مانند مسح الراس کے ظاہری موزہ پر مسح کی مقدار قرار دیکر یہ مقدار نیچے کی رخ یا ایڑی یا داہنی
بائین کسی مقام سے مسح کرنے مین جواز ہو جاوے جیسے مسح الراس مین ہے بلکہ مسح خفین چونکہ قیاس سے معدول بہ ہے تو ورود
جسطرح ہوا یعنی ظاہر الخف وہ تو فرض مرعی رہیگا اب اسکے علاوہ بھی مسح کرنا بیکار ہے اور اگر کرے تو زائد مین مضائقہ نہیں ہے۔
والبداءۃ من الاصابع استحباب اعتبارا بالاصل وھو الغسل۔ اور ہاتھ موزہ پر انگلیوں سے شروع کرنا یہ ضروری نہیں بلکہ مستحب
ہے بقیاس اصل یعنی دھونا۔ ف۔ تو جیسے دھونے مین انگلیوں سے شروع کرنا مستحب ہے ویسے ہی اسکے بدل یعنی مسح مین بھی وہان
سے شروع کرنا مستحب ہے۔ یہ صریح ہے کہ حدیث مذکور اصل نہیں بلکہ بیان مجمل ہے تو اوپر سے مسح متعلق ہوا اور ابتدا کرنا سرون سے
تو یہ ضروری نہیں بلکہ مسنون بھی ثابت نہیں ہو سکتا حتی کہ مستحب ہے۔ یہ تقریر اصول ہے اور ہمارے شیخ الاسلام عینی رح نے جو شرح
مین زعم کیا کہ مدار حدیث پر ہے یہ وہم ہے فافہم۔ م۔ شافعیہ کے نزدیک بھی مانند کتاب الامام وغیرہ مین منصوص ہے کہ خالی باطن موزہ
کا مسح جائز نہیں ہے۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ مین نہیں جانتا کہ جو مسح الخفین کا قائل ہے انمین سے کوئی کہتا ہو کہ موزہ مین اوپر مسح
کر لینا کافی نہیں ہے۔ ابن بطال رح نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ اگر کسی نے موزہ کے نیچے اسفل کا مسح کر لیا اور اوپر
نہ کیا تو جائز نہیں ہے کذا فی العینی۔ پس یہی معنی قول امام مصنف رح کے ہیں کہ بالاجماع یہ مقطوع ہوا کہ ظاہر خف پر مسح کرے تو اس سے
عدول کرکے قیاس سے بقدر ظاہر کے کسی اور مقام سے مسح کر لینا ظاہر کو چھوڑ کر روا نہیں پس شارحین کی تشریح اسکے خلاف اور
علامہ عینی کا اعتراض سب لاطائل ہیں۔ م۔ عینی رح نے کہا کہ قولہ والمسح علی ظاہرہا حتم یعنی مسح کرنا ظاہر الخفین پر یہی ہمارے نزدیک
مستحب ہے اور مسح اسفل الخفین کا مستحب نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ غلط ہے بلکہ مراد یہ کہ ظاہر الخفین کا مسح کرنا بقدر مفروض کے فرض ہی لازم
ہے وہ کسی طرح ترک نہیں ہو سکتا حتی کہ اگر ترک کیا تو مسح جائز نہوگا اور اس سے یہ غرض نہیں کہ اسفل کا مسح مستحب نہیں یا مستحب ہے اس سے
کچھ بحث نہیں کی۔ لہذا کچھ خلاف نہیں جو بدائع مین لکھا کہ ہمارے نزدیک موزہ مین ظاہر و باطن کا مسح کرنا مستحب ہے بشرطیکہ باطن مین
نجاست نہو۔ اقول یعنی قدر درم سے کم۔ اور عینی رح نے لکھا کہ یہی شافعی رح کا قول ہے اور واجب انکے نزدیک اوپر سے اقل جزو ہے
مین کہتا ہون کہ یہی اختلاف ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اوپر سے قدر واجب ضروری ہے کیونکہ یہ اجماعی مقطوع ہے۔ امام سرخسی نے مبسوط مین
کہا کہ اگر خالی باطن الخف کو بدون ظاہر کے مسح کیا تو جائز نہیں ہے۔ اور جو ہم نے ذکر کیا ہے وہی ایک جماعت صحابہ و تابعین سے
حکایت کیا اور ثوری و اوزاعی و احمد کا مذہب بیان کیا اور امام نووی و ابن المنذر نے ذکر کیا کہ اسفل الخفین کا مسح کرنا سلف
کے نزدیک مستحب ہے اور یہی شافعی و مالک کا قول ہے۔ پھر حجت حدیث علی کرم اللہ وجہہ ہے کہ اگر دین رائے کے ساتھ ہوتا تو موزہ کا

اسفل واسطے مسح کے اُسکے ظاہر سے اولی ہوتا اور مین نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موزون کے ظاہر پر مسح کیا کرتے تھے۔ رواہ ابوداؤد واحمد والترمذی۔ اور ترمذی نے لکھا کہ حدیث حسن صحیح ہو اور ابوداؤد نے اِسکو دوسرے صحیح طریق سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ صحیح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ظاہر موزون پر اقتصار فرمایا ورنہ کلام منتظم نہوگا۔ اور اسمین یہ بھی فائدہ صحیح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حسب عادت اکثری صرف ظاہری رخ پر اقتصار فرمایا کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ باطن رخ پر کسی وقت مین مسح کیا ہو اور یہ اسقدر قوت نہین رکھتا کہ اُسکو سنت کہا جاوے کیونکہ سنت تو مواظبت ہو بلکہ سنت یہی طریقہ ہوا کہ اکثر اوقات صرف ظاہری رخ پر اقتصار کرے اور کبھی باطنی رخ پر بھی مسح کرلے بشرطیکہ باطنی رخ پر مسح کی حدیث ثبوت کو پہونچے۔ اور حدیث تو صرف یہ ہو کہ جو ابوداؤد وترمذی وابن ماجہ نے ثور بن یزید عن رجاء بن حیوہ عن کاتب المغیرہ عن المغیرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ مین نے غزوہ تبوک مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کرایا تو آپ نے موزہ کے اعلی واسفل کو مسح کیا۔ ابوداؤد نے کہا کہ ثور بن یزید نے رجاء بن حیوہ سے نہین سنا۔ ترمذی نے کہا کہ یہ روایت معلول ہو اور مین نے محمد بن اسمٰعیل بخاری وابوزرعہ رازی سے اس حدیث کی حالت پوچھی تو دونون نے کہا کہ صحیح نہین ہو۔ دارقطنی رح نے علل مین کہا کہ یہ حدیث ثابت نہین ہوتی ہو۔ یون ہی احمد رح نے بھی اِسکو ضعیف کیا ہو۔ عینی رح نے اعتراضات کے جوابات نقل کیے اور کہا کہ اس سے شافعیہ نے استدلال کیا اور اِسی واسطے بدائع مین کہا کہ اعلی واسفل کا مسح مستحب ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ پھر یہ کیونکر نکلا کہ طریقہ مسنون ہو حالانکہ مستفاد طریقہ معمولی سے خلاف ہو اور حالانکہ یہ بھی معلوم نہین کہ اسفل الخف پر ہاتھ پھیرنا بطور مسح خف تھا یا نظافت گرد سے تھا اور اس سے معلوم ہوا کہ اصح وہی ہو کہ مفروض ظاہر الخف اور اکثر اوقات اسی پر اقتصار ہو اور کبھی بنظر دفاق وغیرہ باطن کو بھی شامل کرے جبکہ اسمین کچھ بھی نجاست نہو۔ واللہ تعالی اعلم۔ اب رہا بیان مقدار تو امام مصنف رح نے کہا کہ۔ **وفرض ذلک مقدار ثلث اصابع من اصابع الید**۔ اور مفروض اس مسح کا بقدر تین انگلیون کے ہر ہاتھ کی انگلیون سے **وقال الکرخی من اصابع الرجل والاول اصح اعتبارا لآلۃ المسح**۔ اور کرخی رح نے کہا کہ پیرون کی انگلیون سے تین انگلیون کی قدر ہو ولیکن قول اول یعنی ہاتھ کی انگلیون سے اندازہ تین انگلیون کے قدر ہونا یہی اصح ہو بجہت اعتبار آلۂ مسح کے۔ ف۔ وہ ہاتھ ہو نہ اعتبار ممسوح کا جو کہ پانون ہو کیونکہ مسح ہاتھ سے تھا۔ اسی کو مبسوط سرخسی نے لیکر اصح کہا ہو۔ ح۔ اور مراد ہاتھ کی تین چھوٹی انگلیون کا اندازہ ہو۔ قاضیخان۔ اگر دونون مین سے ایک پانون پر زخم ہو کہ جس سے دھونے ومسح کرنے پر قدرت نہو تو دوسرے پانون پر مسح روا نہین ہو۔ اسی طرح اگر ایک پانون ٹخنہ سے اوپر سے قطع ہو یہی حکم ہو اور اگر اس سے نیچے سے قطع ہو اور مقام مسح سے بقدر تین انگلیون کے ہو تو دونون پر مسح جائز ہو ورنہ نہین۔ المبسوط۔ اصابع پانچ ہین اور نص مین اصابع مذکور ہو تو ادنی تین مین سے کم نہین بس یہی واجب ہو جیسا کہ اصول مین مقرر ہوا اس مین سے زائد رکھنا بہتر ہو۔ م۔ امام احمد کے نزدیک اکثر حصہ مالک رح کے نزدیک سب سوا سے مواضع اٰبین کے اور شافعی رح کے نزدیک ادنی جزو ظاہر کا کافی ہو اور باطن سے اگر کچھ چھوا تو کافی نہین کما نصہ البویطی والمزنی فی المختصر۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ دلیل ہو کہ شافعیہ کے نزدیک باطن واجب ہو ولیکن یہ خلاف مختار ہو ورنہ خلاف اجماع ہو وقول ابن المنذر رد ابن لبطال جو اوپر گذرا اُسکی تردید کرتا ہو۔ م۔ اگر بعض حصہ خالی ہو اور مشغول پر بقدر تین انگشت مسح کیا تو روا ہو اور اگر خالی پر مسح کیا تو نہین۔ المبسوط۔ ع۔ اور اگر ایک پر بقدر دو انگشت کے اور دوسرے پر بقدر پانچ کے مسح کیا تو نہین جائز ہو۔ جوامع الفقہ ع ف۔ امام محمد رح نے تنصیص کردی کہ تکرار مسح مین سے اکثر ہونا معتبر ہو۔ المحیط والزیادات۔ مسح تین انگلیون سے ہونا بھی صحیح ہو الکافی حتی کہ اگر ایک انگلی سے تین مرتبہ تین جگہ ہر بار نیا پانی لیکر مسح کیا تو جائز ہو۔ التبیین۔ اور اگر انگوٹھے وکلمہ کی انگلی سے درجالیکہ درمیانی جگہ کھلی ہوئی ہو مسح کیا تو جائز ہو۔ قاضیخان۔ اور اگر تین انگلیان رکھدین اور انکو نہ کھینچا تو جائز مگر خلاف سنت ہوا۔ القنیہ۔ اگر موزہ پر انگلیون کے سرون سے مسح کیا پس اگر پانی ٹپکتا ہو تو جائز ورنہ نہین۔ الذخیرہ۔ اگر مسح کی جگہ پانی یا مینہ پہونچا بقدر تین انگشت کے یا مینہ سے بھیگی گھاس مین چلا تو کافی ہوا اور اصح قول مین اوس مانند مینہ کے ہو۔ التبیین۔ اگر اوس پڑے تو کافی ہو مرغینانی رح

کہا یہی اصح ہے۔ اور خطوط کا ظاہر کرنا ظاہر الروایۃ میں شرط نہیں۔ شرح الطحاوی والمجتبیٰ۔ ولیکن مستحب ہے النیہ۔ عضو کو دھویا اُسکی باقی تری
سے مسح روا ہے خواہ ٹپکتی ہو یا نہیں اور مسح کے بعد تری رہی ہو تو اُس سے موزہ پر مسح روا نہیں المجمع۔ اگر ساق سے شروع کرکے اصابع کو لیگیا
یا دونوں موزوں پر عرض میں مسح کیا تو جائز مگر خلاف سنت ہے الجوہرہ۔ اگر ہتیلی رکھکر کھینچی یا انگلیاں رکھکر کھینچیں دونوں طرح جائز ہیں
بشرطیکہ ہاتھ تر ہو اور اگر ہاتھ سے پیٹھ کی طرف سے مسح کیا روا ہے ولیکن مستحب اندرونی رخ سے ہے الخلاصہ۔ اگر انگلیاں کھینچیں اور انکی جڑیں
الگ رکھیں تو جائز نہیں ہے۔ و مسح موزہ میں تکرار مسنون نہیں قاضیخان۔ اور مسح موزہ میں نیت شرط نہیں یہی صحیح ہے الفتح۔ پس اگر موزوں پر مسح کیا بغیر
نیت کے کہ دوسرے کو تعلیم کرے طہارت مقصود نہیں ہے تو طہارت صحیح ہوگئی الخلاصہ۔ اب اگر موزہ عادت سے زیادہ پھٹا ہو تو امام مصنف رحمہ نے
بیان فرمایا۔ **ولا یجوز المسح علی خف فیہ خرق کثیر**۔ اور مسح نہیں جائز ہے ایسے موزہ پر جسمیں شگاف کثیر ہو۔ ف۔ قلیل شگاف سے
تو کم خالی ہوتا ہے اعتبار کثیر کا ہے بعد کثیر کی تفسیر یہ کہ۔ **یتبین منہ قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل**۔ کہ کھل جاوے اس شگاف سے
بقدر تین انگلیوں کے پانوں کی انگلیوں سے۔ ف۔ مراد چھوٹی انگلیاں پانوں کی۔ ت۔ **وان کان اقل من ذلک جاز**۔ اور
کھلنا اس سے کم ہو تو مسح جائز ہے۔ **وقال زفر والشافعی لا یجوز وان قل لانہ لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی**
اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ مسح جائز نہیں اگرچہ شگاف قلیل ہو کیونکہ جب کھلے کا دھونا واجب ہوا تو باقی کا دھونا بھی واجب ہوا
ف۔ یہ سرسری قیاس ہے۔ **ولنا ان الخفاف لا تخلو عن قلیل خرق عادۃ فیلحقہم الحرج فی النزع وتخلو عن الکثیر فلا حرج**
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موزے نہیں خالی ہوتے تھوڑے خرق سے از راہ عادت تو لوگوں کو اتارنے میں حرج لاحق ہوگا اور کثیر شگاف سے
خالی ہوتے ہیں تو انہیں اتارنے میں حرج نہیں ہوگا۔ ف۔ اور حرج شرعاً دفع ہے تو قلیل خرق میں بوجہ دفع حرج کے مسح جائز ہوا اور
کثیر خرق میں جائز نہوا۔ **والکثیر ان ینکشف قدر ثلث اصابع الرجل اصغرہا ہو الصحیح**۔ اور کثیر کی مقدار یہ کہ کھل جاوے
پانوں بقدر تین انگلیوں پانوں کے چھوٹی انگلیوں سے یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور غیر صحیح روایت حسن از ابی حنیفہ کہ بقدر تین انگلیوں
ہاتھ کے اور غیر صحیح قول شمس الائمہ حلوائی کہ اگر خرق بڑی انگلیوں پر ہو تو مقدار تین بڑی انگلیوں سے اور اگر چھوٹی پر ہو تو چھوٹی
انگلیوں سے ہے۔ نہایہ۔ پھر صحیح اعتبار پانوں کی انگلیوں کا ہے۔ **لان الاصل فی القدم ہو الاصابع**۔ کیونکہ قدم میں اصل یہی
انگلیاں ہیں۔ ف۔ حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پانوں کی انگلیاں کاٹ ڈالیں تو پوری دیت پانوں کی لازم ہوگی کفایہ۔ جب
انگلیاں اصل ٹھہریں۔ **والثلث اکثرہا**۔ اور تین انگلیاں پانچ انگلیوں میں سے اکثر ہیں۔ ف۔ کیونکہ پانچ میں سے تین انگلیاں
نصف سے زائد ہوئیں اور کسی چیز کا اکثر بمنزلہ کل کے ہوتا ہے۔ **فیقام مقام الکل**۔ تو تین بجائے کل کے قائم ہوئیں۔ ف۔ پس تین
انگلیوں کے کھلنے سے گویا کل قدم کھل گیا تو اسکا غسل واجب ہوا۔ رہا یہ کہ تین بڑی یا چھوٹی دونوں کو محتمل ہے۔ **واعتبار الاصغر**
للاحتیاط۔ اور اعتبار چھوٹی انگلیوں کا واجب ہوا بوجہ احتیاط کے۔ ف۔ اور احتیاط جب ایسے مقام پر واجب ہے تو چھوٹیوں سے
اعتبار یہی صحیح ہے۔ اگر خرق اسقدر ہو کہ تین پور چلی جاتی ہوں تو فرمایا۔ **ولا معتبر بدخول الانامل اذا کان لا ینفرج عند المشی**
اور پوروں کے داخل ہو جانے کا کچھ اعتبار نہیں جب کہ شگاف ایسا ہو کہ رفتار کے وقت کھل نہ جاتا ہو۔ ف۔ کیونکہ معتبر کھلنا
اور رفتار مشکل ہو جانا قرار پایا ہے یہی اصح ہے۔ نہایہ۔ پھر اگر شگاف کھلتا ہو لیکن ایک میں بقدر تین انگشت نہیں بلکہ دونوں میں ملاکر ہو
تو فرمایا۔ **ویعتبر ہذا المقدار فی کل خف علی حدۃ**۔ اور معتبر یہ مقدار ہر موزہ میں علیحدہ ہے۔ **فیجمع الخرق فی خف واحد**۔ پس جمع
کیے جاویں شگاف ایک موزہ میں۔ ف۔ اگرچہ ایک ہی جگہ نہوں مگر ٹخنے کے چھپانے تک اعتبار ہے کیونکہ اگر شگاف موزہ کے ساق
میں ہو تو جواز مسح سے مانع نہیں کذا فی الخلاصہ۔ اور خروق بھی ایسے ہوں کہ جسمیں سوجا سما جاوے اور اگر اس سے کم ہوں تو معتبر نہیں
کیونکہ وہ سیون کے سوراخ میں شامل کیے گئے ہیں۔ کذا فی التبیین۔ **ولا یجمع فی خفین لان الخرق فی احدہما لا یمنع قطع السفر**
بالآخر۔ اور خرق دونوں موزوں کے جمع نہ کیے جاویں کیونکہ ایک میں خرق ہونا دوسرے کے ساتھ سفر طے کرنے سے مانع نہیں ہیں

ف۔ اگر وہم ہو کہ نجاسات میں تو تم سب جگہ سے جمع کرتے ہو حتی کہ ایک میں قدر درم سے کم ہو گر ملا کر زائد ہو تو مانع کہتے ہو اور خرق
میں بھی ایسا ہی ہو جواب یہ کہ دونوں یکسان نہیں کیونکہ موزہ ہر ایک سے علیحدہ رفتار متعلق ہے۔ بخلاف النجاسۃ المتفرقۃ لانہ حامل
الکل۔ برخلاف نجاست چھٹکی ہوئی متفرق کے ہر ایک درم سے کم ہو گر ملا کر زائد ہو تو وہ جمع کیجاوے ہر جگہ سے کیونکہ یہ شخص تو سب
نجاست کا اٹھانے والا ہے۔ ف۔ اور جو کوئی درم سے زائد نجاست کا مجتمع یا متفرق کسی طرح اٹھانے والا ہوا سپر اختیاری قدرت
سے طہارت واجب ہے اگر کہا جاوے کہ نجاست کے سوائے ستر عورت کھلنے کو بھی جمع کرتے ہو چنانچہ زیادات میں ہے کہ اگر عورت کی
فرج سے کچھ کھلا اور کچھ پیٹ و ران و کچھ پنڈلی و کچھ بال سے ایسا کہ اگر سب جمع کیا جاوے تو اسکی چوتھائی فرج یا پنڈلی یا بال کی ہو جاوے
تو اسکی نماز نہیں روا ہے۔ جواب یہ کہ ہاں۔ وانکشاف العورۃ نظیر النجاسۃ۔ اور عورت یعنی وہ شرمناک جگہ جسکا چھپانا فرض ہے
نماز میں اسکا کھلنا نظیر نجاست کی ہے۔ ف۔ جیسے احرام والے کا متفرق خوشبو لگانا جمع کیا جاوے اگر ایک عضو کی قدر ہو پہنچے تو جانور
کی قربانی لازم اور جیسے کپڑے پر ریشم کی بوٹیاں جمع کیجاویں اگر چار انگشت سے زائد ہوں تو مرد کو حرام اور اگر قربانی کے جانور کے کانوں
میں شگاف ہوں تو احوط یہ کہ جمع کیے جاویں اگر ایک تہائی کان سے زائد ہو پہنچیں تو اسکی قربانی روا نہیں ہے۔ ط۔ پھر واضح ہو کہ شرط یہ ہے
کہ تین انگلیوں کی قدر سے مراد یہ کہ پوری تین انگلیوں کی قدر ظاہر ہو جاوے اور یہی اصح ہے خواہ شگاف موزہ کے نیچے ہو یا اوپر ہو یا
ایڑی کے جوانب میں ہو۔ المبسوط۔ اور ٹخنہ میں تین انگلیوں کی قدر مانع ہے نہ اس سے کم ہے۔ اور ٹخنہ سے اوپر مانع نہیں اگرچہ کثیر ہو۔ خ۔
اور چھوٹی انگلیوں سے حساب کا اعتبار اسوقت ہے کہ سوائے انگلیوں کی جگہ کے ہو اور اگر خود انگلیاں کھلیں تو جہاں کھلیں وہیں کی
تین انگلیاں معتبر ہیں خواہ بڑی ہوں یا چھوٹی ہوں چنانچہ اگر انگوٹھا و پاس والی انگلی دونوں کھلیں تو جگہ اگرچہ چھوٹی تین انگلیوں کے
برابر ہے مگر مسح جائز ہے اور اگر انگوٹھا و پاس والی ایک انگلی و اسکے پاس والی دوسری انگلی سب کھلیں تو اب مسح نہیں جائز ہے۔ ع۔
جسکی انگلیاں کٹی ہوں تو اسکے مانند غیر کی انگلیوں سے حساب ہوگا ابو بکرہ۔ یہی صحیح نہیں ہے۔ اگر آگے موزہ میں قدر ایک انگلی کے
اور ایڑی میں اسی قدر و پہلو میں اسی قدر کھلے تو مسح نہیں جائز ہے۔ المبسوط۔ پھر شگاف جو مسح کو روکتا ہے وہ ہے کہ اسکی ماتحت کھلجاوے
یا چلنے میں کھل جاتا ہو اور اگر شگاف ایسا ہو کہ اسکے ماتحت چلنے میں بھی نہیں کھلتا تو مانع مسح نہیں اگرچہ شگاف طویل ہو۔ التبیین
المبسوط البدائع الاسبیجابی ع۔ اور اگر موزہ دوہری تہ کا ہے اسکا ابرہ کھل گیا اور استر جڑے کا یا گندہ کپڑا سلا ہوا ہے تو مانع مسح نہیں
التبیین الذخیرہ ع۔ موزہ یا جورب یا جاروق جو پشت قدم پر سے شق کرکے اسمیں گھنڈیاں یا تسمہ لگے ہیں جنسے باندھ دیا جاتا ہے
کہ اسکو ڈھنک لیتا ہے تو وہ مانند غیر شق کے ہے اور اگر پشت قدم میں سے کچھ ظاہر ہو تو اسمیں موزے کے شگاف کا اعتبار ہوگا۔ الزاہدی
یہ سب مسح موزہ کا حکم تو اسوقت کہ طہارت پر پہنے جانے کے بعد حدث موجب وضو ہو تو باحکام مذکورہ بالا موزہ پر مسح کرنا روا ہے اور
اگر حدث موجب غسل پیدا ہو تو امام مصنف رح نے اول تشریح کی اور اب حسب وعدہ توضیح کی بقولہ۔ ولا یجوز المسح لمن وجب علیہ
الغسل۔ اور موزہ پر مسح کرنا نہیں جائز اس شخص کو جسپر غسل واجب ہوا۔ ف۔ یعنی جنابت کیونکہ حیض کم کم تین روز سے نہیں ہوتا
اور یہی موزہ کی انتہائے مدت مسافر ہے اور نفاس بہت زیادہ ہے۔ پس صرف جنب کو روا نہیں ہے۔ لحدیث صفوان بن عسال رض
انہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا اذا کنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثۃ ایام ولیالیہا الا عن جنابۃ
ولکن عن بول او غائط او نوم۔ بدلیل حدیث صفوان بن عسال کہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو حکم فرمایا
کرتے جب ہم مسافر ہوتے کہ ہم اپنے موزوں کو نہ اتاریں یعنی پانوں دھونے کے لیے تین دن و انکی راتیں مگر جنابت سے لیکن
پیشاب یا پیخانہ یا نیند سے۔ ف۔ یعنی ایسے اسباب سے جنسے وضو ٹوٹ جاتا ہے لیکن جنابت میں اتاریں۔ سفر بفتح اول و سکون فے
اسفار جمع مسافر ع۔ رواہ ابن ماجۃ والنسائی وابن حبان وابن خزیمۃ والشافعی والبیہقی والدارقطنی والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور
صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک نے وضو کرکے موزہ پہنے پھر جنب ہوا اگر اسکو اسی قدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہے نہ غسل کو تو وہ جنابت

کے لیے تیمم کرے مگر وضو کرنے مین پاؤن بھی دھو دے اور مسح اب روا نہین ہی یون ہی قنیہ مین مذکور ہی ع- پھر اب مدت کے اندر
جب تک وضو کرے مسح کریگا لیکن جب غسل کے واسطے کافی پانی دیکھا تو جنابت عود کریگی گویا اب جنب ہوا ہی المضمرات- پھر اگر
نہین نہایا حتی کہ پانی جاتا رہا تو اب وضو کرے اور پاؤن نکال کر دھو دے پھر جب تک پانی کافی غسل کو نہ ملے مدت کے اندر مسح
کرتا رہے مگر جب پانی دیکھیگا جنابت عود کریگی- مت- اور اگر جنب نے غسل کیا اور سوائے اعضائے وضو کے کہین ٹپہ خشک رہا
پھر اُسنے موزہ پہنے پھر وہ ٹپہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے الخلاصہ- اور اگر اعضائے وضو مین سے کوئی ٹپہ خشک رہا اُسکو
دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح نہ کرے التبیین- بالجملہ جنب مین ایک تو مخالفت منصوص ہی دوم قیاس بھی اسی کو مقتضی ہی- لان
الجنابۃ لاتتکرر عادۃ فلا حرج فی النزع بخلاف الحدث فانہ یتکرر- کیونکہ جنابت بار بار کر نہین ہوتی جیساکہ براہ عادت
معلوم ہی تو جنابت کی وجہ سے موزہ نکال کر غسل کرنے مین حرج نہین ہی بخلاف حدث کے کہ وہ مکرر ہوتا ہی- ف- تو حدث مین بوجہ
حرج کے مسح جائز کیا گیا تھا وہ وجہ جنابت مین موجود نہین ہی- اب بیان اِسکا کہ موزون پر مسح کن وجوہ سے ٹوٹ جاتا ہی تو فرمایا
وینقض المسح کل شی ینقض الوضوء- اور مسح موزہ کو توڑ دیتی ہی ہر ایسی چیز جو وضو توڑتی ہی- ف- کیونکہ وضو کے ناقض
سے تمام وضو لازم آویگا تو مسح بھی لازم آویگا- لانہ بعض الوضوء- کیونکہ موزہ کا مسح وضو مین سے بعض ہی- ف- صرف غسل قدم کی جگہ
ہو گیا ہی مگر بہرحال واجب آیا تو پہلے وضو کے ساتھ ٹوٹ کر واجب آیا تو جس چیز نے وضو توڑا اسنے اسکو بھی توڑا- پھر بعض وجوہ مین
باوجود وضو باقی رہنے کے مسح ٹوٹ جاتا ہی لہذا فرمایا- وینقضہ ایضا نزع الخف- اور موزہ کی مسح کو موزہ اُتارنا بھی توڑتا ہی
ف- یعنی ایک ہی موزہ اُتارنا- کیونکہ جب ایک اُتارا تو اِسکا دھونا واجب ہوا- لسرایۃ الحدث الی القدم حیث زال المانع
کیونکہ حدث نے سرایت کی قدم تک جبکہ مانع جاتا رہا- ف- اور مذکور ہو چکا کہ یہی موزہ مانع سرایت تھا- پس جب ایک کا دھونا واجب
ہوا تو دوسرے کا بھی دھونا واجب کیونکہ ایک پر مسح و دوسرے کا غسل دونون کو جمع کرنا مشروع نہین- واضح ہو کہ ناقض درحقیقت
حدث سابق ہی اور نزع الخف کو ناقض اسواسطے کہا کہ حکم اسی وقت ظاہر ہوا- نزع اُتارنا اور اگر موزہ خود اُتر گیا تو بھی یہی حکم ہی کمافی التبیین
اور واجب اِس صورت مین صرف دونون پاؤن دھونا حتی کہ اگر وضو ہو تو صرف دونون پاؤن دھو کر موزے پہن لے- پھر اگر حدث
ہو تو اسی وقت سے مقیم کے لیے ایک دن رات و مسافر کے لیے تین دن رات کی مدت شروع ہوگی م- پھر تصریح کردی- وکذا نزع
احدہما- اور یون ہی دونون موزون مین سے ایک کا نزع ناقض ہی- ف- شاید یہ مراد ہو کہ خود نکل جانا ایک کا بدون نکالے
ناقض ہی- لتعذر الجمع بین الغسل والمسح فی وظیفۃ واحدۃ- کیونکہ جمع کرنا غسل اور مسح کے درمیان ایک ہی وظیفہ مین متعذر ہی-
ف- یعنی جسمین غسل ہی یا مسح ہی تو اِسمین ایک ہی مشروع ہی اور اِسی ایک مین دونون کا جمع ہونا مشروع نہین کمافی الکافی م- تو جب
جمع کا حکم متعذر ہوا تو لامحالہ دونون کا دھونا لازم ہوا- اگر کہا جاوے کہ وظیفہ مین دونون پاؤن متعدد ہین تو کیون دونون کے شان سے
جمع نہین کیے جاتے جیساکہ اوپر مذکور ہو چکا جواب اِسکا اِس سے دیا جاوے جو ایضاح مین ہی کہ وظیفہ اگرچہ متعدد ہی حتی کہ ایک کی نزع
دونون کا مسح ٹوٹ جاتا ہی ولیکن غسل کے حق مین یہ دونون دو عضو ہین م- وکذا مضی المدۃ- اور یون ہی مسح الخف کا ناقض
ہی مدت گذرنا- لما روینا- بدلیل اس حدیث کے جو ہمنے روایت کی- ف- یعنی جواز مسح ایک دن رات تک واسطے مقیم کے
اور تین دن رات تک واسطے مسافر کے- اور یہ نص ہی کہ بعد اسکے مسح روا نہین تو غسل واجب تو حدث سرایت کر گیا اور مسح ٹوٹ گیا
اور باقی وضو قائم ہی تو صرف پاؤن دھولے م- یہ حکم اسوقت کہ مسح کرنے والے نے پاؤن دھونے کا پانی پایا ہو اور اگر اسنے
پانی نہ پایا تو مسح نہین ٹوٹیگا بلکہ اُسکو نماز جائز ہی حتی کہ اگر نماز کے اندر اُسکے مسح کی مدت تمام ہوگئی اور اُسنے پانی نہین پایا تو اپنی نماز
پوری کرے یہی اصح ہی المحیط قاضیخان الزاہدی الجوہرہ- صورت یہ کہ اول وقت وضو کرکے موزے پہنے اور ظہر کے وقت حدث
ہوا اسنے وضو کرکے مسح کیا اور دوسرے روز اسی وقت کہ اسکو حدث ہوا ہی نماز مین داخل ہوا اور اسکو یاد آیا کہ یہ وقت تمام

ہو جانے مسح کا ہو ولیکن جانتا ہو کہ اس جنگل میں پانی نہیں ہو تو اس اصح قول پر نماز پوری کرے م۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اسکی نماز
فاسد ہو جائیگی اور یہی اشبہ بفقہ ہو۔ الفتح التبیین۔ د۔ واذا تمت المدۃ نزع خفیہ وغسل رجلیہ وصلی۔ اور جب مدت مسح کی تمام
ہوئی تو دونوں موزے نکال دے اور دونوں پانوں دھو کر نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی جبکہ باقی وضو موجود ہو۔ ولیس علیہ اعادۃ بقیۃ
الوضوء۔ اور اسپر باقی وضو کا اعادہ واجب نہیں ہو۔ وکذا اذا نزع قبل المدۃ۔ اور یوں ہی جب خود اسنے مدت گذرنے سے
پہلے موزہ نکال دیا۔ ف۔ تو بھی اسپر باقی وضو کا اعادہ واجب نہیں بلکہ صرف پانوں دھونے واجب ہیں۔ لان عند النزع
یسری الحدث السابق الی القدمین کانہ لم یغسلھما۔ اس دلیل سے کہ موزہ نکال دینے یعنی جدا کرنے یا اتارنے کے وقت
ساری ہو جائیگا حدث پہلا قدموں تک گویا اسنے دونوں کو دھویا نہ تھا۔ ف۔ پس صرف دھونا واجب ہوا۔ یہ اسوقت کہ
پانوں دھونے سے کوئی مانع ہو اور اگر موزہ اتارنے والے نے سخت سردی سے اپنے قدموں کے جاتے رہنے کا خوف کیا تو پھر
ہنگام اسپر مسح کرنا روا ہو اگرچہ مدت دراز ہو جاوے جیسے مسح جبیرہ کا حکم ہو۔ التبیین والبحر۔ المحیط وجوامع الفقہ۔ یعنی مانند جبیرہ کے
اوپر نیچے سب مسح کرے ورنہ موزہ کی طرح نہ اس ہو کیونکہ سردی کو کوئی دخل منع سرایت میں نہیں تو غایت یہ ہو کہ نہ اتارے لیکن مسح نہیں
بلکہ بخوف سردی کے تیمم کرے ہاں مسح جبیرہ ہو اسکا مسح بعلیل مشائخ ہوگا ولیکن اس صورت میں تمام ظاہر و باطن سب کو مسح کرے نہ تنہا
موزہ کے۔ فتح لمنھما۔ وحکم النزع یثبت بخروج القدم الی الساق۔ اور قدم کے ساق موزہ تک نکلنے سے نزع کا حکم ثابت ہو جاتا
ہو۔ ف۔ اور موزہ کو ساق تک نکالنے سے بھی نزع الخف کا حکم ہو جاتا ہو۔ لانہ لا معتبر بہ فی حق المسح۔ کیونکہ موزہ کی ساق کا
مسح کے حق میں کچھ اعتبار نہیں ہو۔ ف۔ حتی کہ اگر بغیر ساق کا موزہ پہنا تو اسپر مسح جائز ہو جبکہ ٹخنہ ڈھکتا ہو۔ اور جس کا مسح میں
اعتبار نہیں وہاں پانوں آجانے سے مسح کا نقض ہو جائیگا ع۔ لہذا شیخ الاسلام نے مبسوط میں کہا کہ اگر وضو کر کے موزے پہنے
پھر اسکی رائے میں آیا کہ انکو نکالے پس اپنے پانوں کو نکال کر موزہ کے ساق تک لایا کہ رائے بدلی پھر اندر داخل کر دیا تو بعد اسکے
موزوں پر مسح نہیں کر سکتا مگر دونوں پانوں دھووے نہایہ۔ یہ قول ابی حنیفہ رح اور یہی اولی ہو الفتح۔ وکذا باکثر القدم ہو الصحیح
اور یوں ہی قدم کا اکثر حصہ ساق موزہ تک نکلنے یا نکالنے سے بھی نزع الخف کا حکم ثابت ہو جاتا ہو یہی صحیح ہو۔ ف۔ یہی اصح ہو۔ ع۔ اور
موزہ سے مراد شرعی موزہ محدود ہو۔ م۔ یہ روایت ابو یوسف و حسن ہو۔ اور شرح الطحاوی میں ہو کہ اگر اکثر ایڑی موزہ سے نکل آئی تو
مسح ٹوٹ گیا اور امام محمد رح سے مروی ہو کہ جب تک موزہ میں قدم کا اسقدر حصہ رہا کہ اسپر مسح جائز ہو تو روا ہو ورنہ نہیں اور یہ اسوقت
کہ اسنے اتارنے کا قصد کیا ہو پھر اسکی رائے میں آیا کہ نہ اتارے اور اگر موزہ کی وسعت وغیرہ سے ایڑی اپنی جگہ سے نکل جاتی ہو تو
مسح نہ ٹوٹیگا اور کافی میں لکھا کہ امام محمد رح کے قول پر اکثر مشائخ ہیں کیونکہ معتبر تو محل فرض ہو جب تک وہ رہ جاوے مسح نہ ٹوٹیگا۔ مع
اور اگر موزہ واسع ہو جب قدم اٹھاتا ہو تو ایڑی نکل آتی ہو اور جب قدم رکھتا ہو اپنی جگہ چلی جاتی ہو تو اسپر مسح روا ہو اور اگر آدمی لنگڑا ہو
پانوں ٹیڑھا ہو کہ پنجوں کے بل چلتا ہو اور ایڑی موزہ کی اپنی جگہ سے اٹھ جاتی ہو تو اسکو روا ہو کہ مسح کرے جب تک کہ اسکا قدم موزہ
کی ساق تک نہ نکلے تاتارخانیہ۔ الذخیرہ ع۔ یہ قول ابی حنیفہ رح اور یہی اولی ہو الفتح۔ ایڑی کے نکلنے و بیٹھنے کا کچھ اعتبار نہیں ہو
اور ایڑی کی اپنی جگہ سے زائل ہونے پر مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہو وہ ایسی صورت میں ہو کہ اسنے موزہ اتارنے کے قصد سے ایسا کیا ہو
اور اگر یہ بات نہو بلکہ موزہ کی وسعت یا دوسرے سبب سے ہو تو بالاجماع مسح نہ ٹوٹیگا جیسا کہ برجندی کی نقل نہایہ سے معلوم ہوتا ہو
ت د۔ اور اگر اسنے دو طاقہ موزے پر مسح کیا پھر ایک طاق کو اتار دیا تو دوسرے طاق پر مسح کا اعادہ نہیں ہو۔ یوں ہی اگر بالدار موزہ
پر مسح کیا پھر اسکے بال دور کر دیے تو اعادہ نہیں ہو المحیط۔ اور یوں ہی اگر مسح کیا پھر موزوں کے اوپر سے کھال کے چھلکے اکھڑ گئے
تو بھی مسح کا اعادہ نہیں محیط السرخسی۔ پھر ان وجوہ کے سوائے ناقض مسح ایک سبب دیگر ہو جو ہدایہ میں مذکور نہیں یعنی موزہ میں پانی
بھر جانا م ع۔ اگر موزے میں پانی بھر گیا پس اگر ٹخنہ تک پہنچ گیا حتی کہ تمام پانوں دھل گیا تو اسپر دوسرے پانوں کا دھونا بھی واجب

ہو۔ الخلاصہ۔ اسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہو گیا ہو تو یہی حکم ہے یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ بعضوں نے اسکی تصحیح کی اور تنویر میں اسکو لیا ہے
موافق نقل عینی رح کے کہا کہ بعض مشائخ نے کہا کہ اس سے مسح نہ ٹوٹیگا اگرچہ پانی ٹخنے تک پہونچ جاوے اور کہا کہ یہی اظہر ہے اور در مختار
میں کہا کہ یہی بحر الرائق نے سراج سے نقل کیا کیونکہ موزہ سے قدم کا مستور ہونا پاؤں تک حدث سرایت کرنے سے مانع ہے تو یہ دھلنا
معتبر نہوا تو بطلان مسح کا موجب نہوا کما فی النہر۔ میں کہتا ہوں دلالت کرتا ہے اسپر جو مروی ہے کہ موزہ پر مسح بھول گیا پھر وہ پانی جاری میں
گھسا تو فرض ادا ہو جائیگا جبکہ ظاہر الخف بھیگ جاوے اور امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل نہوگا اور امام محمد کے نزدیک مستعمل ہوگا
اور اگر پانی قلیل غیر جاری ہو تو مسح ادا نہوگا۔ م۔ یہ مسئلہ قولہ من ابتداء المسح وہو مقیم آہ کی شرح میں عینی میں مذکور ہے۔ باقی رہا تو بعض میں سے
معذور کا وقت نکل جانا یعنی اگر معذور نے جسکو ہر وقت کے لیے تازہ وضو کا حکم ہے مثلاً مستحاضہ عورت یا پیشاب جاری رہنے یا نکسیر جاری
رہنے یا ناصور جاری رہنے کا مریض اگر اسنے وضو کرکے موزہ پہنا اور وضو شروع سے موزہ پہننے تک یہ عذر بھی جاری ہوا تو وہ اسوقت
کے اندر اگر دوبارہ وضو کرے تو مسح کریگا مثلاً کسی دوسری وجہ سے وضو ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ وقت نکل گیا تو پھر مسح نہیں کر سکتا۔
اور اگر وضو شروع سے موزہ پہننے تک اسکو عذر سے طہارت رہی تو پھر اسکو مثل تندرست کے مدت معہود تک مسح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ
وضو ہر وقت کے لیے کریگا۔ م۔ اگر وضو کیا اور جبیرہ باندھا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دونوں پاؤں دھوکر موزے پہنے پھر حدث ہوا تو
وضو کرے اور جبیرہ و موزوں پر مسح کرے۔ اور اگر یہ طہارت جبیرہ موزہ پہنا ہے اسکے ٹوٹنے سے پہلے جراحت اچھی ہوگئی تو وہ جگہ دھوکر
موزوں پر مسح کرے اور اگر یہ طہارت ٹوٹنے کے بعد جراحت اچھی ہوئی ہو تو موزے اتارنا واجب ہوگا۔ الظہیریہ السراج۔ یہ مسئلہ طہارت
کاملہ پر موزہ پہننے کی شرط پر متفرع ہے فافہم۔ م۔ ایک شخص کے ایک پاؤں میں جراحت اور اسپر جبیرہ ہے اسنے وضو کیا اور جبیرہ پر مسح کیا اور
دوسرا پاؤں دھوکر موزہ پہنا تو موزہ پر مسح نہیں جائز ہے۔ اور اگر جبیرہ پر مسح کرکے دونوں موزے پہنے ہوں تو موزوں پر مسح جائز ہے
محیط السرخسی۔ ایک شخص کے ایک پاؤں میں پھنسی تھی اسنے پاؤں دھوکر دونوں موزے پہنے پھر حدث ہوا اور وضو میں موزوں پر
مسح کیا اور نمازیں پڑھیں پھر جب موزہ اتارا تو دیکھا کہ پھنسی پھوٹ کر اس سے خون مواد بہا ہے حالانکہ اسکو نہیں معلوم کب پھوٹی ہے تو
امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اگر سر زخم خشک ہو اور آدمی نے طلوع فجر کے وقت موزہ پہنا تھا اور بعد عشاء کے اتارا تو نماز فجر کا اعادہ
کرے اور اسکے بعد کی نمازوں کا اعادہ کرے اور اگر سر زخم تر ہو تو کچھ اعادہ لازم نہیں ہے المحیط۔ قال المص۔ ومن ابتداء المسح وہو مقیم
فسافر قبل تمام یوم ولیلۃ مسح ثلثۃ ایام ولیالیہا۔ اور جس نے شروع کیا مسح کو درحالیکہ وہ مقیم تھا پھر ایک دن رات تمام ہونے
سے پہلے اسنے سفر اختیار کیا تو تین دن و تین راتیں مسح کرے۔ ف۔ یعنی ابتداء وقت حدث سے اب تین دن رات کا حساب
کرے۔ یہ روا ہے۔ عملاً باطلاق الحدیث۔ دو وجہ سے ایک بدلیل عمل باطلاق حدیث۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں ہر مسافر کے لیے
تین دن رات کی اجازت ہے اور یہ بھی مسافر ہوا تو اسکو بھی اجازت ہے۔ واضح ہو کہ اگر حضر میں موزے پہنے اور حدث سے پہلے سفر کیا تو
امام شافعی رح نے بھی اتفاق کیا کہ مسافر کا مسح کرے اور اختلاف شافعی رح کا درصورتیکہ حضر میں حدث ہونے کے بعد مسافر ہوا یا سفر میں
حدث ہونے کے بعد مقیم ہوا اور حجت اپر ایک تو اطلاق حدیث ہے۔ ولانہ حکم متعلق بالوقت فیعتبر فیہ آخرہ۔ اور دوم یہ وجہ کہ
مسح کا حکم متعلق بوقت ہے تو اعتبار اسمیں آخر وقت کا ہے۔ بخلاف ما اذا استکمل المدۃ للاقامۃ ثم سافر لان الحدث
قد سری الی القدم والخف لیس برافع۔ برخلاف اسکے جب اسنے اقامت کی مدت ایک دن رات پوری کرلی پھر سفر کیا
تو اب تین دن رات پوری نہیں کر سکتا کیونکہ حدث تو قدم تک ساری ہو چکا اور موزہ تو ایک دن رات تک مانع سرایت تھا کچھ
وہ حدث کا رافع تو نہیں ہے۔ ف۔ پس لامحالہ رفع حدث کے لیے دھونا لازم ہے۔ ولو اقام وہو مسافر ان استکمل مدۃ الاقامۃ
نزع۔ اور اگر اسنے اقامت اختیار کی حالانکہ مسافر تھا (تو اقامت کی مدت ہوئی) پس دو صورتیں ہیں اگر وہ مسح ایک دن رات یا کچھ
زیادہ کر چکا حتی کہ مدت اقامت پوری کر چکا ہے تو اب اتارے۔ لان رخصۃ السفر لا تبقی بدون السفر۔ کیونکہ سفر کی اجازت

یعنی تین دن رات تو بدون سفر موجود ہونے کے باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ وان لم یستکمل اتمہا۔ اور اگر اسنے ایک دن رات ابھی پورا نہیں کیا ہے تو اسی کو پورا کرے۔ ف۔ جو کچھ باقی ہو۔ لان ہذہ مدۃ الاقامۃ وہو مقیم۔ کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب مقیم ہے (بیان جرموق) اس مسئلہ میں امام شافعی رح کا خلاف ہے اور بیان مسئلہ سے پہلے ہم جرموق کی تحقیق ہو بحث حدیث کو تلخیص کے ساتھ ذکر کریں۔ واضح ہو کہ جرموق وہ موزے جو موزوں پر پہنے جاتے تاکہ کیچڑ و نجاست سے بچاویں الصدر۔ جرموق کی ساق بہ نسبت موزہ کے چھوٹی ہوتی ہے ع۔ اور اسی کو موق کہتے ہیں۔ اور عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے بلال رض سے وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دریافت کیا تو کہا کہ آپ اپنی قضاء حاجت کو جاتے پھر میں پانی لاتا تو آپ وضو کرتے پھر عمامہ و موقین پر مسح کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اس روایت میں موقین ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلال رض سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خفین و خمار پر مسح کرتے۔ رواہ ابن خزیمہ والطبرانی اور ابو ادریس خولانی نے بلال رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم موقین و خمار پر مسح کرتے تھے رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ۔ اور انس رض کی روایت ہے کہ آپ موقین و خمار پر مسح کرتے رواہ البیہقی۔ اور ابو ذر رض سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موقین و خمار پر مسح کرتے تھے رواہ الطبرانی فی الاوسط۔ امام نووی رح نے کہا کہ حدیث میں موقین وہی خفین ہے نہ جرموقین کیونکہ موقین عربی زبان ہے اور جرموق معرب ہے اور علاوہ اسکے مجاز میں جرموق کی ضرورت نہیں الی آخرہ۔ اور علامہ سروجی رح نے شرح ہدایہ میں رد کر دیا کہ جوہری و مطرزی و عکبری نے کہا کہ جرموق و موق دونوں موزوں پر پہنے جاتے ہیں تو صاف معلوم ہوا کہ خفین سے علاوہ ہیں۔ اور ابو البقاء عکبری اور ابو نصر بغدادی نے کہا کہ موق وہی جرموق ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے اور ضرورت نہونا کہاں سے معلوم ہوا اور صاغانی رح نے عباب میں حرف جیم میں کہا کہ جرموق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے اور میم میں کہا کہ موق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے وہ معرب ہو کہ فارسی ہے ع۔ لہذا امام مصنف رح نے لکھا کہ۔ ومن لبس الجرموقین فوق الخف مسح علیہ۔ اور جو شخص کہ موزوں پر جرموقین پہنے تو جرموقین پر مسح کرے۔ ف۔ اسپر مسح روا ہے۔ نووی رح نے نقل کیا کہ ابو حامد نے کہا کہ یہی تمام علماء کا قول ہے اور مزنی رح نے کہا کہ میں ہو ازمین علماء کے درمیان خلاف نہیں جانتا ع۔ یہی شافعی کا قدیم قول تھا اور جدید میں خلاف کیا لہذا فرمایا خلافا للشافعی فانہ یقول البدل لایکون لہ بدل۔ اسمیں امام شافعی رح نے خلاف کیا کہ یوں فرمایا کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا ہے ف۔ یعنی پاؤں دھونے کا بدل مسح موزہ ہے تو موزے کا بدل جرموق نہو گا۔ ولنا ان النبی علیہ السلام مسح علی الجرموقین اور ہماری دلیل ایک تو منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرموقین پر مسح کیا۔ ف۔ یہ حدیث توضیح اوپر ہے ۔ ولانہ تبع للخف استعمالا وغرضا فصار کخف ذی طاقین۔ اور دوسری دلیل قیاسی ہے کہ جرموق تابع خف ہے از راہ استعمال و غرض کے۔ تو خف پر جرموق ایسا ہو گیا جیسے دو طاقہ موزہ ہوتا ہے۔ ف۔ حالانکہ دو طاقہ موزہ کے بالائی طاق پر مسح بالاتفاق جائز ہے۔ رہا بدل کا بدل ہونا تو یہ نہیں ہے۔ وہو بدل عن الرجل لا عن الخف۔ بلکہ جرموق تو بدل پاؤں کا ہے نہ موزہ کا۔ ف۔ کیونکہ جو غرض موزے سے تھی وہی جرموق سے ہے البتہ موزہ کا تابع کر کے یہ استعمال ہے تو مقصود یہی کہ بجائے پاؤں دھونے کے مسح کر لیا جاوے۔ واقوی استدلال بحدیث مذکور ہے۔ اور عینی رح نے اعتراض کیا کہ اگر موق جرموق واحد ہو اور خف کے سوائے ہو تو استدلال صحیح ہے اور اگر موق وہی خف ہو جیسا کہ ازہری و ہروی و قزاز رح سے نووی رح نے نقل کیا تو استدلال ٹھیک نہو گا وعلی ہذا جواب سروجی ٹھیک نہو گا۔ ع۔ حاصل اعتراض یہ کہ حدیث میں موق ہے اور وہ موافق نقل ازہری وغیرہ کے خف ہے تو اسی پر محمول کیا جاوے کیونکہ خف پر اتفاق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ استدلال صحیح ہے اور یہ اعتراض ساقط ہے اصلح کہ اہل لغت میں باہم خلاف نہیں اسواسطے کہ ازہری وغیرہ نے موق کو خف کہا اور جرموق و موق ایک قسم موزہ کا ہے اور جوہری وغیرہ نے تصریح کر دی کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے کہ موزوں پر پہنا جاتا ہے اور ساق نہیں ہوتی ہے پس حقیقی معنی موق

وجرموق کے یہی معنی ہیں اور ممکن ہے کہ مجازاً کبھی بمعنی خف استعمال ہوتا ہو اور ابن الہمام نے لکھا کہ جوہری و مطرزی نے کہا کہ موق چھوٹا
موزہ ہے جو خف کے اوپر پہنا جاتا ہے الہ یہ فارسی معرب ہے انتہی۔ پس حقیقت کو چھوڑ کر اسکو مجاز پر محمول کرنا روا نہیں ہے جب تک
کوئی قرینہ صارفہ موجود نہیں خصوصاً جبکہ سروجی رح نے ذکر کیا کہ منقول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے دو جرموق صوف
کے تھے۔ اور اثبات مقدم ہے نفی پر اور امام محمد رح نے عن ابی حنیفہ عن حماد رح عن ابراہیم النخعی روایت کی کہ آپ جرموق پر مسح
کیا کرتے تھے پس استدلال صحیح ہوا اور اعتراض دور ہوا اور یہی ترجمہ کو ظاہر ہوا فاحفظہ فانہ عزیز واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ سب جب ہے
کہ جرموق کو موزوں پر قبل حدث کے پہنا ہو۔ بخلاف ما اذا لبس الجرموق بعد ما احدث۔ بخلاف اسکے جب جرموق
کو بعد حدث ہونے کے پہنا تو جرموق پر مسح نہیں جائز ہے۔ لان الحدث حل بالخف فلا یتحول الی غیرہ۔ کیونکہ حدث کا
حلول تو موزے پر ہو چکا اب اس سے تحویل ہو کر جرموق پر نہ آویگا۔ ولو کان الجرموق من کرباس لا یجوز المسح علیہ
اور اگر جرموق کرباس یعنی سوتی کپڑے کے ہوں تو انپر مسح نہیں جائز ہے۔ لانہ لا یصلح بدلا عن الرجل۔ کیونکہ یہ سوتی
جرموق اس لائق نہیں کہ پاؤں کا بدل ٹھہرے۔ ف۔ تو اسپر مسح کرنا روا نہوا۔ الا ان تنفذ البلۃ الی الخف لیکن اگر
تری پھوٹ کر موزہ پر پہونچ جاوے تو مسح کرنا روا ہوگا۔ ف۔ لیکن نہ اسوجہ سے کہ جرموق لائق مسح ہے بلکہ اسوجہ سے
کہ مسح موزہ پر ہوا اور یہ جرموق بوجہ رقیق ہونے کے موزہ پر تری پہونچنے سے مانع نہیں ہے۔ م۔ اور اگر دونوں جرموق چمڑے کے
یا اسکے مانند ہوں تو انپر مسح جائز ہے خواہ موزوں پر پہنے یا تنہا پہنے۔ الشذرۃ الاصغر۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر جرموقین پہنے
پس اگر انکو تنہا پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے یا اسکے مانند چیز کے ہیں تو انپر مسح نہیں جائز اور اگر چمڑے و اسکی مشابہ
چیز کے ہیں تو انپر مسح جائز ہے اور اگر انکو موزوں کے اوپر پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے و اسکے مانند کے ہیں تو انکے اوپر
سے مسح روا نہیں مگر جبکہ ایسے رقیق ہوں کہ تری انکے نیچے پہونچ جاوے اور اگر چمڑے و اسکے مانند سے ہوں تو بالاجماع اگر
حدث کے بعد انکو پہنا خواہ موزوں پر مسح کر چکا یا نہیں کیا ہے بہرحال ان جرموقین پر مسح نہیں روا ہے اور اگر حدث ہونے سے
پہلے جرموقین کو اوپر پہن لیا تو ہمارے نزدیک انپر مسح جائز ہے المبسوط۔ اور اگر موزے پہنے اور فقط ایک موزہ پر ایک جرموق پہنا تو
روا ہے کہ جرموق پر اور دوسرے خالی موزہ پر مسح کرے۔ قاضیخان۔ یہ جبکہ جرموق چمڑے و اسکے مشابہ چیز سے ہو۔ م۔ موزوں پر تخفف
جیسے موزوں پر جرموق۔ الخلاصہ یعنی چمڑے کے جرموق حتی کہ باقی موزوں پر مسح اسوقت روا ہے کہ حدث سے پہلے پہنا ہو تفصیل
مذکورہ محیط۔ م۔ اگر دو طاقہ موزہ پہنا تو اوپر مسح جائز ہے الکافی۔ اور صحیح قول مذہب میں یہ ہے کہ ترکی بہوپے جو موزے بنائے
جاتے ہیں انپر مسح روا ہے کیونکہ انکو پہنکر سفر میں مواظبت کے ساتھ رفتار ممکن ہے شرح المبسوط للامام السرخسی۔ اور صحیح امام کرخی
کے نزدیک جواز ہے جبکہ انکے نیچے چمڑا ہو کما فی السراج۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح قول اول ہے و علی ہذا پرانی نمدہ کی پاتہوس اور ان کے
جنکی بناوٹ میں سوراخ نہیں کھلتے ہیں جائز ہونا چاہیے واللہ اعلم۔ م۔ جاروق اگر قدم کو چھپاوے اور ٹخنہ و پشت قدم سے
یا دو انگلی سے زیادہ نظر نہ آوے تو اسپر مسح جائز ہے اور اگر ایسا نہو و لیکن چمڑے سے قدم ڈھکا ہو پس یہ چمڑا جاروق کے ساتھ سلا
ہوا ہو تو اسپر مسح جائز ہے اور اگر کسی چیز سے باندھا ہو تو نہیں جائز ہے الخلاصہ۔ جاروق میں اوپر سے شق ہوتا ہے اور تسمہ یا گھنڈیوں
سے باندھا جاتا ہے اور کبھی گھنڈیوں کے نیچے سے ایک پرت چمڑا انگی کے طور پر دیتے ہیں کہ وہ چھپاتا ہے۔ م۔ اگر کعب پہنا اور
ایسا ہے کہ کعب یعنی ٹخنہ و قدم سے کچھ نظر نہیں آتا سوائے ایک دو انگلیوں کے مقدار کے تو اسپر مسح جائز ہے اور وہ بمنزلہ ایسے
موزے کے ہے جسمیں ساق نہیں ہے قاضیخان۔ اگر جرموق کشادہ ہوا اور اسمیں ہاتھ ڈالکر مسح کرے تو نہیں جائز ہے القنیہ۔ ایک قسم جورب ہے
فارسی معرب ہے اور میں کہتا ہوں کہ جورب وہ ہے جو شامی لوگ سخت جاڑے میں پہنتے ہیں اور بنے ہوئے سوت سے بنا ہے قدم سے ٹخنے کے اوپر تک
پہنا ہے اور منعل جورب میں نعل ٹخنہ تک ہوتی ہے۔ مع۔ ولا یجوز المسح علی الجوربین عند ابی حنیفۃ الا ان یکونا مجلدین او منعلین

اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مسح کرنا جوربین پر نہیں جائز مگر جبکہ جوربین مجلد ہوں یا منعل ہوں۔ ف۔ مجلد وہ کہ اُسکے اوپر نیچے چمڑا لگا یا گیا ہو۔ لکانی۔ اور منعل وہ کہ چمڑا اُسکے نیچے لگایا گیا ہو جیسے نعل یعنی عربی جوتی زیر قدم ہوتی ہی۔ سراج یعنی تلوے پر ایک تلا لگا ہو۔ بالجملہ جوربین مجلد و منعل پر باتفاق مسح جائز ہی اور خالی جورب میں اختلاف ہی امام رح کے نزدیک نہین جائز ہی۔ وقالا یجوز اذا کانا ثخینین لا یشفان۔ اور صاحبین رح نے کہا کہ خالی جوربین پر بھی جائز ہی بشرطیکہ دونوں گندے گاڑھے ہوں رقیق چھنیے نہوں۔ ف۔ یہی جمہور صحابہ و تابعین کا قول ہی اور مذہب ثوری و ابن المبارک و اسحق و احمد و داؤد ہی اور حلیہ میں ہی کہ امام ابوحنیفہ کے قول پر امام شافعی رح نے کہا اور صاحبین کے قول پر امام احمد نے کہا ہی۔ اور جورب جو کہ مرعزی یا باریک سوت یا بال سے بنائے ہیں بلا خلاف انپر مسح نہین روا ہی۔ اور اگر اسقدر گاڑھا ہو کہ اُس سے ایک فرسخ یا زیادہ چلنا ممکن ہو تو اختلاف ہی اور اگر رقیق کھال سے ہو تو بھی اختلاف ہی۔ مع۔ دلیل صاحبین و جمہور کے قول کی ایک نص و قیاس ہی۔ نصی دلیل۔ لما روی ان النبی علیہ السلام مسح علی جوربیہ۔ کیونکہ مروی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی جوربین پر مسح کیا۔ ف۔ اس حدیث کو مغیرہ بن شعبہ و ابوموسی و بلال رضی اللہ عنہم نے روایت کیا۔ حدیث مغیرہ رض بطریق ابو قیس عن ہذیل بن شرحبیل عن المغیرہ بن شعبہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور مسح کیا جوربین و نعلین پر۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح اور نسائی نے کہا کہ ابو قیس کا کوئی متابع نہین اور صحیح مغیرہ رض سے تو یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزون پر مسح کیا۔ بیہقی نے کہا کہ سفیان ثوری و عبدالرحمن بن مہدی و احمد و یحیی بن معین و علی بن المدینی و مسلم نے اس حدیث کو ضعیف کہا یہ حدیث منکر ہی۔ نووی رح نے کہا کہ ہم ترمذی کا قول کہ حسن صحیح ہی قبول نہین کرتے۔ مین کہتا ہوں کہ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے امام میں کہا کہ ابو قیس کا نام عبدالرحمن بن مروان ہی بخاری نے صحیح میں اُنسے احتجاج کیا اور یحیی ابن معین نے توثیق کی اور عجلی نے کہا کہ ثقہ ثبت ہی اور ہذیل کی عجلی نے توثیق کی اور دونوں سے بخاری نے روایت کی پھر دونوں راویوں نے دوسروں کے مخالف روایت نہین کی بلکہ ایک امر زائد بطریق مستقل روایت کیا پس موزون پر مسح کرنے کی حدیث اور جوربین و نعلین پر مسح کی حدیث دو روایتین نہین بلکہ دو حدیثین ہین لہذا ابو داؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا یعنی صحیح ہی اور ابن حبان و ترمذی نے تصحیح کی تو پھر نووی رح کا قول امام ترمذی کے حق میں کیوں قبول ہوگا۔ اور جوربین پر مسح کرنا حدیث ابی موسی سے ابن ماجہ و طبرانی نے اور حدیث بلال رض سے طبرانی نے روایت کیا پس حدیث حجت ہی۔ مع۔ مین کہتا ہوں کہ حدیث ثابت ہی مگر محتمل تاویل اصح کہ جورب منعل تھے اور معنی یہ ہین کہ آپ نے جورب منعل مین جورب مع نعل پر مسح کیا اور کیونکر تاویل نہو حالانکہ نعل پر مسح خالی کسی کا قول نہین ہی پس مراد نعل سے جورب منعل کی نعل ہی وعلی ہذا یہ حدیث امام ابوحنیفہ و شافعی کے واسطے حجت ہی کہ جورب منعل پر جائز ہی فافہم۔ م۔ اور دلیل قیاسی قول صاحبین کی یہ ہی۔ ولانہ یمکنہ المشی فیہ اذا کان ثخینا وہو ان یستمسک علی الساق من غیر ان یربط بشئ فاشبہ الخف۔ اور اس دلیل سے کہ آدمی کو ایسے جورب پہنکر چلنا ممکن ہی جب کہ وہ گندے گاڑھے ہوں اور وہ اس صورت پر ٹھہر جاوین ساق پر بدون اسکے کہ کسی چیز سے باندھے جاوین تو مشابہ خف کے ہوگئے ف۔ پس خف کا حکم پایا۔ اگر کہا جاوے کہ سوتی موزے انگریزی بھی بغیر بندش کے ساق پر ٹھہر جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ اول تو ثخین نہین ہوتے ہیں دوم یہ کہ مراد بغیر بندش ٹھہرنے سے یہ کہ بذات خود ایسے ٹھوس و سخت ہوں اور انگریزی مذکورہ بوجہ بناوٹ کے ٹھہرتا ہی ورنہ نہین پس اسپر مسح نہین جائز ہی۔ ولہ انہ لیس فی معنی الخف لانہ لا یمکنہ مواظبۃ المشی فیہ الا اذا کان منعلا۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہی کہ جورب در معنی خف نہین کیونکہ اُسکو پہنکر مواظبت رفتار نہین ممکن ہی مگر جب ہی کہ نعل دار ہوں۔ ف۔ اگر کہا جاوے حدیث کا جواب کیا ہی یہ معنی تو قیاسی ہین جواب یہ کہ نہین وہو محمل الحدیث۔ اور یہی معنی محمل حدیث ہین۔ ف۔ حدیث اسی پر محمول ہی کہ جورب منعل تھے۔ مین کہتا ہوں کہ یہی محمل حدیث ہونا مین نے بہت اچھے طریقہ سے بیان کیا بلکہ حدیث کے معنی یہی ہین پس ظاہر ہوا کہ قول امام رحمہ اللہ احوط اور قول صاحبین

آسان تر و موافق اکثر ہے۔ وعنہ انہ رجع الی قولہما وعلیہ الفتوی۔ اور امام سے روایت ہے کہ آپ نے صاحبین کے قول کی طرف
رجوع کیا اور اسی پر فتوی ہے۔ ف۔ مبسوط میں ہے کہ مرض الموت میں جوربین پر مسح کیا اور کہا کہ جس سے میں منع کرتا تھا اسکو کیا
تو اصحاب نے استدلال کیا کہ آپ نے رجوع کیا ہے اور بعض نے تصریح کی کہ سات روز پہلے اور فتاوی کرخی میں تین روز پہلے آپ نے
رجوع کیا واللہ تعالی اعلم۔ م ع۔ ثخینین وہ جورب کہ مجلد ہو اور منعل ہو یا سیر اس شرط سے مسح روا ہے کہ بدون بندش کے ساق پر
ٹھہرے اور اسکے ماتحت نظر نہ آوے اور اسی پر فتوی ہے النہر۔ ولا یجوز المسح علی العمامۃ والقلنسوۃ والبرقع والقفازین
اور نہیں جائز ہے مسح کرنا عمامہ پر اور ٹوپی پر اور برقع پر اور قفازین پر۔ ف۔ برقع جو عورتیں چہرہ پر پہنتی ہیں اور قفازین جو دو ہاتھ
کے دستانہ ہیں انمیں سے کسی پر مسح روا نہیں ہے۔ لانہ لاحرج فی نزع ہذہ الاشیاء والرخصۃ لدفع الحرج۔ کیونکہ ان چیزوں
کے اتار دینے میں حرج نہیں اور مسح کی اجازت اسی حرج دور کرنے کو ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ مسح عمامہ حدیث بلال و ثوبان
میں وارد ہوا اور یہ بخاری وابوداؤد وغیرہ کی اسانید صحیحہ سے مروی ہیں تو جواب یہ کہ بعض سر کا مسح کیا اور عمامہ پر ہاتھ پھیر لیا
بتفسیر حدیث مغیرہ رض کہ ناصیہ و عمامہ پر مسح کیا اور یہ بطریق استحباب ہے اور خالی عمامہ پر اقتصار نہیں جائز ہے یہی قول ابو حنیفہ رح
و مالک و شافعی ہے۔ کما فی الحلیہ۔ اور خطابی رح نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے اور باقی چیزوں میں جمہور فقہاء عدم جواز پر متفق ہیں
اب رہا مسئلہ متعلقہ باب یعنی مسح جبیرہ۔ اور عینی رح نے لکھا کہ مفید میں ہے کہ اگر جبائر پر مسح چھوڑ دیا حالانکہ مسح ضرر کرتا ہے تو جائز ہے اور اگر
ضرر نہیں کرتا تو نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک نماز جائز نہ ہوگی اھ ہم نے اصل یعنی مبسوط میں قول ابو حنیفہ نہیں پایا اور کہا
گیا کہ امام رح کے نزدیک اسکا چھوڑنا جائز ہے اور صحیح یہ کہ امام کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے حتی کہ بدون مسح کے نماز ہو جائیگی
اور ابو علی رح نے کہا کہ جبیرہ پر مسح جب جائز ہے کہ زخم پر مسح مضر ہو ورنہ نہیں اور یہی حکم فصد یعنی والی کی پٹی کا ہے اور مستصفی میں ہے
کہ اختلاف مجروح میں ہے اور جسکی ہڈی ٹوٹ گئی تو بالاتفاق مسح واجب ہے اور جوامع الفقہ میں ہے کہ امام کا رجوع کرنا صاحبین کے
قول کی طرف کہ فرض ہے صحیح ہوا اور تجرید القدوری میں ہے کہ صحیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ مسح جبیرہ فرض نہیں ہے۔ م ع۔ اور امام کے
نزدیک مسح جبیرہ فرض نہیں اور نہ واجب ہے اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی والبحر۔ ولیکن جوامع الفقہ سے گذرا کہ امام نے قول
صاحبین کی طرف رجوع کیا۔ م۔ یہی مشابہ ہے ابو المکارم۔ اور صاحبین کے قول کی طرف امام رح نے رجوع کیا ہے۔ النقایہ۔
اور اسی پر فتوی ہے۔ شرح المجمع۔ و۔ عیون و حقائق میں ہے کہ احتیاطاً صاحبین کے قول پر فتوی ہے ابو المکارم۔ لہذا امام مصنف رح
نے لکھا۔ ویجوز المسح علی الجبائر وان شدہا علی غیر وضوء۔ اور جائز ہے مسح کرنا جبائر پر اگرچہ انکو بغیر حالت وضوء کے باندھا
ہو۔ ف۔ اور معنی جواز کے یہ نہیں کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ معنی یہ کہ مشروع و صحیح ہے جیسے مسح موزہ کو کہا کہ جائز ہے یعنی مشروع
ہے رہا اسکا عمل تو صحیح یہ کہ فرض ہے پس مسح جبیرہ بصورت ممکن ہونے کے فرض عملی ہے حتی کہ ترک سے نماز جائز نہوگی اور اوپر
معلوم ہوا کہ اسی پر فتوی ہے۔ لانہ علیہ السلام فعل ذلک وامر علیا رضی بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ایسا کیا
اور حضرت علی رض کو اسکا حکم کیا۔ ف۔ عینی رح وغیرہ نے اسمیں طول کلام کیا اور حاصل یہ کہ خود مسح کرنے میں دارقطنی نے ابن عمر رض
سے اور طبرانی نے ابو امامہ رض سے روایت کی ولیکن دونوں ضعیف ہیں ہاں ابن عمر رض سے انکا فعل صحیح ہوا کما فی الفتح والبیہقی
عن ابی بکر الحسین الحافظ۔ اور یہ بمنزلہ مرفوع کے ہو سکتا ہے اور حضرت علی رض کو حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ و دارقطنی وغیرہ نے
روایت کی اور وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ عینی رح نے کہا کہ اصل اس باب میں حدیث جابر رض ہے جسکو ابو داؤد رح نے جابر رض سے روایت
کیا کہ ہم لوگ ایک سفر میں گئے وہاں ہم میں سے ایک کے سر میں ایک پتھر لگا کہ اسکو زخمی کر دیا پھر اسکو جنابت ہو گئی تو اسنے
ساتھیوں سے کہا کہ کیا تم لوگ میرے واسطے تیمم میں رخصت پاتے ہو تو لوگوں نے کہا کہ ہم تیرے واسطے رخصت نہیں پاتے کہ
تو پانی پر قدرت رکھتا ہے پس اسنے غسل کیا تو مر گیا پھر جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تو آپ کو آگاہی ہوئی

پس فرمایا کہ اُن لوگون نے اِسکو مار ڈالا اُنھون نے کیون نہ پوچھا جبکہ نہین جانتے تھے کیونکہ نادان کی راہ دریافت ہو اور اِسکو تو یہی کافی تھا کہ تیمم کرتا اور پٹی باندھتا اپنے زخم پر خرقہ مضبوط کر دیتا پھر اُسپر مسح کرتا اور باقی بدن دھو ڈالتا۔ بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث اِس باب کی روایات مین اصح ہے۔ مع۔ پھر قیاس بھی یہان قوی موجود ہے چنانچہ امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ۔ و لان الحرج فیہ فوق الحرج فی نزع الخف فکان اولی بشرع المسح۔ کیونکہ حرج جبیرہ کھولنے مین موزہ اُتارنے سے بڑھکر ہے تو مسح مشروع ہونے مین یہ اولی ہے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ جبیرہ کا مسح بھرپور چاہیے برخلاف موزہ کے۔ ویکتفی بالمسح علی اکثرہا ذکرہ الحسن۔ اور اکثر حصہ جبیرہ پر مسح ہو جانے پر اکتفا کیا جاوے اِسکو حسن رح نے ذکر کیا ہے۔ ف۔ اور اسی پر فتوی دیا جاوے المضمرات ۔۔ اور نصف یا کم پر بالاجماع جواز نہین ہے السراج۔ ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیت۔ اور مسح جبیرہ کے واسطے کوئی وقت محدود نہ کیا جائیگا کیونکہ توقیت کے ساتھ توقیف نہین ہے۔ ف۔ یہ نہین معلوم کہ کب اچھا ہو جائیگا تو جب اسکے واسطے کسی محدود وقت پر واقف نہین کیا گیا تو ہم راے سے محدود نہین کر سکتے ہین علاوہ برین جواز مسح تو ضرورت جبیرہ تک ہے پس جب تک ضرورت قائم ہے قیام ہے الا آنکہ شرعی توقیت ہوتی حالانکہ یہ نہین ہے۔ م۔ حاصل یہ کہ یہ مسح کسی وقت کے ساتھ محدود نہین اور فرق نہین کہ چاہے اِسکو وضو کی حالت مین باندھے یا بغیر وضو کے باندھے الخلاصہ۔ چاہے حدث چھوٹا ہو یا حدث بڑا یعنی جنابت ہو اور باتفاق الروایات اِس مسح مین نیت شرط نہین ہے البحر۔ اور صرف ایکبار مسح کا ہاتھ پھیرنے پر اکتفا کیا جائیگا اور یہی صحیح ہے المبسوط۔ اور اگر تلے اوپر دو عصابے ہون اور اوپر کا عصابہ گر گیا تو نیچے کے عصابہ پر مسح کا اعادہ واجب نہین ہے البحر۔ جبیرہ پر یا خرقہ قرحہ پر مسح کرنا ایسا ہے جیسے اُسکے نیچے کا دھونا اور وہ کسی چیز کا بدل نہین ہے حتی کہ اگر ایک پانون پر جبیرہ ہو تو اُسپر مسح کرے اور دوسرے پانون کو دھووے التبیین۔ پھر واضح ہو کہ جبیرہ کے اوپر مسح جب ہی ہے کہ اُسکو جبیرہ کے دھونے یا مسح کرنے کی قدرت نہو مثلاً پانی پہونچنا مضر ہو یا کھولنا ضرر کرتا ہو۔ الصدر۔ اور کھولنے کے ضررمین سے یہ بھی ہے کہ ایسی جگہ ہو کہ کھولنے کے بعد اسکو کوئی باندھنے والا نہین ملیگا اور نہ تنہا باندھ سکتا ہے الفتح۔ اور اگر ٹھنڈے پانی سے دھونا مضر ہو اور گرم سے دھونا مضر نہو تو گرم پانی سے دھونا لازم ہے۔ شرح الجامع الصغیر لقاضیخان۔ اور یہی ظاہر ہے البحر۔ اور اگر جبیرہ نفس جراحت سے زائد ہو اگر کھولنا و مسح مضر ہو تو موضع جراحت و موضع درست کے موازی کو مسح کرے اور اگر مسح مضر ہو نہ کھولنا تو اِس خرقہ پر مسح کرے جو اِسکے سرے پر ہے اور اُسکی گرد کو دھووے اس حکم مین جراحت اور سواے اِسکے مانند داغ و شکست وغیرہ برابر ہین الفتح۔ اگر اوپر سے مسح بھی مضر ہو تو وہ بھی ساقط ہے۔ د۔ اور اگر فصد لینے والے نے پٹی پر مسح کیا نہ گدی پر تو بھی روا ہے اور اسی پر اعتماد ہے قاضیخان اور اسی پر فتوی ہے المضمرات۔ اور پٹی کے دونون گرہ کے درمیان جو فرجہ چھوٹتا ہے اُسکو مسح کافی ہے یہی اصح ہے الصدر الامام اور صغری مین ہے کہ یہی اصح اور اسی پر فتوی ہے تاتارخانیہ۔ وان سقطت الجبیرۃ عن غیر برء لایبطل المسح۔ اور اگر جبیرہ بدون اچھے ہو جانے کے گر پڑا تو مسح باطل نہوگا۔ ف۔ اور یہی محیط و کافی و متون وغیرہ نے بیان ہے۔ م۔ لان العذر قائم والمسح علیہا کالغسل لما تحتہا مادام العذر باقیا۔ کیونکہ عذر قائم ہے اور اسپر مسح کرنا جیسے اُسکے نیچے کا دھونا جب تک کہ عذر باقی ہے۔ وان سقطت عن برء بطل۔ اور اگر اچھے ہونے سے جبیرہ گر پڑا تو مسح باطل ہو گیا۔ لزوال العذر۔ کیونکہ عذر زائل ہو گیا۔ ف۔ تو اُس جگہ کا دھونا لازم آیا لہذا فرمایا۔ وان کان فی الصلوۃ استقبل۔ اور اگر نماز مین گرا ہو تو نماز کو نئے سرے سے پڑھے لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل۔ کیونکہ بدل سے مقصود پورا ہو جانے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا۔ ف۔ یعنی مسح مذکور سے ہنوز نماز پوری نہوئی تھی کہ اصل پر قادر ہو گیا یعنی دھو کر نماز پڑھ سکتا ہے تو اب بدل موثر نہین رہا لہذا لازم کہ اصل کے ساتھ از سر نو نماز پڑھے۔ م۔ اگر اچھا ہو کر گرا تو خاصۃ اسی جگہ کا دھونا لازم ہے المحیط الکافی۔ اگر وضو کیا اور دوا اوپر لگا کر بہا دیا پھر وہ دوا بوجہ اچھے ہو جانے کے گر پڑے تو دھونا لازم ہوگا ورنہ نہین المحیط۔ اور اگر ناخن ٹوٹ گیا اسپر دوا رکھی یا

اور اچھوڑنا مضر ہو تو اسپر مسح کرے اور اگر مسح بھی مضر ہو تو چھوڑ دے - اعضا میں جو شقوق پڑ جاتے ہیں یعنی بیوائی تو اگر ہو سکے اُنپر پانی بہاوے ورنہ مسح کرے ورنہ چھوڑ دے و اُسکی گرد کو دھووے انتہیٰ - اگر پٹی پر مسح کیا پھر وہ پٹی گر پڑی اور اُسنے دوسری پٹی بدلی تو بہتر یہ کہ مسح کا اعادہ کرے الذخیرہ - ایک شخص کی انگلی میں قرحہ ہو اُسنے اسمیں مرہم ڈالا وہ موضع قرحہ سے متجاوز ہو گیا پھر اُسنے وضو کیا اور اسپر مسح کیا تو جائز ہے جبکہ پٹی پر بھر پور مسح کر دیا ہو اور یہی حکم فصد لینے والے میں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ایک شخص کی پانوں پر جبائر ہیں اُسنے پانی میں ڈبویا اس قصد سے کہ اُسپر مسح ہو جاوے تو جائز نہیں اور پانی خراب ہوا بر خلاف اسکے اگر ہاتھ کی انگلیوں یا ہتیلی پر ہو تو پانی کافی ہے اگرچہ مسح کا ارادہ تھا انتہیٰ خلاصہ یہ مسئلہ آب مستعمل کی نجاست پر ہے اور فتویٰ اسکی طہارت پر ہے مگر انکہ پانی قلیل ہو اور مستعمل بہ نسبت غیر کے غالب ہو جاوے تو پانی مطہر نہیں رہیگا م - اگر جراحت ہو اور اُسکو باندھا پس بندان تر ہوا اگر تری باہری رخ کو پھوٹ آئی تو وضو ٹوٹا ورنہ نہیں - اور اگر بندان دو طاقہ ہو پس تری بعض طاقہ میں پھوٹی نہ بعض میں تو وضو ٹوٹ گیا التاتارخانیہ - اگر جرموق واسع ہو اسمین ہاتھ ڈال کر موزہ پر مسح کیا تو جائز نہیں ہے - القنیہ ❊ تمام ہوا باب مسح الخفین اور اسکے پیچھے اب حیض و استحاضہ کا بیان

باب الحیض والاستحاضہ

یہ باب در بیان حیض و استحاضہ ہے - ف نفاس شامل حیض گویا مین واحد ہے - حاکم و ابن المنذر نے باسناد صحیح ابن عباس رض سے روایت کی کہ ابتداے حیض حضرت حوا پر اُسوقت سے ہوا کہ جنت سے اتار دی گئیں - حدیث میں ہے کہ یہ یعنی حیض ایک چیز ہے کہ اُسکو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں پر لکھا یعنی مقرر کیا ہے - بعض سلف نے کہا کہ اول ارسال حیض بنی اسرائیل پر ہوا رواہ البخاری تعلیقاً مترجم کہتا ہے کہ معنی یہ کہ حیض سے ممانعت احکام کا نزول اول اس قوم پر ہوا چنانچہ عبد الرزاق نے باسناد صحیح ابن مسعود رض سے روایت کی کہ بنی اسرائیل میں عورتیں و مرد سب یکجا نماز پڑھا کرتے تھے اور عورت کسی مرد کے واسطے اپنے کو ظاہر کرتی و تاک لگاتی پس اللہ تعالیٰ نے اُنپر حیض ڈالا اور اُنکو مساجد سے روک دیا - اسی کے مانند حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی ہے - پھر بیان دس نوع میں کلام ہے تفسیر لغوی و شرعی و سبب و رکن و شرط و قدر و رنگ و زمانہ عمر اور وقت ثبوت و حکم - الحیض لغت میں بمعنی سیلان ہے مع - اور شرع میں سیلان خون رحم سے ہے بدون ولادت ہو - الفتح - پس اگر رحم سے نہو بلکہ مقعد سے خون دیکھے تو یہ حیض نہیں ہے ولیکن اسکے منقطع ہونے کے بعد نہانا مستحب ہے الخلاصہ - اگر رحم سے نہو بلکہ رگ سے آوے تو وہ استحاضہ ہے - ف ع د - اور جو ولادت سے ہو وہ نفاس ہے - پس مجموع اقسام حیض و استحاضہ و نفاس ہوئے اور ہر ایک کے احکام علحدہ ہیں - م - یہ تعریف حیض کی اُسوقت کہ بقول بعض مشائخ کے حیض نام ہو شرع میں خون نجس کا - اور اگر بقول بعض دیگر نام ہو اس کیفیت کا جو اس خون آنے پر ہوتی ہے تو تعریف میں یوں کہنا چاہیے کہ حیض ایک مانع شرعی ہے جو بوجہ رحم سے بدون ولادت خون سیلان کرنے کے پیدا ہوتا ہے الفتح حتی کہ اس خون سیلان کرنے میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اُسکو شرع نے مانع قرار دیا کہ جب تک قائم ہے عورت نماز و روزہ و مسجد میں جانے و تلاوت قرآن و مصحف چھونے سے باز رہے غرضکہ جس کام میں طہارت شرط ہے نہ کرے اور مرد اُس سے وطی نہ کرے - م - جو خون کی قسم سے کہ نو برس سے کم کی لڑکی یا ۵۵ برس بعد کی بڈھی دیکھے علی المختار وہ بھی استحاضہ ہے - و سبب اسکا امتحان الٰہی عز و جل سے حوا رض کا درخت سے کھانا - رکن ظہور کرنا خون کا رحم سے - شرط یہ کہ پہلے اس خون سے نصاب الطہر پندرہ دن کامل متقدم ہو چکا ہو اور یہ خون تین دن سے کم نہو - قدر میں اقل و اکثر ہوتا ہے اور رنگ کا بیان آویگا اور زمانہ بعد نو برس کے ہے اور وقت ثبوت حکم کا جب سے خون خارج میں ظاہر ہو - مع - اگرچہ عورت ایسی کہ پہلا شروع ہوا ہو اصح قول میں کیونکہ اصل اسمیں صحت ہے اور حیض خون صحت ہے الشمنی - امام مصنف نے رنگ و احکام پر اقتصار فرمایا چنانچہ کہا - اقل الحیض ثلثۃ ایام ولیالیہا

کمتر حیض تین دن و اُنکی راتین ہین - ف - یہی ظاہر الروایہ ہے ع البیین - یہ شرط نہین کہ ان ایام مین کوئی ساعت منقطع نہو کیونکہ
یہ نادر ہے ع - وما نقص من ذلک فہو استحاضۃ - اور جو خون کہ اس مدت سے ناقص ہو وہ استحاضہ ہے - ف - اگرچہ ایک ہی
ساعت کا نقصان ہو صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتوی ہے کیونکہ جب ایام بلفظ جمع مذکور ہون تو متصل تو الی ہین تو ایک ساعت کا نقصان
بھی انکی نفی کریگا - پس بہ دن ایک ساعت کے نقصان کے پورے تین دن رات یا زیادہ ہون ع - لقولہ علیہ السلام اقل الحیض
للجاریۃ البکر والثیب ثلثۃ ایام ولیالیہا واکثرہ عشرۃ ایام - یعنی کمتر حیض نوجوان کنواری لڑکی کے حق مین اور ثیبہ عورت کے
حق مین تین دن و اُنکی راتین ہین اور اکثر حیض دس دن ہین - وہو حجۃ علی الشافعی فی التقدیر بیوم ولیلۃ - اور یہ بعض حجت ہے
امام شافعی پر کہ انھون نے بدون نقص کے ایک دن رات مدت مقرر کی ہے - ف - اور ابو یوسف ہمارے موافق ہین و لیکن ایک
روایت خلاف قاعدہ انسے بھی مروی ہے چنانچہ فرمایا - وعن ابی یوسف انہ یومان والاکثر من الیوم الثالث اقامۃ للاکثر
مقام الکل - اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ حیض دو دن اور تیسرے مین سے اکثر دن ہے بوجہ اسکے کہ ایک عدد اسکا اکثر حصہ
بجاے کل کے ہوتا ہے - قلنا ہذا نقص عن تقدیر الشرع - ہم کہتے ہین کہ یہ تقدیر شرع سے کمی ہے - ف - یعنی جب شرع نے ایک عدد
پر تنصیص کر دی تو کمی نہین ہوسکتی ہے اور اگر کمی جائز ہوتی تو دو دن بھی جائز ہونے بلکہ ڈیڑھ دن سے کچھ زیادہ جائز ہوتا کیونکہ نصف
سے زائد و اکثر ہے - واکثرہ عشرۃ ایام - اور اکثر حیض دس دن ہین - ف - یعنی مع دس راتون کے الخلاصہ - پس حاصل
یہ کہ اقل حیض تین دن رات ہین اور اکثر حیض دس دن رات ہین - پھر حدیث یہان چند صحابہ رض سے مروی ہے اول حدیث ابو امامہ
کہ کمتر حیض لڑکی باکرہ و ثیب کے حق مین تین اور اکثر دس ایام اور جو زائد ہو استحاضہ ہے - رواہ الطبرانی والدارقطنی - دوم حدیث
واثلہ بن الاسقع مرفوع بہ دن ذکر زائد استحاضہ کے - رواہ الدارقطنی - سوم حدیث معاذ بن جبل کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے
سنا کہ نہین حیض کم تین دن سے اور نہین حیض اوپر دس دن سے پھر جو اس سے زائد ہو تو عورت مستحاضہ ہے ہر نماز کے لیے وضو کرے
سواے ایام حیض کے اور کم دو ہفتہ سے طہر نہین اور نہین نفاس اوپر چالیس روز سے الحدیث رواہ ابن عدی - چہارم حدیث
ابو سعید خدری مرفوع کہ کمتر حیض تین روز اور اکثر دس روز ہین اور دو حیض کے درمیان کمتر پندرہ دن ہین - رواہ ابن الجوزی فی العلل
المتناہیہ - پنجم حدیث انس مرفوع مانند حدیث واثلہ رض کے رواہ ابن عدی - ششم حدیث عائشہ رض جسکو ابن الجوزی نے تحقیق مین
ذکر کیا - عینی و فتح القدیر مین اسانید مع راویون کے جرح و تعدیل کے مذکور ہین اور شک نہین کہ اسانید ضعیف ہین و لیکن بعض اسناد
صالح بھی ہین باوجود اسکے چونکہ مختلف اسانید سے مروی ہین تو ایسے متعدد مختلف اسانید اگرچہ ضعیف ہون ضرور قوت دیتے ہین
اور قدوری رح نے تو راویون کے جروح کو مبہم کر کے نہین قبول کیا اگر حق یہ ہے کہ جرح و تعدیل ائمہ فن کی قبول ہونا ضرور ہین - ہان
نووی رح نے شرح مہذب مین کہا کہ حدیث جب کئی طرق سے مروی ہو اگرچہ تنہا ہر طریقہ ضعیف ہو تو بھی اس سے احتجاج کیا جائیگا
پھر دیگر ائمہ کے یہان کچھ حکایات بغیرہ ہین عورتون سے جنہون نے تین دن سے کم مدت الحیض دیکھنا اور دس دن سے زائد
دیکھنا بیان کیا - عینی رح نے اسکو رد کر دیا ایسی حکایات مجہول عورتون کی بنیاد پر مدار تقدیر شرعی نہین روا ہے اور اگر یہ دروازہ
کھول دیا جاوے تو اضطراب ہو جائیگا - مع - ابن الہمام رح نے کہا کہ انتہا ہے تمسک ان لوگون کا اس قول سے جو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتون کی صفت مین فرمایا کہ تمکث احداکن شطر عمرہا لا تصلی - یعنی تم عورتون کے نقصان دین سے یہ بات
ہے کہ تم مین سے ایک شطر عمر رہتی ہے اپنی شطر عمر کہ نماز نہین پڑھتی ہے - مع - کہتے ہین کہ شطر کے معنی آدھے کے تو حیض پندرہ دن تک
مثنی ہوا - مع - مین کہتا ہون کہ اول تو شطر آدھے کے واسطے خاص نہین چنانچہ شطر اللیل عشا مین بالاتفاق پورا آدھا نہین ہے
علاوہ برین پھر یہ لازم ہوا کہ ہر عورت جسکو حیض آیا وہ پندرہ دن تک نماز نہ پڑھے تو یہ اقل مدت ہوگی نہ اکثر اور یہ استدلال کئی
وجوہ سے فاسد ہے مین نے اشارہ کر دیا اسواسطے کہ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ لفظ اگر صحت کو بھی پہنچے تو اس سے کچھ حجت

حاصل نہیں لیکن بیہقی رح نے توکہدیا کہ مین نے اِسکو پایا ہی نہیں اور ابن الجوزی نے تحقیق مین کہا کہ یہ حدیث نہیں پہچانی جاتی
اور صاحب تنقیح نے بھی اِسی کو ثابت رکھا - ف - عینی رح نے کہا کہ ابن مندہ نے کہا کہ کسی وجہ سے ثابت نہیں ہی اور نووی رح نے کہا
کہ باطل ہی کسی طرح معروف نہیں ہی - اور عینی رح نے کہا کہ ہمارا احتجاج ان احادیث مذکورہ سے لائق ہی اول تو خود بعضے طرق صحیح ہین - دوم
ہم صحاح آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے قوت رکھتے ہین جو عورتون کی حکایات سے بہت صالح ہین ازانجملہ بیہقی نے جلدین ایوب عن معاویہ
بن قرہ عن انس رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حیض عورت کا تین یا چار حتی کہ دس تک ہی - ایک روایت مین زیادہ کہا کہ پھر غسل کرکے
نماز پڑھے و روزہ رکھے - دوسرون نے زیادہ کہا کہ پھر جب اس سے زیادہ ہو تو وہ مستحاضہ ہی - شیخ تقی الدین شافعی نے امام مین
لکھا کہ یہ روایت مشہور ہی ایک جماعت اکابر نے اِسکو روایت کیا ہمین سے سفیان ثوری جنکے طریق سے دارقطنی نے روایت کی چنانچہ
ابو احمد الزبیری نے ثوری سے جو روایت کی اُسمین ہی کہ کمتر حیض تین اور انتہاے دس ہی اور وکیع کی روایت ثوری سے حیض تین سے
دس تک اور جو زائد ہو وہ استحاضہ ہی - اور اُنہین سے حماد بن زید نے انس کی روایت مین کہا کہ حیض تین و چار و پانچ و چھ و سات و
آٹھ و نو و دس ہین - اور اُنہین سے اسمٰعیل بن علیہ و ہشام بن حسان رسیدہ ہین - دارقطنی نے ربیع بن صبیح عن من سمع انسا رضی اللہ عنہ
اور عبدالرزاق نے ربیع بن صبیح عن معاویہ بن قرہ عن انس رض روایت کی اور یہ اسناد صحیح ہی - دارقطنی نے حضرت عثمان بن ابی العاص
رضی اللہ عنہ سے روایت کی حائضہ جب دس سے تجاوز کرے تو وہ بمنزلہ استحاضہ کے ہی غسل کرے و نماز پڑھے - بیہقی نے کہا کہ اسناد
لائق ہی کچھ مضائقہ نہیں ہی - قدوری رح نے کہا کہ ہمارے قول کے مثل حضرت عمر و علی و ابن عباس و انس و ابن مسعود و عثمان بن
ابی العاص الثقفی رضی اللہ عنہم سے مروی ہی اور کسی صحابی سے اُنکے قول کے مخالف نہیں ثابت ہی - پس اُنکی تقلید واجب ہی اور
ہم کہتے ہین کہ جو چیز قیاس سے نہیں معلوم ہوتی ہی اُسمین صحابی کا قول بمنزلہ مرفوع کے ہی پس گویا اُنہنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
روایت کیا کیونکہ یہ مقدر شرعی ہی - اور ہمارے واسطے ایک حجت کا طریقہ طحاوی رح نے ذکر کیا جو حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا مین ہی کہ ایک
عورت مہراق الدم ہوگئی یعنی مستحاضہ ہوگئی تو اُسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا آپ نے فرمایا کہ وہ دیکھے اپنے عدد ایام
و لیالی کو جنمین اُسکو مہینہ مین سے حیض آتا تھا پس اِسقدر چھوڑ دے پھر غسل کرکے نماز پڑھے پس آپ نے اُسکی مقدار حیض نہین پوچھی
بلکہ ایام و لیالی کے ذکر پر اکتفا فرمایا اور ایام جمع قلت ہی تو اکثری حد اِسکی دس تک اور کم سے کم تین تک ہی پس حاجت سوال نہ تھی
جبکہ اُسی کے درمیان ہونگے جو اِس لفظ سے نکلتے ہین - اِس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے روایت کیا
بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث مشہور ہی - اِسی سے ابوبکر الرازی رح نے شرح مختصر الطحاوی مین حجت لی ہی - مع - مین کہتا ہون کہ اصل حجت
یہ ہی کہ جب نص مین صیغہ جمع وارد ہی تو کمتر تین اور زیادہ کے بارہ مین دیکھا جاوے کہ اگر جمع کثرت ہی تو کسی انتہا پر یقین نہین اور اگر
جمع قلت ہی تو انتہا دس تک ہی اِس سے زائد نہین ہی یہ قاعدہ اصول الفقہ مین مذکور ہی اور یہان یہی صورت ہی کہ ایام و لیالی
جمع قلت ہی تو کمتر تین اور انتہا دس ہی اور اوپر مذکور ہوا کہ کمتر جمع مذکور نہین ہی اگر ایک ساعت اِس سے کم ہو تو وہ حیض نہین بلکہ
استحاضہ ہوگا کہ نماز روزہ قضا کریگی اور اِسی پر فتوی ہی اور اکثر تعداد دس ہی تو اگر اِس سے بھی زائد ہو وہ بھی استحاضہ ہوگا لہذا
امام مصنف نے مسئلہ مین ذکر کیا - والزائد استحاضۃ - اور زائد دس سے استحاضہ ہی - لما روینا وھو حجۃ علی الشافعی فی
التقدیر بخمسۃ عشر یوما - بدلیل اِس حدیث کے جو ہم نے روایت کی یعنی انتہا دس ہی - اور وہ امام شافعی پر حجت ہی جو اُنہون
نے پندرہ روز کی تقدیر انتہاے حیض کی قرار دی ہی - ثم الزائد والناقص استحاضۃ لان تقدیر الشرع یمنع الحاق
غیرہ بہ - پھر واضح ہو کہ جو دس سے زائد ہو اور جو تین سے کم ہو دونون استحاضہ ہوے اِسوجہ سے کہ شرعی تقدیر منع کرتی ہی
کہ اُسکے ساتھ کوئی اور چیز ملحق کیجاوے - ف - پس جو اِس تقدیر سے کم یا زائد ہو وہ حیض نہوا بلکہ استحاضہ ہوا - واضح ہو کہ عورت
اِنکو ساعات سے شمار کرے حتی کہ اگر اُسنے خون دیکھا اِس حالت مین کہ آدھا گردا آفتاب کا نظر آیا تھا اور چوتھے روز منقطع ہوا

ایسے وقت کہ ہنوز آدھا گرد نہیں چڑھا ہے ساعت کم ہے تو یہ حیض نہ تھا ضرور کرکے نمازیں قضا کرے اور اگر پورا گرد طلوع ہوگیا تو حیض
تھا پس غسل کرے اور نمازیں قضا نہ کرے۔ اور اگر ایک عورت کو پانچ روز کی عادت تھی پس اُسنے آدھا گرد آفتاب چڑھنے پر خون
دیکھا پھر اسکو پانچ سے زیادہ آتا رہا حتی کہ گیارھویں روز پورا گرد آفتاب طلوع ہو جانے پر منقطع ہوا تو دس سے زائد ہوا تو عادت کے
پانچ روز حیض میں رکھے اور باقی پانچ روز کی نمازیں قضا کرے اور اگر پورا گرد طلوع نہوا بلکہ پورے دس پر منقطع ہوا تو یہ دس حیض میں
رکھے یہ قول ابو اسحاق الحافظ ہے اور یہ سب اقل حیض و اقل طہر میں ہے اور ماسوائے میں تعرف ساعات نہیں اور اسی پر فتوی ہے
مع۔ پھر واضح ہو کہ علاوہ وقت معدود کے چند امور دیگر بھی حکم حیض ہونے میں ضروری ہیں ازانجملہ عورت کی عمر ہے پس نو برس سے
سن ایاس تک کے درمیان ہو۔ البدائع۔ نو برس کا قول محمد بن مقاتل رازی رح کا ہے اور اسی کو اکثر مشائخ نے لیا ہے المحیط۔
یہی مختار ہے الفتح۔ اور ابو علی الدقاق نے بارہ برس موافق ہمارے زمانہ کی عادت کے رکھا ہے المحیط۔ اور ایاس یعنی عورت کے
مایوس ہوجانے کی عمر پچپن برس ہے یہی مختار ہے الخلاصہ۔ اور آیندہ اسکی تحقیق مستحاضہ کی شرح میں اسی فصل میں آویگا انشاء اللہ تعالی
م۔ ازانجملہ کمتر طہر ۱۵ روز کے بعد یہ خون آیا ہو اور حبل سے رحم خالی ہو السراج۔ ازانجملہ حیض کا حکم اُسوقت سے شروع ہوگا کہ خون
فرج داخل سے فرج خارج تک آجاوے اگرچہ اصلح کہ کرسف خون آلودہ گر پڑے تو جب تک کہ فرج خارج کے اور خون کے بیچ میں کچھ کرسف
حائل ہو تب تک حیض کا حکم نہوگا المحیط۔ پاک عورت نے کرسف رکھا تھا جب اٹھایا تو اسپر خون دیکھا تو جب سے اٹھایا اُسی وقت
سے خون کا حکم ہوگا اور حائض نے رکھا تھا جب اٹھایا تو اسپر خون کا اثر نہ پایا تو جس وقت سے رکھا تھا اُسی وقت سے خون منقطع
ہونے کا حکم ہوگا۔ شرح الوقایہ۔ اگر پاک سوئی اور حائضہ اٹھی تو اٹھنے کے وقت سے اور اگر حائضہ سوئی و طاہرہ اٹھی تو سونیکے
وقت سے احتیاطاً حکم ہوگا۔ کما فی الفیض۔ و۔ خون حیض میں سیلان شرط نہیں ہے الخلاصہ۔ ازانجملہ شرط یہ ہے کہ خون مذکور چھ رنگوں
میں سے کسی رنگ کا ہو بعض کو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا بقولہ۔ وماتراہ المرأۃ من الحمرۃ والصفرۃ والکدرۃ حیض۔ اور
جو رنگ خون کا عورت دیکھے سرخی و زردی و کدر پانی کے رنگ سے وہ حیض ہے۔ ف۔ اور اسی طرح سیاہ و سبز و مٹیلا بھی حیض ہے۔ ع
ازانجملہ سیاہ و سرخ باجماع حیض میں یوں ہی گر ازسد بھی اصح قول پر۔ رہا بلغا زرد و کدر و مٹیلا تو ہمارے نزدیک حیض ہیں الصدر۔ اگرچہ
یہ رنگ کرسف اٹھانے کے وقت کرسف پر نظر آوے لیکن کرسف پر رنگ کا اعتبار اُسی وقت ہے جب اٹھایا اور وہ تازہ ہے نہ اسوقت
کہ خشک ہو جاوے المحیط۔ اور اگر خرقہ پر سپیدی خالص دیکھی جب تک تری رہے پھر جب خشک ہوا تو زرد ہوگیا تو حکم سپیدی کا ہے اور
اگر تری میں سرخ یا زرد تھا پھر خشک ہوکر سپید ہوگیا تو اعتبار تری کا ہے نہ تغیر کی حالت کا التجنیس۔ اگر کہا جاوے کہ امام مصنف رح
نے سیاہ کو ذکر نہیں کیا جواب دیا گیا کہ اسمیں کچھ اختلاف نہیں اور حدیث نسائی وغیرہ میں مصرح ہے علاوہ ازیں سرخ ہی بوجہ غلبہ سودا
کے سیاہی مائل ہوجاتا ہے ولیکن غلبہ صفراء سے زردی مائل ہوجاتا ہے مگر زرد میں بعضوں نے کلام کیا تھا تو اسپر تنصیص کردی اور جملہ
رنگ کو شامل کرنے کے واسطے امام مصنف رح نے یوں فرمادیا کہ عورت ایام حیض میں جو دیکھے حیض ہے۔ حتی تری البیاض خالصا
یہانتک کہ خالص سپیدی کو دیکھے۔ ف۔ کہا گیا کہ وہ سپید زردی کے مشابہ ہوتی ہے۔ د۔ وقال ابو یوسف لا تکون الکدرۃ
من الحیض الا بعد الدم۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ کدرت حیض میں سے نہوگا مگر بعد خون کے۔ ف۔ اسی کو ابن المنذر نے
اختیار کیا اور یہی ابو ثور کا قول ہے۔ ع۔ لانہ لو کان من الرحم لتاخر خروج الکدر عن الصافی۔ کیونکہ اگر کدر بھی رحم میں سے
آتا تو صافی سے پیچھے اسکا خروج ہوتا۔ ف۔ حاصل آنکہ اول ایام میں نہیں آتا۔ وعلی ہذا جب آخر ایام میں آیا تو حیض ہے۔ ولہما
ان عائشۃ رض جعلت ماسوی البیاض الخالص حیضا۔ اور طرفین رح کی دلیل یہ ہے کہ عائشہ رض نے سوائے بیاض خالص
کے سب کو حیض قرار دیا۔ ف۔ چنانچہ علقمہ بن ابی علقمہ نے اپنی ماں سے روایت کی کہ عورتیں ایک ڈبہ میں کرسف رکھکر ام المومنین
عائشہ رض کے پاس بھیجتیں اور پوچھتیں کہ نماز پڑھیں تو انکو فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہانتک کہ قصہ بیضاء دیکھو مراد یہ کہ حیض سے پاک

رواہ عبدالرزاق مسندا والبخاری تعلیقا۔ اور کرسف روئی یا کپڑے وغیرہ کے مانند ہوتا ہے اسکو عورت اپنی فرج میں داخل کرتی ہے کہ دیکھے کچھ اثر حیض رہا کہ نہیں اور مستحب ہے کہ مشک یا غالیہ وغیرہ سے خوشبودار ہو کہ خون کی بدبو زائل کر دے۔ وہذا لا یعرف الا سماعا اور یہ حکم جو حضرت عائشہ رضہ نے دیا بدون سماع کے نہیں معلوم ہو سکتا۔ ف۔ پس ضرور اسی پر محمول ہوگا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر آپ نے یہ حکم دیا اور عورتوں کو فرائض نماز وغیرہ سے منع کر دیا جب تک بیاض نہ دیکھیں ع۔ واضح ہو کہ اصول الفقہ میں فرمایا کہ صحابی رضہ نے جب ایسی بات کہی جو قیاسی نہیں تو متعین ہے کہ اپنے حضرت سے سنی اگرچہ بیان نہ کیا پس قول صحابی ایسے امور میں بمنزلہ مرفوع کے ہے۔ رہا بیان ابو یوسف نے فرمایا تھا کہ رحم میں سے ہوتا تو پیچھے خون کے آتا۔ جواب دیا بقولہ۔ وفم الرحم منکوس فیخرج الکدر اولا کالجرۃ اذا ثقب اسفلہا۔ اور رحم کا منہ اوندھا ہے تو گدلا پہلے نکلیگا جیسے ٹھلیا میں جب اسکی تہ میں سوراخ کر دیا جاوے۔ ف۔ کیونکہ اسوقت گدلا پہلے نکل جائیگا۔ عنایہ۔ واما الخضرۃ۔ رہا سبز رنگ۔ فالصحیح ان المرأۃ اذا کانت من ذوات الاقراء یکون حیضا ویحمل علی فساد الغذاء۔ توضیح یہ ہے کہ اگر عورت ایاموں والی ہو یعنی ایسے سن کی ہو کہ اسکو حیض آتا ہو تو اسکا سبز رنگ آنا حیض ہوگا اور محمول کیا جائیگا اس امر پر کہ اسکی غذا کے ہضم میں خرابی ہے۔ ف۔ جس سے اسکو سبز رنگ کا خون آیا۔ وان کانت کبیرۃ لا تری غیر الخضرۃ تحمل علی فساد المنبت فلا تکون حیضا۔ اور اگر عورت بوڑھی ہو کہ سوائے سبزی کے اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو تو محمول کیا جائیگا کہ منبت خراب ہو گیا ہے یعنی رحم بگڑ گیا ہے تو یہ حیض نہوگا۔ ف۔ یہ قید نہیں کہ اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو چنانچہ صدر شہید حسام الدین نے اسکو بیان کر دیا ہے بلکہ مراد یہ کہ حیض نہ دیکھتی ہو الا آنکہ وہ خون خالص دیکھے انتہی۔ اور واضح ہو کہ دو خون کے درمیان طہر متخلل جو پورا طہر ۱۵ روز کا نہ ہو وہ بھی مفتی بہ قول پر حیض تک ایام حیض میں شمار کیا جائیگا اگرچہ طہر پر خاتمہ ہو اور مسئلہ آگے آویگا م۔ پھر امام مصنف رح نے حیض کے احکام بیان فرمائے اور نہایہ وغیرہ میں ہے کہ حیض کے بارہ احکام ہیں از آنجملہ آٹھ میں تو حیض و نفاس مشترک ہیں اور چار احکام مختص بحیض ہیں۔ آٹھوں مشترک درمیان حیض و نفاس کے یہ ہیں۔ نماز چھوڑے جسکی قضا نہیں ہے روزہ چھوڑے جسکی قضا کرے اور حیض والی و نفاس والی کو حرام ہے مسجد میں جانا۔ خانہ کعبہ کا طواف کرنا۔ قرآن پڑھنا مصحف بدون غلاف چھونا۔ اس عورت سے جماع کیا جانا۔ آٹھواں حکم جب حیض و نفاس سے پاک ہو تو اسپر نہانا واجب ہے باقی چار احکام جو حیض سے مخصوص ہیں یہ ہیں کہ حیض سے انقضاء عدت ہوتا ہے اور اس سے استبراء یعنی غیر کے نطفہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہوتا ہے۔ اس سے لڑکی کے بلوغ کا حکم ہوتا ہے۔ اس سے طلاق سنی و بدعی میں فرق کیا جاتا ہے۔ پھر اول کے سات احکام تو شیخین رح کے نزدیک خون ظاہر ہونے پر یعنی موضع بکارت سے تجاوز کر جانے پر اور امام محمد کے نزدیک خون محسوس ہونے پر متعلق ہوتے ہیں اور معنی یہ کہ اگر فجر سے اپنے کرسف رکھا اور روزہ رکھی اور آفتاب غروب سے کچھ پہلے اسکو محسوس ہوا کہ رحم سے خون اترا مگر غروب کے بعد اپنے کرسف نکالا تو شیخین کے نزدیک روزہ ہو گیا اور امام محمد سے سوائے ظاہر الروایۃ کے مذکور ہے کہ قضا کرے اور آٹھواں حکم متعلق بنصاب حیض ہے مگر مستند بابتدا ہوگا اور باقی چاروں متعلق بانقضائے حیض ہیں عنایہ وع۔ قال الامام المصنف۔ والحیض یسقط عن الحائض الصلوۃ۔ اور حیض ساقط کر دیتا ہے عورت حائض سے نماز کو۔ ف۔ اگرچہ سجدہ شکر ہو۔ د۔ یعنی نماز ادا کرنا اسپر واجب ہی نہیں ہوتا نہ آنکہ عذر سے ساقط ہو اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں پس ساقط کر دینے کے معنی یہ کہ مانع ہوتا ہے ویحرم علیہا الصوم۔ اور حرام کر دیتا ہے اسپر روزہ رکھنا۔ ف۔ یعنی ادا کرنا واجب ہوتا ہے مگر عذر سے اس حالت میں اسکو رکھنا حرام ہے۔ وتقضی الصوم ولا تقضی الصلوات۔ اور قضا کریگی حائضہ روزے کو اگرچہ نفل ہو اور نہیں قضا کریگی نمازوں کو ف۔ یعنی فرائض و واجبات کو۔ م۔ اگر آخر وقت نماز شروع کی و حائضہ ہوئی تو اسپر اس نماز کی قضا نہیں ہے بخلاف نفل کے کہ اسمیں نفل کی قضا واجب ہے البحر۔ اور مذکور ہوا کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہے۔ مجتبی میں ہے کہ قضائے صوم بعد طہارت حیض کے فی الفور نہیں ہے اکثر مشائخ کے نزدیک اصح یہ کہ تراخی کے ساتھ اسپر قضا واجب ہے یعنی آہستگی سے قضا کرے گنہگار نہوگی۔ مع۔ عورت نے

دیکھتے ہی نماز چھوڑے فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں تاتارخانیہ میں صحیح ہے التبیین - ابتدا میں ایک نوجوان لڑکی نے خون دیکھا تو اکثر مشائخ بخارا کے نزدیک نماز و روزہ چھوڑدے اور امام رح سے یہ بھی روایت ہے کہ نہ چھوڑے حتی کہ خون تین دن مستمر ہو - مع لقول عائشہ کانت احدانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طہرت من حیضہا تقضی الصیام ولا تقضی الصلوات - بدلیل قول ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم میں سے یعنی امہات المومنین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک زوجات میں سے زمانہ حیات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جب کوئی اپنے حیض سے پاک ہوتی تو وہ روزہ قضاء کرتی اور نمازیں نہیں قضاء کرتی تھی - ف - یہ حدیث صحیح بخاری و صحیح مسلم و باقی کتب صحاح ستہ وغیرہا میں موجود ہے - یہ تو نص اتباعی ہے اور بیان دلیل قیاس بھی موجود ہے - ولان فی قضاء الصلوات حرجا لتضاعفہا ولا حرج فی قضاء الصوم - اس واسطے کہ نمازوں کی قضاء میں حرج ہے کیونکہ وے دوچند ہو جائینگی اور قضاء صوم میں حرج نہیں ہے - ف - حاصل یہ کہ صوم مفروض تو سال بھر میں ایک مہینہ ہے پس اگر حائضہ نے دس روز رمضان میں نہ رکھے تو گیارہ مہینہ باقی میں یہ دس روزے قضاء کرلے - برخلاف نماز کے کہ ہر روز پانچ وقت مفروض ہیں پھر دس روز میں پچاس وقت کی قضاء ہوئی اور بعد دس روز کے طہارت ہو کر ہر روز پانچ وقت خود اور دس روز قضاء میں سے ہر روز پانچ وقت قضاء کی پس دونی ہو گئی اور ۱۰ روز میں قضاء پوری ہوئی تھی کہ بعد پانچ روز کے پھر وہ حائضہ ہوئی تو اسپر پھر وہی کیفیت پیش آئی پس گویا اسکے حق میں نمازیں مردوں سے زیادہ دونی مفروض ہوئیں اور یہ حرج شدید ہے اور اللہ تعالی نے اپنے بندوں پر سے حرج معلقا دور کیا ہے بقولہ تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج الآیہ اور دیگر آیات بھی کثیر ہیں تو ثابت ہوا کہ اگر قضائے نماز واجب ہو تو حرج ہے لیکن حرج معلقاً کلیہ دور کیا گیا ہے تو قضائے نماز واجب نہیں ہے پس یہ دلیل عقلی نہیں بلکہ قیاس شرعی موافق نص ہے اور یہ راسخین فی العلم کو حاصل ہوتا ہے ولیکن بعد نص کے قیاس کی حاجت نہیں لہذا بعض نے اسکو دلیل عقلی کہدیا ہے - م - حائضہ کے واسطے مستحب ہے کہ وقت ہر وضو کرکے اپنے گھر کی پاک جگہ بیٹھکر تسبیح و تہلیل پڑھے تاکہ عادت نہ چھوٹے - السراج الوہاج - ولا تدخل المسجد - اور حائضہ مسجد میں داخل نہو - ف - مسجد کی چھت بحکم مسجد ہے - الجوہرہ - مصلائے جنازہ و عیدگاہ - اصح یہ کہ مسجد کے حکم میں نہیں ہے - البحر - پھر یہی زچہ کا حکم ہے - وکذا الجنب - اور یہی حکم جنب کا بھی ہے - ف - خواہ مرد ہو یا عورت ہو - پس اس حکم میں یہ تینوں شامل ہیں - اور میں کہتا ہوں کہ استحاضہ والی یا دائمی نکسیر والا مرد ہو یا عورت ہو یا پیشاب جاری رہنے والا مرد یا عورت جو فرض ادا کرنے تک مہلت نہ پاوے حتی کہ مسجد اس سے متغیر ہو جاوے انکا حکم بھی آویگا - م - لقولہ علیہ السلام فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں حلال نہیں رکھتا مسجد کو واسطے کسی حائض کے اور نہ واسطے جنب کے - ف - یہ حدیث ابو داؤد نے ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی اور آخر میں ہے کہ وجہوا ہذہ البیوت عن المسجد فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب - فرمایا کہ ان گھروں کے دروازے مسجد کی طرف سے پھیر دو کیونکہ میں مسجد کو حائض یا جنب کے واسطے حلال نہیں رکھتا - اسکو بخاری نے تاریخ کبیر میں روایت کیا - عبد الحق نے احکام میں اسکی تضعیف کی اور ابن القطان نے رد کیا کہ بلا بیان تضعیف ہے اور میں نہیں کہتا کہ حدیث اعلی صحت پر ہے بلکہ میں کہتا ہوں کہ حدیث حسن ہے - خطابی رح نے افلت راوی کو مجہول کہا اور منذری رح نے رد کر دیا کہ وہ افلت بن خلیفہ اسکی کنیت ابو حسان ہے اس سے سفیان ثوری و عبد الواحد بن زیاد نے روایت کی - ابن القطان نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ افلت میں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتا ہوں اور ابو حاتم نے کہا کہ وہ شیخ ہے - مع - اور بخاری نے کہا کہ اسنے جسرہ سے سنا ہے اور دارقطنی نے کہا کہ وہ صالح ہے اور عجلی نے کہا کہ جسرہ تابعیہ ثقہ ہے - الفتح - اور مؤید اسکی روایت ابن ماجہ و طبرانی از حدیث ام سلمہ رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلند آواز سے فرمایا کہ مسجد حلال نہیں واسطے کسی جنب و حائض کے - ترمذی نے حدیث ابو سعید خدری رض سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے علی اور کسی کو حلال نہیں کہ میرے و تیرے سوا اس مسجد سے جنابت کی حالت میں گذرے - قال حدیث حسن غریب - مع - مترجم کہتا ہے کہ بات یہ تھی کہ اصحاب کے دروازے مسجد کی طرف تھے تو سب دروازے بند کرا دیے جیسا کہ حدیث

ابوداؤد نے ذکر کیا اور اسناد اسکی صحیح ہی لیکن حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا دروازہ چھوڑ دیا چنانچہ حدیث مین ہی کہ سدوا ہذہ الابواب
الا باب ابی بکر یعنی یہ دروازے بند کرو سواے باب ابی بکر کے۔ یہ حدیث صحیح اور صحاح مین مروی ہی اور دوسری حدیث مین
حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ایک خوخہ یعنی سوکھا کھلا رہنے کا حکم دیا تھا جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جاکر عذر کیا کہ
میرا دوسرا راستہ نہین نکلتا ہی چنانچہ روایت ترمذی اسی بنیاد پر ہی فافہم ۔م۔ **وھو باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی اباحۃ
الدخول علی وجہ العبور والمرور**۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہی جو انہون نے مباح کیا جنب
وحائض کا مسجد مین اسطرح کہ گذر جاوے نہ ٹھہرے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ آیت مین ہی کہ ولا جنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا۔
اور نہ نماز سے قریب ہو جنب ہونے کی حالت مین مگر راہ سے گذرتے ہوئے یہانتک کہ تم غسل کرو۔ جواب یہ کہ کلام تو قولہ تعالی لاتقربوا
الصلوۃ الخ مین سے ہی پس نماز کے متعلق ہی اللہ تم جانے نماز سے متعلق کرتے ہو یہ صحیح نہین بلکہ عابری سبیل کے معنی مسافرین اور یہ
معروف ہی کمافی قولہ علیہ السلام کن فی الدنیا کانک غریب او کعابری سبیل الحدیث۔ یعنی دنیا مین ایسے رہو گویا تو پردیسی ہی یا راہ
چلتا مسافر ہی۔ ابوبکر الرازی رح نے احکام القرآن مین کہا کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہونا علی و ابن عباس سے مروی ہی تو معنی
یہ کہ تم نماز سے قریب نہ ہو جنابت مین الا جب کہ راہی مسافر ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو یہ مسافر تیمم سے نماز پڑھینگے اور زجاج رح نے کہا
یعنی رہگیر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہین ملتا تو تیمم سے پڑھے پس یہ مسافرون کے واسطے خاص ہی۔ زمخشری نے کہا کہ لاتقربوا
الصلوۃ مین اگر نماز کے معنی لینے پڑینگے نہ مسجد کے بدلیل قولہ حتی تعلموا ما تقولون۔ تو پھر مسجد کے معنی جمع کرنا حقیقت و مجاز کا
ایک ہی لفظ کے استعمال مین لازم آویگا۔ پھر واضح ہو کہ شافعیہ کے یہان شرح الوجیز مین مذکور ہی کہ حائض کے مسجد سے عبور کرنے
و راہ سے گذر جانے مین دو صورتین ہین اگر اسکو خوف ہو کہ خون کی تیزی یا بندش مضبوط نہونے سے مسجد اس نجاست سے
آلودہ ہو جائیگی تو اسکو مسجد مین عبور روا نہین ہی اور یہی مستحاضہ عورت کا اور جسکو پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہو اسکا بھی
حکم ہی اور اگر مسجد کی آلودگی سے امن ہو تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ نہین جائز ہی بوجہ اطلاق حدیث کے اور دوم یہ کہ جائز ہی
اور یہی اصح ہی ۔مع۔ مترجم کہتا ہی کہ حائض کے مسجد جانے سے ممانعت ہونا صحاح کی احادیث سے بہت ظاہر ہی چنانچہ صحیح کی حدیث
مین ہی کہ ام المومنین عائشہ رض سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کا بوریا مانگا تو آپ نے عرض کیا کہ مین حائض ہون آپ نے
فرمایا کہ حیضہ تیرے ہاتھ مین نہین ہی۔ پس اگر جواز مرور ہوتا تو سوال و جواب دونون مین حاجت نہوتی کیونکہ جواب تو یہی کہ باہر سے
ہاتھ بڑھا کر اٹھا لاؤ ۔م۔ مبسوط مین ہی کہ ایک مسافر کو جنابت ہی اور پانی کہین نہین صرف ایک مسجد مین چشمہ ہی تو وہ مسجد مین جانیکے
واسطے تیمم کرے کیونکہ جنابت اسکو مسجد مین جانے سے مانع ہی خواہ اسکا قصد ٹھہرنے کا ہو یا نہو۔ نہایہ۔ صحیح بخاری مین ابوہریرہ رض سے
روایت ہی کہ نماز قائم کی گئی اور صفین برابر کی گئین پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف نکلے جب آپ مصلی پر قائم ہوئے تو
یاد کیا کہ جنب ہین پس ہم لوگون سے فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر واپس ہو کر غسل فرمایا اور ہماری طرف نکل کر ایسی حالت سے تشریف
لائے کہ آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپکتا تھا پس ہم لوگون نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی۔ ابن بطال رح نے کہا کہ یہ حدیث بر خلاف
قول ابی حنیفہ رح دلالت کرتی ہی۔ عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے خارج ہونے مین وارد ہی نہ داخل ہونے مین۔ اور شاید آپ
تیمم کرکے باہر آئے ہون ۔مع۔ مین کہتا ہون کہ اول مین حدیث علی کرم اللہ وجہہ گزر چکی کہ آپ نے اپنے واسطے و حضرت علی رض
کے واسطے استثنا فرمایا ہی پس کوئی اعتراض وارد نہین ہوتا ۔م۔ سعید بن منصور نے اسانید صحیحہ سے آثار صحابہ رض روایت کیے
کہ وے مسجد مین بعد وضو کرنے کے جنب بیٹھتے تھے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ منقول نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوا اور آپ نے
انکو اجازت دی ۔ مین کہتا ہون کہ اول جواب یہ کہ آثار مین یہ مذکور نہین کہ انکو نہانے کی قدرت تھی ورنہ تیمم انکے واسطے طہارت
تھا اور اصحاب صفہ بلکہ اکثرون کے لیے ابتدا مین پانی نادر تھا پس ان آثار مبہم مجمل مین کچھ حجت نہین ہی ۔م۔ جسکے بدن پر نجاست

لگی ہو مسجد میں بیٹھا دے اور پانی نکالنے کو باہر نکلجاوے یہی اصح ہے اور احتلام مسجد میں ہو تو تیمم سے باہر نکلے اگر خوف درندہ وغیرہ کا
ہو تو وہیں ٹھہرنے کے لیے تیمم واجب ہے۔ط۔ حکم سوم۔ ولا تطوف بالبیت ۔ اور خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے۔ ف۔ اگرچہ مسجد سے
خارج طواف ہو سکتا ہے۔ اور اگرچہ حیض داخل ہوتے وقت نہو اور بعد داخل ہونے یا طواف شروع کرنے کے عارض ہوا ہو۔ د۔ اور اگر
طواف کرلیا تو عاصیہ ہوگی اسپر جرم ہے ولیکن احرام سے باہر ہو جائیگی جیسے طواف زیارت اور اسپر بدنہ ہے جیسے طواف جنب۔ الفتح۔
لان الطواف فی المسجد۔ اسوجہ سے طواف مسجد الحرام میں واقع ہوتا ہے۔ ف۔ اولی یہ کہ یوں بھی کہا جاوے اور اسوجہ سے
بھی کہ طواف میں طہارت واجب ہے حتی کہ اگر وہاں مسجد نہوتی تو بھی حائضہ پر طواف حرام ہوتا۔ الفتح۔ حکم چہارم۔ ولا یاتیہا زوجہا
اور نہ آوے اسکے پاس اسکا شوہر۔ ف۔ یعنی اسکے ساتھ جماع نہ کرے۔ لقولہ تعالی ولا تقربوہن حتی یطہرن۔ بدلیل قولہ تع
اور مت قربت کرو حیض والیوں کے ساتھ یہانتک کہ وے پاک ہو جاویں ف۔ اور اگر حلال کر کے حائضہ سے وطی کی تو کافر ہوا
اور اسی پر اعتماد ہے۔ ت۔ الفتح وع۔ اور اسی قول پر بہتوں نے جزم کیا اور یہی حکم اسکا جو متعمد میں وطی کو حلال کرلے۔ المجتبی۔ اور
کہا گیا کہ دونوں مسئلوں میں اکفار نہیں ہے اور یہی صحیح ہے خلاصہ۔ د۔ اور اگر حرمت جانکر اسنے یہ فعل کیا تو کبیرہ گناہ کیا اسپر توبہ واجب
ہے۔ ع۔ یعنی ایسی توبہ و استغفار سے یہ گناہ معاف ہونے کی امید ہے یہی قول ایک جماعت تابعین و مالک و جدید قول شافعی و ایک
روایت میں احمد کا ہے اور خطابی رح نے کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے ع۔ اور صدقہ دیدے ایک دینار یا نصف دینار بطور استحباب چنانچہ
یہ محیط سرخسی میں مذکور ہے اور مصرف اسکا مانند زکوۃ ہے۔ د۔ اور کہا گیا کہ ایک دینار اسوقت کہ اول حیض میں وطی کی ہو اور نصف دینار
جبکہ آخر حیض میں ہو۔ ت۔ چنانچہ ابن عباس رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی اپنی جورو سے وطی کرے ایسی
حالت میں کہ وہ حائضہ ہے تو چاہیے کہ صدقہ دے ایک دینار یا نصف دینار۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وصححہ الحاکم وابن القطان
وحسنہ احمد بروایۃ عبد الحمید کما رواہ ابو داؤد اور ایک روایت میں جب سرخ ہو ابتداء ہو تو دینار اور اگر زرد و آخر ہو نصف دینار ہے۔ بیہقی
اگر کہا جاوے کہ پھر کیا یہ کفارہ واجب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ استحباب پر محمول ہوگا جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے
کہ جو کوئی بغیر عذر کے جمعہ چھوڑے تو چاہیے کہ صدقہ کرے ایک دینار پھر اگر نہ پاوے تو نصف دینار۔ رواہ ابو داؤد والنسائی
وابن ماجہ واحمد۔ اور دلیل استحباب یہ ہے کہ دینار و نصف دینار میں اختیار دیا گیا حالانکہ ایک ہی جنس کی قلیل و کثیر میں اختیار نہیں
ہوتا ع۔ اسمیں تردد ہے کہ شاید ایک دینار وقت قدرت ہو اور عدم قدرت میں نصف دینار ہو۔ م۔ ولیکن روایت ہے کہ حضرت
ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فقط استغفار کا حکم دیا اور یہ کہ آئندہ ایسا نہ کرے۔ ع۔ عورت پر بھی صدقہ ہے یا نہیں
تو ظاہر یہ کہ نہیں کما فی الضیاء۔ د۔ یہ تو اشتغال عمد ہے۔ اگر بھولے سے یا حرمت نہ جانی یا حائضہ ہونا نہ جانا ہو تو اسپر کچھ واجب نہیں
ہے ع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں حائضہ ہوں اور شوہر نے اسکو جھوٹا کیا اور وطی کی تو یہ جان بوجھکر عمدا ہے کیونکہ اسکا جھوٹا
کرنا کچھ کارآمد نہیں بلکہ اس عورت کے خبر دینے سے حرام ہونا ثبوت ہو جائیگا المحیط ف۔ اب رہا سوائے جماع کے دیگر استمتاع
مانند بوسہ و مساس وغیرہ کے تو مذہب ابو حنیفہ و ابو یوسف و شافعی و مالک یہ ہے کہ ناف و گھٹنے کے درمیان فرد پر حرام ہے
اور حدیث میں جو آیا کہ ما تحت ازار کی استمتاع نہ لے اس سے یہی مراد ہے۔ عد۔ پس یہ ممنوع ہے اگرچہ بلا شہوت ہو۔ د۔ اور بغوی رح نے
کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے ع۔ اور مذہب محمد بن الحسن و احمد کا یہ ہے کہ سوائے فرج کے باقی جسم مرد پر حرام نہیں ہے بدلیل اسکے جو مسلم
امام بخاری کے بقیہ جماعت نے روایت کی کہ یہود جب انمیں سے کوئی عورت حائضہ ہوتی تو نہ اسکے ساتھ کھاتے اور نہ ایک کوٹھری
میں اسکو ساتھ رکھتے پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا۔ ویسئلونک
عن المحیض الآیات۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سب باتیں کرو سوائے نکاح کے اور دوسری روایت میں [illegible]
جماع کے۔ رواہ الجماعۃ۔ اور معنی نکاح کے لغت میں جماع ہیں۔ اور شیخین کی دلیل وہ ہے جو عبد الرحمن بن سعد سے روایت [illegible]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مجھے میری جورو سے کیا حلال ہے جب وہ حائضہ ہو فرمایا کہ تیرے واسطے ما فوق الازار ہے یعنی جو ازار سے اوپر ہے۔ اسکو ابوداؤد نے روایت کر کے سکوت کیا تو یہ حدیث حجت ہے بعض نے اس حدیث کو حسن کہا ولیکن ابوزرعہ عراقی نے شرح سنن ابوداؤد میں تصریح کی کہ یہ حدیث صحیح ہونا چاہیے یعنی موافق رجال اسناد کے پس ثابت ہوا کہ صحیح ہے اور اس صورت میں یہ حدیث معارض ہوئی اس روایت کی کہ جو امام محمد رح کی حجت ہے جسکو امام مسلم نے روایت کیا۔ ف۔ اور نیز شیخین کی دلیل حدیث عائشہ رضہ ہے کہ ہم میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بدن سے بدن ملانا چاہتے تو اسکو حکم کرتے پس وہ ازار خوب کس لیتی پھر اُس سے اختلاط کرتے رواہ البخاری ومسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ام المومنین میمونہ رضہ ہے وہ بھی روایت صحیحین ہے۔ اور مراد حدیث مذکور مسلم میں یہ کہ بوسہ و چہرہ چھونا و مانند اسکے امور میں۔ مع۔ اور اگر معارضہ مانا جاوے تو بھی ترجیح حدیث ابوداؤد کو ہے کیونکہ یہ منع کرتی ہے اور حدیث مسلم میں اباحت ہے تو احتیاط کے مقام پر ممانعت کو ترجیح ہے ولیکن سروجی نے قول امام محمد کو ترجیح دی باین طور کہ ہماری حدیث سے تو مطلب مفہوم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک منطوق ہے یعنی مراد ہوتی ہے مگر یہ ترجیح کا بیان غلط ہے۔ مف۔ پھر ابن الہمام نے اپنی حدیث کے بھی منطوق ہونے میں طول کلام کیا اور اسکو زیادہ مفید ثابت کیا اور ما فوق الازار اسکا منطوق نکالا اور تائید کی کہ حدیث ام المومنین عائشہ و میمونہ جو صحیحین مذکور ہیں آپ کا خود فعل و بیان ہیں اور حق واللہ تعالیٰ اعلم وہی بات ہے جو سروجی رح نے بیان فرمائی کہ حدیث امام محمد منطوق ہے لیکن یہ بات البتہ رہی کہ آیا منطوق سے یہاں ترجیح حاصل ہوگی یا نہیں اور اسمیں تمام کلام طول چاہتا ہے اور حاصل یہی نکلتا ہے کہ ترجیح قول شیخین رح کو ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مرد کو اختیار ہے کہ اسکا بوسہ لے اور ساتھ لٹا دے اور سوائے ناف و گھٹنے کے درمیانی جسم کے باقی اُسکے بدن سے نفع اٹھا دے۔ السراج۔

ولیس للحائض والجنب والنفساء قراءۃ القرآن۔ اور نہیں روا ہے حائض کو اور جنب کو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور زچہ کو قرآن پڑھنا ف۔ خواہ پوری آیت ہو یا کم ہو یہی کرخی کی روایت اور اسی کی تصحیح اکثر کتابوں میں مذکور ہے البحر۔ یہی اصح ہے الجوہرہ۔ اور یہ اُسوقت کہ پڑھنے میں تلاوت قرآن کا قصد ہو اور اگر تعریف کے طور پر یا شکر یہ کام شروع کرنے کے طور پر یا دعا کی نیت سے ہو تو مضائقہ نہیں یہی اصح ہے اور غایۃ البیان میں کہا کہ یہی مختار ہے ح۔ حائض و جنب کو دعائیں و جواب اذان و مانند اسکے روا ہے السراجیہ۔ ولیکن امام مصنف رح نے باب الاذان میں افادہ فرمایا کہ اذکار پڑھنے میں وضو کر لینا مستحب ہے۔ ف۔ اور ظاہر الروایۃ میں قرأت قنوت مکروہ نہیں ہے التبیین۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ التجنیس والمظہریہ۔ وف۔ اور اگر جنب نے اپنا منھ دھو ڈالا واسطے پڑھنے کے تو بھی اُسکو قراءت حلال نہیں محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے السراج۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقرا الحائض والجنب شیئا من القرآن بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حائض و جنب قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔ ف۔ اس حدیث کو ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور یہ ضعیف ہے ولیکن سنن اربعہ میں حضرت علی رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی چیز قراءت قرآن سے مانع نہوتی سوائے جنابت کے۔ شافعی رح نے کہا کہ اہل حدیث اسکو ثابت نہیں کرتے۔ بیہقی نے کہا کہ اسکی وجہ یہ کہ اسکا مدار عبداللہ بن سلمہ پر ہے اور بڑھاپے میں انکی عقل منکر ہو گئی تھی اور شعبہ رح نے کہا کہ یہ بڑھاپے کی روایت ہے لیکن ان اقوال میں تامل ہے کیونکہ ترمذی نے اس روایت کے بعد کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابن حبان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور بیہقی نے بسند صحیح حضرت عمر رضہ سے روایت کی کہ انہوں نے جنب کے واسطے قراءت کو مکروہ رکھا۔ ف۔ حضرت علی رضہ نے مرفوع روایت کی کہ آپ نے وضو کر کے کچھ قرآن پڑھا پھر فرمایا کہ یہ اسکے واسطے جو جنب نہو اور جو جنب ہو وہ قرآن نہ پڑھے اور نہ ایک آیت پڑھے۔ رواہ ابو یعلی الموصلی۔ ہیثمی رح نے کہا کہ اسکے سب راوی ثقہ ہیں۔ اور یہ حدیث حضرت علی رضہ پر موقوف بھی مروی ہے۔ جیسا کہ امام احمد و طحاوی نے روایت کیا اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ قرآن پڑھو جب تک کہ تم کو جنابت نہ پہنچے اور اگر کسی کو جنابت پہونچے تو وہ نہ پڑھے اور نہ ایک حرف پڑھے۔ بالجملہ اس بارہ میں اخبار و آثار بہت ہیں تیسیر الوصول و عینی و فتح الباری وغیرہ میں

مذکور ہین اور اسقدر کفایت ہے۔ واضح ہو کہ امام مالک سے مروی ہے کہ انھون نے جنب و حائض مین فرق کیا اسطرح کہ جنب کو طہارت
حاصل کرنے کی قدرت ہے تو قبل طہارت اسکو ممنوع ہے اور حائض معذور ہے تو اسکو اختیار ہے اور اسی کے مانند سعید بن المسیب و حماد
بن ابی سلیمان سے مروی ہے اور یہ فرق خلاف نص ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ **وھو حجۃ علی مالک فی الحائض**۔ اور یہ حدیث
حجت ہے امام مالک پر درباره حائض کے۔ ف۔ جسکو معذور سمجھکر اسکی قراءت جائز جانتے ہین حالانکہ صریح نص سے خلاف ہے مگر یہی بیان
ہے کہ نص انکو کسی اسناد سے نہ پہونچی کہ ثبوت ہو۔ واللہ اعلم۔ **وھو باطلاقہ یتناول ما دون الآیۃ**۔ اور یہ نص بوجہ اپنے اطلاق
کے شامل ہے آیت سے کم کو۔ ف۔ یعنی کچھ بھی نہ پڑھے خواہ آیت ہو یا کم ہو۔ **فیکون حجۃ علی الطحاوی فی اباحتہ**۔ تو یہ نص حجت
ہوئی طحاوی رح پر جو آیت سے کم کو پڑھنا جائز کہتے ہین۔ ف۔ بلکہ بعض روایات نص مذکور مین حرف واحد تک منصوص ہے پس
نص مذکور مصنف تو اطلاق کی دلالت سے آیت سے کم کو مانع ہے اور دارقطنی کی روایت خود منطوق ہے کہ ایک حرف نہ پڑھے لہذا
جوہرہ نیرہ وغیرہ مین لکھا کہ پوری آیت اور اس سے کم دونون ممانعت مین برابر ہین کہ حائض و جنب و نفساء کو اسکا پڑھنا حرام
ہے ولیکن خلاصہ مین مذکور ہے کہ حرام نہین پڑھنا چھوٹی آیت کا جو بول چال مین زبان پر جاری ہو جاتی ہے جیسے قولہ تعالی۔ ثم نظر
اور جیسے قولہ ولم یولد اور روا پڑھنا آیت سے کم کا جیسے بسم اللہ اور الحمد للہ اگر اس سے قراءۃ القرآن کا قصد ہو تو مکروہ ہے اور اگر قصد
شکر نعمت و ثناء باری تعالی ہو تو مکروہ نہین ہے اور ہجے کرنا قنوت پڑھنا مکروہ نہین ہے تمام ہوا قول خلاصہ کا اور قنوت مین یہی ظاہر الرو
اور اسی پر فتوی ہے الفتح۔ واضح ہو کہ آیت سے کم جائز ہونا اصل قول طحاوی نہین بلکہ مختار ہے چنانچہ نجم الدین زاہدی نے ذکر کیا کہ ابن سماعہ
نے ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ آیت سے کم جائز ہے اور ذکر کیا کہ اکثر مشائخ اسی قول پر ہین الفتح۔ اور فقیہ ابو اللیث نے عیون مین
کہا کہ آیت سے کم جائز ہے اور غایۃ البیان مین کہا کہ یہی مختار ہے ع۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ آیت سے کم پڑھنے مین وہ قاری نہین شمار
ہوتا حالانکہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ پس جیسے آیت سے کم پڑھنے مین اس حکم کی تعمیل نہین ٹھہری حتی کہ نماز
اسقدر سے صحیح نہوئی تو اسی طرح وہ قاری شمار نہو پس جنب و حائض پر اسقدر پڑھنا جو آیت سے کم ہے حرام بھی نہوا۔ اور مشائخ نے
کہا اگر پڑھانے والی عورت حائضہ ہوئی تو وہ ایک ایک کلمہ کرکے پڑھا دے اسطرح کہ ہر دو کلمہ کے درمیان ٹھہر جاوے اور اسکو
آن کے ہجے کرنا مکروہ نہین ہے المحیط۔ اور طحاوی رح کے قول پر نصف نصف آیت کرکے پڑھا دے الفتح۔ حائض و جنب کو توریت
انجیل و زبور کی قراءت بھی مکروہ ہے التبیین۔ بعض نے قید لگائی کہ یہ کتابین ایسی ہون کہ انمین تحریف نہین ہوئی ہے اور یہ غلط ہے بلکہ
صحیح یہ کہ مطلقاً انکی قراءت جنب و حائض کو ممنوع ہے بوجہ اسکے کہ تحریف کے سوا کلمات تو اسکی زبان پر قراءت ہونگے اور یہ جائز نہین کیونکہ
یہی حال انکے چھونے کے مسئلہ مین ہے۔ ہان یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ ہمارے زمانہ مین توریت و زبور و انجیل سب مفقود ہین اور انکے
ترجمہ البتہ مختلف زبانون مین تحریف کے ساتھ ہین جنکے چند نسخون کے مقابلہ مین کئی کئی طغیان برآمد ہوئے ہین۔ اگر ترجمہ بھی ہوتا تو اسکے
واسطے یہ حکم نہین ہے یہ صرف قرآن مجید و اسکے ترجمہ کے ساتھ خاص ہے۔ بالجملہ قرآن پڑھنے کا حکم یہ کہ محدث کو بغیر چھونے کے حفظ وغیرہ
سے جائز ہے اور حائض و جنب و نفساء کو نہین جائز ہے اب قرآن چھونے کا حکم بیان فرمایا قولہ۔ **ولیس لھم**۔ اور نہین روا ہے حائض و جنب
و نفساء کو۔ ف۔ اور محدث کو بھی۔ **مس المصحف**۔ چھونا مصحف مجید کا۔ ف۔ اور اگر فارسی مین مکتوب ہو تو بھی امام رح کے نزدیک
مکروہ تحریمی اور صحیح قول پر صاحبین کے نزدیک بھی مکروہ تحریمی ہے الخلاصہ۔ **الا بغلافہ**۔ مگر ایسے غلاف کے ساتھ مکروہ نہین۔ ف۔
غلاف وہ ہے جو علیحدہ ہو جیسے جزدان نہ چولی۔ **ولا اخذ درھم فیہ سورۃ من القرآن**۔ اور نہین روا ہے ان لوگون یعنی حائض
و انکے ساتھیون کو لینا ایسے درم کا جسمین قرآن سے کوئی سورہ ہو۔ ف۔ یعنی آیت ہو ع۔ اور یون ہی ایسی تختی یا ورق کا اٹھانا
روا نہ جسمین کوئی آیت یا سورہ ہو مکروہ ہے ت د۔ ولیکن جوہرہ نیرہ مین قید لگائی کہ مکروہ جب ہے کہ آیت پوری ہو ہ۔ **الا بصرۃ**
اگر ہمیانی درم کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایسا درم اگر ہمیانی مین ہو تو ہمیانی کو چھونا یا اسکا لانا مکروہ نہین ہے ولیکن ورق مکتوب

یا تختہ میں ضرور ہے کہ ایسی چیز کے اندر ہو جو اس سے علیحدہ ہو اُسکے ساتھ چسپاں نہو - وکذا المحدث لا یمس المصحف الا بغلافہ
اور یونہی بے وضو آدمی بھی مصحف قرآن نہ چھووے مگر اُسکے غلاف کے ساتھ - لقولہ علیہ السلام لا یمس القرآن الا طاہر
بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہ چھووے قرآن کو مگر طاہر یعنی پاک - ف - یہ حدیث پانچ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے
نسائی نے سنن میں و ابوداؤد نے مراسیل میں و ابن حبان و حاکم نے و طبرانی و دارقطنی و بیہقی و امام احمد و اسحق بن راہویہ نے عمرو بن حزم
رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی - اور اسناد صحیح اور بعض طرق سے مرسل صحیح ہے - ازانجملہ طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے ابن عمر رضی اللہ عنہ
سے - ازانجملہ حاکم و طبرانی و دارقطنی و بیہقی نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھسے فرمایا کہ مت چھو تا قرآن کو مگر اس حالت
کہ تو پاک ہو - حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے - ازانجملہ طبرانی نے عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی - اگر کہا جاوے کہ اللہ
نے فرمایا - انہ لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسہ الا المطہرون - یہ آیت ظاہری دلیل ممانعت کہ بدون طہارت کے قرآن نہ چھووے
اس سے امام مصنف نے کیوں استدلال نہ کیا - جواب دیا گیا کہ بعض علماء نے اسکے یہ معنی بیان کیے کہ مطہرون ملائکہ کرام بررہ ہیں تو انھوں
نے استدلال نہ کیا - میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال ضعیف ہے کیونکہ ملائکہ سب مطہرون میں پھر بعض کی تخصیص خلاف اصل ہے مع - بلکہ مقصود
حاملان قرآن جو وحی لاتے ہیں ظاہر و باطن پاکیزہ ہیں وہ شیاطین وغیرہ نہیں ہیں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و وحی برحق
و علی ہذا احتمال میں کچھ شک نہیں - ولہذا کہا گیا کہ بغیر طہارت کے مصحف چھونا قطعی حرام نہیں بلکہ ظنی حرام ہے اور یہی صحیح ہے - م - ثم الحدث
والجنابۃ حلا الید فیستویان فی حکم المس - پھر واضح ہو کہ حدث یعنی بے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونوں نے ہاتھ میں
حلول کیا تو قرآن چھونے کے حکم میں دونوں برابر ہیں - ف - ہر چند کہ حدث و جنابت میں کمی و بیشی ہے مگر ہاتھ کا دھونا دونوں میں یکساں
واجب ہے - والجنابۃ حلت الفم دون الحدث فیفترقان فی حکم القراءۃ - اور فقط جنابت نے منھ میں بھی حلول کیا نہ حدث نے
قرآن پڑھنے کے حکم میں دونوں میں فرق ہو گیا - ف - حتی کہ حدث والے کو قرآن پڑھنا بغیر چھوئے جائز ہے کیونکہ وضو میں منھ
اندر دھونا فرض نہیں ہے پس حدث نے وہاں حلول نہیں کیا تھا اور جنب کو قرآن پڑھنا بھی منع ہے کیونکہ جنابت میں کلی کرنا فرض
تو جنابت نے منھ میں بھی حلول کیا - یہی حال حائض و نفساء کا ہے - م - اصح یہ کہ چھونا مکروہ ہے - ہاں مصنف رح کے کلام سے افادہ
کہ جنب و حائض و زچہ کو قرآن پر نظر کرنا روا ہے الجوہرہ - کیونکہ ممانعت کی کوئی دلیل نہیں اور جنابت نے آنکھ کے اندر حلول نہیں
اور فتح القدیر میں اُسکی تصریح کر دی ہے - م - مصحف کے کنارے و حاشیہ اور درمیانی سپیدی جہاں کتابت نہیں اُسکو چھونا صحیح
میں ممنوع ہے التبیین - وغلافہ ما یکون متجافیا عنہ دون ما ہو متصل بہ کالجلد المشرز - اور غلاف جسکے ساتھ چھونا روا ہے وہ
جو مصحف سے جدا ہو نہ وہ کہ جو اِسکے ساتھ متصل ہو جیسے جلد مشرز - ف - یعنی شیرازہ بندھی ہوئی اور مصحف مشرز وہ کہ اُسکے
باہم منضم اور کنارے ملے ہوں اور اگر کنارے نہ ملے ہوں تو وہ منشرش ہر دو شین سے ہے مع - حاصل یہ کہ جلد کی طرح سے مشرز نہو بلکہ علیحدہ
سے غلاف ہو - ہو الصحیح - یہی قول صحیح ہے - ف - اور اسی پر فتوی ہے الجوہرہ - ویکرہ مسہ بالکم - اور آستین سے مصحف کا چھونا
ہے - ف - یعنی مکروہ تحریمی ہے لہذا فتاوی میں کہا کہ جائز نہیں ہے الفتح - ہو الصحیح لانہ تابع لہ - یہی صحیح ہے کیونکہ آستین اسکے تابع
ف - یہی قول احوط ہے - و - اور جنب و حائض و زچہ اور محدث کو روا نہیں کہ مصحف کو ایسے کپڑے سے چھووں جسکو وے پہنے
التبیین - اور محیط میں ہے کہ عامہ مشائخ کے نزدیک آستین سے چھونا مکروہ نہیں ہے ع - اور تنویر میں اسی کو اختیار کیا لیکن صحیح وہی ہے جو امام مصنف
نے ذکر کیا - اور یہ قرآن مجید کے حق میں ہے - بخلاف کتب الشریعۃ لاہلہا حیث یرخص فی مسہا بالکم لان فیہ ضرورۃ - بخلاف
شرعی کتابوں کے پڑھنے لائق والوں کے پاس ہیں کہ ان لوگوں کو آستین سے اُنکے چھونے کی اجازت ہے کیونکہ اسمیں ضرورت
ف - اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ بلا خلاف جائز ہے اور کہا کہ بدون آستین کے ہاتھ سے چھونا کتب فقہ
و حدیث کا مکروہ ہے کیونکہ وہ آیات قرآنی سے خالی نہیں ہوتی ہیں ع - یہ تعلیل تو مقتضی ہے کہ کتب صرف و نحو و معانی و بیان کی

چھونا بھی ممنوع ہے کیونکہ آیات سے خالی نہیں ہیں۔ ت ف۔ رومال گردن پر اوڑھے ہے اس سے محدث یا جنب کو چھونا روا ہے یا نہیں۔ ابن الہمام نے کہا مجھسے پوچھا تو میں نے کہا کہ مجھے اسکا جزئیہ منقول نہیں معلوم اور ظاہر یہ ہوتا ہے کہ اگر اسکے کونا سے چھوا پس اگر یہ کونا اسکی حرکت سے ہلتا ہو تو جائز نہ ہونا چاہیے اور اگر نہ ہلتا ہو جائز ہونا چاہیے۔ الخ۔ م ت۔ کافر کو قرآن چھونے سے روکا جاوے اگرچہ وہ غسل کر لے ایضاح ع۔ جنب و حائض کو ایسی کتاب لکھنا مکروہ ہے جسکی بعض سطر میں آیت قرآن ہو اگرچہ وے اسکو نہ پڑھیں الذخیرہ۔ محدث کو قرآن لکھنا امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے یہی قول مجاہد و شعبی و ابن المبارک کا ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور کہا کہ مکروہ ہے اگرچہ صحیفہ زمین پر ہو اور اگرچہ آیت کم لکھے اور مشائخ بخارا نے اسی کو لیا۔ کذا فی الذخیرہ۔ اور تاج الشریعہ نے کہا کہ اسی پر فتوی ہے اور ابو یوسف سے روایت کہ لکھنے میں اس شرط سے مضائقہ نہیں کہ صحیفہ زمین پر ہو۔ اسکو محیط میں ذکر کیا ہے ع۔ اسکو قدوری نے ذکر کیا اور یہ قول قیاس میں زیادہ موزون و اقیس ہے کیونکہ جب صحیفہ زمین پر ہوا تو اسکا چھونا قلم سے ہوا اور قلم ایک جدا چیز ہے تو گویا علیحدہ کپڑے سے چھوا ہاں اگر ہاتھ لگے تو البتہ ممنوع ہے۔ الفتح۔ اور چھونا اسکا جسمیں اللہ تعالی کا ذکر ہے سواے قرآن کے تو ہمارے عامۂ مشائخ نے اسکو مطلق رکھا ہے النہایہ ہ۔ اذکار کے چھونے میں بعض نے مضائقہ بتایا اور عامہ مشائخ کے نزدیک اولی یہ کہ بدون حائل کے نہ چھووے ت ع۔ یہ روایت صحیح نہیں بلکہ اصح یہ کہ مکروہ تحریمی ہے کما من الفتح۔ قرآن کا اور اللہ تعالی کے ناموں کا درم و دینار و محراب و دیوار و [illegible] بچھونوں و اُسکے مانند پر لکھنا مکروہ ہے۔ بیخانہ و غسل خانہ و حمام میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور امام محمد کے نزدیک حمام میں مضائقہ نہیں کیونکہ آب مستعمل اُنکے نزدیک پاک ہے الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر ممانعت کی یہی وجہ ہے تو مفتی آب مستعمل کی طہارت پر ہے پھر بقول مفتی بہ حمام میں قرأت مکروہ نہ ہونا چاہیے اور اگر کہا جاوے کہ وہاں جنابت کی نجاست وغیرہ بھی دور کیجاتی ہے تو بوجہ نجاست کے مکروہ ہے تو اسمیں اتفاق ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم م۔ اگر قرآن مجید یا حدیث وغیرہ سے تعویذ ایسے غلاف میں ہو جو تعویذ سے علیحدہ ہے تو اسکے ساتھ بیخانہ میں جانا مکروہ نہیں ہے لیکن ایسے امور سے احتراز کرنا افضل ہے ت۔ **ولا باس بدفع المصحف الی الصبیان** اور اطفال کو مصحف دینے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وے حدث کے ساتھ ہوں السراج۔ **لان فی المنع تضییع حفظ القرآن** کیونکہ روکنے میں تو حفظ قرآن کو کھو دینا ہوگا۔ ف۔ اگر بالغ آدمی یہ خیال کرکے نہ دے کہ یہ تو اطفال ہیں مگر مجھے انکو نہ دینا چاہیے تاوقتیکہ طہارت نہ کریں جیسے شراب پلانا و حریر و سونا پہنانا نہ چاہیے حتی کہ بعض مشائخ نے اسی خیال پر منع کا حکم دیا۔ **وفی الامر بالتطہیر حرج بہم۔** اور اطفال کو ہر وقت طہارت کا حکم دینے میں اُنکے حق میں مشقت شدید ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالی نے مشقت اپنے کرم سے دور کردی ہے تو انپر طہارت لازم نہیں رہی۔ بالغ بھی گنہگار نہیں ہوگا کیونکہ قرآن کا حفظ کھو دینا اسکو روا نہیں ہے بخلاف شراب و حریر وغیرہ کے کہ وہ بلا ضرورت ہے۔ **وہٰذا ہو الصحیح۔** اور یہی حکم اطفال کے بارہ میں صحیح ہے۔ ف۔ اس سے فائدہ نکلا کہ اطفال کا وضو صحیح ہوتا ہے اور یہی اصح ہے حتی کہ اسپر والدین کو ثواب ملتا ہے۔ رہا بیان وطی تو امام مصنف رح نے لکھا۔ **واذا انقطع دم الحیض لاقل من عشرۃ ایام لم یحل وطیہا حتی تغتسل۔** اور جب منقطع ہوا خون حیض کا دس روز سے کم پر یعنی بطور عادت کے تو اس عورت کے ساتھ وطی حلال نہیں ہے یہانتک کہ وہ غسل کر لے۔ **لان الدم یدر تارۃ۔** کیونکہ خون کبھی درور کرتا ہے۔ **وینقطع اخری۔** اور کبھی منقطع ہوتا ہے۔ ف۔ تو دس تک میں احتمال ہے کہ یہ وقت حیض کا ایسا ہو کہ خون کا ادرار اسمیں نہیں ہے جیسے یہ احتمال ہے کہ یہ وقت طہر کا ہو۔ **فلا بد من الاغتسال لیترجح جانب الانقطاع۔** تو غسل کر لینا ضرور ہوا تاکہ جانب انقطاع کو ترجیح ہو جاوے۔ ف۔ پس یہ احتمال مرجح ٹھہرے کہ یہ انقطاع کامل ہے پس طہر ہے اور اسوقت وطی روا ہے اور اگر غسل نہ ہو تو منزلہ غسل کے پایا جاوے چنانچہ فرمایا۔ **ولو لم تغتسل ومضی علیہا ادنی وقت الصلوۃ۔** اور اگر عورت نے غسل نہ کیا اور اسپر کمتر وقت نماز کا گذر گیا۔ ف۔ یعنی آخر وقت نماز جسکے بعد وقت نہیں ہے۔ **بقدر ان تقدر علی الاغتسال والتحریمۃ حل وطیہا۔** بقدر اسکے کہ مدت اسمیں غسل کرکے تحریمہ باندھ سکتی تھی تو وطی حلال ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ غسل کرنے کا وقت اسی میں سے شمار ہے

اور بعض نے کہا کہ کپڑا بقدر ضرورت پہن لینا بھی داخل ہے اور صرف نماز میں سے اُسی قدر ضرور ہے کہ تحریمہ باندھ سکے اگرچہ کوئی حصہ نماز کا ادا نہ کر سکے تو اس سے بھی وطی حلال ہو جائیگی کیونکہ یہ غسل حکمی ہے۔ لان الصلوٰۃ صارت دیناً فی ذمتہا فطہرت حکما کیونکہ نماز اسکے ذمہ قرضہ ہو گئی تو وہ حکم میں پاک ہوئی۔ ف۔ کیونکہ نماز بدون طہارت کے ذمہ نہیں ہوتی ہے پس حق وطی میں پاک ہوئی۔ وفی الدر مختی کہ اگر وقت عید کے طاہرہ ہوئی تو اسپر وقت الظہر کا گذر جانا معتبر ہے کمافی السراج۔ اور روزہ کے واسطے قدر تحریمہ کی شرط نہیں یہی اصح ہے۔ یعنی صرف نہانے و کپڑے پہننے کی شرط ہے اور یہ وقت البتہ دس سے کم میں حیض میں شمار ہے اور تحریمہ بہر حال میں حیض سے نہیں بلکہ طہارت میں سے ہے اور دس کے بعد غسل بھی طہارت سے ہے تو نماز کی قضا واجب ہونے کے لیے بعد دس کے صرف تحریمہ بھر کا وقت چاہیے ہے نہ غسل کا تاکہ دس روز سے ایام بڑھ نہ جاویں۔ ولو کان انقطع الدم دون عادتہا فوق الثلث لم یقربہا حتی تمضی عادتہا وان اغتسلت۔ اور اگر خون کا انقطاع ہوا اُسکی عادت کے ایام سے کم میں لیکن تین روز سے اوپر میں تو عورت سے قربت نہ کرے اگرچہ غسل کرے یہانتک کہ اُسکی عادت گذر جاوے۔ ف۔ پھر اگر عادت گذری و خون نہ آیا تو مثل مسئلہ سابق کے حکم ہو گیا۔ لان العود فی العادۃ غالب فکان الاحتیاط فی الاجتناب۔ کیونکہ عادت میں عود ہونا اکثر ہوتا ہے تو احتیاط اسی میں کہ وطی سے اجتناب رکھے۔ ف۔ اور احتیاط ایسے مقام پر واجب ہے جہاں حرام میں پڑ جانے کا احتمال ہے۔ وان انقطع الدم لعشرۃ ایام حل وطیہا قبل الغسل۔ اور اگر اسکا خون منقطع ہوا دس روز پر تو اسکے ساتھ وطی کرنا اسکے نہانے سے پہلے حلال ہے۔ لان الحیض لامزید لہ علی العشرۃ الا انہ لایستحب قبل الاغتسال للنہی فی القراءۃ بالتشدید کیونکہ حیض کے لیے زیادتی دس روز پر نہیں ہے تو بعد دس کے حیض نہ رہا لیکن اتنی بات ہے کہ غسل کر لینے سے پہلے وطی کرنا مستحب نہیں بوجہ اس ممانعت کے جو قراءۃ بالتشدید میں وارد ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ ولا تقربوہن حتی یطّہّرن۔ بتشدید طاء وہاء کیونکہ اسی قراءت پر مبالغہ طہارت ہوا یعنی کہ یہ عورتیں خوب پاک ہو جاویں اور جواز دوسری قراءت بدون تشدید پر ہے یعنی پاک ہو جاویں اور ظاہر ہے کہ دس روز پر پاک ہو گئیں تو دونوں قراءتوں کے موافق عمل ہو گیا کہ دس روز پر منقطع ہونے سے موافق قراءت بدون تشدید کے جواز ہوا اور موافق قراءت تشدید کے غیر مستحب ہے م۔ اگر نصرانیہ یا یہودیہ جو رو ہے اور دس سے کم میں اُسکا خون منقطع ہوا اور وقت اسقدر کم ہے صرف غسل کر سکے تو قبل غسل کرنے کے اُس سے وطی روا ہے اور اگر اسکو طلاق دی ہو اور یہ تیسرا حیض ہو تو خون منقطع ہوتے ہی رجعت کا اختیار نہ رہیگا اور وہ فوراً دوسرے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے کیونکہ منقطع ہوتے ہی وہ حیض سے خارج ہو گئی اور اُسپر غسل کرنا ادا نہیں کیونکہ وہ شرائع کے ساتھ مخاطبہ نہیں ہے ولیکن مسلمان ہو کر قرآن نہ پڑھے جب تک غسل نہ کرے کیونکہ وہ بمنزلہ جنب کے ہے یہ مسئلہ دلالت کرتا ہے کہ کافر اگر جنب ہو پھر مسلمان ہو تو اُسپر غسل کرنا لازم ہے مع۔ ابن الہمام رح نے مسائل مذکورہ متن کی شرح میں لکھا کہ حاصل مقام یہ ہے کہ خون یا تو پورے دس پر منقطع ہوا یا کم پر پھر کم کی دو صورتیں یا تو عادت کاملہ پر منقطع ہوا یا اس سے بھی کم پر مگر تین روز سے زائد میں پس اول صورت دس پر انقطاع سے بمجرد منقطع ہونے کے وطی حلال ہے اگرچہ غسل تک انتظار مستحب ہے اور تیسری صورت جبکہ دس سے کم اور عادت سے کم میں منقطع ہوا ہے وطی روا نہیں اگرچہ وہ غسل کرے جب تک کہ اُسکی عادت کے ایام نہ گذریں۔ رہی دوسری صورت کہ عادت پر منقطع ہوا تو اسمیں اگر غسل کرے یا اُسپر نماز کا وقت گذر جاوے یعنی نماز کا وقت نکل جاوے حتی کہ نماز اُسکے ذمہ قرضہ ہو جاوے تو حلال ہو گئی ورنہ نہیں۔ یہی تفصیل انقطاع نفاس میں ہے کہ اگر نفاس میں عورت کی کوئی عادت ہو اور خون اُس سے کم میں منقطع ہوا تو وطی نہیں جائز حتی کہ اُسکی عادت شروع گذر جاوے اور اگر عادت پر منقطع ہوا تو وہ وقت نکل جانے پر روا ہے جسمیں طاہرہ ہوتی اور اگر پورے چالیس پر ہو تو مطلقاً حلال ہے۔ اور واضح ہو کہ ادنیٰ وقت نماز سے مراد وہ وقت ہے جو آخر کا جزو ہے کہ اس جزو سے وقت نکل جانے تک اسقدر رہو کہ غسل کر کے تحریمہ کی نیت کر سکے اور یہ مراد نہیں کہ اگر اول وقت طاہر ہو تو اُس سے اسقدر گذر جاوے کہ اسمیں غسل و تحریمہ ممکن ہو کیونکہ اس سے وہ شرعاً پاک نہ ہوگی بدلیل اسکے کہ فقہا نے یہ سبب بیان کیا کہ وہ نماز اسکے

تو یہ قرضہ ہوگئی اور یہ جب ہی کہ وقت نکل جاوے لہذا کافی میں یون کہا کہ اِنماز اُسکے ذمہ دین ہوجاوے بایں طور کہ ادنی وقت نماز جو غسل
و تحریمہ کو کافی تھا گذر جاوے اِس صورت سے کہ وہ آخر وقت مین خون آنے سے پاک ہو۔ تجنیس مین ہے کہ ایک مسافرہ حیض سے پاک ہوئی اور
اُسنے پانی نہ ہونے سے تیمم کیا پھر پانی پایا تو شوہر کو اُس سے وطی جائز ہے لیکن وہ قرآن نہ پڑھے الفتح۔ خجندی رح نے فرمایا کہ یہی اصح ہے اسلئے
کیونکہ جب اُسنے تیمم کیا تو حیض سے نکل گئی پھر جب اُسنے پانی پایا تو اُسپر غسل واجب ہوا اور بمانند جنب کے ہوگئی۔ یہ قرآن کے حق مین ہے۔ الفتح
اور زاہدی نے نماز کے حق مین کہا کہ جس عورت کو ابتدا مین حیض آیا اور دس سے کم مین منقطع ہوا یا عادت والی کا عادت سے کم مین منقطع ہوا
تو وہ غسل مین آخر وقت تک تاخیر کرے مگر اُسی قدر کہ نماز وقت مکروہ مین نہو جاوے ہ۔ اور اگر تین روز سے کم مین منقطع ہو تو آخر وقت تک
تاخیر کرے جب فوت کا خوف ہو تو فقط وضو کر کے نماز پڑھے۔ الصدر م۔ اور خلاصہ مین ہے کہ جب عورت کا خون اسکے معروف عادت سے پہلے
منقطع ہو خواہ حیض ہو یا نفاس ہو تو جب نماز جاتی رہنے کا خوف ہو اُسوقت غسل کرے اور نماز پڑھے اور احتیاطاً اُسکا شوہر اُسکے ساتھ قربت
سے اجتناب کرے یہان تک کہ اُسکی عادت گذر جاوے لیکن وہ احتیاطاً روزہ رکھے۔ پس اگر یہ عدت کا آخر حیض ہو تو احتیاطاً رجعت منقطع
ہوگئی اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے بھی نکاح نہین کر سکتی۔ پھر اگر دوسرے سے نکاح کیا تو اگر ایام عشرہ مین خون نے عود نہ کیا تو جائز ہے
اور اگر خون نے عود کیا پس اگر دس کے اندر ہوا اور دس سے تجاوز نہ کیا ہو تو دوسرا نکاح فاسد ہوا۔ اور یہی استبراء مین ہے کہ جس استبراء
کرایا ہے وہ ایسی صورت مین احتیاطاً اجتناب کرے انتہی۔ یہ جو قید لگائی کہ دس سے تجاوز نہ کیا ہو اسکا فائدہ یہ کہ اگر عود کیا اور دس سے
تجاوز کر گیا تو اصح قول پر نکاح ثانی فاسد نہوگا اور مراد یہ کہ جب عادت پوری ہونے کے بعد خون نے عود کیا اور دس کے اندر رہا اور
دس سے تجاوز نہ کیا تو دوسرا نکاح فاسد ہے کیونکہ جب عادت کے بعد دس کے اندر خون آیا تو اور دس ہی تک رہا تو سب حیض ہے اور اگر دس سے
تجاوز کر گیا تو جسقدر عادت ہے اُسقدر تک حیض اور باقی استحاضہ ہے پس اگر عادت گذرنے سے پہلے نکاح کیا پھر خون نے عود کیا اور دس سے
تجاوز کر گیا تو بقدر عادت کے حیض و باقی استحاضہ ہوگا تو عادت سے پہلے نکاح ہونے مین اِس صورت مین بھی فاسد ہوگا کیونکہ ظاہر ہوا کہ نکاح ثانی قبل
انقضاے حیض واقع ہوا ہے پھر واضح ہو کہ مجھے تردد ہے کہ کیا سپیدی خالص سے پہلے انقطاع معتبر ہے۔ ف۔ حق یہ کہ موجب انقطاع نہین بلکہ دلیل طہر ہے حتی کہ اگر
دس سے تجاوز کرے اور سپیدی خالص نہو تو دس پر انقضاے حیض قطعی ہے اِسی طرح اگر دس سے پہلے سپیدی خالص نظر آئے تو منقطع ہے لیکن پھر اگر دس کے
اندر عود کرے تو وہ حیض ہے جبکہ تجاوز نہ کرے یا عادت سے پہلے ہو تو عادت تک حیض ہے اگر تجاوز کرے ولیکن قبل عادت کے یا عادت تک
اگر قصہ بیضا یعنی سپیدی خالص نہو تو منقطع نہین ہوا یہانتک کہ دس گذر جاوین م۔ پھر جب عادت سے پہلے منقطع ہوا تو آخر وقت
تاخیر کرنا واجب ہے اور اگر پوری عادت پر منقطع ہوا تو بھی آخر وقت تک تاخیر کرے لیکن یہ تاخیر مستحب ہے اور شوہر اس سے جماع کرے اور
دس پورے ہونے کا انتظار نہ کرے سا الفتح۔ ابو جعفر ہندوانی رح نے عادت سے کم کی تاخیر واجب اور عادت پورے کی تاخیر مستحب
ہونے پر تنصیص کی ہے ح۔ اور خلاصہ مین ہے کہ اِسی طرح اگر ابتدا مین ایک عورت نے خون دیکھا اور حیض آسکا مثلاً پانچ روز ہے اور نفاس
بیس روز پر منقطع ہوا اور اِسنے غسل کیا تو بھی سب احکام مرعی ہونگے۔ الفتح وجہ یہ کہ عادت اِسکی اول مرتبہ سے ثابت نہوگی جبتک
کہ دو مرتبہ یکسان نہو تو اول مرتبہ کے حق مین وہ عورت بمنزلہ ایسی عورت کے ہے کہ اُسکو عادت سے کم مین خون منقطع ہوا م۔ پھر واضح
ہو کہ جب خون کا انقطاع دس دن سے کم مین ہو خواہ بے عادت پر ہو یا عادت سے کم ہو ہر دو صورت مین غسل کرنے کی مدت بھی حیض
مین شمار ہے الفتح۔ حتی کہ اگر یہ آخری حیض عدت کا ہو اور شوہر نے غسل کے اندر اِس سے رجعت کی تو صحیح ہونا چاہیے م۔ بخلاف
اِسکے جب پورے دس پر انقطاع ہو تو مدت غسل کی ایام حیض مین سے نہین الفتح۔ ورنہ دس سے زائد ہو جاوینگے م۔ پس اگر اول
صورت مین یعنی دس سے کم مین انقطاع ہوا اور ایسے وقت مین کہ باقی صرف اِسقدر وقت ہے کہ غسل کر کے تحریمہ باندھے تو اُسپر اِس
نماز کی قضاء واجب ہوگی۔ الفتح اور در مختار مین کپڑے پہننے کا وقت بھی شمار کیا ولیکن غسل کا وقت تو حیض کے اندر ہے حتی کہ اسمین
رجعت صحیح ہونا چاہیے اور کپڑے پہننے کا وقت صرف نماز کے واسطے ہے حتی کہ کپڑے پہننے مین رجعت تو قطعاً نہین ہوسکتی ہے رہا نماز

کے لیے درمختار میں مذکور ہے اور ان معروف کتابوں میں نہیں ہے اور تحریمہ کو عینی نے لکھا کہ طرفین کے نزدیک صرف اللہ کہہ سکے اور ابو یوسف
کے نزدیک پورا اللہ اکبر ہے م- اور نوادر میں لکھا کہ اگر پورے دس پر پاک ہوئی تو اب غسل ممکن ہونے کا وقت شرط نہیں صرف اسقدر
وقت ہو کہ تحریمہ باندھ سکے تو اُسپر اُسوقت کی نماز فرض قضاء کرنا واجب ہوگی حتی کہ اُسکو قضاء کرے۔ الفتح۔ ولیکن یہ تحریمہ کا وقت داخل
ایام نہیں ہے بلکہ اُسوقت کے فرض کی قضاء واجب ہونے کے لیے شرط ہے م- اور اجماع ہے کہ اگر ایسے وقت پاک ہوئی کہ تحریمہ بھی
نہیں باندھ سکتی تو اُسپر اُس نماز کی قضاء نہیں ہے الفتح- اور جب تحریمہ کی گنجایش ہے تو بنا بر ذکر درمختار کے کپڑے پہننے کا وقت بھی
نماز فرض ہونے کے لیے شرط ہوگا اگرچہ یہ داخل ایام نہیں ہے ورنہ ایام دس سے بڑھ جاوینگے م- اگر کسی عورت پر وقت کے اندر
حیض شروع ہوا تو یہ نماز اُسکے ذمہ سے ساقط ہوگئی اگرچہ اُسنے جب فرض پڑھنا شروع کیا ہے تب حیض طاری ہوا ہو برخلاف اسکے اگر
اُسنے نفل شروع کی اور اسمیں تحریمہ صحیح ہوجانے کے بعد حیض طاری ہوا تو ہمارے علماء ثلٰثہ کے مذہب میں اسپر اس نفل کی قضاء واجب
ہوگی- اور زفر رح کے نزدیک اگر قدر نماز کے باقی ہو تو قضاء واجب نہوگی اور اگر کم ہو تو واجب ہوگی- الفتح- اور یہ حکم سابق میں
گذر چکا ہے م- اور اگر کوئی لڑکا باحتلام بالغ ہوا اور نہ جاگا حتی کہ فجر طلوع ہوگئی تو مختار یہ ہے کہ اسپر عشاء کی قضاء واجب ہوگی اگرچہ اسنے
خواب سے پہلے پڑھ لی ہو اور کہا گیا کہ نہیں- پھر اگر وہ فجر سے پہلے جاگا یا فجر کے ساتھ ہی جاگا تو کچھ اختلاف نہیں کہ اُسپر عشاء لازم
ہوگی- الفتح- اور توجیہ مسئلہ کی اس اصل پر ہے کہ قبل بلوغ کے جو نماز ادا کی وہ فرض نہ تھی اور بعد احتلام کے اب فرض ہوئی اور قبل فجر
کے ہنوز وقت باقی ہے- فافہم- المسئلۃ- والطہر اذا تخلل بین الدمین فی مدۃ الحیض فہو کالدم المتوالی- اور طہر جو درمیان میں
دو خونوں کے خلل انداز ہوجاوے مدت حیض کے اندر تو وہ برابر خون کے مانند ہے- ف- یہ درحقیقت طہر شرعی نہیں جو کمتر پندرہ روز
کا ہوتا ہے بلکہ طہر بمعنی خون ظاہر نہونا لیا گیا ہے تو جب حیض کی مدت دس روز کے اندر اول و آخر خون ہوا اور درمیان میں کئی روز تک
خون نظر نہ آوے تو یہ طہر نہیں بلکہ گویا برابر خون آیا کیونکہ حیض میں یہ شرط نہیں ہے کہ برابر لگاتار خون آتا جاوے بلکہ اول و آخر خون
ہونا کفایت کرتا ہے اور واضح رہے کہ متون میں مسئلہ یوں ہی مذکور ہے تو لازم آیا کہ متون نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے اسی واسطے درمختار
میں کہا کہ اسکو یاد رکھنا چاہیے- امام مصنف رح نے فرمایا کہ- ہذہ احدی الروایات عن ابی حنیفۃ رح- امام ابوحنیفہ رح سے
جو روایات اس مسئلہ میں ہیں انمیں سے یہ ایک روایت ہے- ف- اور اسکے سواے چار روایتیں دیگر ہیں ع- ووجہہ ان استیعاب
الدم مدۃ الحیض لیس بشرط بالاجماع فیعتبر اولہ وآخرہ- اور وجہ اس روایت کی یہ ہے کہ خون کا تمام مدت الحیض میں بھرپور
ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے تو اول حیض و آخر حیض میں خون ہونا معتبر ہوگا- ف- یہ روایت امام محمد رح کی امام اعظم سے ہے اور
مقتضاے روایت یہ ہے کہ حیض کی ابتداء یا خاتمہ ایسے وقت سے نہوگا کہ اُسوقت خون نہو بخلاف آیندہ روایت کے پس اس
روایت پر اگر ابتداء میں ایک عورت کو حیض آیا پس اُسنے ایک روز خون دیکھا اور آٹھ دن طہارت اور ایک روز خون دیکھا تو
یہ دس دن حیض ہیں کمافی المبسوط- اور اس عورت کے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا اور اگر ایک عورت معتادہ ہو اُسنے اپنی عادت
سے ایک روز پہلے ایک دن خون دیکھا پھر نو دن طہارت پھر ایک روز خون دیکھا تو انمیں سے کچھ بھی حیض نہوگا کمافی المبسوط- کیونکہ دس
ایام حیض کے اندر دونوں طرف خون نہیں ہے- ابن المبارک رح نے ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ یہ بھی معتبر ہے کہ خون دس دن میں تین روز
ہو اور یہی زفر رح کا قول ہے- ف- اور روایت مذکورہ متن کی توجیہ تو گذری کہ حیض کے کل ایام میں متوالی خون آنا تو شرط نہیں ہے بلکہ
اول و آخر کافی ہے- کالنصاب فی باب الزکوٰۃ- جیسے باب الزکوٰۃ میں نصاب کا حکم ہے- ف- حتی کہ مثلاً دوسو درم پر زکوٰۃ ہے
تو تمام سال بھر ہر وقت دوسو درم رہنا ضرور نہیں بلکہ ابتداء میں وجوب زکوٰۃ شروع ہونے کے وقت دوسو ہوں حتی کہ شروع ہوجاوے
پھر چاہے درمیان میں کم ہوجاویں پھر آخر سال پر دوسو ہوں تو زکوٰۃ واجب ہوگی- یہی حیض میں کہ اول خون دیکھنے سے شروع
ہوا پھر آخر میں خون پایا گیا تو سب حیض ہے- وعن ابی یوسف وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ وقیل ہو آخرا قوالہ ان الطہر

اذا کان اقل من خمسۃ عشر یوما الفصل وہو کلہ کالدم المتوالی لانہ طہر فاسد فیکون بمنزلۃ الدم۔ اور روایت ہو ابو یوسف
سے اور یہی ایک روایت ہو امام ابو حنیفہ رح سے اور کہا گیا کہ یہ ابو حنیفہ رح کا آخری قول ہو کہ جب طہر پندرہ دن سے کم ہو تو فاصل
نہیں سمجھا جائیگا اور یہ سب مانند خون متوالی کے ہو کیونکہ یہ طہر کامل نہیں ہو تو بمنزلہ خون کے ہوا۔ ف۔ اس قول کا مقتضا یہ ہو
کہ حیض کے ابتداء و اختتام طہر پر روا ہو ولیکن یہ شرط ہو کہ پندرہ دن سے کم طہر کے دونوں طرف خون ہونا چاہیے پس اگر مبتداۃ
یعنی جس عورت کو حیض شروع ہوا اُسنے ایک روز خون اور چودہ روز طہر دیکھا تو پہلا عشرہ یعنی ایک دن خون کا اور نو دن طہر کے
ملا کر دس روز حیض قرار دیکر اُسکے بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اور اگر معتادہ عورت ہو یعنی اُسکو دو بار ایک عادت پر حیض آچکا ہو
پھر اُسنے عادت سے پہلے ایک روز خون دیکھا اور دس روز طہر دیکھا پھر ایک روز خون دیکھا تو اُسکی عادت تک دس روز حیض قرار دیے
جاوین اور یہ دونوں خون کے درمیان جو عشرہ ہو جسمین بالکل خون نہیں دیکھا ہو وہ حیض ہو اور پہلا روز خون کا استحاضہ ہو جو عادت
سے پہلے تھا اور پھر دس کے بعد جو روز خون کا ہو یہ بھی استحاضہ ہو۔ اُسوقت کہ اُسکی عادت دس روز کی ہو اور اگر اُسکی عادت سات
یا پانچ کی ہو مثلا تو صرف عادت تک حیض اور باقی استحاضہ ہونگے۔ والاخذ بہذا القول ایسر۔ اور لینا اس قول کو بہت آسانی ہو
عورت کی سمجھ مین بھی آسانی سے آجائیگا اور فتوی دینے والا بھی آسانی سے بتلا دیگا۔ وتمامہ یعرف فی کتاب الحیض۔
ف۔ اور اسکی پوری تفصیل امام محمد کی کتاب الحیض مین مذکور ہو۔ ف۔ اسی قول پر بہت سے متاخرین نے فتوی دیا۔ الصدر والتبیین۔ اور
اسی پر فتوی ہو الفتح۔ اور اسی پر رائے صدر شہید حسام الدین ہی۔ اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ المحیط۔ اور واضح ہو کہ طہر جو معتبر ہو وہ تو
پندرہ دن کم سے کم ہین پھر اگر پندرہ سے کم ہو وہ طہر ناقص ہو درحقیقت طہر نہیں ہو پس جب دو خون کے درمیان طہر ناقص ہو تو ایک ایک دن سے
لیکر چودہ دن تک ہو سکتا ہو پس اگر ایک یا دو غرضکہ تین روز سے کم ہو تو وہ سب کے نزدیک فاصل نہیں بلکہ مانند خون متوالی کے ہو اور
اگر تین سے زائد ہو تو اسمین اختلاف ہو اور مضائقہ نہیں کہ مین اس مقام کو ترجمہ کر دون تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ صاف حل ہو جاوے اگرچہ
میرے التزام کے خلاف ہو کیونکہ فتوی صرف اسی قول پر ہو جو مذکور ہوا۔ واضح ہو کہ بیان اقوال مین قول اول جو کہ امام ابو یوسف نے
امام اعظم سے روایت کی کہ اگر طہر ناقص کو خون دونوں طرف گھیرے ہو خواہ خون ایک دن ہو یا زیادہ ہو اور خواہ دس کے اندر ہو یا متجاوز
ہو پس اگر مبتداۃ ہو تو دس پورے حیض ہین۔ مثال یکم تاریخ خون آیا پھر چودہ روز طہر ناقص پھر سولھوین تاریخ خون آیا پس اگر یہ پہلا
خون شروع ہوا اور عورت مبتداۃ ہو تو یکم سے دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہو اسکے سوائے کچھ نہو گا پس خاتمہ اس حیض کا طہر پر
ہوا اور اگر عادت والی عورت ہو تو اگر اُسکی عادت یکم تاریخ سے تھی تو اُسکا بھی یہی حکم ہو کہ یکم سے اُسکا حیض شمار ہوا پھر اگر دس روز
کی عادت تھی تو دس تک اور اگر مثلا سات کی عادت تھی تو سات تک حیض ہوگا کیونکہ خون دس سے متجاوز ہو برخلاف اسکے اگر دس ہی
تک خون ہوتا تو باوجود سات کی عادت کے دسون حیض ہوتے اور یہ تنبیہ گذر چکی ہو اور اگر اُسکی عادت دوسری تاریخ سے تھی تو پہلا روز
استحاضہ ہو حتی کہ اُسکی نمازین قضا کرے پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوا پس شروع اسکا طہر سے ہوا پھر دیکھا جاوے کہ اگر
سات کی عادت تھی تو آٹھوین تاریخ کو اور اگر دس روز کی عادت تھی تو گیارھوین کو ختم ہوا تو خاتمہ بھی طہر پر ہوا کیونکہ خون تو پندرھوین
تک نہین ہو اور باقی ایام نوین سے یا بارھوین سے استحاضہ ہین اگر ان ایام مین نمازین ہر وقت وضو تازہ کر کے پڑھی ہین تو ہو گئین اور
اگر اصلا نہین پڑھین تو قضا کرے۔ یہ قول اگرچہ آسان ہو لیکن یہ پریشانی اسمین ضرور ہو کہ اصح قول پر خون دیکھتے ہی نماز چھوڑے
پھر وہ کب تک چھوڑتی رہے جبکہ پندرھوین تک طہر رہا ہو فلیفہم۔ اور اگر عورت کی عادت اس صورت مین سات تاریخ سے ہو تو
شروع حیض کا بلغیر خون ہوا اور خاتمہ سولہ تاریخ پر خون سے ہوا۔ یہ تو روایت ابو یوسف نے امام رح سے نقل کی اور خود بھی اسی کو
اختیار کیا ہو۔ بالجملہ اسی قول پر سولہ روز مین اول و آخر ایک روز خون ہو اور چودہ درمیان طہر ناقص ہو تو انہین سے دس
یا بقدر عادت کے حیض ہو سکتے ہین جبکہ کامل پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت واقع ہو۔ قول دوم وہ روایت جو امام محمد نے امام سے

نقل کی کہ یہ شرط ہے کہ دس روز حیض یا کم میں یہ صورت ہو کہ خون دونوں طرف محیط ہو حتی کہ یکم تاریخ خون پھر نویں تک طہر پھر دسویں کو
خون دیکھا تو چاہیے عورت مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو یہ دسوں حیض ہیں اور اگر ساتویں تک طہر پھر آٹھویں کو خون دیکھا تو آٹھوں حیض
ہیں لیکن یہ اس وقت کہ نویں کو قصہ بیضا یعنی خالص سپیدی دیکھی ہو ورنہ دس تک حیض ہیں خواہ مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو بشرطیکہ
گیارھویں کو سپیدی ہو اور اگر نہو تو مبتدیہ میں دسوں حیض گیارھویں سے استحاضہ ہے اور معتادہ میں اسکے ایام عادت پھر حیض
رہجاوینگے اور عادت کے بعد سے استحاضہ ہو جائیگا۔ اور اگر دسویں تک طہر و گیارھویں کو خون ہو تو کچھ بھی حیض نہیں ہے یہی روایت
متن ہدایہ میں و دیگر متون میں مذکور ہے بالجملہ یہ قول بہ نسبت اول کے خاص ہے کہ خاص دس روز میں خون دونوں طرف محیط ہو اگرچہ
خون ایک ہی ایک روز ہو۔ قول سوم روایت ابن المبارک رح از امام ابوحنیفہ رح کہ دس میں یہ کیفیت ہونے کی باوجود یہ بھی شرط ہے
کہ دونوں خون کمتر حیض کا نصاب ہو یعنی تین روز ہو جاوین حتی کہ اگر یکم خون اور دہم خون اور درمیان میں طہر ہوں تو کچھ حیض نہوگا
مگر جب کہ یکم و دوم کو اور دہم کو یا یکم کو اور نہم و دہم کو خون ہو تو دونوں خون ملکر تین روز ہو گئے اور سات روز طہر ہے۔ قول چہارم
مذہب امام محمد کہ باوجود شرائط قول سوم کے یہ بھی شرط ہے کہ درمیانی طہر اسی قدر ہو جسقدر خون کا مجموعہ ہے یا کم ہو پس مثال قول سوم
انکے نزدیک حیض نہیں کیونکہ خون تین روز اور طہر سات روز ہے ہاں اگر درمیان میں پانچ روز طہر ہو اور دونوں طرف کا خون ملکر پانچ روز
ہو جاوے تو دسوں حیض ہیں ورنہ تین روز حیض اور باقی استحاضہ ہوگا جبکہ حیض بعد پندرہ روز کامل کے ہو۔ اور اگر دس روز میں دو
طہر اسطرح جمع ہوں کہ ایک کے دونوں طرف کا خون اسکے مساوی ہے اور دوسرے کا نہیں ہے مثلاً اول و دوم کو خون آیا اور تیسری چوتھی
پانچویں کو طہر رہا پھر چھٹی کو خون آیا پھر نویں تک طہر رہا پھر دسویں کو خون آیا تو چھٹی تک خ خ ط ط ط خ خ ط ط خ۔ تین روز
خون اور تین روز طہر ہے لیکن چھٹی سے دس تک دو روز خون اور تین روز طہر ہے لیکن اگر اول چھ روز کو خون قرار دیا جاوے تو یہ
۷، ۸، ۹۔ تین دن کا طہر کمتر خون سے ہو جاتا ہے تو ابوزید نے کہا کہ قرار دیکر سب دس حیض ہیں اور ابوسہل رح نے کہا کہ نہیں بلکہ
صرف اول کے چھ روز حیض ہیں محیط میں کہا کہ یہی اصح ہے کمانی الفتح والعینی۔ اور اگر اول روز خون اور ۲ و ۳ و ۴۔ کو طہر پھر ۵۔ کو خون پھر
۶، ۷، ۸۔ کو طہر دیکھا پھر اسکے بعد اسکو برابر خون جاری ہو گیا حتی کہ دس سے تجاوز کر گیا اسطرح کہ خ ط ط ط خ ط ط ط خ خ خ۔
استمرار ہو گیا۔ تو ابوسہل کے استخراج پر پانچویں کے خون سے لیکر حیض شمار کیا جاوے تو استمرار میں سے چھ روز حیض میں آئے تو پانچویں
تاریخ سے چودھویں تک حیض ہے۔ قول پنجم حسن بن زیاد رح نے کہا کہ جو طہر کہ تین روز یا زیادہ کا ہو وہ فصل ٹھہرایا جائیگا۔ اور اسکو ابوحنیفہ رح
سے بھی روایت کیا۔ عینی رح نے لکھا کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح ہدایہ میں کہا کہ ایک مثال ذکر کیجاتی ہے جو ان اقوال کی جامع ہے وہ یہ کہ
ایک عورت کو ابتداء میں اسطرح پیش آیا کہ اُسنے ایک روز خون دیکھا اور ۱۴۔ روز طہر پھر ایک روز خون اور ۲۰۔ روز طہر پھر ایک روز
خون اور ۲۔ روز طہر پھر دو دن خون و تین روز طہر پھر ایک روز خون پھر تین دن طہر پھر ایک روز خون پھر دو روز طہر پھر ایک روز
خون دیکھا یہ جملہ چھیالیس روز ہوئے جو خ خون اور ط طہر سے حسب ذیل ہیں خ ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط خ ط ط ط ط ط ط ط ط
خ ط ط خ خ ط ط ط خ ط ط ط خ ط ط خ۔ تو امام ابویوسف کے قول پر اول سے دس تک حیض ہیں اور پھر جا کر چوتھا عشرہ حیض
ہے یعنی سات روز کے طہر سے ایک روز طہر کا پھر دو دن خون پھر تین طہر پھر خون پھر تین طہر کی تو شروع طہر و ختم طہر ہے اور امام محمد رح
کی روایات مذکورہ متن پر ۱۴۔ روز طہر کے بعد جو عشرہ ہے دونوں طرف خون ہے حیض ہے اور ابن المبارک کی روایت پر سات دن طہر اسکے
اول ایک روز خون سے لیکر آخر دو دن خون تک یہ عشرہ حیض ہے اور امام محمد کے مذہب پر یہ دو دن آخر خون سے لیکر چھٹے خون تک
چھ روز بقول اصح حیض ہیں و بنا بر قول ابوزید کے دسویں خون تک ہیں اور حسن بن زیاد کی روایت پر اخیر کے چار روز نقد ہیں اور
باقی سب استحاضہ ہیں مگر اسکے کوئی تین روز خون کا نصاب حیض ہو یہی طہر متخلل کا مسئلہ ہے فاحفظہ۔ یہ بیان نوطہر ناقص کا تھا اب
طہر صحیح کا مسئلہ ارشاد فرمایا جو کہ ہر صورت میں دو خون کے درمیان فاصل ہوتا ہے۔ قال۔ و اقل الطہر خمسۃ عشر یوما۔ اور کمتر طہر صحیح

پندرہ روز ہے۔ ہکذا النقل عن ابراہیم النخعی۔ یوں ہی حضرت ابراہیم نخعی تابعی ثقہ سے منقول ہے۔ وانہ لا یعرف الا توقیفا۔ اور یہ بات نہیں معلوم ہو سکتی بدون توقیف کے۔ ف۔ یعنی اسمیں قیاس و رائے کو دخل نہیں ہے بلکہ یہ تو جب ہی معلوم ہو کہ شارع علیہ السلام اسپر واقف فرماویں تو ضرور ہوا کہ ابراہیم نخعی رح نے اسکو صحابی سے اور صحابی رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان فرمایا ہے۔ اسپر اعتراض ہوا کہ کتب حدیث و آثار میں ابراہیم نخعی کا یہ قول نہیں ملتا ہے لہذا عینی و ابن الہمام رح نے اسکو چھوڑ کر دوسرے طور پر اثبات کیا۔ عینی رح نے کہا کہ کمتر طہر پندرہ روز کا ہے یہی قول ثوری و شافعی رح وغیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابو ثور رح نے کہا کہ میری دانست میں اس بارہ میں انکے درمیان اختلاف نہیں ہے۔ مہذب میں کہا کہ مجھے اسمیں کچھ اختلاف نہیں معلوم ہے کامل میں کہا کہ بالاجماع کمتر طہر پندرہ روز کا ہے اور ایسی کے مانند تہذیب میں ہے۔ امام نووی رح نے کہا کہ اجماع کا دعوی صحیح نہیں کیونکہ اسمیں احمد و اسحق و مالک وغیرہ علماء کا اختلاف مشہور ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر ان لوگوں کی مراد یہ کہ صحابہ و تابعین میں اس بارہ میں اختلاف نہیں معلوم ہوا تو پچھلے علماء کا اختلاف اُسکے منافی نہیں ہے۔ م۔ اور ابن الہمام نے لکھا کہ حدیث ہے کہ کمتر حیض تین دن و اکثر دس روز ہے اور دو حیض کے بیچ میں کمتر پندرہ روز ہیں اسکو غایۃ البیان میں ذکر کیا اور قاضی القضاۃ ابو العباس نے اسکو امام کی طرف منسوب کیا اور سابق میں علل تناہیہ سے حدیث ابو سعید خدری رض میں یہ گذر چکا ہے اور کہا گیا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے اور یہ بھی دلیل ہے کہ مدت تردد کی پندرہ روز ہے تو مانند مدت اقامت کے ہو گئی انتہی۔ اس قیاسی دلیل میں نظر ہے۔ بالجملہ قرار یہ پایا کہ کمتر مدت طہر صحیح کی پندرہ روز ہے۔ ولا غایۃ لاکثرہ۔ اور اکثر طہر کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ ف۔ برخلاف حیض کے۔ لانہ یمتد الی سنۃ و سنتین فلا یتقدر بتقدیر۔ کیونکہ طہر دراز کھینچ جاتا ہے سال دو سال تک۔ ف۔ بلکہ عمر تک۔ م۔ پس کسی تقدیر سے مقدر نہیں ہو سکتا۔ ف۔ مگر جبکہ ضرورت پیش آوے لہذا امام مصنف رح نے استثناء کیا۔ بقولہ۔ الا اذا استمر بہا الدم یعرف ذلک فی کتاب الحیض۔ مگر جبکہ عورت کو خون آنا مستمر ہو جاوے یہ بات کتاب الحیض مصنفہ امام محمد سے معلوم ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ بعض وقت جبکہ خون مثلاً ابتداء سے مستمر ہو گیا تو اس عورت کی مدت کیونکر گذرے یا عادت جانتی تھی مگر بھول گئی اور اب خون مستمر ہے بالجملہ ان صورتوں میں اسکی عادت قرار دینے کی خواہ مخواہ ضرورت ہے کیونکہ بعض احکام شرعی کا برتاؤ اسپر رکھا ہوا ہے تو اجتہاد سے مقرر کرنا پڑیگا بضرورت پابندی شریعت۔ ابن الہمام نے کئی صورتیں لکھیں اول یہ کہ مثلاً عورت کو خون ابتداءً شروع ہوا اور وہ نوا تو وہ استحاضہ کے ساتھ بالغ ہوئی۔ دوم یہ کہ مثلاً دس روز خون حیض دیکھکر بالغ ہوئی پھر اسنے ایک سال بھر طہر دیکھا پھر اسکو برابر خون جاری ہو گیا یعنی اس ایک مرتبہ سے عادت تو قرار پا گئی۔ سوم یہ کہ وہ عورت تھی کہ خون سے اسکی عادت معلوم تھی پھر اسکو خون کا استمرار ہو گیا اور وہ اپنے ایام کی تعداد اور اول و آخر و اسکا دوران بھول گئی۔ پس اگر اول صورت ہو یعنی ابتداء استحاضہ بالغ ہوئی تو اسکے واسطے ہر مہینہ میں سے دس روز حیض کے قرار دیے جاوینگے اور باقی ایام طہر میں جب مہینہ پورا ہو تو بیس روز طہر کے اور اگر انتیس کا ہو تو ۱۹ روز طہر کے ہونگے۔ اور اگر دوسری صورت ہو کہ دس روز حیض پھر سال بھر طہر کے بعد استمرار ہوا تو قاضی ابو حازم رح کے نزدیک جسقدر ایام حیض و طہر دیکھے ہی رہیں۔ رہی تیسری عورت کہ جو ایام کا شمار اول و آخر و دور بھول گئی ہے پس اگر ان میں یا خون میں سے بعض بھولی و بعض نہیں بھولی تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو تردد ہو کہ طہر ہے یا حیض کے ایام میں تو ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرکے نماز پڑھے اور اگر تردد ہو کہ طہر ہے یا حیض سے اب نکلی ہے تو استحساناً ہر نماز کے وقت کے لیے غسل کرے اور نجم الدین نسفی رح نے کہا کہ ہر نماز کے واسطے غسل کرے۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہے مبسوط السرخسی۔ یہی صحیح ہے البحر الرائق اور رمضان میں کسی روزہ ترک نہ کرے اور بعد مہینہ گذرنے کے ایام حیض کی تعداد پر روزے قضاء کرے پس اگر وہ جانے کہ اسکا حیض رات سے شروع ہوا تھا تو اسپر (۲۰) روزوں کی قضاء ہے اور اگر دن سے شروع ہوتا تھا تو احتیاطاً ۲۲ دن کی قضاء ہے۔ اور اگر رات یا دن کچھ دریافت نہ ہو تو ہمارے اکثر مشائخ کہتے ہیں کہ اسپر (۲۰) کی قضاء ہے اور فقیہ ابو جعفر احتیاطاً (۲۲) روزے کہتے تھے۔ پھر چاہیے وہ رمضان کے بعد ہی متصل قضاء کرے یا

مستغرق اُسکے بعد قضا کرے کذا فی مبسوط الامام السرخسی- اور اگر تعداد ایام ومکان دونو سب مشتبہ ہوگئے تو اسپر واجب ہے کہ تحری کرے یعنی اپنے دل مین کسی جانب راے قائم کرے اگر کسی راے پر اسکو غالب گمان ہو تو اسی پر عمل کرے اور اگر کسی بات پر اسکی راے غالب بھی قائم نہو تو اسی کو متحیرہ کہتے ہین تو اسکے واسطے تعیین کرکے حیض یا طہر کا حکم نہین ہو سکتا پس وہ احکام شرعیہ مین امور کو احتیاط کرے پس قرآن کی قرأت کرنے واسکو چھونے و مسجد مین جانے و شوہر سے وطی کرنے مین احتیاطاً حائض کا حکم لیوے یعنی یہ چیزین روا نہین ہین اور ہر نماز کے واسطے غسل کرے الفتح وع- یہی اصح ہے نہ وقت نماز کما من مبسوط السرخسی م- پس اس غسل سے فرض و وتر پڑھے الفتح- اور سنن موکدہ پڑھے البحر- اور صرف اسی قدر پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہے اور کہا گیا کہ فاتحہ و سورہ پڑھے کیونکہ واجب ہین الفتح وع- اور یہی صحیح- اور ان دونون کو اخیر کی رکعتون مین پڑھے بقول صحیح البحر- اور رمضان کے روزے رکھے پھر پچیس روز قضا کرے- اور عدت مین اصح یہ کہ ایکساعت کم چھ ماہ ہے م- اور اسی قول پر اکثر مشائخ ہین- اور حاکم شہید رح نے منتقی مین کہا کہ اسکا طہر دو ماہ کا ہے اور برہان الدین مرغینانی رح نے ذکر کیا کہ فتوی حاکم شہید کے قول پر ہے- فع- پھر سواے عدت کے دیگر احکام کے بارہ مین تو بالاتفاق اسکا طہر کچھ مقدر نہین ہے بلکہ جس سے حائض اجتناب کرتی ہے اُس سے ہمیشہ اجتناب کرتی رہے مانند قرأۃ قرآن و دخول مسجد وغیرہ اور اسکا شوہر کبھی اس سے وطی نہ کرے- مع- پھر امام مصنف رح نے خون حیض کے بعد خون استحاضہ پر بیان تنبیہ کردی اور فرمایا ودم الاستحاضۃ کالرعاف لا یمنع الصوم ولا الصلوٰۃ ولا الوطی- اور خون استحاضہ کا مانند خون نکسیر کے نہین روکتا روزہ کو اور نہ نماز کو اور نہ وطی کو- ف- یعنی خون حیض تو ان چیزون سے مانع ہے اور خون استحاضہ وہ خون نہین جو حیض کا ہے بلکہ رگ سے آتا ہے وہ نکسیر کے مانند ہے تو مستحاضہ عورت روزہ رکھے نماز پڑھے و اسکا شوہر اُس سے وطی کرے اگرچہ بوجہ اس عارضہ استحاضہ کے اسکے واسطے مانند بیمارون و عارضہ والون کے احکام خاص ہین اور وہ عنقریب مذکور ہونگے اور یہان صرف تنبیہ کردی کہ برخلاف حیض کے استحاضہ مانع صوم و صلوٰۃ و وطی وغیرہ نہین ہے م- تا اور یہی اکثر علماء کا قول ہے ع- لقولہ علیہ السلام توضائی وصلی وان قطر الدم علی الحصیر- بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جو مستحاضہ عورت کو فرمایا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون بورئیے پر ٹپکے- ف- ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی کہ فاطمہ بنت ابی حبیش آئی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور عرض کیا کہ مین ایسی عورت ہون کہ مستحاضہ ہوتی ہون تو پاک نہین ہوتی سو کیا مین نماز چھوڑ دون تو حضرت نے فرمایا کہ اپنے حیض کے ایام مین نماز سے الگ رہ پھر غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر پھر نماز پڑھ اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے- ورواہ ابو داؤد ایضاً اور دونون کی اسناد مین حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ رض ہے اور ابن ماجہ نے تفسیر کردی کہ یہ عروہ بن الزبیر ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ یحیی بن معین نے اس حدیث کو ضعیف کیا اور علی بن المدینی نے کہا کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ بن الزبیر کو نہین دیکھا اور ابن عساکر نے اس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے ترجمہ مین نہین بلکہ عروہ مزنی کے ترجمہ مین ام المومنین عائشہ رض سے روایت کرنا ذکر کیا ہے اور یہ حدیث اگرچہ بخاری کی صحیح مین ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہے لیکن اسمین یہ زیادت مذکور نہین ہے "اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے" الفتح- امام احمد نے بھی مانند روایت ابن ماجہ کے روایت کیا اور اسحق و بزار و ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ولیکن عروہ کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزنی معبد بن ابی اوفی کچھ نہین کہا ولیکن ابن ماجہ و بزار نے ابن الزبیر عن عائشہ کے بیان مین اس حدیث کو بیان کیا ہے یعنی پھر یہ عروہ بن الزبیر ہوتے اور ابن ابی شیبہ نے اس اسناد سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے اور دارقطنی نے اسکو سنن مین روایت کیا- ابو داؤد سے منقول ہے کہ حفص بن غیاث نے اسکو اعمش سے روایت کیا تو صرف ام المومنین عائشہ پر وقف کیا اور مرفوع ہونے سے انکار کیا اور اسباط بن محمد نے اعمش سے موقوف روایت کیا- بالجملہ ان سب اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ کہ اول اعتراض کہ اسمین یہ نہین "اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے" جواب یہ کہ ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت مین یہ خود ثابت ہے- دوم یہ کہ عروہ کو سواے ابن ماجہ کے کسی نے منسوب نہین کیا

جواب یہ کہ ایک روایت میں دارقطنی نے اور ایک روایت میں بزار نے منسوب کیا - سوم یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہیں سنا - جواب یہ کہ ابو عمر بن عبد البر نے کہا کہ بے شبہہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا اور ابو داؤد نے سنن میں حمزہ الزیات عن حبیب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشہ ایک صحیح حدیث روایت کی ہے تو یہ قوی دلیل ہے کہ حبیب نے عروہ سے سُنا دوسرے کیونکہ حدیث صحیح ہونے حالانکہ صحیح ہونے پر اتفاق ہے اور یہ مثبت ہے اور قاعدہ اصول حدیث میں مثبت کو منفی پر مقدم کرتے ہیں - چہارم یہ کہ روایت مذکور موقوف ہے - جواب یہ کہ اگر بعضے ثقات مثل وکیع وغیرہ نے موقوف روایت کیا تو اُنکے مثل دوسری ثقات مانند جریری وسعید بن محمد الوراق وعبد اللہ بن نمیر نے اعمش سے اسکو مرفوع بھی روایت کیا اور قاعدہ مسلم کہ ثقہ کی زیادتی مقبول ہے تو کچھ اعتراض نہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ام المومنین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا اور کبھی خود ہی حکم بیان کر دیا اور بالاتفاق اسمین کچھ منافات نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے - مع - جب اس نص سے نماز کا حکم نکلا حالانکہ مسئلہ میں صوم و وطی بھی مذکور ہے تو امام مصنف نے فرمایا - ولما عرف حکم الصلوۃ ثبت حکم الصوم والوطی نتیجۃ الاجماع - اور جب اس حدیث نص سے نماز کا حکم ثابت ہوا تو روزہ و وطی کا حکم بہ نتیجہ اجماع ثبوت ہو گیا - ف - معنی یہ ہیں کہ ہمارا تمہارا اتفاق ہے کہ نماز و صوم و وطی میں مفارقت نہیں تو جب نماز ثابت ہو تو بالاتفاق یہ بھی ثبوت ہیں کیونکہ فارق نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ جسکا خون کمتر عادت پر منقطع ہوا بعد غسل کے وہ نماز پڑھے مگر وطی نہیں روا ہے تو فرق ہوا جواب یہ کہ وہ تو حیض میں ہے اور یہاں مراد یہ کہ جو خون مانع ہے وہ سب کا مانع اور جو نہیں وہ کسی کا مانع نہیں ہے علاوہ ازین وطی میں دوسری نص بھی موجود ہے - م - ابو داؤد نے حدیث عکرمہ عن حمنہ بنت جحش روایت کی کہ وہ مستحاضہ تھی اور اُسکا شوہر اُس سے وطی کرتا تھا - یہ حدیث صحیح ہے اور ایک روایت میں ہے کہ ام حبیبؓ مستحاضہ تھی و اُسکا شوہر اُس سے وطی کرتا تھا اور اسکو بیہقی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے اور حمنہ کا شوہر طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہم ہیں - ع - المسئلۃ - ولو زاد الدم علی عشرۃ ایام ولہا عادۃ معروفۃ دونہا ردت الی ایام عادتہا - اور اگر خون ایام حیض میں دس سے بڑھ گیا حالانکہ عورت کی ایک عادت پہچانی ہوئی دس سے کم پر تھی تو وہ پھیری جاویگی اپنی عادت کے ایام پر - ف - یعنی عورت تین حال سے خالی نہیں یا تو مبتدیہ ہوگی کہ اُسکو یہی حیض شروع ہوا ہے یا معتادہ ہوگی اور معتادہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اُسکی بندھی عادت معروف ہوگی کہ پانچ روز یا سات وغیرہ مثلاً کوئی خاص عادت ہے یا عادت مختلفہ ہوگی کہ کبھی پانچ کبھی سات دن ہوتے ہیں پس قسم دوم کہ معتادہ بعادت معروفہ ہو جب دس سے جو انتہائے مدت ہے خون بڑھ گیا تو ہمارے اصحاب حنفیہ متفق ہیں کہ عورت اپنی عادت پر پھیری جائیگی مثلاً پانچ روز کی عادت معروفہ تھی تو دس سے بڑھنے میں وہ پانچ روز حیض میں شمار کرے - والذی زاد استحاضۃ - اور جو زمانہ کہ عادت معروفہ سے بڑھا وہ استحاضہ ہے - ف - اگرچہ دس کے اندر ہوں پس پانچ کی عادت سے اور باقی ایام کی نمازیں قضا کرے اور اگر خون دس سے متجاوز نہوا بلکہ دس پر ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دسوں حیض ہیں خواہ عادت معروفہ ہو یا نہو - خواہ مبتدیہ ہو یا مختلفہ ہو اور قرار دیا جائیگا کہ اُس عورت کی عادت اب کی باری بدل گئی ہے - اور اگر خون دس سے بڑھا مگر عورت مبتدیہ ہے تو بالاتفاق دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہوگا - اور مختلفہ کا مسئلہ آگے بیان ہوگا - یہ تو ظاہر ہے ولیکن صرف مسئلہ مذکورہ کی صورت کہ خون دس سے بڑھا اور عادت معروفہ ہے تو حیض صرف عادت معروفہ تک ہوگا باقی استحاضہ ہوگا - یہ محتاج دلیل ہے لہذا فرمایا لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقرائہا - بدلیل اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مستحاضہ چھوڑے نماز کو اپنے ایام حیض میں - ف - تو صرف ایام حیض تک چھوڑنے کا حکم دیا نہ پورے دس دن - اور جب مسئلہ کی مفروضہ عورت کا خون دس سے بڑھا تو یہ مستحاضہ ہو چکی پس یہ صرف اپنے ایام بھر نماز چھوڑے اور اسکے ایام عادت کے معروف ہیں پس اُنھیں ایام تک چھوڑیگی اور یہی ہمارا مطلب تھا - لہذا اگر عورت کے ایام ہی نہ تھے مثلاً وہ ابھی بالغ ہوئی اور پہلے ہی حیض میں یہ کیفیت ہوئی یا کہ اُسکی عادت ہی معلوم نہ تھی تو اُسکے حق میں اُسکے ایام پورے دس ہیں - رہی یہ حدیث تو ابن حبان نے

اپنی صحیح مین ام المومنین عائشہ رضہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مستحاضہ کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ نماز کو اپنے ایام حیض
مین چھوڑے پھر ایک غسل کرے پھر ہر نماز کے وقت وضو کرے۔ دارقطنی نے اسکو دوسری اسناد سے روایت کیا اور ام سلمہ رضہ نے
فاطمہ بنت ابی حبیش کے واسطے جو مستحاضہ ہوگئی تھی حضرت سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ نماز کو اپنے ایام حیض مین چھوڑے پھر غسل
کرے اور کپڑے سے استشفار کرے اور نماز پڑھے۔ دارقطنی نے روایت کیا اور کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہین اور اسکو ابن ابی شیبہ نے
بھی مانند اسکے روایت کیا اور عمدہ دلیل وہ حدیث ہے جو ابو داؤد نے روایت کی کہ اخبرنا عبد اللہ بن مسلمۃ عن مالک عن نافع عن سلیمان
بن یسار عن ام سلمہ رضی اور معنا ان امرأۃ کانت تہراق الدم الحدیث یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مین ایک عورت کو استحاضہ
کا خون جاری ہوا تو ام سلمہ رضہ نے اسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو چاہیے کہ مہینہ مین سے ان
راتون و دنون کا شمار دیکھے جسمین اسکو حیض آتا تھا قبل اس حالت کے جو اسکو پیدا ہوگئی ہے پس مہینہ مین سے اسی قدر نماز مین
چھوڑ دے پھر جب یہ دن گذر جاوین تو غسل کرے اور ایک کپڑے سے استشفار کرے پھر نماز پڑھے۔ ورواہ مالک واحمد والنسائی
اور اسناد اسکا بشرط بخاری ومسلم ہے۔ پس اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب دس سے تجاوز کرے تو اپنی عادت معروفہ تک حیض مین شمار
کرے وباقی استحاضہ ہے۔ ولان الزائد علی العادۃ یجانس مازاد علی العشرۃ فیلحق بہ۔ اور بدلیل اس قیاس کے کہ جو عادت
پر زائد ہے وہ ہمجنس اسکا ہے جو قیاس پر زائد ہے تو اسی کے ساتھ ملحق ہوگا۔ ف۔ یہ تنبیہ ہے قیاس پر جو موافق نص ہے پس یہ وہم نہو
کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہین رواہے کیونکہ قیاس مخالف نص نہین ہوسکتا اور یہ تو نص کے موافق ہے اور اس سے ممانعت نہین ہے
کیا تم نہین دیکھتے کہ احکام شریعت کے واسطے علمائے تفتیش حکمتین بیان کرتے ہین اور یہ رسوخ علم ہے۔ وان ابتدأت مع البلوغ
مستحاضۃ فحیضہا عشرۃ ایام من کل شہر والباقی استحاضۃ۔ اور اگر ایسی عورت ہو کہ پہلے اسکو حیض نہ آیا تھا اسی حیض سے
بالغہ ہوئی مگر بالغہ اس حالت سے کہ مستحاضہ ہوئی یعنی جو حیض بلوغ کا آیا دس سے تجاوز کر گیا اور مستمر ہوگیا تو اسکا حیض ہر مہینہ سے
دس روز ہین اور باقی استحاضہ ہے۔ لانا عرفناہ حیضا۔ کیونکہ ہمنے اسکو حیض پہچانا۔ ف۔ یعنی ظاہر ہے کہ دس تک برابر خون آیا
اور یہ کمال مدت حیض ہے پھر یہ احتمال رہا کہ شاید اگر استحاضہ نہوتی تو دس سے کم حیض ہوتا۔ فلا یخرج عنہ بالشک واللہ اعلم۔ پس اس
مین سے شک کے ساتھ نکالا نہ جائیگا واللہ تعالی اعلم۔ ف۔ ابن الہمام نے کہا کہ جس عورت کی عادت معروفہ ہے جب اسنے عادت سے
زائد خون دیکھا تو کیا زائد کو دیکھتے ہی نماز بالفعل چھوڑ دے یا نہین تو اسمین اختلاف ہے اور کہا گیا کہ ہان چھوڑے کیونکہ اصل تو یہی کہ
خون صحت کا ہے اور بیماری کی وجہ سے استحاضہ پر ابھی محمول کرنا بعید ہے یہی قول اصح ہے۔ ت۔ اور مجتبی مین ہے کہ یہی صحیح ہے ع۔ اور اگر
دس سے خون متجاوز نہوا تو بالاتفاق وسون حیض ہین لیکن اختلاف یہ ہے کہ کیا اب اسکی عادت دس ہو جائیگی یا بغیر دوبارہ دیکھے
کے نہوگی اور یہ مبنی اسپر کہ ایک بار مین عادت بدل جاتی ہے یا نہین تو طرفین کے نزدیک نہین اور ابو یوسف کے نزدیک ہان بدلت
اور یہی شافعی رح کا قول ودرجہ اسکے مالک کا قول ہے ع۔ اور خلاصہ وکافی مین ہے کہ فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔ پھر یہ خلاف
اصلی عادت مین ہے نہ جعلی مین الفتح۔ اصلی عادت بھی دو قسم ہے ایک یہ کہ دو خون متفق و دو طہر متفق پے در پے دیکھے ع۔ اقول در مختار
نے وہم کیا کہ عادت اصلی ثابت ہونے کے لیے یہی ایک ہی مرتبہ کافی سمجھا حالانکہ یہ صرف عادت منتقل ہونے مین ہے پس جب دو بار
متفق حیض وطہر ہو تو اصلی عادت ہے م۔ مثلا تین دن حیض و پندرہ دن طہر وقت معلوم مین متفق پائے اور دوم قسم یہ کہ دو خون و دو طہر
مختلف دیکھے پھر خون مستمر ہو جاوے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اسکے ایام طہر و حیض وہ ہین جو آخر دیکھے ہین اور طرفین کے قول پر
اختلاف ہے بدین وجہ کہ شیخین ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور عادت جعلی یہ کہ تین خون و اطہار مختلفہ دیکھے پھر خون مستمر
ہو جاوے ع۔ اور عادت جعلی سے یہ مراد کہ اسکی کوئی عادت حسب حال بنا دیجاوے مثلا عورت نے ابتدا مین پانچ دن خون اور
سترہ دن طہر دیکھے اور دوبارہ چار روز خون اور سولہ طہر دیکھے پھر تین خون و پندرہ طہر دیکھے پھر اسکو خون مستمر ہوگیا تو بقول محمد بن ابراہیم

میدانی کی اوسط اعداد پر مدار ہوگا اور بقول ابو عثمان سعید بن مزاحم کے اخیر دو مرتبہ میں سے کم پر مدار ہوگا پس بقول اول صورت مذکورہ میں اول استمرار سے چار چھوڑے وسوا روز نماز پڑھے اور اسی حساب سے کرتی رہے اور بقول ثانی وہ تین روز چھوڑے اور پندرہ دن پڑھے یہ تو جعلی عادت ہے کہ بضرورت بنادی گئی ہے یوں ہی محلی میں مذکور ہے۔ الفتح۔ اور فتوی اسی قول اخیر پر ہے کیونکہ عورتون پر آسان ہے ع پس اگر ایک عورت نے تین دن خون اور ۱۵ دن طہر اور ۴ خون و ۱۶ طہر پھر ۵ خون اور ۱۷ طہر دیکھے تو بالاتفاق ۴ خون ۱۶ طہر ہوگا اور اگر پنج ۵ ۔ ۱۵ ط اور ۴ خ و ۱۶ ط اور ۳ خ ۔ ۱۵ ط دیکھے تو ۳ خون و ۱۵ طہر ہونگے بقول فتوی م ع ۔ پھر فقہاء نے اختلاف کیا کہ اگر اصل عادت پر جعلی عادت طاری ہو تو کیا اصلی ٹوٹ جائیگی۔ ائمہ بلخ نے کہا کہ نہیں کیونکہ یہ اصلی سے کمتر ہے اور ائمہ بخارا نے کہا کہ ہاں کیونکہ برخلاف اصلی کے جعلی میں مکرر ہونا چاہیے جیسا کہ مثال سابق میں دکھلا دیا گیا۔ الفتح۔ مثال اسکی یہ کہ اگر عورت کی اصلی عادت ۵ یوم حیض ہو تو جعلی ثابت نہو گی مگر چھ سے یا سات یا آٹھ دیکھنے سے اور اسمین مکرر ہوگا بخلاف عادت اصلیہ کے جو کئی بار ہو کیونکہ سات و آٹھ بہ تکرار چھ ہین اور عادت اصلیہ بتکرار ٹوٹ جاتی ہے برخلاف جعلیہ کے کیونکہ وہ خود مختلف متفاوت ہے۔ م ع۔ پھر جعلی عادت مین اگر ایکبار بھی اسکے خلاف دیکھا تو وہ بالاتفاق ٹوٹ جاتی ہے۔ الفتح۔ بالجملہ عادت دو قسم ایک اصلی دوم جعلی۔ پھر اصلی دو قسم ایک متفقہ دوم مختلفہ م م۔ قال المترجم کلام اس مقام پر ختم ہوا کہ استحاضہ کس کو کہتے ہین اور کن وجوہ سے استحاضہ کا حکم ہوتا ہے پس یہ تو معلوم ہو چکا کہ سوائے حیض و نفاس کے جو خون آوے وہ استحاضہ ہے اور چونکہ استحاضہ کے احکام آیندہ فصل میں امام مصنف نے بیان فرمائے ہین تو استحاضہ کی صورتون کو معلوم کر لینا چاہیے اور اسکے وجوہ بہت ہین۔ ازانجملہ نو برس سے کم کی لڑکی کو جو خون آوے وہ استحاضہ ہے و لیکن اسپر نماز فرض نہیں ہے اور جبکہ نو برس کی لڑکی کا خون بقول معتمد حیض ہے تو خون آجانے پر اسکے بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا اور فرائض و شرائع اسپر لازم ہونگے اور پندرہ برس پر بلوغ کا فتوی دین سے ہے جسکے ساتھ حیض یا احتلام نہو۔ فاحفظہ۔ اور نو برس یا زیادہ کی لڑکی کو جب خون شروع ہوا پس اگر دس سے متجاوز ہوا تو وہ دس سے زائد استحاضہ ہے اور اگر عادت سات روز کی ٹھہر گئی تو سات سے زائد استحاضہ ہے اور اگر مختلف عادت پانچ و سات کی ہو پھر اسنے استمرار دیکھا تو پانچ پر غسل کرکے نماز پڑھے مگر وطی نہ کرے اور دو روز تک استحاضہ کے طور پر پڑھے پھر آٹھوین روز غسل کرکے استحاضہ کے طور پر پڑھے اور وطی حلال ہے اور اگر ایک روز خون دیکھا اور چودہ روز طہر ناقص پھر ایک روز خون دیکھا تو مبتدیہ ہو تو دس تک حیض ہے اور باقی ایام مین وہ مستحاضہ کے حکم مین ہے اسی پر فتوی ہے اور اگر معتادہ ہو تو عادت تک اس صورت مین حیض ہے اور اول و آخر جو ایام ہین انمین استحاضہ کا برتاو کریگی۔ اور اگر اتفاق دس ہی دن مین ہو تو کل حیض ہے اور بہت سی صورتین استحاضہ کے اوپر کے کلام فتح القدیر سے معلوم ہوئین تو جس صورت مین حیض کا حکم نہیں ہے وہان استحاضہ کا حکم ہے۔ پھر سن ایاس کے بعد جو عورت دیکھے وہ استحاضہ ہے۔ لیکن سن ایاس کی تحقیق یہ ہے کہ ایک روایت امام رح سے یہ ہے کہ ایاس کی کوئی مدت مقرر نہ کیجاوے جب عورت کے گمان پر غالب ہو کہ وہ آئسہ ہے تو آئسہ ہے یعنی یہ سن ہو چکا کہ اس عمر مین ایسی عورت کو حیض نہیں ہوتا ہے پس مہینون سے عدت پوری کرے لیکن اگر اسکے بعد خون دیکھے تو حیض ہوگا پس عدت مہینون سے ادا کرنا ٹوٹ جائیگا اور دوسرے سے نکاح کیا تو فاسد ہوگا۔ کفایہ ع د ت۔ اور اگر اسکو کبھی حیض ہی نہ آیا حالانکہ ایسے مبلغ تک پہونچ گئی کہ غالباً اسکے مثل سب کو حیض آگیا تو اسکے ایاس کا حکم دیا جائیگا اور جامع مضمرات مین ہے کہ جب ۳۰ برس کو پہونچ جاوے اور حیض نہ آوے تو اسکے ایاس کا حکم ہوگا۔ اور محمد بن مقاتل رح نے کہا کہ حد الایاس پچاس برس ہے اور جو اسکے بعد دیکھے وہ حیض نہوگا یہی قول ابو عصمہ و ابن الزعفرانی و ثوری و ابن المبارک کا ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث و نصیر بن یحیی نے اختیار کیا اور یہی قول امام احمد رح کا ہے ع ۔ اسی پر و سار معول ہے ت ۔ اور ہمارے زمانہ مین اسی پر فتوی ہے۔ المجتبی وغیرہ۔ اور عدت کے حق مین حد ۵۵ برس ہے۔ ضیاء مین کہا کہ یہی پر اعتماد ہے۔ د۔ اور محیط مین کہا کہ عامہ مشائخ نے ۵۵ برس کا فتوی دیا یہی سب اقوال مین سے اعدل و اقرب ہے۔ م ع۔ یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اسی پر اعتماد ہے۔ النہایہ السراج۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ معراج ح۔ پس جو ۵۵ برس بعد دیکھے وہ تا بہ مذہب مین حیض نہوگا

اور مختار یہ ہے کہ اگر توی خون مانند سیاہ و گہرے سرخ کے دیکھا تو حیض ہوگا العدر۔ شرح المجمع لابن ملک۔ ف۔ تو مہینوں سے عدت گذرنا ٹوٹ جائیگا لیکن اگر مدت گذر جانے کے بعد دیکھا تو عدت نہ ٹوٹیگی۔ یہی مختار ہے۔ العدر۔ ع۔ یہی صدر شہید کا فتوی محیط میں ہے۔ فی کفایہ۔ اور غیر سے نکاح کیا ہو تو وہ فاسد ہوگا اور یہی فتوی کے لیے مختار ہے۔ الجوہرہ۔ و۔ یہ اسوقت کہ عورت کے ایاس کا حکم نہ ہو چکا ہو یعنی ایسا معاملہ ہوا ہو کہ قاضی نے کسی عورت کے ایاس کا حکم دیدیا اور اگر ہوا اور قاضی نے حکم دیدیا ہو تو اسکے بعد جو خون دیکھے تو وہ حیض نہ ہوگا محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔

فصل۔ یعنی یہ فصل بعض احکام مستحاضہ و معذورین کے بیان میں ہے۔ ف۔ ابتداء میں عذر ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ عذر نماز مفروضہ کے تمام وقت کو استیعاب کرلے یہی تمام کتب میں مذکور ہے اور اسکی تفسیر یہ ہوسکتی ہے جو کافی میں لکھی کہ صاحب عذر جب ہی ہوگا کہ جب تمام وقت نماز میں اتنا زمانہ اسکو اس عذر سے خالی نہ ملے کہ وہ وضو کر کے بدون اس عذر کے نماز پڑھ لے یعنی بلکہ وضو کرکے نماز پڑھنے کے زمانہ میں ضرور یہ عذر موجود ہو کیونکہ یہ بات تو بہت نادر ہے کہ تمام وقت اسطرح گذرے کہ ایک لحظہ کے لیے منقطع نہو۔ ف۔ پس مراد یہ کہ وقت کامل کے اندر کوئی زمانہ اتنا خالی عذر سے نہ ملے کہ وہ وضو کر کے نماز پڑھ لے تو یہی معنی ہیں کہ تمام وقت کا استیعاب ہوا اگرچہ یہ استیعاب حکمی ہو کیونکہ خفیف دیر کا انقطاع بمنزلہ نہونے کے ہے۔ م۔ چونکہ استیعاب ثبوت ابتدائی میں شرط ہے لہذا مشائخ نے کہا کہ اگر ایک شخص کی نکسیر پھوٹی یا کسی زخم سے خون جاری ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرے پھر اگر منقطع نہو تو وقت نکلنے سے پہلے وضو کرکے نماز پڑھے کما فی الذخیرہ۔ پھر اگر ایسے ایسا کیا پھر دوسرا وقت آیا جس میں وہ عذر منقطع ہوگیا تو پہلی نماز کو اعادہ کرے کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا اور اگر دوسرے وقت نماز میں منقطع نہوا تو اول کا اعادہ نہیں کیونکہ استیعاب پایا گیا۔ اور ایسے ہی عذر منقطع ہونے کے جانب میں بھی استیعاب وقت کامل شرط ہے چنانچہ مشائخ نے کہا کہ اگر سیلان کی حالت میں وضو کیا پھر انقطاع عذر کے ساتھ نماز پڑھی یا درمیان نماز میں منقطع ہوا پس اگر دوسرے وقت میں عذر نے عود کیا تو اعادہ نہیں کیونکہ پورے وقت میں انقطاع نہیں پایا گیا اور اگر دوسرے وقت میں عود نہ کیا تو پورے وقت انقطاع کی وجہ سے اول کا اعادہ لازم ہے۔ مع و المضمرات۔ بالجملہ اثبات عذر کے لیے ایک وقت مفروضہ کامل کا استیعاب ہو اگرچہ حکماً ہو اور انقطاع عذر کے لیے بھی ایک وقت کامل انقطاع ہو مگر یہ انقطاع حقیقی ہو نہ حکمی کما صرح بہ فی التنویر۔ م۔ یہ تو ابتداے ثبوت عذر کے لیے ہے اور بقاے عذر کی شرط یہ ہے کہ فرض کا وقت نہ گذرے مگر اس حال میں کہ جس عذر میں مبتلا ہے وہ پایا جاوے یعنی اگرچہ وقت کے کسی جزو میں ہو۔ حکم معذور بیان فرمایا بقولہ۔ المستحاضۃ ومن بہ سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذی لا یرقا یتوضاؤن لوقت کل صلوۃ فیصلون بذلک الوضوء فی الوقت ما شاؤا من الفرائض والنوافل۔ مستحاضہ و جس آدمی کو پیشاب نہ تھمنے کا مرض ہو جسکو دائمی نکسیر ہو اور جسکے ایسا زخم ہو کہ نہیں تھمتا تو یہ لوگ وضو کریں ہر نماز کے وقت کے لیے پس اس وضو سے وقت کے اندر فرائض و نوافل سے جو چاہیں پڑھیں۔ ف۔ خواہ فرض وقتی یا قضا اور سنن موکدہ یا نوافل مستحبہ۔ وقال الشافعی تتوضأ المستحاضۃ لکل مکتوبۃ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ مستحاضہ ہر فریضہ کے لیے وضو کرے۔ ف۔ یعنی وقت فریضہ کے لیے نہیں بلکہ فریضہ کے لیے حتی کہ اگر ظہر کو وضو کیا اور نماز فریضہ پڑھی و اسکی تابعات سنن نوافل ادا کیے تو ہمارے نزدیک جبتک وقت ظہر باقی ہے وضو باقی ہے اور امام شافعی کے نزدیک طہارت جاتی رہی۔ لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوۃ۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مستحاضہ وضو کرے واسطے ہر نماز کے۔ ف۔ اس حدیث کو ابن ماجہ وغیرہ نے روایت کیا اور اسمیں ضعف ہے اور ابو داؤد و ابن ماجہ نے حدیث ام المومنین عائشہ رض سے درباره فاطمہ بنت ابی حبیش روایت کی آخر میں ہے کہ تو غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر۔ رواہ ابن حبان و ابو یعلی۔ اور بعض روایت میں عند کل صلوۃ نزدیک ہر نماز کے واقع ہے۔ پس یہ حدیث ہر نماز کے لیے وضو کی دلیل ہے۔ ولان اعتبار طہارتہا ضرورۃ اداء المکتوبۃ فلا تبقی بعد الفراغ منہا۔ دلیل سے کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار بوجہ ضرورت ادائے فریضہ کے ہے تو فریضہ سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہ رہیگی۔

ولنا قوله علیه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة - اور ہماری دلیل یہ حدیث کہ مستحاضہ وضو کرے ہر واسطے وقت ہر نماز کے
ف- یہ حدیث ان الفاظ سے بعض روایات حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش میں مروی ہے جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی نے مغنی میں ذکر کیا-
ع- اور سبط ابن الجوزی نے کہا کہ امام ابوحنیفہ نے اسکو روایت کیا انتہی- اور شرح مختصر الطحاوی میں ہے کہ روایت کیا اسکو ابوحنیفہ نے
ہشام سے انہوں نے اپنے باپ عروہ بن الزبیر سے انہوں نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش
سے فرمایا کہ تو وضو کر واسطے وقت ہر نماز کے- اسکو امام محمد نے اصل میں مفصل ذکر کیا اور ابن قدامہ رح نے مغنی میں اسکا اقرار کیا- مف-
میں کہتا ہوں کہ یہ اسناد ابوحنیفہ رح کی صحیح ہے کیونکہ ابوحنیفہ رح کے ثقہ امام مسلم ہونے میں شک نہیں جیسے فضائل جمیلہ معروف ہیں اور ہشام
بن عروہ ثقہ معروف و عروہ تابعی ثقہ مشہور ہیں پس حدیث صحیح ہے پس جب یہ روایت ثابت ہوئی تو لکل صلوة اور لوقت کل صلوة کے معنی
واحد ہیں لہذا امام مصنف رح نے کہا- وهو المراد بالاول- اور یہی معنی مراد ہیں اول روایت میں- ف- یعنی لکل صلوة- کی تاویل
میں- لان اللام تستعار للوقت- کیونکہ لام استعارہ بیجاتی ہے وقت سے- ف- تو لکل صلوة بمعنی لوقت کل صلوة ہوئے-
جیسے قولہ تعالی- اقم الصلوة لدلوک الشمس یعنی قائم کر نماز کو وقت زوال آفتاب کے- یہ مفسرین میں اتفاقی ہے- یقال آتیک لصلوة
الظهر ای وقتها- بولتے ہیں کہ اتیک لصلوة الظهر- ای وقت صلوة ظہر- ف- یعنی میں آؤنگا تیرے پاس وقت نماز ظہر کے پس روایت
لکل صلوة کے معنی لوقت کل صلوة ہوئے تاکہ دونوں روایات میں توفیق ہو جاوے- اور اسمیں بھی شک نہیں کہ لوقت کل صلوة
بہ نسبت لکل صلوة کے زیادہ محکم ہے کیونکہ لوقت کل صلوة تو صرف وقت ہر نماز کے معنی میں ہے بخلاف لکل صلوة کے کہ یہ دو معنی کو محتمل ہے جیسا کہ
بیان ہوا اور محاورہ میں وقت کا بہت استعمال ہے اسلیے کہ صلوة کا لفظ محاورہ شریعت و محاورہ عرف دونوں میں وقت کے معنی میں شایع
ہو رہا ہے پس شرع کی مثال جیسے قولہ علیہ السلام ان للصلوة اولا وآخرا- نماز کے واسطے اول و آخر ہے- حالانکہ مراد وقت نماز کے لیے-
اور قولہ علیہ السلام- ایما رجل ادرکتہ الصلوة فلیصل جس کسی کو نماز پا جاوے وہ پڑھ لے- حالانکہ مراد نماز کا وقت پا جاوے- اور مانند
اسکے بہت ہیں- ف- بلکہ قولہ تعالی- فخلف من بعدہم خلف اضاعوا الصلوة کے یہی معنی ارجح و اصح ہیں کہ پھر ان نیک بندوں کے پیچھے
ناخلف قائم ہوئے کہ انہوں نے نماز کی اوقات کو ضائع کر دیا- نہایہ- علاوہ بریں فرض کے وضو سے سنت ادا کرنا بالاتفاق جائز ہے تو
معلوم ہوا کہ درحقیقت ہر نماز کا وضو مراد نہیں ہے تو جب حقیقت مراد نہ ٹھہری تو مجاز ہوا کہ فرض کے تابع نفل ہے لیکن دوسرا مجاز کہ وقت
نماز کے لیے وضو کرے یہ شرعی و عرفی محاورہ پر شائع ہے تو یہی ارجح ہے- مف- واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحاضہ جب اپنے ایام حیض سے
خارج ہو تو اسپر ایک غسل واجب ہے اور یہ قول عامہ علماء سلف و خلف کا اور مذہب ہمارا و شافعی و احمد اور ایک روایت میں مالک کا ہے
ابراہیم نخعی رح نے کہا کہ ظہر کے آخر میں غسل کرکے ظہر آخر وقت اور عصر اول وقت پڑھے اور ایسے ہی مغرب و عشا میں اور فجر کے واسطے غسل
کرے اور یہ طریقہ ایک روایت حدیث میں آیا ہے ولیکن اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما نے
بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مستحاضہ کے حق میں ہر نماز پر وضو کرنا روایت کیا اور نیز مؤید اسکے یہ کہ خود حضرت عائشہ و ابن عمر رض
انس و سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک غسل کرے پس معلوم ہوا کہ یہ بطور استحباب ہے- ابن عبد البر نے استذکار میں
کہا کہ یہ سعید بن المسیب کا مذہب مشہور ہے کہ مستحاضہ ہر روز ظہر سے دوسرے ظہر تک کے لیے ایک غسل کرے- اس بیان سے علاوہ فائدہ
کے میرا مقصود یہ ہے کہ ان سب لوگوں نے خواہ ہر نماز پر غسل یا ہر روز ایک غسل یا ہر دو نماز ظہر و عصر کے لیے ایک غسل کو کہا ہے سب اس امر
پر متفق ہیں کہ یہ وقت کے واسطے ہے نہ نماز کے واسطے پس گویا علماء کا اتفاق ہے کہ اعتبار طہارت کا مستحاضہ کے حق میں وقت کے لحاظ سے
ہے نہ بلحاظ نماز پس اول تو یہ خود قوی دلیل ہے اور دوم یہ کہ المستحاضة تتوضأ لكل صلوة- کی تفسیر اسی حدیث صحیح بتلاتی ہے کہ وہ وقت ہر نماز کے
وضو کرے- ولان الوقت اقیم مقام الاداء تیسیرا فیدار الحکم علیه- اور اس قیاس شرعی سے کہ وقت کو قائم کیا گیا مقام
ادا کے آسانی رہنے کے لیے تو مدار حکم کا وقت پر ہوگا- ف- نہ نفس نماز پر- حاصل آنکہ [illegible] ادا کرنے کا حکم وقت سے متعلق

ہوتا ہے حتی کہ وقت کے اندر جس جزء میں ادا کیا وہ ادا مقبول ہے اگرچہ زید اول وقت اور عمرو اوسط وقت و بکر آخر وقت ادا کرے مگر
ادا کا حکم جو سب پر ہوا تھا وہ سب سے تعجیل حکم قرار پاتا ہے تو یہ ایک آسانی اللہ تعالیٰ نے دیدی کہ وقت کو قائم مقام ادا کا قرار دیا بس
مدار حکم کا وقت رہا تو مستحاضہ اسی وقت کے واسطے وضو کریگی ہم- **واذا خرج الوقت بطل وضوءہم و استانفوا الوضوء لصلوٰۃ
اخری**- اور جب وقت فریضہ نکل گیا تو ان معذوروں کا وضو باطل ہوگیا اور دوسری نماز فریضہ کے لیے نئے سر سے وضو کریں- **وہذا
عند اصحابنا الثلثۃ**- اور یہ حکم ہمارے اصحاب ثلثہ کے نزدیک ہے- ف- اور اگر یہ صورت ہوئی کہ جس وقت سے وضو شروع کیا
اسوقت سے جریان خون وغیرہ جو عذر ہے بالکل بند رہا اور برابر بند رہا حتی کہ وقت نکل گیا تو اب بھی وضو باقی ہے اور وہ باطل نہوگا
جب تک کہ خون وغیرہ جاری نہو یا کوئی دوسرا حدث پیش نہ آوے الفتح- اور جب نہیں پیش آیا تو معذور اس وضو سے دوسری نماز
پڑھ سکتا ہے التبیین- اور یہ صورت اسی طرح کی ہے جیسے مسح خفین میں- اگر وضو سے پہننے تک اسکا عذر جاری نہیں ہوا منقطع رہا
حتی کہ موزہ پہن چکا تو بعد اسکے موزے پر مسح کرنے کے حق میں وہ مانند تندرست کے ہے حتی کہ دوسرے وقت اگرچہ وضو کرنا لازم آوے
مگر موزہ پر مسح کرنا کافی ہوگا سو- **وقال زفر رح استانفوا اذا دخل الوقت**- اور زفر رح نے کہا کہ جب وقت داخل ہو تو جدید
وضو کریں- ف- یعنی صرف زفر رح مخالف ہیں گویا انکے نزدیک داخل ہونا دوسرے وقت کا ناقض ہے نہ خارج ہونا وقت اول کا-
فان توضؤا حین تطلع الشمس اجزاہم حتی یذہب وقت الظہر- پس اگر ان معذوروں نے وضو کیا جبوقت کہ آفتاب
نکلا تو انکو کافی رہیگا یہانتک کہ ظہر کا وقت چلا جاوے- ف- کیونکہ طلوع شمس کے بعد وضو کرنے سے ظہر تک کسی فریضہ نماز کا وقت
نہیں ہے بلکہ چاشت وغیرہ نوافل کا ہے یا عید کے روز نماز عید کا ہے تو وقت ظہر داخل ہوا اور کوئی وقت فریضہ کا خارج نہوا لہذا وضو باقی رہیگا
جبکہ کسی اور وجہ سے نہ ٹوٹا ہو یہانتک کہ ظہر کا وقت خارج ہو- **ہذا عند ابی حنیفۃ و محمد رح**- یہ حکم امام ابی حنیفہ و محمد رح کے نزدیک ہے
وقال ابو یوسف و زفر اجزاہم حتی یدخل وقت الظہر- اور ابو یوسف و زفر نے کہا کہ ان معذوروں کو یہ وضو کافی رہیگا
یہانتک کہ ظہر کا وقت آوے- **وحاصلہ ان طہارۃ المعذور تنتقض بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابی حنیفۃ و محمد رح**
اور حاصل اسکا یہ نکلا کہ معذور کی طہارت ٹوٹ جاتی ہے امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک بخروج وقت بوجہ حدث سابق کے- ف-
یعنی فقط بخروج وقت- اور اسکی وجہ حدث سابق ہے جو کہ وضو کرتے وقت موجود تھا اسی حدث کی وجہ سے اب وضو ٹوٹ جائے گا
کیونکہ شرع نے باوجود حدث کے اسکا وضو ایک حد تک قائم رہنے کا حکم دیدیا تھا اور وہ حد وقت تک ہے پھر جب وقت نکلا تو حدث
کا اعتبار ہوا- لہذا اگر وضو کرتے وقت حدث نہ تھا اور نہ وقت نکل جانے تک پایا گیا تو ہم بیان کر چکے کہ اسکا وضو نہیں ٹوٹے گا
لہذا اگر نفل شروع کر کے توڑے تو اسپر قضا واجب ہے- بالجملہ معذور نے جب عذر موجود ہونے کی حالت میں طہارت کی تو وہ وقت نکلنے
پر بحدث سابق ٹوٹ جاتی ہے یہی امام ابو حنیفہ و محمد رح کا قول ہے م- اور یہی قول صحیح ہے المحیط- **وبدخول الوقت عند زفر رح**
اور زفر رح کے نزدیک فقط وقت مفروضہ داخل ہونے سے ٹوٹتی ہے- ف- یہ روایت شیخ اسمعیل الزاہد رح ہے- **وبایہما کان عند
ابی یوسف**- اور ابو یوسف کے نزدیک دونوں میں سے کوئی بات ہو یعنی دخول وقت ہو یا خروج وقت ہو معذور کی طہارت ٹوٹ
جائیگی- ف- اگر وہم ہو کہ ایک وقت کا نکلنا وہی دوسرے وقت کا داخل ہونا ہے پھر کیا فائدہ ہے تو امام مصنف رح نے فرمایا- **وفائدۃ
الاختلاف لا تظہر الا فیمن توضأ قبل الزوال کما ذکرنا**- اور اس اختلاف کا فائدہ کسی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا مگر ایسے
معذور کی صورت میں جس نے زوال سے پہلے وضو کیا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے- ف- کہ بعد طلوع آفتاب کے قبل زوال کے کسی وقت
میں وضو کیا تو اب ظہر کا وقت داخل ہوگا اور کسی نماز مفروضہ کا وقت خارج نہوگا تو زفر و ابو یوسف کے قول پر ظہر کا وقت داخل
ہونے سے طہارت ٹوٹ جائیگی اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک نہیں ٹوٹیگی- **او قبل طلوع الشمس**- یا اس معذور کے حق میں
جس نے طلوع آفتاب سے پہلے وضو کیا- ف- تو طلوع آفتاب ہونے پر امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک وقت خارج ہونے سے

طہارت زائل ہوئی اور اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک بھی - اور زفر کے قول پر چونکہ کسی مفروضہ نماز کا وقت داخل نہیں ہوا تو طہارت
باقی رہیگی بنابر روایت شیخ اسمٰعیل الزاہد رح کے - ولزفر رح ان اعتبار الطہارۃ مع المنافی - زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کا معتبر
ہونا ایسی چیز کے ہوتے ہوئے جو طہارت کی منافی ہے یعنی خون وغیرہ - للحاجۃ الی الاداء - صرف اسی قدر کے لیے کہ اداے فریضہ
کی حاجت پڑی ہے - ف - اور وقت میں کوئی زمانہ اس خون وغیرہ سے خالی نہیں ہے تو ضرورت کی وجہ سے باوجود اسکے بھی طہارت
اعتبار کی گئی - ولا حاجۃ قبل الوقت فلا تعتبر - اور وقت اداے فریضہ سے پہلے کوئی حاجت نہیں تو وقت سے پہلے طہارت معتبر
نہ ہوئی - ف - پس جب وقت داخل ہوگا تو طہارت کرنی لازم آویگی لہذا معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت ٹوٹ
جاتی ہے - ولابی یوسف ان الحاجۃ مقصورۃ علی الوقت فلا تعتبر قبلہ ولا بعدہ - اور ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ حاجت
طہارت تو صرف وقت پر مقصور ہے پس نہیں معتبر ہوگی قبل وقت کے اور نہ بعد وقت کے - ف - پس لازم آیا کہ وقت داخل ہونے سے
بھی طہارت ٹوٹ جائیگی اور وقت خارج ہونے سے بھی ٹوٹ جائیگی - اگر کہا جاوے کہ مقتضاے دلیل یہی کہ وقت سے پہلے طہارت
نہ تھی گویا زفر و ابو یوسف کے نزدیک قبل از وقت طہارت معذور صحیح نہیں ہے پس اختلاف یہ ہونا چاہیے کہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کے
نزدیک قبل وقت کے صحیح ہے - اور تحقیق آویگی - ولہما انہ لا بد من تقدیم الطہارۃ علی الوقت لیتمکن من الاداء کما دخل الوقت
اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ وقت پر طہارت کو مقدم کرنا ضرور ہے تاکہ جیسے ہی وقت داخل ہو وہ ادا کر سکے - ف - یعنی یہ بات
تو بالاتفاق جائز ہے کہ معذور آدمی جیسے ہی وقت نماز آوے فوراً ادا کرے یا قسم کھالے کہ آج عصر شروع ہوتے ہی صرف مصلی پر جاکر
نماز ادا کرونگا تو وقت سے پہلے جواز طہارت ضرور ہے لیکن اگر وقت متقدم دوسرے مفروضہ کا ہو تو طہارت اُسی کے واسطے ہے - وخروج
الوقت دلیل زوال الحاجۃ فظہر اعتبار الحدث عندہ - اور وقت کا نکل جانا یہ دلیل ہے کہ حاجت زائل ہوگئی تو اُس وقت
میں حدث سابق کا اعتبار ہونا معلوم ہوگیا - ف - تو اسکے اعتبار ہونے سے طہارت ٹوٹ گئی - اصل اسمیں نص حدیث ہر وقت
کے لیے طہارت کی ہے اور وجہ مذکور اس سے مستنبط ہے - واضح ہو کہ فخر الاسلام وغیرہ کی راے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد و زفر
سب متفق ہیں کہ معذور کی طہارت صرف خروج وقت سے ٹوٹتی ہے رہا یہ کہ فجر کے بعد طہارت جو آفتاب نکلنے سے زفر رح کے نزدیک
نہیں ٹوٹی تو اسوجہ سے کہ وقت کا قائم رہنا طہارت قائم رہنے کا عذر شرع میں معتبر ہے اور یہاں بھی شبہہ رہگیا حتی کہ اگر نماز فجر قضاء
کرے تو اسکو مع سنت کے قضاء کرے حالانکہ سنت تو مخصوص بوقت ہیں پس پورا نکلنا وقت کا جب ہی کہ دوسرا وقت داخل ہو
حتی کہ ظہر کے وقت سنت فجر کی قضاء نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بعد طلوع آفتاب کے شبہہ باقی ہے تو اس لائق ہے کہ آسانی کے لیے ہنوز عذر
کی طہارت باقی رہے اور رہا جبکہ ظہر سے پہلے وضو کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ظہر کے وقت طہارت کرنا لازم ہے تو یہ اس وجہ سے
کہ ابو یوسف رح کے نزدیک یہ طہارت ضروریہ ہے اور تقدیم وقت پر غیر ضروری ہے اور یہ وجہ نہیں کہ وقت داخل ہونے سے طہارت
ٹوٹتی ہے - اگر کہا جاوے کہ جب وقت سے پہلے طہارت معتبر ہی نہوئی تو یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ وقت داخل ہونے پر طہارت ٹوٹ گئی -
جواب دونگا کہ معتبر نہونے کے یہ معنی ہیں کہ فرض وقتی ادا کرنے کے متعلق جو حاجت تھی وہ اس طہارت کے حق میں منعدم ہے اور
یہ معنی نہیں کہ یہ طہارت بالکل معتبر ہی نہیں ہے بلکہ یہ طہارت واسطے اداے نوافل وقضاے فرائض کے معتبر ہے - النہایہ - والمراد
بالوقت - اور مراد وقت سے - ف - یعنی جسکا داخل ہونا وخارج ہونا اعتبار کیا گیا ہے - وقت المفروضۃ - مفروضہ نماز کا
وقت ہے - ف - نہ نوافل و واجبات - حتی لو توضأ المعذور لصلوۃ العید لہ ان یصلی الظہر بہ عندہما - حتی کہ اگر معذور نے
نماز عید کے لیے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکو اختیار ہے کہ اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھے - وہو الصحیح لانہا
بمنزلۃ صلوۃ الضحی - اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ نماز عید بمنزلۂ نماز چاشت کے ہے - ف - یعنی مفروضہ نہونے میں نماز عید و نماز چاشت
بمنزلۂ واحد ہیں اگرچہ نماز عید واجب ہے - ولو توضأ مرۃ للظہر فی وقتہ واخری فیہ للعصر فعندہما لیس لہ ان یصلی العصر

لانتقاضہ بخروج وقت المفروضۃ- اور اگر معذور نے ایک بار واسطے نماز ظہر کے وقت ظہر مین وضو کیا پھر دوبارہ وقت ظہر مین واسطے عصر کے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ رح و محمد کے نزدیک اُسکو یہ اختیار نہین کہ اِس وضو سے عصر کی نماز پڑھے کیونکہ مفروضہ ظہر کا وقت نکلنے سے وہ وضو ٹوٹ گیا- ف- یہی قول صحیح ہے السراج- کل اماموں کے نزدیک یہی حکم ہے اور وجہ عدم جواز کی ہر مین کے نزدیک یہ کہ اِس صورت مین دخول وقت مع خروج وقت ہے الفتح- والمستحاضۃ ہی التی لا یمضی علیہا وقت صلوۃ الا والحدث الذی ابتلیت بہ یوجد فیہ- اور مستحاضہ وہ عورت ہے کہ جسپر کوئی فریضہ نماز کا وقت نہ گذرے مگر اِس حالت سے کہ جس حدث مین وہ مبتلا ہوئی ہے وہ اُسمین پایا جاوے- وکذا کل من ہو فی معناہا- اور یہی حکم ہر اُس معذور کا ہے جو مستحاضہ کے معنی مین ہو وہو من ذکرناہ- اور مستحاضہ کے معنی مین وہ ہر ایک ہے جسکو ہم نے ذکر کیا- ف- یعنی جسکا پیشاب نہ تھمے اور جسکی نکسیر نہ رُکے اور جسکی جراحت نہ تھمے- ومن بہ استطلاق بطن وانفلات ریح- اور وہ بھی جسکو پیٹ چلنے کی بیماری ہو یعنی اسہال کی اور بے اختیار ریح نکلنے کی بیماری ہو- لان الضرورۃ بہذا تتحقق وہی تعم الکل- کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہوجاتی ہے اور ضرورت سب کو عام ہے- ف- پس ہر ایک بحکم معذور ہوا- واضح ہو کہ در مختار وغیرہ مین منجملہ معذورین کے شمار کیا جسکی آنکھ کے آشوب سے درد کے ساتھ آنسو جاری ہین یا چوندھا ہے کہ درد سے کیچڑ جاری ہے یا آنکھ کے کوئے مین ناسور ہے اور یون ہی ہر وہ کہ درد سے نکلے اگرچہ کان سے یا پستان سے یا ناف سے ہو- تبیین مین کہا کہ اُسکو ہر وقت نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ احتمال ہے کہ وہ پیپ ہو- مین کہتا ہون کہ لیکن ناقض وضو مین ان بیماریون سے وضو ٹوٹنا و اعادہ کرنا کتب زاہدی وغیرہ سے جنے نقل کر دیا ہے ولیکن شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ تعلیل کہ شاید وہ پیپ ہو اُسکو مقتضی ہے کہ یہ حکم استحبابی ہے کیونکہ احتمال و شک اُسکے ناقض ہونیکا اِسقدر قوت نہین رکھتا کہ ٹوٹ جانیکا قطعی حکم دیا جاوے کیونکہ یقین کا زوال شک کے ساتھ نہین ہو سکتا ہے ہان اگر طبیبون کی خبر دینے سے گمان غالب ہوا یا خود مبتلا سے مرض کے نزدیک علامات سے یہی گمان غالب ہوا تو اب البتہ وضو کا اعادہ واجب ہوگا مت (فروع) اگر وقت مفروضہ مین بلا حاجت وضو کیا پھر عذر کا سیلان ہوا تو وضو کرے اور یون ہی اگر سواے سیلان کے دوسرے حدث سے وضو کیا پھر سیلان ہوا تو دوبارہ وضو کرے السکافی- ایک شخص کے چیچک ہین بعض بہتی ہین اور بعض نہین اُسنے وضو کیا پھر وہی جو نہین بہتی تھی بہی تو وضو ٹوٹ گیا- السراج- اور اگر کئی دمل ہون تو اِس صورت مین یہی حکم ہے اور اصل مین ہے کہ اگر دو نتھنون مین سے ایک سے خون سیلان کرتا ہے اُسنے وضو کیا پھر دوسرے نتھنے سے بہنے لگا تو اُسپر وضو لازم آیا- الفتح البحر- مستحاضہ نے اگر وضو کر کے نفل شروع کی جب ایک رکعت ہوئی تو وقت نکل گیا تو نماز فاسد ہوگئی اور اُسپر احتیاطاً قضا لازم ہے الظہیریہ- اصل یہ ہے کہ معذور نے جس عذر کے واسطے وضو کیا ہے وقت باقی رہنے تک اِس عذر کے جاری ہونے سے وضو نہ ٹوٹیگا اور اگر دوسرا حدث پیدا ہوا تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر دوسرا حدث بھی عذر کے حکم مین ہوچکا ہو اور دونون کے واسطے وضو کیا تو کسی سے وضو نہ ٹوٹیگا اگرچہ کئی عذر ہون مم- اور معذور کو جب یہ قدرت ہو کہ پٹی باندھکر یا اندر ٹھونس کر سیلان کو منقطع کرے یا اُسکی یہ کیفیت ہو کہ بیٹھکر نماز پڑھے تو نہین بہتا اور کھڑے ہونے سے بہتا ہے تو اُسپر واجب ہے کہ اُسکو روکے اور وہ روک دینے کے بعد معذور وں ہونے سے باہر ہو جائیگا بر خلاف حائضہ کے کہ اگر وہ خون کا دورہ روک دے تو وہ حائضہ رہیگی- اور اگر ادھر اُدھر جھکنے سے بہتا ہو تو واجب ہے کہ بیٹھکر اشارہ سے پڑھے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا حدث کے ساتھ پڑھنے سے آسان ہے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا حالت اختیاری مین فی الجملہ پایا گیا ہے اور وہ جانور سواری پر نماز نفل ہے اور حدث کے ساتھ حالت اختیاری مین نماز کا وجود نہین پایا گیا اور یہین سے ہم نے کہا کہ جب اُسکی یہ حالت ہو کہ اگر کھڑے یا بیٹھے پڑھتا ہے تو سیلان ہوتا ہے اور اگر چت لیٹے پڑھتا ہے تو سیلان نہین ہوتا ہے تو اُسپر کھڑے ہو کر رکوع و سجود کرنا واجب ہے کیونکہ نماز جیسے حدث کے ساتھ نہین جائز ہے مگر بضرورت ویسے ہی چت لیٹے نہین جائز ہے مگر بضرورت تو اسمین دونون برابر ٹھہرے ولیکن دونون مین حدث کے ساتھ کھڑے ہو کر پڑھنا مرجح ہے

کیونکہ اسمین ارکان نماز تو سب حاصل ہونگے - اور نوازل مین ہی کہ اگر کسی کا زخم بہتا ہو اور اُسپر خرقہ باندھا اُسکو ایک درم سے زیادہ خون لگ گیا یا معذور کے کپڑے کو لگ گیا اُسنے نماز پڑھی اور نہ دھویا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ حالت ہو کہ اگر اُسکو دھوتا تو نماز سے فارغ ہونے سے پہلے دوبارہ وہ اسی قدر نجس ہوجاتا تو نہ دھونا جائز ہی اور اگر یہ حالت نہو تو دھونا واجب ہی یہی مختار ہی - الفتح یہی مضمرات مین لکھا ہی - م - اسی طرح مریض اگر اس حالت مین ہو کہ جو کپڑا بچھاتا ہو فوراً نجس ہوجاتا ہی تو دھونا ترک کرے - و - مبسوط و ذخیرہ وغیرہ مین ہی کہ اگر مستحاضہ کے کپڑے کو خون لگ گیا تو اُسپر لازم ہی کہ دھووے بشرطیکہ مفید ہو کہ دوبارہ اُسکو نہین لگیگا حتی کہ اگر نہ دھویا اور وہ درم سے زائد ہی تو جائز نہین ہی اور اگر وہ مفید نہو کہ دوبارہ خون لگ جائیگا تو روا ہی اور دھونا واجب نہین جبتک عذر قائم ہی اور اسی کے مثل سلس البول و جرح سائل کا حکم ہی - حاوی مین ہی کہ اگر گدی مین خون جذب ہوا تو وہ خون سائل ہی اور محمد بن مقاتل کہتے کہ خون وغیرہ مین اسپر ہر وقت نماز پر ایکبار دھونا مثل وضو کے لازم ہی اور دوسرے مشائخ نے کہا کہ نہین لازم ہی اور اسی طرح ہمارے نزدیک بندش کا اعادہ اور گدی وغیرہ بدلنا اور ہر نماز پر استنجا کرنا بھی بوجہ حرج کے لازم نہین ہی پھر واضح ہو کہ جو طہارت کہ سیلان کے واسطے ہو وہ وقت کے اندر سیلان سے نہین ٹوٹتی اور دوسرے حدث سے ٹوٹ جاتی ہی اور وقت نکلجانے سے بھی ٹوٹ جاتی ہی - پھر طہارت کا سیلان کے واسطے ہونا اسطرح ہی کہ وضو کے وقت سیلان موجود ہو یا بعد کو طاری ہوجاوے اور وہ شخص اسی کی وجہ سے طہارت کا محتاج ہو - پھر وقت نکل جانے پر حدث سابق کا حکم ظاہر ہوجائیگا حتی کہ وضو کرے اور نماز مین ہو تو اُسکو نئے سر سے پڑھے اور اُسپر بنا نہ کرے اور اگر نماز نفل ہو تو بوجہ صحت شروع کے قضاء واجب ہوگی اور اگر ایک تھمنے کے لیے وضو تھا جسپر دوسرا بہا تو طہارت گئی اور اگر وضو دونون کے واسطے ہو پھر ایک بند ہوگیا تو وہ اپنے وضو پر باقی ہی جبتک وقت ہی اور علی ہذا اگر پھوڑے پھنسیان ہون اور انمین وضو کی حالت سے زیادتی ہوئی یا بعض سے انقطاع ہوا تو اسی تفصیل سے حکم ہی - مع - جس شخص کو بے اختیار ریح نکلجانے کا عذر ہی وہ ایسے شخص کے پیچھے نماز نہ پڑھے جسکو پیشاب نہ تھمنے کا مرض ہی کیونکہ ریح خود پاک ہی اور کپڑے پر نہین لگتی اور پیشاب خود نجس و کپڑے پر لگ جاتا ہی - مین کہتا ہون کہ تقلیل نجاست واجب ہونے کے لحاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہی کہ سلس البول والے کے پیچھے اقتداء نہ کرنا واجب ہی ولیکن تحقیق میرے نزدیک یہ کہ استحباب ہی اسواسطے کہ سلس البول والے کو خود اپنے حق مین تقلیل کی کوشش کرنا واجب ہی پھر اُسکی نماز اللہ تعالی کے نزدیک مقبول ہی کہ اُسکے لیے طاعت کا اور مرض پر صبر کا دونا ثواب ہی اور جب شرع نے وقت کے اندر اُسکے عذر کو معدوم کر دیا تو نجاست کی دلیل جاری نہین ہوسکتی ہی پس حق یہ کہ حکم مذکور استحباب ہی فافہم - اس سے ظاہر ہوا کہ معذورین کے احکام اُنکے حق مین مشقت و ابتلاء و امتحان مزید مین اور فرمانبرداری پر انکو ثواب بھی مزید ہی کیونکہ عذر بات سماوی ہین اور حدیث صحیح مین منصوص ہی کہ بلاء سوکل بانبیاء علیہم السلام پھر درجہ بدرجہ اولیاء و برگزیدہ بندون پر

اور حضرت ایوب علیہ السلام کا قصہ پیش نظر ہونا چاہیے فتفکر واللہ تعالی اعلم

فصل فی النفاس - یہ فصل نفاس کے بیان مین ہی - ف - تین قسم خون مین سے حیض و استحاضہ و اُسکے احکام گذر چکے اور توابع اُسکے تکسیر و ناسور وغیرہ و احکام معذور بھی ختم ہوئے اب تیسری قسم نفاس کو بیان فرمایا - والنفاس ہو الدم الخارج عقیب الولادۃ - اور نفاس وہ خون ہی کہ خارج ہو پیچھے نکلا ہو ولادت کے - ف - یہی متون فقہ مین مذکور ہی - التبیین - پھر امام مصنف نے نفاس نام خون کا قرار دیا یعنی مانع شرعی کا نام نہین جیسا کہ حیض مین ایک قول گذرا ہی - لانہ ماخوذ من تنفس الرحم بالدم کیونکہ نفاس ماخوذ ہی اس محاورہ سے تنفس الرحم بالدم یعنی تھوک نکالا رحم نے خون کو - او من خروج النفس بمعنی الولد او بمعنی الدم یعنی اولاد دیا یا نفاس ماخوذ ہی خروج النفس بسکون الفاء سے خواہ نفس بمعنی بچہ ہو یا بمعنی خون ہو - ف - بالجملہ نفاس نام خون کا ہی جو ولادت کے پیچھے ہو - ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے افادہ ہوا کہ اگر عورت بچہ جنی اور اُسنے خون نہ دیکھا تو زچہ نہوگی - الفتح - یعنی اسپر حکم وجوب غسل کا نہوگا یہی صاحبین سے مروی اور بعینہ وحاوی مین اسی کو صحیح کہا مگر وضو واجب ہی - ولیکن امام رح کے نزدیک احتیاطاً

غسل واجب ہوگا۔ محیط میں ہے کہ اکثر مشائخ نے امام رح کا قول لیا اور اسی پر صدر شہید رح نے فتویٰ دیا مضمرات میں ہے کہ ابو علی الدقاق نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ وجیزہ وغیرہ میں ہے کہ فتاویٰ میں لکھا کہ یہی صحیح ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہی امام مالک وشافعی رح کے نزدیک اصح ہے۔ منع ۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے کلام سے جو افادہ شیخ ابن الہمام رح نے نکالا کہ عورت نے خون نہ دیکھا تو زچہ نہ ہوگی "میرے نزدیک یہ افادہ نہیں کیونکہ امام مصنف نے نہیں کہا کہ النفاس رؤیۃ الدم الخ یعنی نفاس نام ہے خون دیکھنے کا انتہا تاکہ افادہ ہوتا کہ خون دیکھے تو زچہ نہ ہوگی بلکہ یوں فرمایا کہ ہو الدم الخ اور یہ عام ہے کہ عورت دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ برعکس ہوا کہ اگر عورت نے خون نہ دیکھا تو بھی احتیاطاً غسل واجب ہوگا کیونکہ ولادت قلیل خون سے خالی نہیں ہوتی ہے اور یہی بعینہ امام اعظم رح کا قول ہے فافہم۔ پھر شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا کہ امام مصنف کی تعریف میں الولادۃ کے بعد من الفرج بڑھانا چاہیے۔ یعنی ولادت فرج سے ہونے کے پیچھے جو خون آوے وہ نفاس ہے کیونکہ اگر عورت کی ناف کی طرف سے بچہ نکلا باین طور کہ اُسکے پیٹ میں زخم تھا وہ پھٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ عورت زخم پھٹنے والی ہوگی نفساء نہ ہوگی۔ اقول اسی ظہیریہ وتبیین میں مذکور ہے اور رد المحتار وطحطاوی میں تڑ ھا یا کہ عورت اگرچہ زچہ نہ ہو مگر بچہ کے حق میں احکام بچہ ہونے کے ثابت ہونگے حتیٰ کہ اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ جب تیرے بچہ پیدا ہو تو تجھے طلاق ہے تو مطلقہ ہو جائیگی اور اگر وہ باندی ہو کہ اُسکے مالک سے یہ فرزند ہو تو ام ولد ہو جائیگی اور اگر طلاق حمل والی موقی ہو تو عدت گذر جائیگی انتہا اقول۔ یہ فتح القدیر میں ظہیریہ سے نقل فرمایا ہے اور استثناء کیا کہ مگر ناف کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اُسکی فرج سے خون آیا تو اب وہ نفساء بھی ہوگی کما فی الزیلعی منہ۔ اور رد المحتار میں بجائے فرج کے رحم سے خون آیا لکھا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صورت شامل ہے جبکہ ناف ہی کی راہ سے رحم سے خون آیا ہو ولیکن اُسکا نفساء ہونا مجھے نہیں معلوم ہوا اور فتح القدیر وتبیین وغیرہ میں فرج کا لفظ مذکور ہے فافہم۔ پھر میں کہتا ہوں کہ من الفرج کا لفظ بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ولادت تو فرج ہی سے معروف ہے اور رہا ناف کی طرف سے بچہ نکلنے میں احکام کا ثبوت تو اس بناء پر کہ عورت سے بچہ نکل آنے پر طلاق معلق تھی وہ پائی گئی ہاں یہ قید توضیح کے واسطے اچھی ہے۔ م۔ والدم الذی تراہ الحامل ابتداءً او حال ولادتہا قبل خروج الولد استحاضۃ۔ اور وہ خون جسکو حاملہ دیکھے خواہ ابتداء میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے پہلے تو وہ استحاضہ ہے۔ وان کان ممتدا۔ اگرچہ وہ خون ممتد ہو۔ ف۔ یعنی حیض کے واسطے امتداد کم سے کم تین روز شرط ہے تو یہ خون اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ممتد ہو تب بھی استحاضہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب حمل ثابت ہو تو ابتداء حمل سے ولادت تک جو خون نظر آوے اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ہو استحاضہ ہے اور ولادت کے حالت میں بھی جب تک بچہ پورا یا اکثر حصہ نہیں نکل آیا ہے وہ خون بھی حیض یا نفاس نہیں ہے حتیٰ کہ وہ نماز کا مانع محرم نہیں ہے۔ وقال الشافعی حیض۔ اور شافعی رح نے کہا کہ وہ حیض ہے۔ ف۔ یہی اُنکے مذہب میں قول اصح ٹھہرایا گیا ہے۔ ع۔ اعتبارا بالنفاس اذ ہما جمیعا من الرحم۔ دلیل اسکی اس خون کا قیاس نفاس پر ہے کیونکہ یہ خون ونفاس دونوں رحم سے ہیں۔ ف۔ اور رحم میں رُکا ہونا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہے حتیٰ کہ ایک حمل میں دو بچہ کے درمیان جو خون دیکھے وہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک حیض ہوتا ہے۔ ولنا ان بالحبل ینسد فم الرحم کذا العادۃ۔ اور ہماری دلیل اس خون کے استحاضہ ہونے کی یہ کہ حمل سے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے یوں ہی عادت جاری ہے۔ ف۔ طبی کہ اطباء متفق ہیں کہ بیقدر سخت انسداد ہوتا ہے کہ سوئی بھی نہیں سما سکتی ہے۔ والنفاس بعد انفتاحہ بخروج الولد۔ اور بچہ کے نکلنے کے ساتھ رحم کا منہ کھلنے کے بعد نفاس ہوتا ہے۔ ف۔ اور بیان کلام ایسے خون میں کہ قبل بچہ نکلنے کی حالت ولادت یا ایام حمل میں آیا۔ ولہذا کان نفاسا بعد خروج بعض الولد فیما یروی عن ابی حنیفۃ ومحمد لانہ ینفتح فیتنفس بہ۔ اسی وجہ سے بچہ میں سے بعض جزو نکلنے کے بعد وہ خون نفاس ہوتا ہے اس روایت میں جو امام ابو حنیفہ ومحمد رح سے مروی ہے کیونکہ رحم کا منہ اب کھل جاتا تو وہ تنفس بخون کرتا ہے۔ ف۔ لہذا نام نفاس ہوا۔ معلی رح نے امام ابو حنیفہ رح سے بعض بچہ کی روایت کی اور یہی قول امام احمد کا ہے اور خلف رح نے ابو یوسف عن ابی حنیفہ رح یوں روایت کی کہ جب اکثر حصہ نکل آوے۔ اور امام محمد سے ایک رعایت اسکی مثل اور ایک روایت میں

نکل بچہ ہو۔ ع۔ شیخ الاسلام نے مبسوط میں کہا کہ ابویوسف رح موافق ابوحنیفہ ہیں کہ اکثر حصہ نکل آوے۔ اور یہ ذکر نہ کیا کہ امام محمد
بھی موافق ہیں۔ عنایہ۔ قدوری رح نے بھی اختیار کیا کہ اکثر حصہ نکل آوے۔ ع۔ مصنف کے کلام میں بعض الولد سے اکثر مراد
ہے۔ ف۔ اور اگر اکثر الولد نکل آیا تو وہ نفساء ہوگی ورنہ نہیں۔ التبیین۔ میں کہتا ہوں کہ دلیل تو اسکو مقتضی ہے کہ رحم کا منہ کھلنے
پر جو خون آوے وہ رحم سے ہے اور بعض الولد بھی بعد منہ کھلنے کے نکلا تو لازم تھا کہ اُس وقت بھی جو خون نظر آوے وہ نفاس ہو
کما لایخفی۔ م۔ یوں ہی اگر رحم میں بچہ پارہ پارہ ہوگیا اور اکثر نکالا گیا یا نکلا تو بھی وہ زچہ ہو جائیگی۔ التبیین۔ اور اگر اکثر نہیں بلکہ
اقل نکلا ہو تو عورت وضو کرے اگر ہو سکے ورنہ تیمم کرے اور اشارہ سے نماز پڑھے تاخیر نہ کرے۔ د۔ اور کبیری میں بھی کہا کہ عورت
اپنے نیچے ہنڈی رکھے یا گڈھا کھودے تاکہ بچہ کو تکلیف نہو۔ کیونکہ یہ خون نہ حیض ہے نہ نفاس ہے۔ اور عینی رح نے بطور ضعف کے
ذکر کیا کہ کہا گیا ہے۔ انتہی۔ م۔ اور ہمارے واسطے احادیث میں جو دلالت کرتی ہیں کہ حاملہ کا خون حیض نہیں اور دونوں میں امتیاز اسی
خون سے ہے چنانچہ ابن عمرؓ نے اپنی جورو کو حالت حیض میں طلاق دی تو عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا
آپ نے فرمایا کہ اسکو حکم دے کہ وہ رجعت کرے پھر رہنے دے حتی کہ پاک ہو جاوے پھر اُسکو حیض آوے پھر وہ پاک ہو پھر
چاہے اُسکو رکھے اور چاہے طلاق دیدے قبل اسکے کہ اُسکو چھووے پس یہی میعاد ہے کہ اللہ تعالی نے حکم کیا کہ اسپر عورتیں طلاق
دیجاویں۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دربارۂ اُن عورتوں کے جو غزوہ اوطاس میں گرفتار
ہوئی تھیں فرمایا کہ کسی بے حمل سے وطی نہ کیجاوے یہانتک کہ ایک حیضہ سے اُسکے رحم کی برات دریافت کر لیجاوے۔ رواہ ابوداؤد
یہ ظاہر ہے کہ اگر حمل میں بھی حیض آتا ہوتا تو خون سے کیونکر برات دریافت ہوتی۔ اور حدیث رویفع بن ثابت رض میں ہے کہ کسی کو
حلال نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی سینچے اور حلال نہیں کہ کسی باندی سے وطی کرے یہانتک کہ اُسکو حیض آجاوے
یا اُسکا حمل ظاہر ہو جاوے۔ رواہ احمد۔ یعنی اگر حیض آجاوے تو معلوم ہوگیا کہ دوسرے کا نطفہ اسکے رحم میں نہیں پس وطی کرے
اور اگر حیض نہ آیا تو حمل کھل گیا پس اُس سے وطی نہ کرے۔ پھر اگر حیضہ کے بعد بھی حمل کا احتمال ہوتا تو وطی حلال نہوتی کیونکہ
مزرع کے معاملہ میں، جیسا مرعی ہے۔ مع۔ بالجملہ خروج الولد کے بعد خون البتہ نفاس ہے۔ اور یہ بیان ہو چکا کہ خروج اُس وقت
ہو جاتا ہے کہ اکثر الولد نکل آوے۔ رہا بیان کہ ولد کا اعتبار کہاں تک ہے تو فرمایا۔ والسقط الذی استبان بعض خلقہ ولد
اور سقط یعنی جو پیٹ گر جاتا ہے اگر اُسکی بعضی خلقت ظاہر ہو جاوے تو وہ ولد ہے۔ حتی تصیر بہ نفساء۔ حتی کہ ایسا پیٹ گرنے سے
عورت زچہ ہو جائیگی۔ وتصیر الامۃ ام ولد بہ۔ اور باندی اُسکے سبب سے ام ولد ہو جائیگی۔ ف۔ یعنی اگر آقا نے اپنی باندی
کو اپنے تحت میں لیا اُسکے پیٹ رہا اور وہ پیٹ گر گیا تو اگر اُسکی بعض خلقت ظاہر ہو گئی ہو تو یہ باندی اپنے آقا کی ام الولد ہوگی
یعنی آقا کے فرزند کی ماں ہوئی اور ام الولد کے حقوق اُسکے لیے ثابت ہونگے مثلاً بعد آقا کے وہ میراث وارثان نہوگی بلکہ
آزاد ہوگی اور وہ فروخت نہیں ہوسکتی ہے اور اگر بچہ زندہ ہوتا تو وہ مثل اپنے باپ کے آزاد اور باپ کا وارث ہوتا۔ م۔ کذا العینی
وتنقضی بہ العدۃ۔ اور یوں ہی ایسے سقط گرنے سے حاملہ کی عدت پوری ہو جاتی ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر حمل کی حالت میں طلاق دی ہو
تو اُس پیٹ کے گرنے سے فوراً عدت پوری ہو جائیگی کیونکہ حاملہ کی عدت پوری ہونا یہ کہ وضع حمل ہو تو اس سقط سے وضع حمل
صادق ہوگا۔ م۔ بعض خلقت ظاہر ہونے سے یہ مطلب کہ مثلاً کوئی انگلی یا ناخن یا بال وغیرہ کی صورت بنگئی ہو۔ اور اگر صرف لوتھڑا
ہو اُسکی کوئی خلقت ظاہر نہوئی ہو تو عورت کے حق میں حکم نفاس نہیں ہے۔ پھر جو اسنے خون دیکھا اگر اسکا حیض قرار دینا
ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا ورنہ وہ استحاضہ ہے۔ نہایہ۔ اگر تین روز یا زیادہ جاری ہو اور اُس سے پہلے طہر کامل ہو چکا ہو تو حیض ہو سکتا
ہے۔ م۔ اور اگر عورت نے اسقاط سے پہلے خون دیکھا اور اسقاط کے بعد خون دیکھا پس اگر سقط مذکور ایسا ہو کہ اُسکی کچھ خلقت
ظاہر ہوگئی تو جو خون عورت نے پہلے دیکھا وہ حیض نہوگا اور جو پیچھے دیکھا وہ نفاس ہے اور عورت نفساء ہے اور اگر سقط کی خلقت

ظاہر ہوئی تو جو اسنے اسقاط سے پہلے دیکھا اگر اسکا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا النہایہ۔ اور فتاوی میں ہے کہ ایک عورت
دو مہینہ پاک رہی اسکو گمان ہوا کہ حمل ہے پھر بعد دو مہینہ کے اسقاط ہوا کہ اسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی اور اسنے اسقاط سے پہلے
دس روز خون دیکھا تھا تو یہ حیض ہوگا کیونکہ طہر صحیح کے بعد ہے اور چونکہ عورت نے ایسا توہم کیا اگر پایا کہ اسکی کچھ خلقت ظاہر نہ ہوئی تو
کسی حکم میں اسکو ولادت ثابت نہوگی پس یہ حکم کیا گیا کہ اسکے پیٹ میں خون جمکر تحلیل ہوگیا تو وہ حاملہ کا خون نہ تھا۔ انتہی۔
واقل النفاس لاحد له۔ اور کمتر نفاس کی کوئی حد نہیں ہے۔ **لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم۔** کیونکہ تقدم
فرزند کا یہ دلیل ہے رحم سے خارج ہونے کی۔ ف۔ تو بالیقین یہ بات معلوم کہ یہ خون رحم سے آیا ہے۔ **فاغنی عن امتداد جعل علما علیه**
پس بے پروائی ہوئی ایسی امتداد سے جو علامت اس امر کی کیا گیا ہے کہ وہ رحم سے آیا۔ ف۔ تو تین روز یا زیادہ کی کوئی شرط
نہیں ہے۔ **بخلاف الحیض۔** برخلاف حیض کے۔ ف۔ کہ اسمیں کوئی دلیل رحم سے ہونے کی پہلے نہیں معلوم ہوئی تو شرط کی گئی
کہ امتداد ہو تین روز تک تاکہ معلوم ہو کہ وہ رحم سے آیا ہے۔ حاصل آنکہ حیض میں شرط ہے کہ کم سے کم تین روز ہو تاکہ اس امتداد کی علامت
سے معلوم ہو کہ یہ خون رحم کا ہے کیونکہ کوئی اور علامت مقدم نہیں ہوئی ہے اور نفاس میں بوجہ فرزند پیدا ہونے کے یہ معلوم کہ خون رحم
سے آیا کیونکہ فرزند کے بعد خون آیا ہے تو اب امتداد کی علامت کی ضرورت نہیں ہے حتی کہ اگر ایکساعت خون آیا تو بھی وہ رحم
سے ہے **واکثره اربعون یوما۔** اور انتہائے نفاس چالیس روز ہے۔ ف۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے ع۔ سراجیہ میں ہے کہ اقل نفاس
جو کچھ پایا جاوے اگرچہ ایک ساعت ہو اور اسی پر فتوی ہے اور اکثر نفاس ہمارے نزدیک چالیس روز ہیں ع۔ چالیس روز کے
اندر دو خون کے درمیان جو طہر متخلل ہو وہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نفاس ہے اگرچہ پندرہ روز یا زیادہ ہو اور اسی پر فتوی ہے
پھر اگر نفاس کی کوئی عادت ہو تو ایک دفعہ اسکے مخالف دیکھنے سے عادت منتقل ہوجاتی ہے یہ امام ابویوسف کا قول ہے خلاصہ۔ ع۔
پھر ایک ساعت یا نصف ساعت کی قید نہیں ہے بلکہ مراد ایک لحظہ ہے جیسا کہ جمہور نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے پس اگر ایک ساعت خون
دیکھا پھر خون منقطع ہوگیا تو وہ نماز پڑھے روزہ رکھے اور جو اسنے دیکھا وہ نفاس ہے ہمارے اصحاب کے درمیان اسمیں کچھ خلاف
نہیں ہے اور جو کچھ اختلاف ہے وہ اس صورت میں ہے کہ جب عدت گذرنے میں کمتر نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو مثلا شوہر نے
جورو سے کہا کہ جب تو جنی تو تو طالقہ ہے پس عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی تو اس صورت میں کسقدر مقدار کمتر نفاس
کے واسطے مع تین حیض کے اعتبار کرنی ضرور ہے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک کمتر نفاس کی مدت اس صورت میں عورت کی تصدیق
ہونے کے لیے (۲۵) روز ہیں اور ابویوسف رح کے نزدیک (۱۱) روز ہیں اور امام محمد کے نزدیک ایک ساعت ہے اور روزہ
نماز کے حق میں تو کمتر نفاس وہ جو پایا جاوے۔ مع۔ یہاں سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف کا مسئلہ روزے نماز وغیرہ میں سوائے
ضرورت عدت کے ہے کہ کمتر کی حد نہیں اور اکثر چالیس روز ہیں۔ **والزائد علیه استحاضة۔** اور چالیس پر جسقدر بڑھ جاوے
وہ استحاضہ ہے۔ ف۔ یعنی مبتدیہ عورت کی صورت میں چالیس پورے نفاس اور اس سے زائد استحاضہ ہیں اور معتادہ عورت
کا نفاس چالیس سے زائد تو ظاہر ہے اور عادت سے زائد بھی استحاضہ ہے۔ اب دلیل اسکی کہ انتہائے نفاس چالیس ہے امام مصنف رح
نے بیان فرمائی بقوله۔ **لحدیث ام سلمة رض ان النبی صلی الله علیه وسلم وقت للنفساء اربعین یوما۔** بدلیل حدیث ام المؤمنین
حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نفاس والی کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا۔ ف۔ ابوداود نے
مسہ ازدیہ کی حدیث سے حضرت ام سلمہ رض سے یوں روایت کی کہ نفاس والی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بعد نفاس کے
چالیس دن یا چالیس رات بیٹھتی اور ہم لوگ اپنے چہروں پر ورس ملتے تھے یعنی چھائیں کی وجہ سے۔ ورواه الترمذی وابن ماجه
اور حاکم نے روایت کر کے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور اسکو دارقطنی و بیہقی نے اپنی سنن میں روایت کیا اور خطابی رح نے کہا کہ محمد
بن اسمعیل بخاری رح نے اس حدیث کی ثنا بیان فرمائی یعنی بہت اچھی ہے اور عبد الحق رح نے احکام میں کہا کہ یہ حدیث حسن ہے

اور ابن القطان کے کلام پر کہ مسۃ رح کو مجہول کہا اور ابن حبان کے کلام پر کہ کثیر بن زیاد راوی کو ضعیف کہا ہو کچھ التفات نہ کیا جائیگا
کیونکہ بخاری رح نے اس حدیث کی ثنا و صفت کی اور کہا کہ یہ مسۃ رح ازدیہ عورت ہو اور کثیر بن زیاد ثقہ ہو یونہی ابن معین
نے کہا ہو۔ نووی رح نے کہا کہ حدیث ام سلمہ رض حدیث جید ہو اور تضعیف کرنا مردود ہو۔ مین کہتا ہون کہ مسۃ بضم میم و تشدید سین مہملہ
ازدیہ عورت ہو جسکی کنیت ام بسۃ بفتح باء موحدہ و تشدید سین مہملہ ہو اور یہ عورت سواے اس روایت کے دوسری روایت
ابوداؤد مین بھی مذکور ہو چنانچہ ابوداؤد نے کہا کہ حدثنا الحسن بن یحیی حدثنا محمد بن حاتم حدثنا عبد اللہ بن المبارک عن یونس
عن نافع عن کثیر بن زیاد بن سہل قال حدثتنی مسۃ الازدیۃ قالت حججت فدخلت علی ام سلمۃ فقلت یا ام المومنین ان سمرۃ بن
جندب تامر النساء تقضین صلوۃ الحیض الخ۔ یعنی مسۃ ازدیہ نے کہا کہ مین حاجہ ہوئی تو مین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئی
اور مین نے عرض کیا کہ اے ام المومنین سمرہ جو جندب کی بیٹی ہو وہ عورتون کو حکم دیتی ہو کہ وے حیض کی نمازین قضاء کرتی ہین
ام المومنین نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عورتون مین سے عورت اپنی نفاس مین چالیس رات بیٹھتی کہ اسکو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نفاس کی نمازین قضاء کرنے کا حکم نہین دیتے تھے۔ قال المترجم اس حدیث سے ایک نفیس فائدہ نکلا کہ اول حدیث مین جو
چالیس دن رات مذکور ہین اس سے یہ مراد نہین کہ کل عورتین اسی قدر بیٹھتی تھین بلکہ مراد یہ کہ انتہاے مدت تک نفاس مین رہتی اور
اسکو قضاے نماز کا حکم نہو تمام۔ اگر کہا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی عورت نفاس مین نہین بیٹھی سواے خدیجہ رض کے
اور وہ متقدم تھین تو جواب یہ کہ یہ محاورہ شامل ہو کہ حضرت کے کنبہ کی عورت ہو علاوہ برین ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کو نفاس حضرت
ابراہیم فرزند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا۔ پھر اس باب مین احادیث دیگر مین انانجملہ حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے نفساء کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا مگر آنکہ اس سے پہلے طہر دیکھے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی اور سلام
بن سلیم راوی کی وجہ سے دارقطنی نے ضعیف کہا۔ اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی وہ مرسل ہو۔ اور دارقطنی و حاکم نے
عبد اللہ بن عمر رض سے اور دارقطنی نے سنن مین اور ابن حبان نے کتاب الضعفاء مین حضرت عائشہ رض سے اور طبرانی رح نے جابر رض
سے اور ابن عدی نے ابوالدرداء و ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایتین کین اور ضعیف ہین ولیکن یہ احادیث بعض کی بعض تقویت
کرتی ہین۔ مع۔ اور کثرت طرق سے حدیث بدرجہ حسن پہونچ گئی ہو۔ ف۔ ابن المنذر رح نے یہی قول حضرت عمر و ابن عباس و ابن عمر و
انس و عثمان بن ابی العاص و عائذ بن عمرو و ام سلمہ سے حکایت کیا اور انکے زمانہ مین کسی سے اسکا خلاف ثابت نہین ہوا اور
ابو عبید رح نے کہا کہ جماعت مسلمین اسی پر ہین اور اسحق رح نے کہا کہ اس سنت پر اجماع واقع ہوا ہو اور جس نے نفاس کو دو مہینہ تک
ٹھہرایا اسکے واسطے کوئی حدیث نہین صحیح ہو بلکہ بعضے تابعین سے مروی ہو اور طحاوی رح نے کہا کہ ساٹھ دن کا قول کسی صحابی کا نہین
ہو بلکہ انکے بعد بعض تابعین سے مروی ہو اور ہمارے مذہب کے مثل ابوالدرداء و ابوہریرہ رض سے مروی ہو۔ مع۔ پس صحیح ہوا یہ قول
کہ نفاس کمتر کی حد نہین اور اکثر چالیس روز ہو بدلیل صحیح حدیث ام سلمہ رض۔ وهو حجۃ علی الشافعی فی اعتبار الستین۔ اور یہ
حدیث حجت ہو امام شافعی رح پر انکے ساٹھ دن اعتبار کرنے مین۔ ف۔ کیونکہ ساٹھ دن کی روایت کسی حدیث مین نہین اور
نہ کسی صحابی کا قول ہو صرف بعض تابعین کا اور مقرر ہو کہ مرجع نص ہو تو اسکے خلاف قبول نہین ہو۔ پھر امام مصنف رح نے یہ تو ذکر
کیا کہ چالیس سے زائد استحاضہ ہو اور یہ کہ بعض صورت مین چالیس سے پہلے بھی استحاضہ ہو لہذا فرمایا۔ ولو جاوز الدم الاربعین
وکانت ولدت قبل ذلک ولها عادۃ فی النفاس ردت الی ایام عادتها۔ اور اگر خون نے چالیس سے تجاوز کیا اور
حال یہ کہ عورت اس سے پہلے بھی زچہ ہو چکی ہو اور نفاس مین اسکی عادت ہو تو وہ اپنے ایام عادت کی طرف پھیری جائیگی۔ ف۔
پس جسقدر ایام اسکی عادت ہون وہی نفاس قرار دیے جاوینگے اور باقی اگرچہ چالیس کے اندر ہون استحاضہ قرار دیے جاوینگے
جیسے چالیس سے بعد کے استحاضہ ہین۔ لما بینا فی الحیض۔ بوجہ اس دلیل کے جو ہم نے حیض مین بیان کر دی ہو۔ ف۔ پس ایام

عادت تک نفاس رہنے کے واسطے دو باتین شرط ہین اول یہ کہ عورت کی عادت معروفہ ہو یعنی اُسکی پہلی ولادت سے اور دوم یہ کہ خون چالیس سے متجاوز ہو جاوے اور اگر ان دونون باتون مین سے کوئی نہوئی تو یہ حکم نہوگا چنانچہ فرمایا۔ وان لم تکن لہا عادۃ فابتداء نفاسہا اربعون یوما۔ اور اگر اس عورت کی کوئی عادت یعنی معروفہ نہو تو ابتداءً اُسکے نفاس کی چالیس دن ہین۔ لانہ امکن جعلہ نفاسا۔ کیونکہ چالیس کو نفاس ٹھہرانا ممکن ہے۔ ف۔ یعنی ہر وجہ ظاہر معلوم ہے اور اس سے کمی مشکوک ہے تو چالیس ہی رہینگے۔ حاصل یہ کہ جب چالیس سے خون متجاوز ہو تو مبتدیہ مین چالیس اور معتادہ مین قدر عادت نفاس ہین کذا فی المبسوط۔ اور اگر چالیس سے کم پر منقطع ہو تو عورت خواہ مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو سب نفاس ہین پھر وہ غسل کرکے روزہ رکھے و نماز پڑھے پھر اگر چالیس کے اندر خون نے عود کیا تو روزے قضا کریگی بالجملہ چالیس تک جبکہ تجاوز نہو ہر عورت کے حق مین نفاس ہین۔ م۔ فان ولدت ولدین فی بطن واحد فنفاسہا من الولد الاول عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وان کان بین الولدین اربعون یوما۔ پھر اگر عورت جنی دو بچہ ایک پیٹ مین تو اسکا نفاس امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک اول بچہ سے شروع ہوگا اگرچہ دونون بچون کے پیدا ہونے مین چالیس دن ہون۔ ف۔ اور ایک پیٹ سے مراد یہ کہ حمل کی پوری مدت دونون کے درمیان نہو اور وہ کمتر چھ مہینہ ہے پس اگر عورت کے دو بچہ اسطرح پیدا ہوے کہ پہلے ایک ہوا اور اُسکی پیدائش سے چھ مہینہ سے کم مین دوسرا ہوا تو دونون کو ایک ہی پیٹ سے کہا جائیگا پس نفاس اول بچہ سے شمار ہوگا اگرچہ دوسرے بچہ کی پیدائش تک چالیس دن کا وقفہ ہو اور بعض مشائخ نے گمان کیا کہ اتنے وقفہ مین امام رح کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس ہوگا اور یہ نہین صحیح ہے بلکہ صحیح وہی ہے جو امام مصنف رح نے اختیار کیا کیونکہ انتہاے مدت نفاس کی چالیس ہین وہ گذر چکے تو پھر نفاس واجب نہوگا اور اگر دونون بچون مین (۳۰) روز ہون تو دوسرے بچے کے بعد دس روز نفاس ہین۔ ع۔ اور یہی صحیح ہے البحر۔ اور اگر تین بچہ ہون کہ اول و دوم کے درمیان چھ مہینہ سے کم ہین اور دوسرے و تیسرے بین چھ مہینہ سے کم ہین ولیکن اول و تیسرے کے درمیان چھ مہینہ زائد ہین تو صحیح یہ ہے کہ یہ تینون بھی ایک ہی پیٹ مین ہین پھر فرزند اول سے نفاس شروع ہونا شیخین کا قول اور یہی مالک کا قول اور اصح روایت امام احمد سے اور یہی اصح وجہ امام شافعی رح سے بنا بر تصحیح امام الحرمین و غزالی ہے۔ وقال محمد من الولد الاخیر۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ ابتداے نفاس اخیر بچہ سے ہے۔ ف۔ یہی قول داؤد کا اور ایک روایت شافعی و احمد سے ہے۔ وہو قول زفر رح لانہا حامل بعد وضع الاول فلا تصیر نفساء کما انہا لا تحیض۔ اور یہی قول زفر رح کا ہے کیونکہ اول بچہ جننے کے بعد وہ حاملہ ہے تو وہ نفاس والی نہوگی جیسے حیض نہین والی ہے۔ ولہذا تنقضی العدۃ بالاخیر بالاجماع۔ اور اسی وجہ سے عورت کی عدت بالاجماع اخیر بچہ کے جننے سے پوری ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی حاملہ کی عدت بوضع حمل ہے اور اول بچہ کی وضع سے نہین پوری ہوتی بلکہ بالاتفاق اخیر کی وضع سے پوری ہوتی ہے تو اسی سے نفاس بھی شروع ہوگا۔ ولہما ان الحامل انما لا تحیض لانسداد فم الرحم علی ما ذکرنا وقد انفتح بخروج الاول وتنفس بالدم فکان نفاسا۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو جو حیض مرت اسی وجہ سے نہین آتا کہ رحم کا منہ بند ہوتا ہے اور یہان پہلا بچہ نکلنے سے اُسکا منہ کھل گیا اور اسنے خون اگلا پس یہ ضرور نفاس ہوا۔ ف۔ کیونکہ رحم کا خون تنفس کرنا ہی نفاس ہے۔ رہا یہ کہ عدت نہین پوری ہوتی ہے تو جواب یہ کہ ہان۔ والعدۃ تعلقت بوضع حمل مضاف الیہا فیتناول الجمیع۔ اور عدت کا تعلق ایسے حمل کی وضع سے ہو عورت کی طرف مضاف ہے پس وہ کل کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی آیت مین فرمایا۔ اولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن۔ حمل والیان عورتین انکی عدت یہ کہ اپنا حمل وضع کرین۔ تو معلوم ہوا کہ انکا حمل جب وضع ہو تو عدت پوری ہو اور انکا حمل فقط پہلا بچہ نہین بلکہ جو کچھ انکے پیٹ مین ہے ایک یا دو یا زیادہ تو جب سب وضع کرین تو عدت پوری ہو۔ م۔ ایک عورت غرہ رمضان مین جنی اور اُسنے پورا رمضان روزہ رکھا پھر دوسرا بچہ بعد رمضان کے چھ مہینہ سے کم وقفہ مین جنی مگر دونون مین چھ مہینہ ہین تو روزے نصف اول

ے اور نماز نصف اخیر کی قضا کرے ع۔ حکم حیض یا نفاس کا ثبوت نہیں ہوتا مگر خون کے خروج و ظہور سے اور یہی ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب اور اسی پر عامہ مشائخ اور اسی پر فتوی ہے المحیط۔ جب عورت نے خون دیکھا تو اول دیکھتے ہی نماز چھوڑ دے اور فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں یہی صحیح ہے التبیین و تاتارخانیہ واللہ تعالے اعلم

باب الانجاس وتطہیرہا

یہ باب ہے جسمیں بیان انجاس و انکی تطہیر کا ہے۔ ف۔ جب نجاست حکمیہ یعنی حدث وضو اور جنابت غسل، تیمم و مسح و حیض و نفاس سے فراغت ہوئی تو حقیقی نجاست و اسکی تطہیر کو شروع کیا۔ تاج الشریعہ نے فرمایا کہ انجاس جمع نجس بفتح نون و کسرہ جیم وہ چیز جسکو نجاست ہو گئی ہو اور نجس بفتح جیم وہ چیز جو پلید ہو یعنی عین نجاست۔ اور یہاں مراد یہ کہ نجاسات کی جگہ پاک کرنے کا بیان ہے جیسے بدن و کپڑا و مکان چنانچہ جب نجاسات دور کی گئیں تو ان چیزوں کی اصلی طہارت ثابت ہو گئی۔ اور نجاست ایک ایسے معنی ہیں کہ جب کسی محل میں پائے جاویں تو معبود عزوجل کی جناب میں تقرب و اسکی کمال تعظیم سے مانع ہیں۔ مع۔ پھر کلام اس باب میں چند امور میں ہے ایک تو وہ دلیل جو تطہیر کو واجب کرتی ہے۔ دوم وہ چیز جسکے ذریعہ سے تطہیر ہو جاتی ہے۔ سوم نجاسات کے انواع۔ چہارم پاک کرنے کی کیفیت۔ پنجم مقدار نجاست ہر نوع سے جو نجس کر دیتی ہے۔ ششم جس محل کا نجاست سے پاک کرنا متعذر ہے۔ بنایہ۔ تطہیر النجاسۃ واجب من بدن المصلی وثوبہ والمکان الذی یصلی فیہ۔ پاک کرنا نجاست کا واجب ہے مصلی کے بدن سے اور کپڑے سے اور اس مکان سے جس میں نماز پڑھتا ہے۔ ف۔ واجب بمعنی فرض ہے ع۔ اور مراد یہ کہ جس چیز و جس مقدار کو شرع نے نجاست اعتبار کیا اور معاف نہیں رکھا اسکا زائل کرنا فرض ہے م۔ نجاست اگر غلیظہ ہو تو ایک درم سے زائد کو دھونا فرض ہے کہ اسمیں نماز باطل ہے اور اگر قدر درم ہو تو واجب اور نماز اسمیں ہو جاتی ہے اور قدر درم سے کم کا دھونا سنت ہے اور اگر خفیفہ ہو تو جب تک فاحش نہ ہو مانع نماز نہیں ہے المضمرات۔ اور مکان سے اسی قدر جگہ مراد ہے جسمیں وہ نماز ادا کرتا ہے م۔ اور تطہیر نجاست کا فرض ہونا دو باتوں کے ساتھ مشروط ہے اول یہ کہ اسکا زائل کرنا ممکن ہو اور دوم یہ کہ زائل کرنے میں نمازی پر ایسی بات کا ارتکاب لازم نہ آتا ہو جو ایسی نجاست سے زیادہ قبیح ہے حتی کہ اگر ایک شخص ایسی جگہ ہے کہ بغیر بے پردہ ننگے ہونے کے اسکو نجاست زائل کرنا ممکن نہیں ہوتا تو وہ ننگا نہ ہو بلکہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھے کیونکہ یہ برہنگی فسق ہے اور جو شخص دو بلاؤں میں مبتلا ہو اسپر واجب ہے کہ دونوں میں سے جو آسان ہو اسکو اختیار کرے۔ اور اگر ایک آدمی کو نجاست لگی ہے اور اسکو حدث بھی ہے پھر اسنے صرف اسقدر پانی پایا کہ ایک طہارت کو کافی ہے تو اسپر یہی واجب ہے کہ نجاست دھونے میں صرف کرے اسکے بعد پھر تیمم کرے تاکہ اسکو دونوں طہارتیں حاصل ہو جاویں پھر یہ جو ہمنے کہا کہ اسکے بعد پھر تیمم کرے تو اسواسطے کہ یہ تیمم سب کے نزدیک صحیح ہو جاوے ورنہ ابو یوسف رح کے نزدیک پہلے سے تیمم بھی روا ہے۔ الفتح۔ اور اگر اسنے وضو کر کے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہو گئی ولیکن گنہگار ہوا م۔ اور اگر کسی کو نجاست دور کرنے کی قدرت اسوجہ سے نہیں ملتی کہ کپڑے میں جہاں نجاست لگی ہے وہ اسپر مخفی ہے حالانکہ یہ معلوم کہ اس کپڑے میں نجاست یقین ضرور لگی ہے تو کہا گیا کہ واجب یہ ہے کہ اس کپڑے میں سے کوئی طرف دھو ڈالے جب لائی طرف اسکی خواہ تحری سے یا بغیر تحری کے دھو ڈالے تو وہ پاک ہو گیا اور توجیہ سے معلوم ہو گا کہ تحری کرنے کو کچھ دخل طہارت میں نہیں ہے بلکہ بعض کنارہ دھو ڈالنے سے اصل یہاں کپڑے کی طہارت ہے اور قیام نجاست میں شک ہوا تو شک سے نجاست کا حکم نہ دیا جائیگا یوں ہی امام اسبیجابی رح نے شرح جامع کبیر میں ذکر کیا ہے۔ اگر کپڑے کا کوئی کنارہ نجس ہوا اسکو بھول گیا اسنے بدون تحری کے اسکا کوئی کنارہ دھویا تو کپڑے کی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور یہی مختار ہے الخلاصہ۔ اور احتیاط یہ کہ سب کپڑا دھووے۔ محیط السرخسی۔ اور یہی ظہیریہ میں بدون لفظ احتیاط کے ہے الفتح۔ پھر اگر اسنے ایسے کپڑے سے کئی نمازیں پڑھیں پھر ظاہر ہوا کہ اسکے دوسرے کونہ میں نجاست تھی تو وہ نمازیں پڑھتا ہے

انکا اعادہ کرنا واجب ہی الخلاصہ۔ ولیکن ظہیریہ مین ہی کہ مختار یہ کہ پہلے نمازون کا اعادہ نہین مگر جو نماز پڑھ رہا ہی اُسکو نئے سرے سے پڑھے کافی الدرر۔ ولیکن یہ مشکل ہی اسواسطے کہ اگر تیقن اس امر کا ہوا کہ یہ نجاست وہی ہی جو نامعلوم ہو گئی تھی تو حکم مذکور ظاہر ہی اور اگر اس نجاست کی نسبت یہ احتمال کہ معلوم نہین کب لگ گئی ہی تو صحیح حکم اسکا یہ کہ اگر پرانی نجاست معلوم ہوتی ہی تو تین دن رات کی نماز اور اگر جدید تازہ ہی تو ایک رات دن کی نماز پڑھے جیسا کنوین کی نجاست مین حکم ہی اور وہان مذکور ہوا برخلاف اسکے جبکہ نجاست سابقہ ظاہر ہوئی ہو تو اُسوقت سے لیکر اب تک جو نمازین اسمین پڑھین اعادہ کرے جیسا کہ خلاصہ مین ہی ہم کہتے ہین بلکہ ینبیع مین ہی کہ اگر اپنے کپڑے مین نجاست مغلظہ قدر درم سے زائد پائی اور یہ دریافت نہین کہ کب لگی ہی تو بالاجماع کسی نماز کا اعادہ نہ کرے اور یہی اصح ہی المحیط والجوہرہ۔ پھر معتبر ظاہری بدن ہی حتی کہ اگر نجس سرمہ آنکھ مین لگایا ہو تو اُسکا دھونا واجب نہین السراج ۔ اور اگر اُسنے نماز شروع کی اور اُسکے دونون قدمون کے نیچے قدر درم سے زائد نجاست ہی تو اُسکی نماز فاسد ہی۔ یونہی اگر دونون مین سے ایک قدم کے نیچے ہو تو بھی یہی حکم ہی اور یہی اصح ہی۔ اور اگر نجاست پر کھڑا ہوا اور اُسکے پیرون مین جوتین یا نعلین ہین تو اُسکی نماز نہین جائز ہی اور اگر اُسنے دونون جوتیان بچھائین اور اُنپر نماز پڑھی تو جائز ہی ع۔ اور اگر کپڑے نے تری نجاست چوس لی تو نہین جائز ہی اور اگر نجاست کپڑے مین ایک طرف ہو اور اُسکی دوسری طرف پاک نماز پڑھے تو جائز ہی خواہ ہلانے سے نجس کونہ ہلتا ہو یا نہ ہلتا ہو یہی صحیح ہی ف۔ یہی اصح ہی ع۔ برخلاف اسکے اگر کوئی کپڑا پہنے ہوے ہو اور اُسنے نجس کونہ زمین پر ڈالدیا اور نماز پڑھنے لگا پس اگر اُسکی حرکت سے پڑے ہوے کونہ کو بھی حرکت ہوتی ہو تو نہین جائز ورنہ جائز ہی۔ اور اگر دوسرے کپڑے پر نماز پڑھے جیسا استر یعنی نیچے کی تہ نجس یا ندر نجس ہی وہ اوپر کے ابرے پر ایسی جگہ کھڑا ہی جو نجس کے محاذی ہی پس اگر سلا یا ٹانکا نہو تو بالاتفاق جائز ہی یہی اصح ہی التجنیس والمحیط السرخسی۔ اور اگر جوڑا ہو تو امام محمد سے جواز و ابو یوسف سے نہین ۔ مف ۔ م۔ اور قول محمد اوسع و اشبہ استحسان۔ اور اگر نمدہ ہو اور ایک رخ نجس ہو گیا اور لوٹ کر دوسرے پاک رخ پر نماز پڑھے تو امام محمد سے جواز و ابو یوسف عدم جواز ہی اور اگر چوپایہ پر نماز پڑھے اور اُسکے زین یا رکاب پر نجاست مانعہ ہی تو مبسوط مین ہی کہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک جواز ہی الفتح ۔ اور یہی صحیح ہی محیط السرخسی ۔ اور اگر کچی یا پکی اینٹین ایک رخ سے نجس ہون دوسرے پاک رخ پر کھڑا ہوا اگر بھی فرش ہون تو روا ہی اور اگر غیر مفروش ہون تو امام محمد سے جواز و ابو یوسف سے عدم جواز ہی ع۔ ولیکن تمام استحسان مین مطلقاً جواز ہی اور اگر پاک جگہ نماز پڑھے اور اُسی پر سجدہ کیا لیکن سجدہ کرنے مین اُسکے کپڑے مین سے نجس جگہ پر پڑتا ہی تو جائز ہی المحیط۔ اور اگر پاک جگہ شروع کی پھر نجس جگہ تحول کیا پھر وہان سے پاک جگہ تحول کیا تو جائز مگر جبکہ اتنی دیر درنگ کرے جسمین کمتر رکن ادا ہو جاوے ۔ قاضیخان۔ اور اگر نجس جگہ سجدہ کیا پھر پاک جگہ اعادہ کیا تو جائز ہی ع۔ اور اگر نجاست مانعہ مقام سجود مین ہو اصح یہ کہ بالاتفاق نہین جائز ہی م ع۔ دونون ہاتھون و دونون گھٹنون کے نیچے نجاست کا اعتبار اُسوقت نہین ہی کہ نمازی اُن دونون کو زمین پر نہ رکھے بنابر آنکہ رکھنا واجب نہین لیکن جب اُسنے ہاتھون یا گھٹنون کو رکھا تو اُنکی جگہ کا پاک ہونا شرط ہی م فقیہ ابو اللیث رح و مصنف نے اختیار کیا کہ سجود مین دونون ہاتھ و گھٹنے رکھنا واجب ہین مگر ہمارے مشائخ کا فتوی یہ کہ نہین لگ اگر دونون گھٹنون کی جگہ نجس ہو تو جائز ہی اور فقیہ ابو اللیث رح اس روایت سے انکار کرتے تھے اور عیون مین اسی کو صحیح کہا السراج ۔ اور اگر ناک رکھنے کی جگہ نجس ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلاخلاف نماز جائز ہی اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک اور پیشانی کی نجس ہو اور اُسنے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلاخلاف جائز ہی اور اگر دونون کی جگہ نجس ہو تو زندویسی رح نے ذکر کیا کہ امام رح کے نزدیک ناک پر سجدہ کرے اور نماز جائز اگرچہ پیشانی مین عذر نہو اور صاحبین کے نزدیک بدون عذر کے نہین جائز ہی المحیط۔ اور اگر ناک و پیشانی دونون پر سجدہ کیا تو اصح قول پر نہین جائز ہی محیط السرخسی۔ اگر نماز مین اپنے کپڑے پر قدر درم سے کم نجاست پائے اور وقت مین گنجایش ہی تو افضل یہ کہ دھوکر نماز کا استقبال کرے اور اگر جماعت یہان جاتی ہو گر وہان

پاویگا تو بھی یہی حکم ہے اور اگر خوف ہو کہ جماعت نہ پاویگا یا وقت نکل جائیگا تو نماز پوری کرے الذخیرہ۔ اور اگر وہ مسجد میں پہونچا اور لوگ نماز میں ہیں اور خوف ہوا کہ جب تک دھونے میں مشغول ہوگا جماعت جاتی رہیگی تو مجھے پسند یہ کہ جماعت میں داخل ہو جاوے الخلاصہ۔ اگر دو تہ کپڑے میں ایک کی نجاست دوسرے پر پہونچے اور قدر درم سے زائد ہے تو بقول محمد جائز نہیں اور یہی اوسط ہے قاضیخان اگر ایک درم دونوں طرف سے نجس ہوا تو مختار یہ کہ مانع جواز نماز نہیں ہے الخلاصہ۔ یہی صحیح ہے قاضیخان۔ اگر ہر قدم کے نیچے درم سے کم نجاست مگر جمع کرنے میں درم سے زائد تو جائز نہیں ہے قاضیخان۔ یہی مختار ہے المضمرات۔ یوں ہی نجاست موضع سجود و موضع قدم کو جمع کیا جائیگا الغنایہ۔ اور اگر کپڑوں میں درم سے کم اور دونوں قدموں کے نیچے درم سے کم ہے ولیکن سب مجموعہ درم سے زائد ہو گا تو جمع نہ کیجائیگی۔ الخلاصہ۔ اگر نجس جگہ نماز شروع کی پھر پاک جگہ منتقل ہو گیا تو نماز شروع نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ اگر بچھونے پر نماز پڑھے اور اُسکا ایک کونہ نجس ہے اگر اُسکے قدموں اور سجدے کی جگہ نجس نہو تو نماز جائز ہے خواہ بچھونا بڑا ہو یا چھوٹا کہ ایک طرف کی جنبش سے دوسری طرف جنبش ہو۔ یہی مختار ہے الخلاصہ۔ اور یہی کپڑے و چٹائی کا حکم ہے السراج۔ کتاب حجت میں ہے کہ بچھونے میں اگر نجاست پہونچے اور نہیں معلوم کہ کہاں پر ہے تو روا ہے کہ تحری کرکے ایسی جگہ نماز پڑھے جہاں اُسکا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہے تاتارخانیہ۔ اگر تر نجاست پر کپڑا ڈالکر نماز پڑھے اگر اُس کپڑے کے عرض میں دو کپڑے بن سکتے ہوں تو امام محمد کے نزدیک جائز ورنہ نہیں اور اگر خشک نجاست ہو تو روا ہے جبکہ کپڑا ڈھانکنے کے لائق ہو۔ الخلاصہ۔ اور اگر ایک کپڑے کو دوہرا یا اور اوپر کا رخ پاک ہے نیچے ناپاک ہے تو اُسپر نماز جائز ہے الغنیہ والسراج۔ اگر چکی کے پاٹ پر یا کوارے یا گاڑے بچھونے پر نماز پڑھی اور باطنی رخ نجس ہے تو امام محمد رح کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر ابو بکر اسکاف فتوی دیتے اور یہی اشبہ بترجیح ہے کما فی شرح المنیہ لامیرالحاج۔ اور یہی حکم نمدہ کا ہے المحیط اور یہی لکڑی کا جبکہ اُسکی موٹائی اسقدر ہو کہ درمیان سے چیری جاوے الخلاصہ۔ اگر نجس زمین کی مٹی اوپر سے چھیل ڈالے اگر نیچے مٹی پر سونگھنے سے بو معلوم ہوتی ہے تو نہیں جائز ہے اور اگر نہ معلوم ہو یا بہت چھیلی ہو تو جائز ہے تاتارخانیہ۔ اگر بچھونے پر نجاست ہے اُسپر مٹی بچھائے تو نہیں جائز ہے السراج۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قلیل مٹی ہے ورنہ ایک تہ مٹی کی بچھانے میں اظہر جواز ہے م۔ اگر موضع نجاست پر اپنی آستین یا دامن بچھا کر اُسپر سجدہ کیا تو نہیں روا ہے تاتارخانیہ۔ بیشک تو ان مسائل کا تذکرہ اس مقام پر لائق ہے اور باقی شروط نماز میں مذکور ہونگے۔ حاصل یہ کہ نجاست کا زائل کرنا مصلی کے بدن و کپڑے و جائے قیام سے فرض ہے۔ لقولہ تعالی وثیابک فطہر۔ بدلیل قول اللہ تعالی وثیابک فطہر۔ ف۔ یعنی اپنے کپڑوں کو پاک کر۔ یہ حکم واسطے وجوب کے ہے۔ وقال علیہ السلام حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء ولا یضرک اثرہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اُسکو چھیل پھر ناخن سے کھرچ پھر اُسکو پانی سے دھو ڈال اور تجھے اسکا داغ کچھ مضر نہیں۔ ف۔ حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک کو خون حیض لگ جاتا ہے تو ہم اسکو کیا کریں فرمایا کہ تحتہ ثم تقرصہ بالماء ثم تنضحہ ثم تصلی فیہ۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ یعنی اسکو حت کرے پھر اُسکو پانی سے قرص کرے پھر اُسکو نضح کرے پھر اُسمیں نماز پڑھے۔ حت یہ کہ لکڑی وغیرہ کسی چیز سے کھرچ ڈالے اور قرص یہ کہ ناخن سے کھرچ کر وہاں پانی ڈالتی جاوے۔ اور خطابی رح نے کہا کہ قرص اصل میں یہ کہ چٹکی سے خوب مل ملکر دھووے اور نضح یہ کہ پانی چھڑکے اور کبھی پانی بہا کر دھونے کے معنی میں ہوتا ہے۔ ظاہرا یہی مراد ہے۔ منع۔ حاصل یہ کہ پہلے کسی چیز سے کھرچ کر چھیل ڈالے پھر ناخن سے پانی ڈالکر دھووے پھر خالی پانی سے پاک کر دے م۔ اس روایت میں ثم اغسلیہ بالماء۔ مذکور نہیں ہے بلکہ حدیث ام قیس بنت محصن میں البتہ آیا کہ حکیہ بضلع واغسلیہ بماء وسدر۔ یعنی ضلع سے اُسکو کھرچ ڈال اور پانی و سدر سے اُسکو دھو ڈال اور حدیث میں دلالت ہے کہ خون نجس ہے اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور یہ بھی دلالت ہے کہ پاک کرنے میں کوئی عدد شرط نہیں بلکہ ستھرا کرنا مراد ہے اور وجہ استدلال یہ کہ حدیث میں بھی بصیغہ امر پاک کرنے کا حکم دیا تو یہ واجب ہوا۔ منع۔ واذا وجب

التطہیر فی الثوب وجب فی البدن والمکان لان الاستعمال فی حالۃ الصلوۃ یشمل الکل۔ اور جب کپڑے کے
حق میں پاک کرنا واجب ہوا تو بدن وجائے نماز کے حق میں بھی واجب ہوا کیونکہ حالت نماز میں استعمال کرنا کل کو شامل ہے۔ ف۔
اور وجہ یہ کہ کپڑے کا پاک کرنا بعبارت منصوص اسی لیے واجب ہوا کہ نماز میں اچھی حالت پاکیزہ پر جناب باری تعالیٰ کے حضور میں
قائم ہو حالانکہ کپڑا بدن سے بالکل متصل نہیں ہے اور بدون کپڑے کے بھی نماز ممکن ہے تو بدرجۂ اولیٰ مصلی کا بدن پاک کرنا اور جائے نماز
پاک کرنا جو ہر حال ضرور ہے بدلالت نص ثابت ہوا۔ مفع۔ پھر واضح ہو کہ طہارت کے کئی طریقہ ہیں دھونا۔ رگڑنا۔ مل ڈالنا۔ کھرچ
ڈالنا۔ فرک کرنا۔ خشک ہو جانا۔ جل جانا۔ مستحیل ہوکر مثلاً شراب کا سرکہ ہو جانا۔ ولیکن یہ امور ہر نجاست میں ہر ایک کافی
نہیں البتہ پانی بالاتفاق عام ہے اور تفصیل امام مصنف کے اصول مسائل کی تحت میں آتی ہے۔ قال الم۔ ویجوز تطہیرہا۔
اور صحیح ہے نجاستوں کا پاک کرنا یعنی زائل کرنا۔ بالماء۔ پانی کے ساتھ بالاجماع۔ وبکل مائع۔ اور ہر ایسی چیز کے ساتھ جو بہتی
ہوئی ہے۔ ف۔ بشرطیکہ اسمیں دو صفت ہوں اول۔ طاہر پاک ہو اپنی ذات میں۔ دوم یہ کہ۔ یمکن ازالتہا بہ۔ اسکے ساتھ
نجاست کا زائل کرنا ممکن ہو۔ کالخل وماء الورد ونحو ذلک۔ جیسے سرکہ و گلاب و مانند اسکے یعنی۔ مما اذا عصر انعصر۔
ایسی چیزوں سے کہ جب نچوڑی جاویں تو نچڑ جاویں۔ ف۔ تیل کی طرح یا دودھ کی طرح نہوں کہ نچوڑنے سے نہ نچڑیں اور جو
چیز کہ نچوڑنے سے نہ نچڑے اگرچہ مائع پاک ہو اس سے طہارت کرنا نہیں جائز ہے جیسے تیل کما فی الکافی۔ اور جیسے تازی دودھ
اور شیرہ انگور کما فی التبیین۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح۔ اور یہ حکم امام ابوحنیفہ وابویوسف رح کے نزدیک ہے۔
وقال محمد وزفر والشافعی۔ اور کہا محمد و زفر و شافعی نے۔ ف۔ اور مالک وعامۂ فقہاء نے بھی۔ لا یجوز الا بالماء۔ تطہیر
نہیں ہوتا ہے مگر پانی کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ان عامۂ علماء کا قول یہ کہ پانی کے سوائے دوسرے مائعات طاہرہ مزیلہ سے تطہیر نہیں جائز
ہے۔ لانہ یتنجس باول الملاقاۃ۔ کیونکہ پاک کرنے والی چیز تو پہلے ہی ملان سے خود نجس ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی جبکہ پانی یا طہارت
کنندہ چیز کو نجاست پہنچا اور نجاست کے کچھ اجزاء اسمیں آئے تو یہ خود نجس ہو گئی۔ والنجس لا یفید الطہارۃ۔ اور جو چیز نجس
ہے وہ طہارت کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہی قیاس تو پانی میں بھی موجود ہے جواب یہ کہ ہاں۔ الا ان ہذہ
القیاس ترک فی الماء للضرورۃ۔ لیکن یہ قیاس پانی کے حق میں بوجہ ضرورت کے متروک کیا گیا۔ ف۔ اسپر اعتراض وارد
ہوتا ہے کہ جس جہت سے ہمنے پانی میں یہ قیاس چھوڑا اسی جہت سے پانی کے سوائے دوسری پاک کرنے والی چیزوں میں چھوڑو۔
النہایہ۔ دوسری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وینزل لکم من السماء ماء لیطہرکم بہ الآیۃ۔ تو معلوم ہوا کہ پانی سے مقصود تطہیر ہے۔
جواب یہ کہ خصوصیت نہیں ہے۔ م۔ تیسری دلیل یہ کہ نجاست حقیقی کے ساتھ نماز نہیں درست جیسے حدث حکمی کے ساتھ اور وہ پانی
سے بوضو زائل ہوتا ہے تو یہ نجاست بھی اسی پانی سے زائل ہوگی ع۔ اور دوسری عبارت یہ کہ اگر سوائے پانی کے تطہیر ممکن ہو تو
وضو بھی انسے جائز ہو۔ السراج المنیر۔ جواب یہ کہ نجاست حکمی یعنی حدث تو ایک مانع شرعی ہے جسکو دوسری کوئی چیز ظاہر نہیں ہے تو
شرعی مانع اسی طور سے زائل ہوگا جسطرح شرع میں معہود ہو بر خلاف نجاست حقیقیہ کے کہ وہ محسوس چیز ہے اسکا قیاس حدث پر نہیں
روا ہے۔ م۔ ولہما ان المائع قالع۔ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ مائع طاہر مزیل تو قطع کرنیوالی چیز ہے۔ ف۔
یعنی نجاست کو اکھاڑ کر دور کر دیتی ہے۔ والطہوریۃ لعلۃ القلع والازالۃ۔ اور پانی میں پاک کرنے والی صفت بوجہ قطع نجاست
و زائل کرنے کے ہے۔ ف۔ اور یہ معنی دوسرے مائع مزیل میں موجود ہیں۔ بلکہ پانی تو بعضے رنگدار نجاست کا رنگ نہیں دور کرتا اور
سرکہ تو اسکا رنگ بھی کاٹ دیتا ہے رہا یہ جو تم نے کہا کہ مطہر چیز خود نجاست سے ملکر نجس ہو جاتی ہے تو یہ ہمیشہ کے واسطے نہیں۔
والنجاسۃ للمجاورۃ فاذا انتہت اجزاء النجس یبقی طاہرا۔ اور نجس ہو جانا پانی وغیرہ کا بوجہ مجاورت اجزائے نجاست
کے ہے پھر جب نجس کے اجزاء بہکر ختم ہو گئے تو اب پانی وغیرہ پاک رہگیا ف۔ اسی وجہ سے ماکول اللحم کے پیشاب سے جب

نجاست دور کیجاوے تو بعد دھونے کے اس کپڑے کا حکم وہ ہوگا جو ماکول اللحم کے پیشاب سے نجس کا حکم ہے حتی کہ اگر چوتھائی کپڑے
تک نہ پہنچے تو جواز نماز کا مانع نہیں ہے۔ تاج الشریعہ۔ اور صحیح یہ کہ وہ تغیر نہیں کرتا جیسا کہ سرخسی نے ذکر کیا ہے۔ اور یہی بہتر قول
ہے۔ مف۔ بلکہ اصح قول تاج الشریعہ ہے۔ م۔ آب مستعمل سے تطہیر نجاست حقیقیہ جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ الزاہدی۔ ع ف۔ اور مانند
اسکے پھلوں مانند سیب وغیرہ کا نچوڑا ہوا اور درختوں کا پانی و خربوزہ و ککڑی و تربوز و صابون و باقلاء کا پانی اور ہر پانی
جس سے کوئی پاک چیز ملکر اُس پر غالب ہوگئی تو وہ بھی مانع کے حکم میں ہے۔ ذکرہ الطحاوی۔ حتی کہ تھوک بھی پاک کرنے والا ہے چنانچہ
اگر بچہ نے ماں کی چھاتی پر قے کردی پھر دودھ پیا حتی کہ قے کا اثر زائل ہوگیا تو پاک ہوگیا اسی طرح اگر کسی کی انگلی میں نجاست
شراب بھر گئی اور شرابخوار نے اُسکو چوس لیا حتی کہ اثر جاتا رہا تو پاک ہوگئی۔ اگر شرابخوار نے شراب پی اور بار بار منہ میں
تھوک بھر کر نکل گیا تو منہ پاک ہوگیا حتی کہ نماز پڑھے تو صحیح ہے و بقول محمد رح نہیں صحیح ہے کیونکہ پانی نہیں ہے۔ مف۔ ہاں جواز جا
ہوا کہ سوائے پانی کے دیگر پاک چیزوں مزیل بھی پاک کرنے والی ہیں اور یہی صحیح ہے اور شیخین رح کے پاس بھی دلیل منقول ہے اور وہ
حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم لوگوں کے پاس کسی کے سوائے ایک کپڑے کے نہ تھا کہ اسی میں اسکو حیض آتا تھا پھر
جب اسکو حیض کا خون کچھ لگ گیا تو اپنا تھوک لگا کر اُسکو ناخن سے چھیل دیتی تھی رواہ البخاری۔ اور ایک روایت میں ہے
کہ اسکو تھوک سے تر کرکے اُسکو ناخن سے کھرچ دیتی تھی۔ رواہ ابو داؤد۔ پھر اگر تھوک سے پاک نہوتا تو نجاست کی زیادتی
ہوجاتی۔ پھر کیا پانی و اُسکے مانند مائعات مزیلہ بدن و کپڑے سب کو پاک کرتے ہیں یا بدن کو نہیں تو اسمیں اختلاف ہے۔ وجواب
الکتاب لا یفرق بین الثوب والبدن۔ اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ کپڑے و بدن میں تفریق نہیں کرتا۔ ف۔ کیونکہ
جواز کو عام رکھا کچھ بدن کا استثناء نہیں کیا ہے تو ظاہر ہوا کہ پانی و مائعات مذکورہ سے بدن و کپڑے سب کا پاک کرنا جائز ہے۔ وہذا
قول ابی حنیفۃ واحدی الروایتین عن ابی یوسف۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا اور دو روایتوں میں سے ایک روایت
ابو یوسف سے بھی ہے۔ ف۔ اور اسی قول پر طفل کے چوسنے سے چھاتی پاک ہونا اور چوسنے سے انگلی پاک ہونا وغیرہ مسائل
متفرع ہیں۔ وعنہ انہ فرق بینہما فلم یجوز فی البدن بغیر الماء۔ اور ابو یوسف سے روایت دوم یہ کہ انھوں نے بدن کپڑے
میں فرق کیا پس بدن کے پاک کرنے میں سوائے پانی کے دوسری چیز سے تجویز نہیں کیا ہے۔ ف۔ پھر موزہ میں آدمی کا پیخانہ
وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ المسئلہ۔ واذا اصاب الخف۔ اور جب لگ گئی موزہ کو۔ ف۔ جو بالکل چمڑے کا ہو یا مانند
اسکے ہو تہ وغیرہ کو۔ نجاسۃ لہا جرم۔ ایسی نجاست غلیظہ یا خفیفہ جسکا جرم ہے۔ ف۔ یعنی خشکی پر اسکا جسد نظر آتا ہے خواہ
عین نجاست کا ہو یا مٹی وغیرہ ڈال کر اسکو جرم دار کردیا ہو علی الصحیح۔ کالروث۔ جیسے ہر طرح کے گوبر۔ والعذرۃ۔ اور
آدمی کا پیخانہ۔ والدم والمنی۔ اور خون مسفوح و منی۔ فجفت۔ پھر یہ نجاست لگ کر خشک ہوگئی۔ فدلکہ بالارض جاز
پس اسکو زمین سے رگڑ دیا تو جائز ہے۔ ف۔ اور پانی سے دھویا تو بالاتفاق جائز ہے اور یہ طریقہ ملکر بدون پانی و مائع کے پاک
کرنے کا ہے۔ وہذا استحسان۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ وقال محمد لا یجوز وہو القیاس الا فی المنی خاصۃ لان
المتداخل فی الخف لا یزیلہ الجفاف والدلک بخلاف المنی علی ما نذکرہ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے
اور یہی قیاس ہے مگر سوائے منی کے بالخصوص کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو پیوست ہوجاتا ہے اُسکو خشکی و ملنا زائل نہیں کرتا
برخلاف منی کے بنابر اُسکے کہ جو آیندہ ہم ذکر کرینگے۔ ف۔ اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ امام محمد رح نے اس قول سے رجوع کرلیا ہے
ع۔ ولہما قولہ علیہ السلام فان کان بہما اذی فلیمسحہما بالارض فان الارض لہما طہور۔ اور شیخین کی دلیل حدیث
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جملہ ہے کہ پھر اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو انکو زمین سے مل دے کہ زمین انکے واسطے طہارت
کرنے والی ہے۔ ف۔ ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ اذا وطی احدکم الاذی بخفیہ فطہورہما

جب تم مین سے کوئی اپنے موزون سے نجاست روند جاوے تو ان دونون کے پاک کرنیوالی مٹی ہے۔ رواہ ابو داؤد وابن حبان فی صحیحہ وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ اسناد ابو داؤد صحیح ہے۔ ع۔ ابو داؤد نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم مین جب کوئی مسجد کو آوے تو دیکھے کہ اگر اسکی جوتی مین پلیدی یا گندگی ہو تو اسکو رگڑ دے اور انہین نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی پہنے ہوئے چنانچہ اسی قصہ مین یہ حدیث ہے اور ابن خزیمہ نے ابو ہریرہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مین سے کوئی اپنی جوتیون یا موزون سے نجاست کو روند جاوے تو ان دونون کو پاک کرنے والی مٹی ہے۔ واضح ہو کہ ان دونون حدیثون مین کوئی فرق درمیان تر وخشک کے اور درمیان گاڑھی وپتلی کے نہین ہے بلکہ علی الاطلاق ہر نجاست کو شامل ہے پس ابو یوسف رح نے اس حدیث کے اطلاق پر عمل کیا سواے رقیق نجاست کے اور امام رح نے اسکو جرم وخشکی کے ساتھ مقید کیا۔ ہان یہ عام تفریع کی گئی کہ جرم خواہ نفس نجاست کا ہو یا دوسری چیز کا مثلاً موزہ پر شراب بھر گئی اور ریگ یا خاک مین چلا کہ تمام خاک لگ کر جرم ہو گیا اور اسکو زمین سے رگڑا کہ سب ریگ یا خاک گر گئی تو پاک ہو گیا۔ ولان الجلد لصلابتہ لا تتداخلہ اجزاء النجاسۃ الا قلیل ثم یجتذبہ الجرم اذا جف فاذا زال زال القائم بہ۔ اور اس وجہ سے کہ کھال مین بوجہ سختی کے اجزاے نجاست نہین سماتے مگر کم پھر یہ کم بھی جب وہ خشک ہوا تو اُس کا جرم خود انکو جذب کر لیتا ہے پھر جب وہ جرم زائل ہوا تو جو اجزاء اُسکے ساتھ قائم تھے وہ بھی زائل ہو گئے۔ وفی الرطب لا یجوز حتی یغسلہ۔ اور تر نجاست مین نہین جائز ہے یہانتک کہ اُسکو دھووے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے قاضیخان۔ لان المسح بالارض یکثرہ ولا یطہرہ۔ کیونکہ تر نجاست کو مسح کرنا زیادہ پھیلا دیگا اور پاک نہین کریگا۔ ف۔ کیونکہ ہم بالیقین جانتے ہین کہ جوتی وموزہ نے جب پیشاب یا شراب چوس لی تو مسح سے زائل نہوگی حتی کہ اگر ریگ یا مٹی سے شراب یا پیشاب پر جرم لگا دیا پھر خشک ہوا تو وہ رگڑنے سے پاک ہو جائیگا جیسا کہ شمس الائمہ نے کہا اور یہی صحیح ہے اور ابو یوسف رح نے خشک ہونا شرط نہین کیا ہے۔ ع۔ وعن ابی یوسف انہ اذا مسحہ بالارض حتی لم یبق اثر النجاسۃ یطہر لعموم البلوی واطلاق ما یروی۔ اور امام ابو یوسف رح سے مروی ہے کہ تر نجاست کی صورت مین بھی جب موزہ کو زمین سے رگڑا حتی کہ نجاست کا اثر نہین رہا تو وہ پاک ہو گیا بوجہ عموم بلوی وبوجہ اطلاق حدیث کے۔ ف۔ یعنی حدیث مین قید خشک وتر کی نہین۔ وعلیہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہین۔ ف۔ اور اسی پر فتوی ہے قاضیخان وملتقی الابحر اور یہی مختار ہے۔ ف۔ حاصل مسئلہ یہ کہ اگر موزہ کو نجاست لگی پس اگر جرم دار ہے یا جرمدار ہو گئی ہے تو خواہ خشک ہو یا تر ہو زمین پر رگڑنے سے پاک ہو جائیگی اور اگر نجاست جرمدار نہو جیسے پیشاب وغیرہ تو بیان فرمایا۔ فان اصابہ بول فیبس لم یجز حتی یغسلہ۔ پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا پھر خشک ہو گیا تو جائز نہین یہانتک کہ اسکو دھووے۔ وکذا کل ما لا جرم لہ کالخمر۔ اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جسکا جرم نہو مانند شراب وغیرہ کے۔ ف۔ اور فرق یہ کہ جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر آوے جیسے گوہ گوبر دخون وغیرہ تو جرم دار ہے اور جو بعد خشکی کے نظر نہ آوے تو وہ بے جرم ہے مج۔ لان الاجزاء تتشرب فیہ ولا جاذب یجذبہا۔ وجہ یہ ہے کہ اجزاے نجاست اسمین پی جاتے یعنی چوس لیے جاتے ہین اور کوئی چیز جذب کرنے والی نہین جو ان اجزاء کو اندر سے جذب کرلے۔ ف۔ بخلاف جرمدار نجاست کے کہ جب اسکا جرم خشکی پر آ گیا تو وہ اندر سے اجزاء کو چوستا خشک ہوتا گیا۔ وقیل ما یتصل بہ من الرمل جرم لہ۔ اور کہا گیا کہ جو کچھ ریگ وغیرہ اُسکے ساتھ لگ گئی وہی اُسکا جرم ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے التبیین اور اسی پر بوجہ ضرورت کے فتوی ہے معراج الدرایہ۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث جیسے خشک وتر کو عام ہے ویسے ہی رقیق کو بھی کثیف کی طرح عام ہے اور شرع نے مطلقاً مسح کو اُسکے واسطے طاہر کرنے والا اعتبار کیا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ جرم کثیف اندرونی رطوبات کو جذب کر لیتا ہے تو یہ تعلیل عنایہ وغیرہ مین ہے اُسکو فتح القدیر مین رد کر دیا علاوہ برین اگر موزہ پیخانہ مین لتھڑ گیا اور خشک ہونے سے پہلے جرم توڑ کا خود گر گیا تو لازم آتا ہے کہ وہ

مسح سے پاک ہوجاتا گو خلاف مذکور ہے۔ (فرع) اس مسئلہ میں مترجم نے قید لگادی تھی کہ پورا موزہ چمڑے کا ہو اس جہت سے کہ ہندیہ
میں ہے کہ ایک موزہ کا اندرونی استر ساق کا کپڑے کا ہے اُسکے شگافوں سے نجس پانی داخل ہوا تو موزے کو ہاتھ سے مل کر دھویا اور
تین بار پانی ڈال کر بھر کر بہایا مگر کپڑے کو نچوڑ نہیں سکا تو موزہ پاک ہوگیا۔ المحیط۔ نوازل میں ہے کہ مختار یہ کہ ہر بار چھوڑ دے یہانتک
کہ تقاطر منقطع ہوجاوے۔ تاتارخانیہ۔ جس موزے کے چمڑے پر سوتی ڈورے کا جال وغیرہ خوشنما بناتے ہیں اس حیثیت سے کہ اوپر سے
تمام سوتی ہوجاتا ہے اگر نجاست اُسکے نیچے پہونچے تو وہ تین بار دھویا جاوے اور ہر بار چھوڑا جاوے اور بعض نے کہا کہ ایکبار دھوکر
چھوڑ دیا جاوے یہانتک کہ ٹپکنا موقوف ہوجاوے پھر دوبارہ اسی طرح پھر سہ بارہ اسی طرح دھویا جاوے اور یہی اصح ہے اور اول
میں زیادہ احتیاط ہے الخلاصہ۔ موزہ کو منی لگ گئی اگر خشک ہو تو اسمیں فرک جائز ہے یعنی ملکر جھاڑ دینا۔ الکافی۔ جیسے موزہ پاک
ہوجاتا ہے اسی طرح اگر پوستین میں ایسی نجاست لگ گئی جو جرمدار ہے اور خشک ہوگئی تو مل ڈالنے سے پاک ہوجائیگی۔ المضمرات
والثوب لا یجزی فیہ الا الغسل وان یبس۔ اور کپڑے کے حق میں کچھ نہیں جائز ہے سوائے دھونے کے اگرچہ نجاست
خشک ہوگئی ہو۔ ف۔ لیکن یہ سوائے منی کے ہے کیونکہ منی کا مسئلہ آگے آتا ہے۔ لان الثوب لتخلخلہ یتداخلہ کثیر من اجزاء
النجاسۃ فلا یخرجہا الا الغسل۔ کیونکہ کپڑے میں اُسکی ٹھوس نہونے کی وجہ سے بہت سے اجزاے نجاست داخل ہوجاتے ہیں
تو انکو سوائے دھونے کے کوئی چیز نہیں نکالتی ہے۔ ف۔ اور اصل اسمیں نصوص ہیں جنمیں دھونا مذکور ہے۔ م۔ اگر کپڑے کو زبان سے
یہانتک چاٹا کہ نجاست کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہوگیا المحیط۔ والمنی نجس یجب غسلہ رطبا۔ اور منی نجس ہے جب تر ہو تو
اُسکا دھونا واجب ہے۔ ف۔ جیسے دیگر نجاسات دھوئے جاتے ہیں۔ فاذا جف علی الثوب اجزأ فیہ الفرک۔ پھر جب
منی کپڑے پر خشک ہوجاوے تو اسمیں فرک کافی ہے۔ ف۔ یعنی ملکر جھاڑ دی جاوے یہ استحسان ہے العنایہ۔ بشرطیکہ ذکر کا سر پاک
ہو بایں طور کہ پانی سے استنجا کیا ہو۔ ت۔ ورنہ جب پیشاب سے نجس ہو تو نہیں۔ مبسوط السرخسی۔ اور صحیح یہ کہ مرد و عورت کی منی
میں کچھ فرق نہیں ہے اور فرک کے بعد اثر باقی رہنا کچھ مضر نہیں جیسے دھونے کے بعد مضر نہیں ہوتا۔ الزاہدی وح۔ اور اگر دم عبیط
یعنی چکیلا سرخ خون ہو تو مبسوط بکر رح میں ہے کہ جب خشک ہوجاوے تو منی کی طرح یہ بھی فرک سے پاک ہوجائیگا ح۔ اور
یہی اظہر ہے م۔ لیکن مشہور یہ کہ بغیر دھونے پاک نہوگا اور یہی اوجہ ہے۔ اور اگر منی استر تک پھوٹ گئی ہو تو بھی فرک کافی ہے یہی
صحیح ہے الجوہرہ والتبیین۔ لقولہ علیہ السلام لعائشۃ رض فاغسلیہ ان کان رطبا وافرکیہ ان کان یابسا۔ بدلیل
اُسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض کو رطب ہونے کی صورت میں دھونے کا اور خشک ہونے کی صورت میں
فرک کرنے کا حکم دیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ جو میں نے ترجمہ کیا اُس سے معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بایں الفاظ
نہیں فرمایا بلکہ مراد امام مصنف رح کی یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں ہر ایک کے واسطے حکم دیا ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح
ابوعوانہ میں ام المومنین عائشہ رض کی حدیث ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی اگر وہ
خشک ہوتی اور مسح کرتی یا دھوتی جب تر ہوتی تھی۔ مسح کرنے و دھونے میں حمید کی راوی کو شک ہے کہ کون لفظ فرمایا
اور دارقطنی نے مرفوعا دھونا بدون شک کے روایت کیا۔ یہ تو ام المومنین کا فعل ہے رہا یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حکم کیا جیسا کہ مصنف رح کا بیان ہے تو یہ بھی روایت آئی ہو لیکن اول حدیث میں یہ ظاہر ہے کہ جو کچھ حضرت ام المومنین کیا کرتی
تھیں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست میں ہوتا تھا اور آپ اسکو برقرار رکھتے اور صحیح مسلم میں ام المومنین کی حدیث
ہے کہ آپ منی کو دھوتے پھر اسی کپڑے میں نماز کو باہر جاتے اور میں کپڑے میں دھونے کا نشان دیکھتی تھی۔ اس حدیث میں اگر
خود آپ کے دھونے کے معنی لیے جاویں تو ظاہر ہے کہ منی نجس تھی اُسکو دھویا اور اگر آپ کے حکم سے کپڑا دھویا گیا تو بھی ظاہر
ہے۔ مع۔ اور صحیح مسلم میں حدیث ام المومنین ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی پس اسی کپڑے

مین نماز پڑھتے - رواہ ابوداؤد - ایضاً - اور دوسری صحیح روایت ہے کہ مین نے اپنے آپ کو دیکھا کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے خشک منی کو اپنے ناخن سے کھرچ دیتی تھی اور اس مین آثار بہت وارد ہین چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر رضہ سے اور طحاوی وغیرہ واحد نے حضرت عمر و عائشہ و ابوہریرہ و جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہم و جماعت تابعین سے روایات کین پس دیکھو کہ ان صحابہ رضہ نے وان تابعین نے منی کو دھویا اور اُسکے دھونے کا حکم دیا حتی کہ ابوہریرہ رضہ نے جب پتہ نہ معلوم ہو تو کل کپڑے کے دھونے کا حکم کیا ہے پس منی نجس ہے جیسا کہ امام مصنف وغیرہ نے تنصیص کی - ع - وقال الشافعي المني طاهر - اور شافعی رح نے کہا کہ منی پاک ہے - ف - نووی نے کہا کہ شافعیہ کے اختلاف مین صحیح یہ ہے کہ منی عورت و مرد کی پاک ہے اور عینی رح نے بھی یہی احادیث جنمین فرک مذکور ہے آنکا استدلال بیان کیا - ازانجملہ نووی استدلال حدیث ام المومنین عائشہ رضہ ہے کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی اس حالت مین کہ آپ نماز مین ہوتے تھے - رواہ ابوبکر بن خزیمہ فی صحیحہ - بیہقی نے کہا کہ اگر نجس ہوتی تو اُسکے ساتھ نماز روا نہوتی - جواب دیا کہ ام المومنین نے خود منی کے حق مین فرمایا کہ جب کپڑے کو لگ جاوے اگر تو اُسکو دیکھے تو دھو ڈال اور اگر نہ دیکھے تو اُسکو نضح کر - رواہ الطحاوی و اُسکی اسناد صحیح ہے - اگر کہا جاوے کہ نضح تو یہ کہ پانی چھڑک دیا جاوے اور اگر نجس ہوئی تو کل کپڑے دھونے کا حکم ہوتا - جواب دیا کہ نضح بمعنی دھونے کے آتا ہے اور احادیث صحیحہ مین وارد ہے - ع - اور دوسری دلیل شافعی کی حدیث ابن عباس رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منی کو پوچھا گیا جو کپڑے کو لگ جاوے تو فرمایا کہ وہ بمنزلہ رینٹ و تھوک کے ہے اور کہا کہ یہی کافی ہے کہ اسکو کسی چیتھڑے یا اذخر گھاس سے پونچھے - بیہقی نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث ابن عباس رضہ پر موقوف ہے اور مرفوع ثابت نہین یعنی ابن عباس نے خود یہ فتوی دیا ہے - ولیکن ابن الجوزی نے تحقیق مین کہا کہ اسحق ازرق نے اسکو ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور یہ راوی ثقہ ہے جس سے صحیحین مین روایت ہے تو اسکی زیادتی مقبول ہے - الفتح - جواب یہ کہ سوال ابن عباس سے ہوا اور جواب دیا اور اسحق ازرق نے سوال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور جواب ذکر کیا اور یہ زیادتی نہین بلکہ تغیر ہے لہذا بیہقی رح نے باوجود کمال عنایت کے یہی کہا کہ صحیح وقف ہے پس ابن الجوزی بے انصاف ہوگا - م - دوسری دلیل عقلی یہ پیش کی کہ منی انسان کی پیدائش کا مبدا ہے تو اصل انسانی نجس نہوگی جواب یہ کہ ممنوع ہے کیونکہ انسانی پیدائش منی کی خون ہوکر مضغہ وغیرہ اطوار کے بعد ہوئی ہے اور یہ نہین دیکھتے کہ تھکا خون کا نجس ہے حالانکہ منی سے پیدا ہے - اور حدیث اگر مرفوع صحیح مان لیجاوے تو معارض ہماری روایت کے ہوگی اور اُسوقت ہماری روایت مرجح ہوگی کیونکہ وہ نجس ثابت کرتی ہے - الفتح - لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ - والحجة عليه ما رويناه - اور حجت امام شافعی پر وہ ہے جو ہم نے اوپر روایت کی - وقال عليه السلام انما يغسل الثوب من خمس وذكر منها المني - اور دیگر حجت حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ کپڑا تو پانچ چیزون سے دھویا جاتا ہے ازانجملہ منی کو ذکر فرمایا - ف - اس حدیث کو دارقطنی رح نے عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ مین ایک کنوئین پر پار کیہ پر تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری طرف تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عمار تو کیا کرتا ہے مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے مان باپ آپ پر فدا ہون میرے کپڑے مین نجاست لگ گئی اُسکو دھوتا ہون تو فرمایا کہ اے عمار کپڑا تو پانچ چیزون سے دھویا جاتا ہے گوہ سے و پیشاب سے و قے سے و خون سے و منی سے - اے عمار تیرا رینٹ و تیری آنکھون کے آنسو اور تیری رکیہ کا پانی یہ تو سب برابر ہین - دارقطنی نے کہا کہ اسکا راوی ثابت بن حماد ضعیف ہے اور وہی اسکو روایت کرتا ہے - جواب دیا گیا کہ نہین بلکہ طبرانی نے معجم کبیر مین اسکو ابراہیم بن زکریا عجلی کی متابعت سے بھی روایت کیا ہے اور اس راوی کی اورون نے تضعیف کی اور بزار رح نے توثیق کی ہے - دارقطنی نے کہا کہ علی بن زید بن جدعان راوی لائق حجت نہین ہے اور جواب دیا گیا کہ ترمذی نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور اسکی کئی حدیثون کو حسن کہا ہے - عجلی رح نے کہا کہ اسمین کچھ مضائقہ نہین ہے امام مسلم نے اسکی دوسرے کے ساتھ مقرون کرکے روایت کی اور حاکم نے اس سے روایت کی - مف - بلکہ امام احمد نے مسند مین اس سے چند احادیث

روایت کیں۔ اگر کہا جاوے کہ ان احادیث میں تعارض اسطرح دفع کیا جاوے کہ منی میں نجاست نہیں مگر دھونے کا حکم اس جہت سے ہے کہ ستھرائی کے خلاف داغ بدبودار ہے۔ جواب یہ کہ ایسی توفیق مخالف قوانین شرع ہے کیونکہ دھونے کا حکم اس صورت میں لازمی نہیں ہو سکتا حالانکہ پیخانہ و پیشاب کے ساتھ دھونے کا حکم منی کا بھی لاحق کر دیا پس اگر یہی جاری ہو تو سب میں یہ احتمال ہو اور وہ باطل ہے علاوہ برین رینٹ وغیرہ میں بھی ستھرائی ضرور ہے حالانکہ شرعاً اسکو مثل پانی کے قرار دیا اس راہ سے کہ دھونا واجب نہیں ہے ہاں ایک بات یہاں باقی رہی کہ جب منی میں اختلاف جاری ہے تو اختلاف موجب تخفیف ہے پس چاہیے کہ نجاست خفیفہ ہوتی۔ جواب یہ کہ امام رح کے نزدیک اختلاف سلف کا ثبوت نہیں ہوا تو اجتہاد نجاست پر جزم رہا۔ خاتم۔ ولو اصاب البدن۔ اور اگر منی بدن کو لگ گئی۔ ف۔ یعنی خشک ہو گئی۔ قال مشائخنا یطہر بالفرک لان البلوی فیہ اشد۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا کیونکہ اسمیں مبتلا ہونا بہت زیادہ ہے۔ ف۔ یہی ظاہر مذہب ہے۔ ت۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یطہر الا بالغسل۔ اور امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ بدن نہیں پاک ہوگا مگر دھونے سے۔ ف۔ خواہ تر ملی ہو یا خشک ہو جیسا کہ کافی میں اصل سے منقول اور قاضیخان وخلاصہ میں ہے۔ لان حرارۃ البدن جاذبۃ فلا یعود الی الجرم۔ کیونکہ بدن کی حرارت تو منی کو جذب کرنے والی ہے پس وہ جرم کی طرف عود نہ کریگی۔ ف۔ یعنی جو اجزاء جذب ہوئے وہ خشکی پر بدن سے نکلکر جرم میں نہونگے۔ والبدن لا یمکن فرکہ۔ اور بدن کو فرک کرنا ممکن نہیں ہے۔ ف۔ تو لامحالہ دھونا لازم ہے۔ اقول۔ اس دلیل میں تامل ہے اسواسطے کہ حرارت بدن جب جاذب ہے تو دھونے سے بھی جو اجزاء منہ اخل ہوئے وہ برآمد نہونگے اور نیز بدن کا فرک بایں معنی ممکن ہے کہ کھرچ کر جھٹک دیا جاوے۔ اور شاید جواب یہ ہو کہ پانی سے شرع نے طہارت معتبر رکھی ہے فافہم واللہ تعالی اعلم۔ بالجملہ ظاہر مذہب وفتوی اسپر ہے کہ بدن بھی خشک منی کے فرک سے پاک ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ شرط ملحوظ ہے کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پیشاب دھو ڈالا ہو جیسا کہ کپڑے کے حق میں مذکور ہوا ام۔ اور کہا گیا کہ فرک سے منی جب پاک ہوگی کہ اس سے پہلے مذی نہ آئی ہو اور اگر مذی پہلے ہو تو بدون غسل کے پاک نہوگی اور دیمین سے شمس الائمہ رح نے کہا کہ منی کا مسئلہ مشکل ہے کیونکہ ہر ایک نر کو مذی آتی پھر منی نکلتی ہے مگر انکہ یوں جواب دیا جاوے کہ مذی قلیل مغلوب اور منی میں گم ہو گئی تو اسکے تابع قرار دیجائیگی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ جواب ظاہر ہے اور جب خشک کو شرع نے فرک سے پاک قرار دیا تو ضرور ہے کہ مذی کو تابع مانسین گر اعتبار کیا بوجہ ضرورت کے برخلاف اسکے جب آدمی نے پیشاب سے استنجا نہ کیا ہو اور منی نکلے تو یہ بدون دھونے کے پاک نہوگی کیونکہ ضرورت معتبر نہیں ہے۔ اور کہا گیا کہ اگر پیشاب کیا اور سوراخ نائزہ سے پیشاب تجاوز نہ کر کے منتشر نہوا پھر منی نکلی تو اسکے نجس ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا۔ یوں ہی اگر پیشاب تو منتشر ہوا لیکن منی کو دکر اسطرح نکلی کہ نائزہ کے سرے پر منتشر نہوئی تو بھی پاک رہی یعنی پیشاب میں مخلوط نہوئی۔ اور اگر کپڑے میں استر ہو وہاں تک منی پھوٹ گئی تو تمرتاشی رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ الفتح۔ اگر منی کو فرک سے کپڑے پر سے پاک کیا پھر کپڑے کو تری پہونچی تو مختار یہ ہے کہ نجاست عود نہیں کریگی الخلاصہ۔ والنجاسۃ۔ اور نجاست۔ ف۔ خواہ خشک ہو یا تر ہو خواہ جرمدار ہو یا بے جرم ہو۔ التبیین۔ جیسا کہ فتوی کے واسطے مختار ہے۔ العنایہ۔ اذا اصابت المرآۃ او السیف۔ جب لگ جاوے آئینہ کو یا تلوار کو۔ ف۔ یا چھری کو اور مانند اسکے صیقل کی ہوئی چیز کو جو کھر کھری نہو بدون اسکے کہ نجس پانی سے اسپر ملمع ہو تو جیسے یہ دھونے سے پاک ہوتی ہیں۔ المحیط۔ اکتفی بمسحھا۔ انکے مسح کر دینے پر اکتفا بھی جائز ہے۔ ف۔ مثلاً پاک کپڑے سے پونچھ ڈالا جاوے۔ المحیط۔ لانہ لا تتداخلھا النجاسۃ وما علی ظاہرہ یزول بالمسح۔ کیونکہ ان چیزوں میں نجاست اندر پیوست نہیں ہوتی ہے اور جو انکے اوپر ہو رگڑ دینے سے زائل ہو جاتی ہے۔ ف۔ یہی مختصر کرخی میں مذکور اور امام قدوری و مصنف کا مختار ہے اور یہی فتوی کے لیے مختار ہے۔ بح۔ اور اگر زمین سے کوئی چیز کھر کھری یا منقش وار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک نہوگی التبیین مسئلہ۔ اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو تین پاک کپڑے بھیگے ہوئے سے پونچھ دیا تو بجائے دھونے کے کافی ہے کیونکہ یہ بھی دھونے کا کام دیتے ہیں محیط السرخسی۔ اگر چھری وغیرہ کو

نجس پانی سے طبع کیا یعنی آبسر آب دی تو اُسپر پاک پانی سے تین بار طبع کیا جاوے تو پاک ہوگی ۔ کمافی المحیط ۔ چھری اگر نجس ہوئی اور اسکو زبان سے چاٹ دیا یا تھوک سے مسح کر ڈالا تو پاک ہوگئی ۔ قاضیخان ۔ واضح ہو کہ صیقل ہونے کی قید اس مسئلہ میں معتبر ہے حتی کہ اگر اسپر زنگ ہو تو بدون دھونے پاک نہوگی اور امام مصنف رح نے تجنیس میں کہا کہ یہ بات صحت کو پہونچی کہ اصحاب رسول اللہ صلعم کافرون کو تلوارون سے قتل کرتے پھر تلوارون کو مسح یعنی رگڑ کے انکے ساتھ نماز پڑھتے تھے اور اسی پر یہ مسائل متفرع ہیں کہ اگر آدمی کے ناخن پر نجاست ہو اور اُسنے رگڑ دیا تو پاک ہوگیا اسی طرح آبگینہ و روغن دار برتن و خراطی لکڑی اور نرکل کا بوریا ہے ۔ الفتح ۔ یون ہی صیقل کیا ہوا پتھر بھی پاک ہوگا ۔ د ۔ بکری ذبح کر کے اُسکے بالون پر چھری کو رگڑ دی پاک ہوگئی ہے ۔ المسئلہ ۔ **وان اصابت الارض** اور اگر نجاست پہونچی زمین کو ۔ ف ۔ یعنی کسی قسم کی ہو ۔ **فجفت بالشمس** ۔ پھر وہ مثلاً آفتاب سے خشک ہوگئی ۔ ف ۔ یا آگ یا ہوا یا سایہ سے خشک ہوگئی ۔ فع البحر ۔ **وذہب اثرہا** ۔ اور نجاست کا اثر جاتا رہا ۔ ف ۔ یعنی رنگ و بو جاتی رہی ۔ فع البحر د ۔ اور مزہ بھی جاتا رہا ہے ۔ **جازت الصلوٰۃ علی مکانہا** ۔ تو نماز اس نجاست کی جگہ پر جائز ہے ۔ ف ۔ اشارہ ہے کہ تیمم نہیں جائز یہی ظاہر الروایۃ ہے ۔ اور شافعیہ میں سے نووی رح بھی ہمارے موافق ہیں اور امام شافعی کا ایک قول بھی ہمارے موافق ہے ۔ **وقال زفر والشافعی لا یجوز لانہ لم یوجد المزیل ولہذا لا یجوز التیمم بہا** ۔ اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ نماز بھی اسپر نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی زائل کرنے والا ذریعہ نہیں پایا گیا اور اسی جہت سے اس خاک سے تیمم روا نہیں ہے ۔ ف ۔ جواب یہ کہ آگ سے جلانا پاک کرتا ہے اور یون ہی حرارت قلیل و کثیر سبب قبول ہے وہ پائی گئی ۔ م ۔ **ولنا قولہ علیہ السلام ذکاۃ الارض یبسہا** ۔ اور ہماری دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ زمین کی پاکی اُسکا خشک ہو جانا ۔ ف ۔ یہ حدیث مرفوع نہیں پائی گئی اور بعض مشائخ نے اسکو حضرت ام المومنین عائشہ رض کا اثر بیان کیا اور بعض نے محمد بن الحنفیہ کا اور ابن ابی شیبہ رح نے بھی محمد بن الحنفیہ سے روایت کیا اور ابو قلابہ سے بھی اور عبد الرزاق نے مصنف میں ابو قلابہ سے یون روایت کیا کہ جفوف الارض طہورہا ۔ زمین کا خشک ہو جانا اسکے واسطے طہور ہے اور مبسوط میں مانند مصنف کے مرفوع حدیث ذکر کی ۔ واللہ تعالی اعلم ۔ مت ۔ اور عینی رح نے کہا کہ محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں ولیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُنکا فتوی جائز رکھا تھا تو جب اُنھون نے اس بارہ میں یہ فتوی دیا کہ اذا جفت الارض فقد ذکت ۔ اور کسی دوسرے صحابی سے اسکے خلاف مروی نہیں ہے تو یہ گویا اجماع سکوتی ہوا ۔ علاوہ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین اور ابو قلابہ سے بھی اسی کے موافق مروی ہے خصوص جبکہ حضرت عائشہ رض سے مروی ہے پس اسی پر مدار ہوا علاوہ اسکے ہمارے اکثر اصحاب نے اس مسئلہ کا استدلال ابو داؤد کی روایت سے لیا ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہم رات کو مسجد میں سوتے تھے اور میں نوجوان بے نکاح تھا اور مسجد میں کتے پیشاب کرتے اور اقبال و ادبار کرتے اور صحابہ رضی اللہ عنہم اُنمیں سے کسی چیز کو پانی سے نہیں چھڑکتے تھے ۔ ابو داؤد نے سنن میں باب طہور الارض اذا یبست میں اس حدیث کو ذکر کیا یعنی باب زمین کے پاک ہونے کا جب خشک ہو جاوے ۔ اور اس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا ہے ۔ پس اگر زمین کے پاک ہونے کا خشکی سے اعتبار نہوتا تو لازم آتا کہ اسکو نجس چھوڑ دیا حالانکہ اول تو مسجد کی تطہیر کا حکم واجبی اور دوم خوب معلوم کہ اس چھوٹی مسجد میں جب سب کو وہیں نماز پڑھنے کا حکم تھا تو انہیں جگہوں پر کھڑے ہونا پڑتا تھا اور کتون کی حرکت کسی خاص جگہ نہیں بلکہ مسجد کے متفرق مقامات میں تھی بدلیل عبارت و محاورہ حدیث کے جو کرر ذکر ہے واقع ہونے کو مفید ہے ۔ خطابی رح نے تاویل کی کہ کتون کا فعل مسجد سے باہر تھا اور یہ تاویل باطل ہے کیونکہ مسجد میں ہونے کی تصریح موجود علاوہ اسکے پھر چھڑکنے و دھونے کی ضرورت کیا تھی ۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین میں اعرابی کے پیشاب کرنے اور اُسپر ایک ڈول پانی ڈالنے کا حکم مروی ہے ۔ عینی رح نے جواب دیا کہ یہ کچھ معارضہ نہیں کیونکہ ہمارے نزدیک تو پانی سے بھی زمین پاک ہوتی ہے پس ہمارا عمل دونون طریق پر ہے ۔ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ اعرابی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اس جہت سے کہ وہ دن کا واقعہ تھا اور دن میں

ہر دو پہر نماز ہوتی ہے اور کبھی وہ نماز سے پہلے خشک نہوتی تو اُسکے پانی سے دھونے کا حکم دیدیا برخلاف رات کی مدت کے کہ وہ دراز ہے
کتوں کا پیشاب ضرور خشک ہو جاتا تھا یا وجہ یہ ہو کہ وقت نماز قریب آیا ہو یا اسوجہ سے کہ دونوں قسم کی طہارت میں سے بہتر طہارت
کا قصد کیا - الفتح - اور یہ کلام کہ پاک ہوگئی تو اُس سے تیمم کیوں روا نہیں ہے جواب دیا کہ - وانما لا یجوز التیمم لان طہارۃ الصعید
ثبت شرطا بنص الکتاب فلا تتادی بما ثبت بالحدیث - اور تیمم اس جہت سے روا نہوا کہ تیمم کے لیے روے زمین کی طہارت
نص قرآنی سے شرط ثابت ہوئی ہے پس جو طہارت کہ بحدیث غیر مشہور ثابت ہوئی اس سے قطعی ادا نہوگی - ف - اور اولی یہ کہ جو کہا گیا
کہ صعید اپنے نجس ہونے سے پہلے تو پاک و پاک کرنے والی معلوم ہوئی بدلیل قولہ علیہ السلام جعلت لی الارض مسجدا وطہورا - پھر
اسکے نجس ہونے پر دونوں وصف جاتے رہے پھر خشک ہونے کی دلیل سے ہم کو شرعی طور پر ایک وصف معلوم ہوا کہ وہ پاک
ہوئی اور یہ معلوم نہیں ہوا کہ پاک کرنے والی بھی ہوئی تو یہ وصف مجہول رہا اور جب ہنوز یہ نہیں معلوم تو تیمم بھی نہیں جائز ہے - کذا فی الفتح - جب زمین کو پاک مٹی سے
پاٹ دیا اگر اوپر سے نجاست کی بو معلوم نہو تو اس مٹی پر نماز جائز ہے ورنہ نہیں - پھر جو چیز زمین پر اُگی و متصل ہو جیسے درخت و گھاس
اسمیں اختلاف ہے - ت - اور اعتماد اسپر کہ اسکا حکم مانند زمین کے ہے چنانچہ ہندیہ میں ہے کہ زمین کے حکم میں ہر وہ چیز ہے جو زمین پر ثابت و قائم
ہو جیسے دیواریں و درخت و تر گھاس و نرکل جب تک زمین پر قائم ہوں اور جب سوکھی گھاس و لکڑی و نرکل کاٹ لی گئی اور اسکو
نجاست پہونچی تو بدون دھوئے پاک نہوگی الجوہرہ - اور اسی پر تنویر میں جزم کیا اور نرکل کا حجرہ جو چھپتوں پر چار دیواری کے
طور پر بنانے میں اُسکو بھی مانند دیوار کے شمار کیا اور درمختار میں کھرکھرے پتھر کو اگرچہ جدا ہو مانند زمین کے قرار دیا - م - پس اینٹیں
اگر مفروش ہوں تو بمنزلہ زمین کے ہیں اور اگر رکھی کہ انکو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کریں تو دھونا واجب ہے - المحیط اور یہی حکم
اینٹوں و پتھر کا حکم ہے المنیہ - اور اگر اسکے بعد زمین اُکھاڑی گئیں تو کیا نجاست عود کریگی اسمیں دو روایتیں ہیں قاضیخان - کنکریاں
اگر زمین میں ہوں تو زمین کا حکم - اور اگر اوپر ہوں تو بدون دھوئے خشکی سے پاک نہوگی المحیط البتہ - جب خشک ہو کر زمین پاک
ہوئی پھر اُسکو پانی پہونچا تو صحیح یہ کہ نجاست عود نہ کریگی - اگر اُسپر پانی چھڑک کر سینچے تو مضائقہ نہیں ہے قاضیخان - ولیکن امام مصنف
کے نزدیک نجاست عود کریگی اور یہی احوط و اشبہ ہے واللہ اعلم - م - کورا برتن و کوری اینٹ پختہ اگر نجس ہوئی اور اسکو میں پانی
سے دھویا پھر خشک کیا پاک ہوگئی المحیط - اور اگر پرانی اینٹ ہو تو ایکبارگی تین بار دھونا کافی ہے - الخلاصہ منیہ - زمین و درخت و لکڑی کی نجاست زائل
ہوئی تو وہ پاک ہوتی - زمین نجس کو اگر دھونیکی ضرورت ہو اگر نرم ہو تو اسپر تین مرتبہ پانی بہادے وہ پاک ہوگئی اور اگر سخت ہو - کہا گیا کہ اسیر
دانگے لگنا چاہیے پھر کپڑے سے پانی جذب کر لینا چاہیے یوں ہی تین مرتبہ کرے اور اگر اُسپر بہت سا پانی ڈالا کہ نجاست متفرق ہوئی اور رنگ و بو نہ رہی
اور زمین خشک ہوگئی تو پاک ہوگئی قاضیخان - بوریا نجس ہو گیا اگر نجاست خشک ہو تو ملنا ضرور تاکہ نرم ہو اور اگر تر ہو پس اگر
بوریا نرکل و اسکے مانند کا ہو تو دھونے سے بلا خلاف پاک ہوگا و دوسری چیز کی ضرورت نہیں کیونکہ نجاست نہیں چوستا ہے المحیط
قاضیخان - اور اگر بوریا خرما کی چھال وغیرہ اسکے مانند کا ہو تو ابو یوسف کے نزدیک تین بار ہر بار دھو کر خشک کیا جاوے اور
اسی پر فتوی ہے - شرح المنیہ - جب ابتدا میں نجس پانی میں یہ بوریا ڈالا جاوے تو یوں ہی پاک ہوگا اسی پر مشائخ ہیں قاضیخان - العلامہ
ابن الہمام رح نے کہا کہ یہاں تک ظاہر ہوا کہ پاک کرنا چار امور سے ہے دھونا و مل ڈالنا و خشک کر ڈالنا و صیقل میں مسح کرنا - پھر فرک
داخل ہے مل ڈالنے میں - اور باقی رہا پچھنوں کی جگہ کو پاک تین کپڑوں سے تر کر کے مسح کر دینا پاک کرتا ہے تو یہ قیاس محل نظر ہے
کیونکہ بہانے سے کبھی زخم کے سوراخ میں پانی چلا جاتا ہے - اور ایک پانچواں امر پاک ہونے کا یہ کہ عین شئی کو انقلاب ہو جاوے جیسے
شراب سرکہ ہو جاوے تو پاک ہوئی اور اسمیں اتفاق ہے اور سواے شراب کے امام ابو یوسف و امام محمد میں اختلاف ہے - امام مصنف رح
نے تجنیس میں لکھا کہ ایک لکڑی کو پیشاب لگا وہ جل گئی اور اُسکی راکھ کنوئیں میں گری تو پانی خراب ہو گیا اور یہی حال آدمی کے
گوہ کی راکھ کا ہے اور یوں ہی سور یا گدھا نمکسار میں مر کر نمک ہو گیا تو یہ نمک نہیں کھایا جاوے اور یہ سب بقول ابو یوسف کے

بخلاف قول محمد رح اور وجہ یہ کہ راکھ اجزاء نجاست میں تو ایک جہت سے نجاست رہے تو ہر جہت سے وہ نجس رکھا گیا کیونکہ احتیاط
واہم ہر انتہی کلام مترجم۔ ولیکن بہت سے مشائخ نے قول محمد رح اختیار کیا ہر اور یہی مختار ہر۔ اور اسی پر تاج الشریعہ نے وقایہ میں
جزم کیا م۔ کیونکہ جب یہ عین بالکل نہ رہے تو وصف نجاست نہ رہا کیونکہ نمک وہ گوشت و ہڈی نہیں ہر تو اب اسپر نمک کا حکم ہر
اور اسکی نظیر شرع میں یہ کہ نطفہ نجس پھر علقہ ہوا تب بھی نجس پھر گوشت کا مضغہ ہوا تو پاک ہر اور یوں ہی شیرہ انگور پاک ہر پھر
خمر ہو کر نجس ہوا تو معلوم ہوا کہ استحالہ سے وصف بدل جاتا ہر۔ ولیکن بعض نے اسپر ایک تفریع میں خطاء کی کہ نجس پانی و نجس
مٹی سے ملا کر گارا بنایا تو پاک ہر۔ اور یہ صحیح نہیں ہر کیونکہ اگر ایک نجس ہو تو اعتبار ہر چنانچہ خلاصہ میں ہر کہ ان دونوں میں سے
کوئی نجس ہو تو گارا نجس ہوگا اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا۔ الفتح۔ اور قاضیخان میں کہا کہ یہی صحیح ہر م۔ اور واضح ہو کہ زمین
جب خشکی سے پاک ہوئی اور موزہ ملنے سے و کپڑا فرک المنی سے اور چھری مسح کرنے سے اور ناپاک کنواں پانی اُبلنے سے یا پہلا پانی
خشک ہو جانے سے اور مردار کی کھال دھوپ میں یا خاک لگا کر سکھلا کر مدبوغ کرنے سے پاک ہوئیں پھر ان چیزوں کو پانی پہونچا تو
کیا نجاست عود کریگی اسمیں ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں یوں ہی مفروش اینٹیں بعد نجاست لگنے و خشک ہو کر پاک ہونیکے بعد
اکھاڑی گئیں تو کیا نجاست عود کریگی اسمیں بھی دو روایتیں ہیں۔ مت۔ اور علماء کے مختارات مختلف ہیں امام مصنف رح پانی دکھانے
کے حق میں احوط کو لیتے ہیں اور فرک منی و چھری کے مسئلہ میں تطہیر مسح و فرک کو بجائے غسل قرار دیتے ہیں وعلی ہذا قاضیخان کی تصحیح
مذکور مخالف نہیں ہر م۔ شارح الکنز نے کہا کہ ظاہر اصل میں نجاست معتبر ہر اور اولی یہ کہ کل میں طہارت اعتبار کیجاوے جیسا کہ شارح
مجمع نے زمین کے مسئلہ میں اختیار کیا برخلاف اسکے جب سوائے پانی کے ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کیا اور قلیل پانی میں داخل ہوا
تو مشائخ نے کہا کہ پانی نجس ہوگا۔ مت۔ ان مسائل میں تصحیح و اختیار ہر مسئلہ میں مختلف ہر۔ شارح کنز و ابن الہمام کا میلان اختیار طہارت
ہر اور اسی کے بحر الرائق میں تبعیت کی فاحفظہ۔ اور منیہ میں ہر کہ گوبر اگر جلایا گیا حتی کہ راکھ ہو گیا تو امام محمد رح کے نزدیک اسکی طہارت
کا حکم ہوا اور اسی پر فتوی ہر الخلاصہ۔ وقایہ۔ یہی آدمی کے گوہ کا حکم ہر البحر۔ پھر امام مصنف رح کے کلام تجنیس سے ظاہر یہ کہ اسمیں تطہیر کا
استعمال تو ہوا ولیکن شبہ نجاست سے پانی دکھانے کے حکم میں قول ابو یوسف لیا جاوے حتی کہ قلیل پانی فاسد ہر اور نمک کھانا مکروہ
ہر اور دوسرے مشائخ نے عام طہارت کو لیا اور یہی مختار ہر م۔ بکری کی سری خون میں بھری ہوئی جلائی گئی حتی کہ خون جاتا رہا تو
پاک ہونے کا حکم ہوگا۔ نجس گارے سے کوزہ یا ہانڈی وغیرہ بنا کر پکائی گئی تو پاک ہوگی۔ المحیط۔ نجس گارے سے کچی اینٹیں
بنا کر پکائی گئیں تو پاک ہوئیں الغرائب۔ عورت نے تنور کو نجس بھیگے کپڑے سے پوچھا اگر روٹی لگانے سے پہلے آگ سے پانی جل
تھا تو پھر روٹی لگانے سے نجس نہوئی المحیط۔ تنور اگر لید و گوبر سے گرم کیا تو اسمیں روٹی لگانا مکروہ ہر اور اگر پانی چھڑک دیا تو
کراہت جاتی رہی القنیہ۔ یہ کراہت ظاہر انتزیہی ہر بدلیل اسکے کہ نجاست کا دھواں کپڑے یا بدن میں لگا تو صحیح یہ کہ اُسکو
نجس نہیں کریگا السراج۔ اگر کوٹھری میں گوہ جلایا گیا اور دھواں چڑھکر سوکھے گئے توے پر منعقد ہو کر ٹپکا اور کسی کپڑے کو لگا تو استحسانا
خراب نہوگا جب تک کہ اثر نجاست ظاہر نہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتوی دیا العتابیہ۔ یہی حمام کے تابخانہ کا حکم قاضیخان
میں مذکور ہر۔ ومنجملہ مسائل استحالہ کے یہ ہیں کہ کورے خم میں شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی تو بالاتفاق پاک ہوئی القنیہ۔ یعنی باتفاق
صاحبین چنانچہ گذرا م۔ شراب میں روٹی پکی تو صحیح یہ کہ دھونے سے پاک نہوگی اور اگر سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک
ہو گئی الظہیریہ یہی صحیح ہر اور یوں ہی شراب کی پیاز بجائے روٹی کے ہو تو پاک ہو جائیگی قاضیخان۔ پانی میں شراب یا شراب میں
پانی پڑا وہ سرکہ ہوئی تو پاک ہر الخلاصہ۔ شوربا میں شراب پھر سرکہ پڑا کہ ترش بلا اثر شراب ہوا تو پاک ہر الظہیریہ۔ شراب میں
چوہا مرا اور پھولنے سے پہلے نکالا پھر سرکہ ہوئی تو حلال ہر اور اگر اس صورت میں پھٹنے کے بعد نکالا تو حرام یا کتے کا لعاب پڑا کہ شیرہ
سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام۔ کذا فی قاضیخان۔ یا قطرہ پیشاب گر کر سرکہ ہوئی حرام۔ کذا فی الخلاصہ۔ یا نجس سرکہ ڈال کر سرکہ

بنائی گئی تو حرام ہے کیونکہ نجس مین تغیر نہین ہوا کمافی قاضیخان - سور یا گدھا جب ایسی جھیل مین پڑا جہان نمک ہوگیا یا چہ بچہ گیلی مٹی
ہوگیا تو محمد رح کے نزدیک پاک ہو۔ محیط السرخسی - شیرہ انگور کا نشہ اگر جوش مین آیا و گاڑھا ہوا اور جھاگ پھینکے اور رو نشہ
تھم گیا پھر وہ شراب سرکہ ہوگئی اگر اتنی دیر تک چھوڑی گئی کہ اُس سے بخارات اڑکر مٹکے کے منہ پر پہونچے تو وہ پاک ہوگیا
اسی طرح شراب کا بھرا کپڑا سرکہ سے دھویا گیا پاک ہے قاضیخان - نجس تیل اگر صابون مین ڈالا گیا تو اُسکے پاک ہوجانے کا فتوی
دیا جاوے کیونکہ وہ متغیر ہوگیا الزاہدی - مترجم کہتا ہے کہ صابون مین تیل بعینہ باقی ہے اور اظہر قیاس اسکا نجس سرکہ شراب مین
پڑنے یا نجس تیل مع سرکہ کے شراب مین پڑکر سرکہ ہوجانے پر ہے ولیکن ابن الہمام رح نے فتح القدیر مین اُسکو نقل کرکے کچھ کلام
نہیں کیا اور تنویر مین اسی کی تبعیت کی اور شارح نے کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے کیونکہ عام بلوی ہے یعنی عموماً اسمین لوگ مبتلا
ہین اور تنویر مین اسکا قیاس ایسے گارے پر کیا جو نجس ہوا اور اس سے کوزہ بناکر آگ مین ڈالا گیا تو پاک ہوجاتا ہے - حلبی رح
نے شرح منیہ مین شرط لگائی کہ بعد جلنے کے نجاست کا اثر ظاہر نہو - و - مین کہتا ہون کہ آگ سے اجزاے نجاست و پانی نجس سب جل گئے
صرف پاک مٹی رہ گئی برخلاف صابون بنانے کے کہ اجزاے نجاست باقی ہین بدون استحالہ کے گر جبکہ استحالہ ہو جاوے یا جل جاوین
اور میرے نزدیک واللہ اعلم - بات یہ ہے کہ نجاست آبی تو جوش کھانے سے اُڑ جاتی ہے اور نجاست جرمی مانند گوہ و گوبر وغیرہ کے
رہ جاتی ہے برخلاف کوزہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ اسمین بھی حلبی رح نے شرط کی کہ اثر ظاہر نہو فافہم - پس احوط یہ کہ فتوی دینے مین
تامل کیا جاوے واللہ تعالی اعلم - م - پھر واضح ہو کہ بعض وجوہ بیان نظیر کے اور بھی ہین جو مسائل ذیل سے واضح ہونگے - اگر بعض
عضو مین نجاست لگ گئی اور اُسکو بکری گاے نے زبان سے چاٹ دیا کہ اثر گیا تو پاک ہوا - کما فی قاضیخان - کپڑا اسطرح جلا تو بھی
پاک ہوا المحیط خود جانے تو بھی پاک ہوگا لیکن ممنوع ہے اور بل جائے تو اختلاف ہے اور اصح طہارت ہے م - روئی نجس ہوئی اگر بعض
تک ہو تو دُھنی جانے سے پاک نہوگی اور اگر قلیل ہو کہ جسمین یہ احتمال ہو کہ اس عمل سے جاتی رہیگی تو اُسکی طہارت کا حکم ہوگا
الخلاصہ - اس سے معلوم ہوا کہ دُھننا بھی طہارت ہے - م - جیسے کھلیان روندا گیا اور نجس ہوگیا پھر وہ کاشتکار و زمیندار کے درمیان
تقسیم ہوا تو ہر ایک کی طہارت کا حکم ہوگا الخلاصہ - یون ہی مطلق مذکور ہے اور اظہر یہ کہ کل نجس نہوا ہو چنانچہ ذخیرہ مین ہے کہ گیہون
کو گدھون سے روندایا جاتا ہے گدھے پیشاب و لید کرتے ہین وہ بعض گیہون کو پہونچتا ہے اور جنکو پہونچا وہ باقی سے مختلط ہوجاتے
ہین تو مشائخ نے کہا کہ اگر بعض گیہون جدا کرکے دھوئے پھر سب خلط کیے تو سب کا تناول مباح ہے - اسی طرح اگر بعض جدا کرکے
کسی کو ہبہ یا صدقہ دیدیے تو باقی مباح ہین خ - نجس رانگ کو اگر گھلایا گیا تو وہ پاک ہوگیا بخلاف موم کے الفتیہ - گھی مین چوہا
مرگیا اگر گھی جما ہوا ہو تو چوہے کے گرد سے حلقہ دار کرکول کرکے پھینکدیا جاوے باقی پاک ہے کھایا جاوے اور اگر گھی پتلا بہنے والا
ہو تو کھایا نہ جاوے ولیکن دوسرے طورت اس سے نفع لیا جاوے جیسے چراغ مین روشن کرنا اور کھال کی دباغت مین صرف
کرنا - الخلاصہ - اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ تقویر یعنی کرکول کرکے گڑھا کرنے سے پاک ہوگیا - رہا یہ بیان کہ چراغ روشن کیا یا دباغت کی
تو وہ چیز نجس ہوئی - م - جب اس نجس گھی سے دباغت کی تو کھال کے دھونے کا حکم ہوگا پھر اگر وہ نچوڑنے سے نچڑتی ہو تو دھو کر
نچوڑی جاوے تین مرتبہ ایسا کیا جاوے اور اگر نچڑتی نہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک تین بار دھوئے اور ہر بار خشک کیجاوے
البدائع - اگر گھی مین سے بہا پھر وہ سیوقت لگا تو پتلا ہے ورنہ گاڑھا ہے آگے اسکے الغرائب ہ - **المسئلة وقدر الدرہم وما دونہ من النجس المغلظ کالدم
والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار جازت الصلوۃ معہ وان زاد لم یجز** - اور قدر درم کے مغلظ نجس سے
مانند خون سے و پیشاب و خمر و مرغی کے گوہ اور گدھے کے پیشاب سے اُسکے ساتھ نماز جائز ہے اور اگر زیادہ ہو تو نہین جائز ہے
ف - اس مسئلہ کی توضیح و تحقیق مین چند امور ضروری ہین - اوّل قدر درم اُسکو امام مصنف رح نے خود شرح مین ذکر کیا - دوم
خون و پیشاب وغیرہ ہر ایک کی مراد - سوم جواز نماز سے کیا مراد ہے - واضح ہو کہ الدم مراد اس سے دم مسفوح ہے خواہ آدمی کا ہو

یا کسی حیوان کا ہو اور اس سے بارہ خون مستثنی ہیں۔ خون شہید و لحم مہزول و رگون و کلیجہ و تلی و دل کا خون بعد ذبح کے امام مصنف رح نے اسمیں کلام کیا و خون غیر سائل و مچھلی کا خون و جون و پسو و مچھر و کھٹمل کا خون ہو تفصیل آگے آویگی۔ ابوال۔ پیشاب آدمی کا مطلقاً خواہ اناج کھاتا ہو یا صرف بچہ دودھ پیتا ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو اور دیگر حیوانات جنکا پیشاب نجس غلیظ ہے جنکا گوشت نہین کھایا جاتا ہے اور اسکا بیان انشاء اللہ تعالی آویگا۔ سوائے چمگادڑ کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہے چنانچہ مسئلہ گذرا اور سوائے چوہے کے موت کے کہ اس سے احتراز دشوار ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور اشباہ مین ہے کہ بلی کا پیشاب بھی سوائے پانی کے برتنون کے اور چیزون مین معفو ہے اور اسی پر فتوی ہے تو وہ بھی مستثنی ہونا چاہیے۔ امر سوم کہ نماز جائز ہے۔ مراد یہ کہ فرضیت ساقط ہو جائیگی بالکل باطل نہوگی ورنہ اسقدر کے ساتھ نماز مکروہ تحریمی ہے اور اسکا دھونا واجب ہے اور جبکہ زیادہ درم سے ہو تو نماز باطل ہے جیسا کہ شارحین و اہل فتاوی نے تصریح کی ہے۔ **وقال زفر والشافعی قلیل النجاسۃ وکثیرہا سواء**۔ اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ نجاست کا قلیل و کثیر یکسان ہے۔ **لان النص الموجب للتطہیر لم یفصل**۔ کیونکہ نص جس نے پاک کرنا نجاست سے واجب کیا ہے اسنے قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہین کی۔ ف۔ بلکہ مطلقاً نجاست سے تطہیر کرنے کا حکم دیا تو قلیل و کثیر سب کا پاک کرنا واجب ہے۔ مین کہتا ہون کہ دعلی ہذا نجاست ہر قسم کی خواہ مغلظہ ہو یا مخففہ ہو سب سے تطہیر واجب ہے۔ **ولنا ان القلیل لا یمکن التحرز عنہ فیجعل عفوا**۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل نجاست ایسی چیز ہے کہ اس سے بچاو کرنا ممکن نہین ہے تو عفو قرار دیجائیگی۔ ف۔ یعنی وہ حکم مین داخل ہی نہین اور یہ مراد نہین کہ داخل ہے مگر بطور رخصت نکالی گئی کیونکہ اللہ تعالی نے بندون کو نفس کے ساتھ بقدر امکان مکلف کیا ہے اور یہان قلیل سے احتراز کرنا امکان سے خارج ہے تو معلوم ہوا کہ اس سے تطہیر و احتراز کا حکم ہی نہین ہے۔ **وقدرناہ بقدر الدرہم اخذا عن موضع الاستنجاء**۔ اور ہم نے اس قلیل کی مقدار عفو کو ایک درم سے مقدر کیا موضع استنجاء سے اندازہ لیکر۔ ف۔ یعنی موضع استنجاء بالاجماع عفو ہے تو ہم نے اسی کی مقدار اندازہ کر کے ایک درم معفو کی تقدیر بیان کی۔ مع۔ اور کلام نہین ہو سکتا کہ مکھی کے پنجال برابر ریزے نجاست کے جو نگاہ سے نظر نہین آتے ہین اگرچہ دوربین سے بہت نظر آوین وہ بالاجماع معفو ہین تو نص تطہیرہ بحالہ مخصوص ہوئی یعنی مطلق و عام نص تطہیر سے ایسے ریزے جو نظر نہ آوین مخصوص ہین کہ انکا پاک کرنا واجب نہین ہے تو جب آیت فی الجملہ مخصوص ٹھہری تو اب روا ہے کہ قدر درم تک خاص کیجاوے بذریعہ اس نص کے جو ڈھیلون و پتھرون سے استنجاء کرنے کی جواز مین ہے کیونکہ موضع استنجاء کی مقدار ایک درم ہے اور حال یہ ہے کہ ڈھیلون سے استنجاء کرنے والا بالکلیہ پاک نہین ہوتا ہے حتی کہ اگر قلیل پانی مین داخل ہو تو اسکو نجس کریگا یا اسپر اجماع دلالت کرتا ہے۔ مع۔ **ثم یروی اعتبار الدرہم من حیث المساحۃ وہو قدر عرض الکف فی الصحیح**۔ پھر روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا از راہ مساحت یعنی مساحت ایک درم ہو اور وہ صحیح قول مین بقدر عرض ہتھیلی کے ہے۔ ف۔ یعنی انگلیون کے جوڑون کے اندر کا گہراو۔ اور بعض نے کہا کہ معنی یہ ہین کہ یہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ از راہ مساحت کے دوسرا قول نہین ہے۔ **ویروی من حیث الوزن وہو الدرہم الکبیر المثقال وہو ما یبلغ وزنہ مثقالا**۔ اور روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا از راہ وزن کے اور وہ درم کبیر مثقال ہے اور یہ وہ کہ جسکا وزن ایک مثقال پہونچے۔ ف۔ مثقال ۲۰ قیراط۔ **وقیل فی التوفیق بینہما ان الاولی فی الرقیق والثانیۃ فی الکثیف**۔ اور ان دونون روایتون مین توفیق یون دی گئی کہ دونون روایتین ٹھیک ہین اور براہ مساحت توفیق نجاست مین ہے اور براہ وزن گاڑھی نجاست مین ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر آدمی کا پیشاب مثلاً ہو تو بقدر درم مساحت یعنی ہتھیلی کے مغر کے معفو اور اس سے زیادہ نہین جائز ہے اور اگر گوہ ہو تو ایک درم وزن سے زیادہ نہین جائز ہے۔ یہ توفیق فقیہ ابو جعفر رح نے دی ہے اور محیط مین کہا کہ یہی صحیح ہے اور جامع کردری مین کہا کہ یہی مختار ہے۔ ع۔ اور اسی کو تبیین و کافی و اکثر بنایہ

فتاوی مین بیا ہو۔ بدائع مین اِسی کو مختار مشائخ اور دار المنہر کہا اور زیلعی و زاہدی نے صحیح کہا ط۔ اِسی پر تنویر مین جزم کیا۔ وانما
کانت نجاستہ ہذہ الاشیاء مغلظۃ لانہا ثبتت بدلیل مقطوع بہ۔ اور ان چیزون یعنی خون و پیشاب وغیرہ مذکورات کی نجاست
اسی وجہ سے مغلظہ ہوئی کہ یہ نجاست بدلیل قطعی ثابت ہوتی ہو۔ ف۔ عینی نے لکھا کہ دلیل قطعی یعنی ایسی نص سے ثابت جسکی معارض
دوسری نص نہین ہو۔ مجلاً یہ مین ہو کہ قطعی سے یہ مراد کہ ایسے اسباب وہان نہون جنسے تخفیف آجاتی ہو یعنی ایک کے حق مین دو
متعارض نص جمع نہون ایک سے نجاست اور دوسرے سے طہارت ثابت ہوتی ہو اور اسوقت کے مجتہدین آسکے بارہ مین مختلف
نہون اور ایسی ضرورت نہو جس سے اجتناب کے ساتھ حرج پیش آوے۔ مین کہتا ہون کہ اگر کوئی نجاست اِسطرح نجس ثابت ہو کہ
جو نص آسکے حق مین ہو وہ بلا معارضہ ہو اور مجتہدین وقت بھی مختلف نہین اور آسکے اجتناب کرنے مین حرج بھی نہین ہو باوجود اسکے
بھی یہ لازم نہین آتا کہ وہ نجاست بدلیل قطعی ثبوت ہو کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست ثبوت ہوئی اور وہ حدیث مشہور یا متواتر
نہین ہو تو یہ ثبوت قطعی نہوگا اور اسی اصل پر امام رح و صاحبین کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہو کیونکہ نجاست کا مغلظہ ہونا امام رح کے
نزدیک ایسی نص سے ثبوت ہوتا ہو جسکے معارضہ مین دوسری نص ثبت طہارت نہو اور مخففہ ہونا ایسے حد کہ دو نص باہم متعارض
موجود ہون اور صاحبین کے نزدیک مغلظہ ہونا ایسی نجاست کے حق مین جسکے نجس ہونے پر اجماع واقع ہوا اور مخففہ ہونا ایسی
نجاست مین جسمین اختلاف ہوا۔ اور فائدہ کا ظہور ایسی نجاستون مین جیسے گوبر کیونکہ امام رح کے نزدیک یہ نجاست مغلظہ ہو بدلیل
حدیث ابن مسعود رض جو لیلۃ الجن کے قصہ مین وارد ہو خلاصہ یہ کہ استنجاء کے لیے دو پتھر اور ایک گوبر لایا تو گوبر کو پھینکدیا یہ کہکر
کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلید ہو اور دوسری نص اسکے معارض نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک گوبر مخففہ ہو کیونکہ امام مالک کے نزدیک
پاک ہو۔ پھر امام مصنف نے جن چیزون کو ذکر کیا۔ انا نجملہ خون مسفوح کہ حرام بنصوص القرآن اور اسکی نجاست اجماعی بلاخلاف
ہو۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ کھانے کی حرمت پر اجماع مسلم و لیکن نجاست مغلظہ پر شافعیہ کے نزدیک دو طریق ہین اور توقف ذکر
مین حجت شافعیہ کی حدیث مسلم غزوہ ذات الرقاع کی گذر چکی ہو فارجع الیہ۔ انا نجملہ بول ہو تو بڑے آدمی کا پیشاب باجماع مسلمین
مغلظہ نجس ہو اور ابن المنذر نے حنفیہ و شافعیہ سے اجماع نقل کیا۔ رہا طفل صغیر جو کچھ طعام نہین کھاتا آسکے پیشاب نجس مغلظہ ہونے
مین بھی جمیع اہل علم متفق ہین سوائے داؤد ظاہری کے اور آسکا اختلاف معتبر نہین ہو مگر شافعی کے نزدیک نجاست خفیفہ ہو اور
اوزاعی رح نے کہا کہ اسکے پیشاب مین مضائقہ نہین جب تک نہ کھاوے اور یہی عبد الرحمن وہب کا قول ہو اور رہا ایسے جانور
کا پیشاب جو نہین کھایا جاتا تو ہمارے و شافعی و مالک و عامہ فقہاء کے نزدیک نجس مغلظہ ہو۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ تفصیل چاہیے
کہ جو جانور بوجہ نجاست کے نہین کھایا جاتا برخلاف اسکے جو بوجہ کراہت کے نہ کھایا جاوے جیسے گھوڑا۔ اسی وجہ سے امام مصنف رح
نے گدھے کے پیشاب کو خاص کر بیان کیا کہ گھوڑا اسکے خلاف ہو۔ انا نجملہ خمر کے حرام ہونے پر اجماع اور اسلئے نجس ہونے پر اتفاق
ہو تو اُسکی نجاست مغلظہ ہو۔ مع۔ پھر سوائے خمر کے دیگر اقسام شراب مین مختلف روایات ہین بعض مین مغلظہ مثل خمر کے
اور بعض مین مخففہ اور بعض مین طہارت ہو اور بحر الرائق نے مغلظہ ہونے کی روایت کو اور نہر الفائق نے مخففہ ہونے کو ترجیح
دی۔ د۔ وان کانت مخففۃ کبول ما یوکل لحمہ جازت الصلوۃ معہ حتی یبلغ ربع الثوب۔ اور اگر نجاست مخففہ ہو جیسے
پیشاب ایسے جانور کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہو تو اُسکے ساتھ نماز جائز ہو حتی کہ چوتھائی کپڑے تک پہنچے۔ ف۔ واضح ہو کہ جسکا
گوشت کھایا جاتا ہو اِس سے مراد یہ کہ اپنی ذات کے لحاظ سے اُسکا گوشت حرام نہو پس گھوڑے کو بھی شامل ہو اگرچہ کراہت کی
راہ سے گھوڑے کو ذبح کرنا اور جہاد کا عمدہ ذریعہ کھونا مکروہ ہو۔ بالجملہ مخففہ نجاست کم چہارم کپڑے سے عفو ہو۔ یروی ذلک عن
ابی حنیفۃ رح لان التقدیر فیہ بالکثیر الفاحش والربع ملحق بالکل فی بعض الاحکام۔ ایسا ہی امام ابو حنیفہ رح سے
روایت کیا جاتا ہو یعنی مطلقاً چہارم کپڑا کیونکہ مخففہ نجاست کے بارہ مین تقدیر تو کثیر فاحش کی ہو یعنی بہت فاحش ہوگئی ہو تو نہین

جائز ہے اور چہارم کا اندازہ بعضے احکام میں کل کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ ف۔ جیسے چہارم سر کا مسح بمنزلہ کل کے ہے۔ تو چہارم کپڑا گویا اس
وکثیر فاحش ہوا۔ اس روایت پر تمام بدن کا چہارم اور تمام کپڑے کا چہارم ہے اگرچہ کپڑا بڑا ہو۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ احسن ہے اور حلبی رح نے
شرح المنیہ میں اسی کو مختار کہا اور نہر الفائق میں اسی کو ترجیح دی۔ ر۔ وعنہ ربع ادنی ثوب یجوز فیہ الصلوٰۃ کالمیزر۔ اور امام
ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ کمتر کپڑا جسمیں نماز جائز ہو جاوے اُسکا چہارم مقدر ہے جیسے میزر۔ ف۔ تہبند اور اسمیں احتیاط ہے امام
ابوبکر رازی نے کہا کہ جیسے ازار۔ پس تہبند کا چہارم نجس مغلظہ سے آلودہ ہو تو نماز نہیں جائز ہے۔ وقیل ربع الموضع الذی اصابہ
کالذیل والدخریص۔ اور کہا گیا کہ چہارم اس جگہ کا مراد ہے جہاں نجاست لگی جیسے دامن وکلی۔ ف۔ پس اگر دامن کا چہارم
نجس ہوا نجاست مغلظہ تو نماز جائز نہیں ہے۔ محیط وتحفہ میں کہا کہ یہی اصح ہے ح۔ بدائع ومجتبی وسراج میں اسی کو صحیح کہا اور حقائق
میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے البحر۔ فتوی کا لفظ اصح ومختار پر مقدم ہے ح ط۔ وعن ابی یوسف رح شبر فی شبر۔ اور امام ابویوسف رح
سے مروی ہے کہ ایک بالشت طول وایک بالشت عرض ہے۔ ف۔ اسقدر اگر نجاست مغلظہ لگ جاوے تو روا نہیں اور اس سے
کم روا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جس قول پر فتوی ہے یعنی جس جگہ نجاست لگے اُسی ٹکڑے کا چوتھائی معتبر ہے جیسے دامن وکلی تو اس قول
پر مقدار مختلف ہوگی وعلی ہذا چہ بغلہ وگریبان وغیرہ میں اختلاف فاحش ہوگا فافہم۔ وانما کان ہذا مخففا عند ابی حنیفۃ و
ابی یوسف لمکان الاختلاف فی نجاستہ او لتعارض النصین علی اختلاف الاصلین۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب
اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک نجاست مغلظہ ٹھہرا کہ اُسکے نجس ہونے میں اختلاف مجتہدین ہے یا اُسکے حق
میں دو نص باہم متعارض ہیں بر بناء دونوں اصل مختلف کے۔ ف۔ پس ابویوسف رح کے نزدیک تو اختلاف مجتہدین سے
تخفیف ہے اور امام رح کے نزدیک تعارض نصین ہے یعنی حدیث عرنیین تو اونٹ کے پیشاب پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے اور حدیث
استنزہوا من البول۔ دلالت کرتی ہے کہ انکا پیشاب بھی نجس ہے۔ مسئلہ۔ جب نجاست غلیظہ ونجاست خفیفہ جمع ہوں تو خفیفہ کو بھی
غلیظہ کے تابع کرینگے احتیاطاً۔ کافی الظہیریہ والتنویر۔ حتی کہ اگر غلیظہ ایک درم سے کم ہو وخفیفہ سے ملکر درم یا زائد ہو تو ملایا جائیگا
م۔ جو چیز بدن انسان سے ایسی نکلے جو وضو یا غسل واجب کرے وہ نجس مغلظہ ہے جیسے گوہ وپیشاب ومنی ومذی وودی وپیپ
وقے لبود منہ بھر ذ۔ البحر۔ وخون حیض ونفاس واستحاضہ السراج۔ وپیشاب طفل صغیر وصغیرہ خواہ طعام کھاتے ہوں یا نہ کھاتے ہوں
ذ الاختیار۔ شراب وخون مسفوح ومردار وغیر ماکول اللحم کا پیشاب ولید وگوبر وگتے کا گوہ ومرغی وبط واوذ کی بیٹ نجس مغلظہ
ہیں۔ قاضیخان۔ درندوں وبلی وچوہے کا گوہ السراج۔ اور بلی وچوہے کا پیشاب اگر کپڑے کو لگ جاوے وقدر درم سے زائد ہو تو نماز
کریگا یہی ظاہر ہے قاضیخان والخلاصہ۔ اوپر گذرا کہ فتوی اُسکے خلاف ہے م۔ سانپ کی بیٹ وپیشاب مغلظہ نجس ہیں اور جونک کا
گوہ بھی ساتتارخانیہ۔ چیچڑی وذرغہ کا خون جب سائل ہو نجس ہے الظہیریہ۔ حتی کہ اگر قدر درم سے زائد کپڑے کو لگ جاوے تو مانع ہے ان
تاز ہے المحیط۔ ماکول اللحم جانور وگھوڑے کا پیشاب اور پرند غیر ماکول اللحم کی بیخال نجس مخففہ ہے الکنز۔ اور ہر چیز کا مرارہ اُسکے پیشاب کے مانند
ہیں الظہیریہ۔ واضح ہو کہ نجاست کو جو خفیفہ کہتے ہیں تو اُسکی خفت سوائے پانی کے کپڑے وغیرہ میں ظاہر ہوگی الکافی۔ حتی کہ اگر کنوئیں
میں نجاست خفیفہ گرے تو سب پانی نکالنا پڑیگا۔ پھر جو خون نجس نہیں اُنکا بیان م۔ خون شہید جب تک اُسپر ہے پاک اور جب اُس سے
جدا ہو نجس ہوا۔ الظہیریہ۔ ذبح کیے ہوئے جانور کی رگوں میں جو خون رہا وہ کپڑے کو خراب نہیں کرتا اگرچہ فاحش ہو۔ قاضیخان۔
یونہی جو اُسکے گوشت میں رہا کیونکہ مسفوح نہیں ہے محیط السرخسی۔ اور دم مسفوح یعنی سائل میں سے جو گوشت کو لگ گیا نجس ہے
المنیہ۔ کلیجہ وتلی کا خون نجس نہیں ہو خزانۃ الفتاوی۔ پسو وچھر وجوں وکھٹمل کا خون پاک ہے اگرچہ کثیر ہو۔ السراج۔ اور مچھلی وجو پانی
کے جینے والے جانور ہیں طرفین کے نزدیک اُنکا خون کپڑے کو خراب نہیں کرتا۔ قاضیخان۔ سانپ کی کھال نجس ہے اگرچہ ذبح کیا جا
ہو۔ الظہیریہ۔ سانپ کی کینچلی صحیح یہ کہ پاک ہے۔ الخلاصہ۔ سوتے آدمی کا لعاب خواہ پیٹ سے آوے یا سر سے اترے طرفین رح کے

نزدیک پاک ہے اور اسی پر فتوی ہے اور مردے کے منہ سے جو لعاب بہے کہا گیا کہ نجس ہے۔ السراج۔ ریشم کے کیڑون کا پانی و انکی بیٹ انکی
بیٹ پاک ہے۔ القنیہ۔ جو پرند کھائے جاتے ہین مانند کبوتر و چڑیا کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک ہے۔ السراج۔ صحیح یہ کہ خرمادہ کا دودھ پاک
ہے۔ التبیین والقنیہ یہی اصح ہے۔ الہدایہ۔ مگر کھایا نہ جائیگا۔ النہایہ والخلاصہ۔ ٹوکری گیہون مین ایک مینگنی چوہے کی گری پھر وہ پیس
ڈالی گئی حالانکہ اُسمین مینگنی تھی یا ایک مینگنی تیل مین گرے تو آٹا یا تیل خراب نہوگا جب تک اُنکا مزہ متغیر نہو۔ فقیہ ابو اللیث رح
نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین۔ مسائل ابوحفص مین ہے کہ چوہے کی مینگنی گری سرکہ یا رب مین تو اُسکو خراب نہ کریگی المحیط۔ رب نچوڑا ہوا رس
گاڑھا کر دیا جاوے خواہ انگور کا ہو یا سیب وغیرہ کا۔ م۔ اگر کپڑے کو نجس تیل ایک درم سے کم لگا پھر پھیل کر ایک درم سے زیادہ ہوگیا
تو بعض نے کہا کہ نماز جائز ہونے سے مانع ہے اور اسی کو اکثرون نے لیا ہے۔ السراج۔ اور یہی لیا جاوے۔ القنیہ۔ نجاست کی مقدار مین
اعتبار نماز پڑھنے کے وقت کا ہے نہ نجاست لگنے کے وقت کا بقول اکثر۔ النہر۔ د۔ جو نجاست مغلظہ کہ کنوئین مین گر کر اُسکی تہ کی مٹی مین مل کر
مٹی ہوگئی تو نجس نہ رہی کیونکہ ذات منقلب ہوگئی اسی پر فتوی دیا جاوے۔ د۔ اگر نجس کپڑے تر کو پاک کپڑے خشک مین لپیٹا پس
اُسکی نمی پاک کپڑے مین ظاہر ہوئی ولیکن اسقدر تری نہوئی کہ اگر نچوڑین تو اُس سے کچھ بہے یا ٹپکے تو اصح یہ کہ وہ نجس نہوجائیگا۔
یون ہی اگر پاک کپڑے کو تری کی حالت مین خشک نجس کپڑے یا خشک زمین نجس پر بچھایا اور اُس نجاست نے کپڑے مین اثر
کیا لیکن ایسی تری نہوئی کہ نچوڑنے سے کچھ بہے یا ٹپکے مگر نمی کی جگہ ظاہر ہوتی ہے تو اصح یہ کہ وہ نجس نہوجائیگا الخلاصہ۔ بعض اسکو
وقایہ مین لیا ہے۔ م۔ اگر اپنے بھیگے پانون کو نجس زمین یا نجس بچھونے پر رکھا تو وہ نجس نہوگا اور اگر خشک پانون کو نجس بھیگے بچھونے
پر رکھا اگر پانون تر ہوگیا تو نجس ہوگیا اور نمی کا اعتبار نہین ہے اور یہی مختار ہے۔ السراج عن الخلاصہ وغیرہا۔ اگر گارے مین گوبر ڈالا
اُس سے چھت پر کہگل لگائی وہ خشک ہوگئی پھر اُسپر بھیگا رومال وغیرہ رکھا تو وہ نجس نہوگا۔ خشک گوبر یا نجس مٹی کو اگر ہوا نے
اُڑایا اور وہ کپڑے کو لگی تو جب تک اسمین نجاست کا اثر ظاہر نہو وہ نجس نہوگا۔ قاضی خان۔ ہوا اگر ناپاک چیزون گوہ گوبر کو اُڑا لائے
اور بھیگے کپڑے کو لگے اگر نجاست کی بو پائی جاوے تو وہ نجس ہوگیا۔ اور نجاست کے بخارات اگرچہ کپڑون کو لگتے ہین اُس سے
کپڑا نجس نہین ہوتا اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ اگر پانی سے استنجا کیا اور مندیل سے نہ پونچھا کہ اُسکے باؤ نکلی تو عامۂ علماء کے نزدیک
اُسکا گرد نجس نہوگا اور اسی طرح اگر استنجا نہ کیا ولیکن اُسکا پائجامہ پسینے یا پانی سے بھیگ گیا پھر اُسکے باؤ نکلی تو یہی حکم ہے۔
الخلاصہ۔ اسی طرح جاڑون مین مرطبہ مین داخل ہوا یعنی جہان لید کا الاؤ لگا ہے اور اُسکا بدن بھیگا ہے یا کوئی بھیگا کپڑا لیگیا جو
اُسکی گرمی سے سوکھ گیا تو وہ نجس نہوگا مگر جبکہ سوکھنے پر اُسکا اثر مانند زردی وغیرہ کے بھیگی ازار و پائجامہ وغیرہ مین ظاہر ہو
الذخیرہ۔ اگر بچھونے پر منی لگ گئی اور خشک ہوگئی اُسپر سویا اور پسینا آیا اُس سے بچھونا بھیگ گیا اگر تری کا اثر اُسکے بدن مین ظاہر
نہوا تو نجس نہ ہوا اور اگر بچھونا تر ہو کر اُسکی تری بدن کو لگی جس سے اثر ظاہر ہوا تو بدن نجس ہوگیا۔ قاضیخان۔ گدھے نے پانی مین
پیشاب کیا یا اُسمین گوہ پھینکا اُس سے چھینٹین اُڑ کر کپڑے کو پہونچین اگر اسمین اثر ظاہر ہوا تو نجس ہوا ورنہ نہین یہی مختار ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث
نے لیا خواہ پانی جاری ہو یا ٹھہرا ہو۔ شرح المنیہ للحلبی۔ پاخانہ کی مکھیان کپڑے پر بیٹھین تو اُسکو خراب نہ کرینگی مگر جب کہ بہت غالب
ہون۔ قاضیخان۔ کیچڑ مین چلا اور بے پانون دھوئے نماز پڑھے تو جائز ہے اگر اسمین نجاست کا اثر نہو لیکن احتیاطا دھو لے بہتر ہے
عن الفتاوی عن العتابیہ۔ نجس بھوسا اگر گارے مین ڈالا گیا پس اگر بھوسا بعینہ قائم دکھلائی دیتا ہو تو نجس ہے بشرطیکہ بہت ہو
ورنہ نہین قاضیخان۔ اور اگر خشک ہوا تو اُسکی طہارت کا حکم ہوا المحیط۔ کتے نے اگر آدمی کے عضو یا کپڑے کو منہ سے پکڑا تو جبتک
اسمین تری ظاہر نہو نجس نہوگا خواہ کتا غصہ مین ایسا کرے یا کھیل مین المنیۃ اور مضمرات مین کہا کہ یہی مختار ہے۔ شرح المنیہ للحلبی۔ مسجد کے
بوریہ پر کتا کھڑا ہوا اگر خشک ہو تو نجس نہ ہوا اور اگر بھیگا ہو اور اثر بوریہ مین ظاہر نہوا تو بھی نجس نہین ہے۔ قاضیخان۔ ہاتھی کی
ہڈی پاک ہے یہی اصح ہے۔ المحیط۔ ہاتھی کا لعاب نجس ہے جیسے لعاب چیتے وغیرہ کا۔ اگر ہاتھی نے سونڈ سے کسی کپڑے کو لگایا وہ نجس

ہوا تا فضیحان۔ گٹنے کے باون کا حکم بنایا تو مضائقہ نہیں ہے الخلاصہ۔ واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام رح نے قول المصنف رح وما صاب
الثوب قدر الدرہم الخ۔ میں لکھا کہ حاصل اس مسئلہ میں افادہ فرمایا کہ غلیظہ نجاست بقدر درم اور خفیفہ نجاست جبتک فاحش
نہو مانع نماز نہیں اور بیان تقدیر درم و فاحش کے اور بیان قاعدہ خفیفہ و غلیظہ کا۔ پھر نجاست غلیظہ میں معتبر وہ وقت کہ نجاست
لگے پس اگر نجس تیل لگ گیا بقدر درم کے پھر پھیل کر زیادہ ہو گیا تو مرغینانی رح وایک جماعت کا مختار یہ کہ مانع نہیں اور
دوسرون کا مختار یہ کہ مانع ہے حتی کہ اگر پھیلنے سے پہلے نماز پڑھے تو جائز و بعد پھیلنے کے نہیں جائز ہے۔ پھر اگر ایک ہی کپڑ
ہو تو دوسری طرف جو نجاست پھوٹی اُسکا اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہی دونون طرف ایک ہے۔ برخلاف اسکے جب دوہرا ہو تو مانع
ہوگا وعلی ہذا اگر درم کے دونون رخ نجس ہوئے تو نماز نہیں جائز ہے۔ پھر مانع نماز وہی نجاست ہے جو مصلی کی طرف منسوب ہو
حتی کہ اگر اپنے بل سے بیٹھنے اٹھنے والا بچہ جسکے کپڑے وبدن نجس ہیں مصلی کی گود میں بیٹھ گیا یا نجاست بھرا کبوتر اُسپر بیٹھ گیا
تو نماز جائز ہے برخلاف اِسکے اگر ایسے بچہ کو گود لیا جو اپنے بل کا نہیں ہے تو اُسکی نجاست مصلی کی طرف منسوب ہوگی اور نماز جائز
نہو گی یعنی جبکہ درم سے زائد ہو۔ پھر قدر درم کے ساتھ نماز جائز ہے مگر مکروہ ہے حتی کہ کہا گیا کہ اگر وقت جاتے رہنے یا پھر جگہ جماعت
جاتے رہنے کا خوف نہو تو اگر نماز میں نجاست پر واقف ہو تو اُسکو توڑ دے۔ رہا بیان ضابطہ غلیظہ وخفیفہ تو صاحبین کے نزدیک
معتبر اختلاف علماء ہے حتی کہ خفیفہ ہو اور امام رح کے نزدیک تعارض النصین سے خفیفہ ہے وبرین تقدیر خون وخمر ومرغی بط واون
کی بیخال اور آدمی وغیرہ کا کول الحم کا پیشاب سوائے گھوڑے کے۔ اور یہ سب باتفاق مغلظہ ہیں کیونکہ تعارض واختلاف کچھ
نہیں ہے اور خون سے وہ مستثنی ہے جو رگون میں باقی رہا بعد ذبح کے۔ اور اسی کے حکم میں لحم مہزول ہے جب کاٹا جاوے تو اسمین
جو خون ہے وہ نجس نہیں اور یونہی کلیجہ میں جو خود کلیجہ کا خون ہو۔ کذا قیل۔ مگر امام مصنف رح نے تجنیس میں فرمایا کہ اسمین نظر
ہے اسوجہ سے کہ اگر وہ خون نہو تو کچھ شک نہیں کہ دم مسفوح سے مجاور رہا ہے اور نجس کی مجاورت سے چیز نجس ہو جاتی ہے اور
امام ابو یوسف رح سے باقی کے حق میں روایت کہ وہ کھانے میں معفو ہے نہ کپڑے میں۔ قال المترجم۔ دلیل تو یہی قوی ہے جو امام
مصنف رح نے بیان فرمائی کیونکہ اول تو جو عروق میں باقی ہے وہی دم مسفوح کا بقیہ ہے اور اگر نہو تو اسمین کچھ شک نہیں کہ وہ دم
مسفوح سے مجاور رہا ہے ہاں یہ بات البتہ کہ اگر نجس قرار پاوے تو شاید حرج ومشقت ہے لیکن اگر یہ صحیح ہو جاوے تو عذر کافی
ہوگا۔ واللہ تعالی اعلم۔ اور مستثنی خون سے شہید کا خون ہے جب تک شہید پر ہو حتی کہ اگر نماز میں شہید کو خون آلودہ لادے
ہو تو صحیح ہے برخلاف ایسے مقتول کے جو شہید نہو اور اُسکو غسل نہیں دیا گیا یا کافر ہے اگرچہ اُسکو غسل دیا گیا کیونکہ وہ غسل سے
پاک نہوا بخلاف مسلم کے کہ وہ بعد غسل کے پاک ہو گیا۔ اور مشک بھی مستثنی ہے یعنی اگرچہ وہ ہرن کا خون ہے۔ فقہاء نے کہا کہ
مشک کا کھانا اور اُس سے نفع اُٹھانا جائز ہے باوجودیکہ مشہور یہ کہ وہ خون ہے اور میں نے اُسکی کوئی تعلیل دیکھی نہیں لیکن بعضے
مغربی دوستون سے میں نے زباد کے حق میں گفتگو کی اور میں نے کہا کہ یون کہا جاتا ہے کہ زباد ایک حیوان کا پسینہ ہے جسکا
کھانا حرام ہے تو اُس دوست نے فرمایا کہ جس چیز کو طبیعت مستحیل بصلاح کردے جیسے خوشبو تو وہ نجاست سے نکل جاتا ہے جیسے مشک
قال المترجم خلاصہ تعلیل دربارہ مشک وزباد کے یہ کہ وہ اگرچہ نجس الاصل تھا مگر مستحیل ہو گیا اور اس صورت میں شاید کہ اختلاف
جاری ہو درمیان صاحبین کے اور شاید کہ یہ اجماعی ہو جیسے خمر کا استحالہ سرکہ کی طرف اجماعاً جائز ہے اور یہی صواب ہے کیونکہ یہ استحالہ مشک
وغیرہ کا بمنزلہ خون کے گوشت ہو جانے کے ہے وعلی ہذا عنبر وغیرہ اسی حکم میں ہیں۔م۔ پھر پسو ومچھر ومچھلی کا خون کچھ نہیں ہے یعنی اُسکو استثنا
نہیں کہنا چاہیے کہ یہ درحقیقت خون نہیں ہے۔ رہی قے تو منہ بھر نجس غلیظہ ہے اور اس سے کم ہو تو بقول ابو یوسف پاک ہے اور یہی مختار رکھا
گیا ہے۔ اور طفل نے دودھ پیکر قے کردی اور ان کے کپڑون کو لگی اگر منہ بھر ہو یا زیادہ تو حسن رح نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ جبتک
وہ کثیر فاحش نہو مانع نماز نہیں کیونکہ اسمین ہر وجہ سے تغیر نہیں ہوا یہی ابو جعفر کی غریب الروایۃ میں مذکور ہے اور یہی صحیح ہے اور امام حنفی رح

نے تجنیس میں بھی اسی کی تصحیح کی ہے اور ہم نے نواقض وضو میں مجتبیٰ وغیرہ سے نقل کیا جو اس قول کی طہارت کو مقتضی ہے یعنی بالکل پاک ہے
خواہ کثیر فاحش ہو یا نہو۔ پھر یہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ یہ نجاسات ثابت بدلیل قطعی ہیں تو اسکے معنی یہ ہیں کہ ثابت ایسی دلیل سے جس پر
عمل قطعی واجب ہے کیونکہ فروع احکام میں دلیل ظنی پر عمل کرنا قطعی واجب ہے۔ قال المترجم فعلی ہذا فرق غلیظہ وخفیفہ میں مشکل ہوگا لہذا
شیخ رح نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ دلیل قطعی سے مراد اجماع ہو اور واضح ہو کہ اختلاف گوبر ولید میں پیدا ہوگا جیسا کہ سابق میں گذرا۔ م۔ پھر
امام محمد رح نے آخر میں لید گوبر کی نجاست خفیفہ سے بھی رجوع کیا جبکہ رے میں ہارون رشید خلیفہ کے ساتھ گئے اور رستوں وبازاروں و
سراے کو گوبر سے بھرا پایا اور لوگوں کو عموماً ابتلاء دیکھا۔ قال المترجم۔ اگر وہم ہو کہ یہ جو فقہاء اکثر کہا کرتے ہیں کہ ابتلاء دیکھکر حکم جواز دیدیا
تو کیا شرع میں مجتہد کو ایسی راے کا اختیار ہے تو جواب یہ کہ یہ تساہل ہے اور تحقیق اسمیں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نجاست سے اجتناب کا حکم دیدیا
پس اجتناب واجب ہے لیکن شرط امکان عمل ہے حتی کہ حرج ومشقت دفع ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی
صورت سے بتلایا کہ حرج نہو تو گوبر ولید کی جب یہ کثرت ہے تو معلوم ہو گیا کہ اِسکو نجاست نہیں رکھا کیونکہ اگر نجاست ہو تو حرج ومشقت
شدید لازم آوے اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے دور کیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ اُسکو نجاست ہی نہیں رکھا ہے پس مجتہد کو شرعی دلیل قوی ہاتھ آئی
تو اسنے حکم دیا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر اسکو نجس نہیں رکھا ہے اور ہرگز یہ مراد نہیں کہ مجتہد کی راے کو اختیار ہے۔ وعلیٰ ہذا گوبر کے کنڈے
جائز ہیں اور مسلمان گھوسیوں کے حق میں گاے بھینسوں کا موت وگوبر وغیرہ نجس نہیں ہے اسی پر فتوی دیا جاوے۔ م۔ اسی قول پر
مشائخ نے بخارا کی کیچڑ کو قیاس کیا کیونکہ راہ میں آدمی وجانور ہر دو یا یہ سب چلتے ہیں برخلاف ایسے شہر کے جہاں آدمیوں کی راہ الگ
وجانوروں کی الگ ہے۔ مف۔ درمختار میں ایک ضابطہ پرندوں کی بیٹ کے واسطے یہ بیان کیا کہ ہر پرند جو ہوا میں بیٹ نہیں کرتا اُسکی
بیٹ نجاست غلیظہ ہے جیسے مرغی وبط وبط اور جو ہوا میں بیٹ کرتا ہے اگر وہ ماکول اللحم ہے تو اُسکی بیٹ پاک ہے ورنہ نجاست خفیفہ ہے اور سواے
پرندوں کے ہر حیوان کا لید وگوبر امام رح کے نزدیک غلیظہ وصاحبین کے نزدیک خفیفہ ہے اور شرح تبلالیہ میں ہے کہ صاحبین کا قول اظہر
ہے اور امام محمد رح نے آخر اسکو پاک کہا وہی قول مالک رح کا ہے اور ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب اور انہیں میں گھوڑا بھی داخل ہے
نجاست مخففہ وامام محمد کے نزدیک پاک ہے اور غیر ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ خواہ شکاری ہوں یا نہوں نجاست مخففہ ہے اھ کہا گیا کہ
پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے اھ گدھے وخچر کا لعاب علی المذہب پاک ہے۔ المسئلہ۔ **واذا اصاب الثوب من الروث او من اخثاء البقر اکثر من قدر الدرہم لم تجز الصلوٰۃ فیہ عند ابی حنیفۃ**۔ اور جب کپڑے کو لید یا گاے کے گوبر سے قدر درم سے زیادہ
لگا تو اس کپڑے میں امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نماز نہیں جائز ہے۔ ف۔ کیونکہ امام رح کی اصل کہ نص بلا تعارض ہو موجود ہے **لان النص الوارد فی نجاستہ وہو ما روی انہ علیہ السلام رمی بالروثۃ وقال ہذا رجس او رکس لم یعارضہ غیرہ**۔ کیونکہ
لید کی نجاست میں جو نص وارد ہے اور یہ وہ ہے جو مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینکدیا اور کہا کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلید
ہے اس نص کا دوسرا معارض نہیں ہے۔ ف۔ یہ حدیث صحیح بخاری میں ہے اور استنجاء کے دو پتھر دن وایک روثہ میں سے روثہ کو پھینکدیا
اور یہ فرمایا تھا پس اس سے رجس ہونا ثبوت ہوا اور دوسری نص نہیں جس سے پاک ہونا ثبوت ہو۔ **وبہذا یثبت التغلیظ عندہ والتخفیف بالتعارض**۔ اور ایسی نص غیر معارض سے امام رح کے نزدیک مغلظہ ہونا ثبوت ہوتا ہے اور مخففہ کا ثبوت بتعارض ہوتا ہے
ف۔ یہ امام کی اصل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ نصوص میں تعارض کیونکر ہوا جواب یہ کہ حقیقت میں تعارض نہیں ہے ولیکن جسکو روایت
اصلح پہونچی کہ ظاہر میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔ **وقالا یجزیہ حتی یفحش**۔ اور صاحبین نے کہا کہ لید گوبر کے ساتھ جائز ہے یہانتک
کہ فاحش ہو جاوے۔ ف۔ یعنی نجاست اسکی مخففہ ہے۔ **لان للاجتہاد فیہ مساغا وبہذا یثبت التخفیف عندہما**۔ کیونکہ
اسمیں اجتہاد کو گنجایش ہوتی ہے اور اس سے صاحبین کے نزدیک تخفیف ثبوت ہو جاتی ہے۔ ف۔ یہ تو صاحبین کے واسطے اصل
خاص ہے۔ **ولان فیہ ضرورۃ لامتلاء الطرق بہا وہی مؤثرۃ فی التخفیف**۔ اور اس وجہ سے کہ اسمیں ضرورت متحقق ہے کیونکہ

ساہیں اس سے بھر جاتی ہیں اور یہ بات تخفیف میں مؤثر ہے۔ ف۔ یعنی باتفاق عموم بلوی صورت تخفیف ہے تو لید گوبر میں بھی
تخفیف پیدا کریگا۔ بخلاف بول الحمار لان الارض تنشفہ۔ برخلاف گدھے کے پیشاب کے کہ اُسکو زمین چوس لیتی ہے
ف۔ اگر کہا جاوے کہ عموم بلوے وضرورت سے تو نجاست ساقط ہو جاتی ہے جیسے بلی کا جھوٹا۔ جواب یہ کہ ہاں لیکن بلی کی ہر دم
ابتلاء کی وجہ سے اسکی ضرورت سے لید وگوبر میں کم ضرورت ہے لہذا صرف تخفیف لازم آئی کمافی المبسوط شیخ الاسلام النہایہ میں کہتا
ہوں کہ گھر میں کو ہر وقت بھی بلی سے زیادہ ضرورت ہے فافہم۔ قلنا الضرورۃ فی النعال وقد اثرت فی التخفیف مرۃ حتی
تطہر بالمسح فتکتفی مؤنتہا۔ ہم کہتے ہیں کہ ضرورت مسلم ہے لیکن یہ ضرورت جوتیوں کے حق میں موثر ہے اور اسنے ایک مرتبہ تو تاثیر کرکے
تخفیف کر دی حتی کہ جوتی رگڑ دینے سے پاک ہو جاتی ہے پس ضرورت کی مؤنت میں کفایت کریگی۔ ف۔ الحاصل ضرورت کی وجہ
سے نفس نجاست میں تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے جسمیں حرج تھا اسکی تطہیر میں تخفیف ہو تو یہاں نجاست تو اپنے حال پر رہی
و لیکن جوتی کی تطہیر میں تخفیف کر دی تو یہی اسکی محنت دور کرنے میں کافی ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ضرورت خالی جوتی کے حق میں منحصر
نہیں ہو سکتی ہے خصوص گھوسیوں کے حق میں تو ظاہر ہے بلکہ بعضے ملکوں مثل ہندوستان کے تو گھر گھر یہ ضرورت موجود ہے وعلی ہذا بلی کے
جھوٹے سے کم ایسی ضرورت نہیں ظاہر ہے لہذا شرح بنالیہ میں کہا کہ صاحبین کا قول بہت ظاہر ہے کما فی الدر۔ بلکہ امام محمد رح نے آخر میں
ابتلاء عام دیکھکر اسکو پاک جانا جیسا کہ امام مالک رح کا قول ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہندوستان کی ضرورت زیادہ تر گائے بھینس و بکری
و دودھ کے جانوروں و گھوڑے میں ہے و تعالی اعلم۔ ولا فرق بین ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان ماکول اللحم
وغیر ماکول اللحم کے۔ ف۔ یعنی جیسے غیر ماکول اللحم کا لید وگوبر وغیرہ نجس ہے اسی طرح جنکا گوشت کھایا جاوے انکا بھی نجس ہے لیکن
ہمارے یہاں ضرورت کی راہ سے فرق ہے جیسا کہ کہا گیا۔ وزفر رح فرق بینہما فوافق ابا حنیفۃ فی غیر ماکول اللحم ووافقہما فی
ماکول اللحم۔ اور زفر رح نے دونوں قسم میں از راہ حکم کے فرق کیا پس غیر ماکول اللحم کی لید گوبر وغیرہ کو تو بموافقت امام رح کے نجس
غلیظہ کہا اور ماکول اللحم کی لید و گوبر وغیرہ کو بموافقت صاحبین کے نجس مخففہ کہا۔ وعن محمد رح انہ لما دخل الری۔ اور امام محمد رح
سے حکایت ہے کہ جب ملک ری میں داخل ہوئے یعنی ہارون رشید خلیفہ کے ساتھ میں۔ ورای البلوی۔ اور لوگوں کو عموماً اسمیں
مبتلا دیکھا۔ ف۔ کیونکہ ساہیں وگھروں کے صحن وسرائیں لید وگوبر سے بھری تھیں جیسے ہمارے ہندوستان میں اکثر جگہ یہی کیفیت ہے
افتی ان الکثیر الفاحش لایمنع ایضا۔ تو امام محمد رح نے فتوی دیا کہ یہ اگر کثیر فاحش ہو تو بھی مانع نماز نہیں ہے۔ ف۔ اور اس
قول کو مشائخ نے اختیار بھی کیا۔ وقاسوا علیہا طین بخاری۔ اور اسی پر مشائخ نے بخارا کی کیچڑ کو قیاس کیا۔ ف۔ جو راہوں میں
آدمی و جانوروں کے مختلط آمدرفت سے گوبر ومٹی سے مخلوط ہوتی ہے پس کہا کہ وہ بھی چاہے جسقدر لگے مانع نماز نہیں ہے۔ وعند ذلک
رجوعہ فی الخف یروی۔ اور اسی واقعہ کے وقت امام محمد رح کا خف کے مسئلہ میں رجوع کرنا روایت کیا جاتا ہے۔ ف۔ پہلے کہتے
تھے کہ رگڑنے سے پاک نہیں ہوتا اور اب موافقت کی۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ اُنکے نزدیک تو اس لید وگوبر سے تو نجس ہی نہیں ہوا
اس جہت سے المداد رح نے سمجھا کہ اول موزہ کا فتوی دیا پھر مطلقاً غیر مانع کا فتوی دیا۔ اور اعتراض کیا کہ مانع نماز نہونے سے
طہارت لازم نہیں کیونکہ شاید نجس عفو ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خلاف تحقیق کلام ہے اور معنی فتوی کے یہ ہوتے ہیں کہ تکلیف بحرج ہونے
سے معلوم ہوا کہ طہارت کے حکم میں یہ چیزیں نجاست ہی نہیں ٹھہری ہیں کما مر مفصلاً م۔ المسئلہ۔ وان اصابہ بول الفرس
لم یفسدہ حتی یفحش عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وعند محمد لا یمنع وان فحش۔ اور اگر اسکو گھوڑے کا پیشاب لگا تو اسکو
مفسد نہوگا یہانتک کہ فاحش ہو جاوے یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہے اور امام محمد کے نزدیک مانع نہیں اگرچہ فاحش
ہو جاوے۔ لان بول مایوکل لحمہ طاہر عندہ۔ کیونکہ ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد رح کے نزدیک پاک ہے۔ ف۔ جیسا کہ اوپر
بیان گذرا۔ مخفف نجاستہ عند ابی یوسف۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب مخفف نجاست ہے ابو یوسف کے نزدیک۔ ولحمہ

ماکول عندہما۔ اور گھوڑے کا گوشت صاحبین کے نزدیک ماکول ہے۔ ف۔ اور جمہور علما کے نزدیک بھی ماکول ہے یعنی کھانا حلال ہے پس حاصل یہ ہوا کہ گھوڑا ماکول اللحم ہے اور ہر ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے تو چاہیے کہ کسی قدر لگے مفسد و مانع نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے تو جب تک فاحش نہو مانع نہیں ہے۔ واما عند ابی حنیفۃ رح فالتخفیف لتعارض الآثار اور رہے امام ابو حنیفہ تو اُنکے نزدیک مخفف ہونا بوجہ تعارض آثار کے ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہ وجہ کیون نہیں بیان کی کہ گھوڑے کا گوشت امام رح کے نزدیک مکروہ ہے جواب یہ کہ صحیح یہ کہ کراہت بوجہ نجاست کے نہیں بلکہ براہ کرامت ہے مانند آدمی کے ورنہ بالاجماع وہ پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ پھر باوجود پاک ہونے کے یہ لازم نہیں کہ اُسکا پیشاب پاک ہو کیونکہ آدمی کا پیشاب باوجود طہارت کے نجس ہے لہذا جو اصل امام رح نے بیان کی اسی پر یہان مدار رکھا کہ جب دو نص متعارض ہون تو نجاست مین تخفیف آجاتی ہے اور یہان مراد تعارض سے حدیث استنزہوا من البول الخ۔ اور حدیث عرنیین ہے جسمین اونٹون کے پیشاب پینے کا عرینہ والون کو حکم دیا تھا پس حدیث استنزہوا من البول الخ سے تو عموماً پیشاب سے پرہیز نکلتا ہے خواہ اونٹ ہو یعنی ایسا جانور ہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے یا کسی اور جانور کا ہو خواہ وہ جانور پاک ہو یا نجس ہو اور حدیث عرنیین سے اونٹون کا پیشاب پاک نکلتا ہے تو ماکول اللحم کے پیشاب مین تعارض ٹھہرا لہذا ماکول اللحم کے پیشاب کی نجاست مین تخفیف ہوگئی ولیکن کلام یہان تعارض مین ہے کیونکہ شرط تعارض سے یہ کہ دونون نص اپنے ثبوت و دلالت وغیرہ جہات مین یکسان ہون اور یہان بہت فرق ہے اسواسطے کہ حدیث عرنیین جسمین اونٹ کا پیشاب ان عرنیون کو پینے کا حکم دیا تھا سب سے اعلی درجہ کی صحیح ہے کہ جمیع صحاح الستہ مین موجود ہے اور اپنے معنی مین صریح محکم ہے۔ اور حدیث استنزہوا من البول کی اسناد مین بلکہ مرفوع کلام حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہونے مین کلام ہے اگرچہ حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے پس براہ اسناد کے نہایت ادنی درجہ ہے اور معنی مین بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ استنزہوا من البول الخ محتمل ہے کہ البول سے معہود مراد ہو اور اصل الف لام مین بھی عہد ہے اور مؤید اسکی وہ حدیث بھی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو قبرون کی طرف گذرے اور فرمایا کہ ان دونون پر عذاب ہوتا ہے اور کسی کبیرہ کی وجہ سے عذاب نہیں کیے جاتے پھر دونون کی تفصیل فرمائی چنانچہ ایک کے حق مین یہ فرمایا کہ وہ پیشاب سے نزاہت نہ کرتا اور بعض روایت مین پیشاب کرنے مین پردہ نہ کرتا تھا۔ اور نیز جائے غسل مین پیشاب نہ کرنے سے ممانعت دوسری حدیث مین مروی ہے پس بقرینہ مذکور محتمل ہے کہ البول سے خاص قسم کا پیشاب مراد ہو۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ البول سے عام ہر قسم کا پیشاب ہر جانور کا پیشاب مراد ہے تو بھی یہ عام قطعی نہیں ہے کیونکہ چمگادر کا پیشاب اور چوہے کا وہ مانند اسکے جو بیان ہوے ہین مخصوص ہین تو جب اس عام سے تخصیص ہوگئی تو دلالت اسکی قطعی نہین رہی بلکہ ظنی ہوگئی اور جب تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہے کہ اونٹ و اسکی امثال ماکول اللحم اس سے مخصوص کیے جاوین جیسا کہ اصول مین مصرح ہے اور غایۃ الجواب از جانب امام رح یہ ہو سکتا ہے کہ حق عمل مین صحیح بدرجہ اعلی و حسن درجہ کے دونون واجب العمل ہین تو اس جہت سے مساوی ہین اور دلالت اس عام کی قطعی ہے بدین جہت کہ چمگادڑ و چوہے وغیرہ کا پیشاب امام رح کے نزدیک نجس ہے اور اسکی طہارت یا تو بوجہ ضرورت کے ہے جبکہ امام رح کا قول اُنکی طہارت مین ثبوت ہو کیونکہ تجنیس مین ہے کہ بلی نے کنوین مین پیشاب کیا تو باتفاق الروایات سب اُلیچا جاوے اور یون ہی کپڑے مین لگ گیا تو اُسکو خراب کریگا کمافی الفتح۔ اور خلاصہ مین ہے کہ بلی نے برتن مین پیشاب کیا یا کپڑے پر تو نجس کیا اور یہی چوہے کے پیشاب کا حکم ہے اور فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ برتن نجس ہو جائیگا اور کپڑا نہیں انتہی۔ یہ مسائل دلیل ہین کہ امام رح کے نزدیک یہ پیشاب نجس ہین۔ وعلی ہذا یہ تخصیص اہل مذہب کے نزدیک ہے پس امام رح پر انکا وہ دونو کا تعلیقا ل فیہ ہم المسئلہ۔ وان اصابہ خرء ما لا یوکل لحمہ من الطیور اکثر من قدر الدرہم اجزأت الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد لا یجوز۔ اور اگر کپڑے کو بیٹ ایسے پرندکی لگے جو پرندون مین غیر ماکول اللحم ہین اور یہ بیٹ قدر درہم سے زائد ہے تو اس کپڑے مین امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک

نماز جائز ہے اور امام محمد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ مجمع الانہر میں کہا کہ جواز نماز اس کپڑے میں صرف امام رح
کے نزدیک ہے کیونکہ جن پرندوں کا گوشت نہیں کھایا جاتا وہ بھی ہوا میں بیٹ کرتے ہیں اور انکی بیٹ سے بچاؤ کرنا متعذر ہے اور
صاحبین کے نزدیک شیخ ابو جعفر ہندوانی رح کی روایت پر وہ نجس مغلظہ ہے اور یہی صحیح ہے اور کرخی کی روایت پر شیخین رح کے نزدیک
نجس مخففہ ہے اور امام محمد رح کے نزدیک نجس مغلظہ ہے اور شمس الائمہ سرخسی رح نے کہا کہ شیخین رح کے نزدیک پرند خواہ ماکول اللحم ہوں
یا غیر ماکول ہوں دونوں میں فرق نہیں تو غیر ماکول کی بیٹ بھی پاک ہے۔ عنایہ میں کہا کہ جو مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ ابو یوسف دونوں
روایتوں میں ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہیں یہی فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں ذکر کیا ہے۔ م۔ بالجملہ اصحاب میں اختلاف ہے۔ ف
قیل ان الاختلاف فی النجاسۃ وقد قیل فی المقدار وھو الاصح۔ پس کہا گیا کہ اختلاف اسکی نجاست میں ہے اور کہا گیا کہ
اختلاف مقدار میں ہے اور یہی اصح ہے۔ ف۔ یعنی مشائخ نے اختلاف کیا کہ شیخین کا قول حرام چڑیوں کی بیٹ کے ساتھ نماز جائز
ہونے میں اس بنا پر ہے کہ انکی بیٹ پاک ہے یا اس بنا پر کہ نجس تو ہے مگر مخففہ حتی کہ کثیر فاحش ہو تو جواز نہو پس شیخ کرخی رح نے
کہا کہ جواز نماز اسوجہ سے کہ ان چڑیوں کی بیٹ شیخین رح کے نزدیک پاک ہے اور شیخ ابو جعفر ہندوانی رح نے کہا کہ اسوجہ سے کہ نجاست
خفیفہ ہے۔ اور امام محمد رح کے قول پر مشائخ متفق ہیں کہ وہ نجاست غلیظہ ہے۔ پھر ابو یوسف رح موافق روایت کرخی رح کے ابو حنیفہ رح
کے ساتھ ہیں اور موافق روایت فقیہ ابو جعفر کے امام محمد رح کے ساتھ ہیں اور ہدایہ سے یہ مفہوم ہے کہ وہ دونوں روایتوں میں ابو حنیفہ
کے ساتھ ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ ف۔ اور فخر الاسلام نے جامع صغیر میں ابو یوسف کو روایت نجاست در روایت طہارت دونوں میں
ابو حنیفہ رح کے ساتھ رکھا ہے۔ پھر امام مصنف رح نے اسی کو اصح کہا کہ اختلاف مقدار میں ہے اور یہی جامع قاضیخان و محیط میں مصرح
ہے کیونکہ یہ بیٹ پرند حرام کی ایسی چیز ہے کہ طبیعت حیوانیہ نے اسکو بدبو و خرابی کی طرف مستحیل کردیا ہے لیکن مبسوطین و محیط سرخسی میں
اسکے خلاف مذکور ہے اور کہا کہ پرندوں سے جو بیٹ نکلتی ہے وہ بدبو و خرابی کے ساتھ نہیں ہے اور مسجدوں سے کوئی پرند ہانکا نہیں جاتا
تو ہمنے معلوم کیا کہ سب کی بیٹ پاک ہے اور اسوجہ سے کہ جسکا گوشت کھایا جاوے اور جسکا نہ کھایا جاوے دونوں کی بیخال میں کچھ فرق
نہیں ہے۔ م۔ اور ظاہر واللہ اعلم یہ ہے کہ تعلیل ہر ایک کے موافق، خلاف روایات ہے اور دونوں کی بیخال میں فرق نہونے کا جواب
یہ ہے کہ دونوں کے گوشت میں حلال و حرام کا فرق معلوم ہے اور معتبر اسمیں طہارت و نجاست ہے پس دونوں کی بیخال میں بھی فرق ہے
حتی کہ حرام چڑیوں کی بیخال نجس ہے۔ ھو یقول ان التخفیف للضرورۃ ولا ضرورۃ لعدم المخالطۃ فلا یخفف۔ امام محمد رح
کہتے ہیں کہ نجاست تو بالاتفاق ٹھہری تو اب نجاست کا مخففہ ہونا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور یہاں ضرورت نہیں ہے کیونکہ آدمیوں
کے ساتھ مخالطت نہیں تو تخفیف نہوگی۔ ولھما انھا تذرق من الھواء والتحامی عنہ متعذر فتحققت الضرورۃ۔ اور
شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ چڑیاں ہوا سے بیخال کر دیتی ہیں اور پرہیز اُنسے متعذر ہے تو ضرورت متحقق ہوگئی۔ ف۔ پھر یہ ضرورت
نجاست کو ساقط کرنے والی نہوگی کیونکہ اختلاط نہیں ہے تو اپنی حد تک رہیگی یعنی نجاست میں تخفیف ہو جائیگی اور اسی کو کرخی نے
اختیار کیا چنانچہ کہا کہ پیشاب اس جاندار کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اور گھوڑے کا اور بیخال اُن چڑیوں کی جو نہیں کھائی
جاتی ہیں نجاست مخففہ ہے۔ انتہی مترجما۔ پھر مذہب میں ایک قول یہ ہے کہ ان چڑیوں کی بیخال پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے
کما فی الدر۔ ولو وقع فی الاناء قیل یفسدہ وقیل لا یفسدہ لتعذر صون الاوانی عنہ۔ اور جب یہ بیخال برتن میں
پڑے تو کہا گیا کہ اس کو خراب کریگی اور کہا گیا کہ نہیں کیونکہ برتنوں کو اس سے بچانا متعذر ہے۔ ف۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام محمد رح
سے روایت ہے کہ بلی جسکی عادت ہے کہ لوگوں کے بچھونوں و کپڑوں پر موت دیتی ہے وہ طاہر ہے۔ ف۔ اور اسی کو ابو نصر رح نے لیا ہے
۔ اور یہاں حرام چڑیوں کی بیٹ کو نجس کہا تو کیا فرق ہے جواب یہ کہ ان چڑیوں کی بیٹ میں ضرورت نہیں کیونکہ ایسا آدمی
مشاہدہ ہوتا ہے جسکے یہ بیٹ لگی ہو اور بلی میں بھی ضرورت بوجہ مخالطت کے متحقق ہے لیکن یہ سب اسوقت کہ بلی مذکر کے واسطے

طہارت کا حکم جو امام محمد سے مروی ہوا ہے بروایت صحیح ہو۔ در تجنیس میں ہے کہ بلی نے اگر کنوئیں میں پیشاب کیا تو سب پانی اُٹھایا جاوے
کیونکہ روایات متفق ہیں کہ بلی کا پیشاب نجس ہے اور یونہی اگر کپڑے کو لگ جاوے تو اُسکو نجس کر دیگا۔ ولیکن یہاں بلی سے
وہ مراد لینا چاہیے جسکی عادت لوگوں کے اوپر پیشاب کرنے کی نہو۔ در تجنیس میں خود دوسرے مقام پر نقل کیا کہ عادت والی بلی میں
مشائخ کا اختلاف ہے اور خلاصہ میں ہے کہ بلی نے برتن میں یا کپڑے پر پیشاب کیا تو اُسکو نجس کریگا اور یہی چوہے کے پیشاب کا حکم ہے اور
فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ برتن نجس ہوگا اور کپڑا نہیں نجس ہوگا انتہی۔ قول ابو جعفر رح اچھا قول ہے کیونکہ برتنوں کے ڈھکنے کی عادت
جاری ہے۔ پھر ایک روایت میں چوہے کے پیشاب میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ وہ نجس ہے بوجہ ضرورت خفیف
ہے برخلاف اُسکی مینگنی کے اسلیے کہ گیہوں میں یعنی اناج میں اُسکی ضرورت ہے چنانچہ اُنہوں نے کہا کہ اگر گیہوں میں مینگنی گر گئی
اور اُنمیں پس گئی تو آٹا کھانا جائز ہے جبتک کہ مینگنی کا اثر یعنی بو و مزہ وغیرہ اُسمیں ظاہر نہو۔ مف۔ فتویٰ اسی پر ہے جیسا کہ محیط میں ہے
کذا۔ اور یونہی بلی و چوہے کے پیشاب میں جبکہ کپڑے کو قدر درم سے زائد لگے تو خلاصہ و قاضیخان میں کہا کہ اظہر روایت یہ کہ اُسکو
نجس کر دیگا کما فی الفتح۔ تو اسی پر فتویٰ ہوگا ولیکن اشباہ سے گذرا کہ سوائے پانی کے برتن کے اور چیزوں میں عفو ہے اور اسی پر
فتویٰ ہے۔م۔ اور ایضاح میں ہے کہ چمگادڑ کا پیشاب و بیخال کچھ نہیں ہے اور قاضیخان میں ہے کہ چونکہ اس سے احتراز متعذر ہے تو وہ
نجس نہیں کرتی ہیں۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ قاضیخان کی تعلیل مشعر ہے کہ وہ درحقیقت نجس ہے فافہم۔م۔ **المسئلۃ وان اصابہ من
دم السمک او من لعاب البغل او الحمار اکثر من قدر الدرہم اجزأت الصلوٰۃ فیہ۔** اور اگر کپڑے کو مچھلی کا خون لگا یا خچر
یا گدھے کا لعاب لگا وہ زیادہ ہے قدر درم سے تو اسمیں نماز جائز ہے۔ف۔ ولیکن دونوں کی تعلیل میں فرق ہے۔ **اما دم السمک
فلانہ لیس بدم علی التحقیق فلا یکون نجسا۔** تو مچھلی کا خون اسوجہ سے کہ وہ بتحقیق خون ہی نہیں ہے تو وہ نجس نہوگا۔ف۔
اور غیر تحقیق روایت پر خون ہے۔ **وعن ابی یوسف انہ اعتبر فیہ الکثیر الفاحش فاعتبرہ نجسا۔** اور امام ابو یوسف رح سے
مروی ہے کہ ابو یوسف نے مچھلی کے خون میں کثیر فاحش کا اعتبار کیا یعنی کثیر فاحش ہو تب مانع ہے پس اُسکو نجس اعتبار کیا۔
ف۔ یعنی خفیفہ۔ شاید خون قرار دیا اور اُسکو نجس اعتبار کیا ہو یا بدون اسکے نجس قرار دیا۔ **اما لعاب البغل والحمار
فلانہ مشکوک فیہ فلا یتنجس بہ الطاہر۔** رہا خچر و گدھے کا لعاب تو اسوجہ سے کہ اُسکے لعاب میں شک ہے پس یقینی پاک چیز
اس سے نجس نہوگی۔ف۔ یہ تو اصل میں روایت ہے اور مذہب یہ ٹھہرا ہے کہ دونوں کا لعاب پاک ہے۔ سہ۔ اور شامی رح نے اسمیں
مبسوط کلام کیا اور اسکی تعلیل و دلیل ہے کہ لعاب الفیل (ہاتھی) میں بھی بلا فرق یہی حکم ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم اور شک نہیں کہ ہندوستان
میں خود ضرورت اُسکی نجاست کی مسقط ہے اور کمتر یہ کہ مخفف ہو اور اول اقوی اور یہ اوسط ہے۔م۔ **المسئلۃ فان انتضح علیہ البول
مثل رؤس الابر فذلک لیس بشئ لانہ لا یستطاع الامتناع عنہ۔** پھر اگر آدمی پر پیشاب کے ریزے بھوار مثل سوئی کے
سروں کے پڑیں تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ اُس سے بچاؤ کی قدرت نہیں ہے۔ف۔ اگرچہ کپڑے کو بھر لیں۔ التبیین۔ اور یونہی اگر
سوئی کے دوسری جانب یعنی ناکہ کے برابر ہوں تو بھی مشائخ کے نزدیک معتبر نہیں ہو بعلت دفع حرج کے۔ الکافی وغیرہ۔ اور
نوادر معلی میں ہے کہ اگر ایسی چھینٹیں پڑیں اور اُنکا اثر دکھائی دیتا ہو تو دھونا ضرور ہے۔ المجتبیٰ۔ اور اگر نہ دھوئیں حتیٰ کہ نماز پڑھی پس
اگر اتنی ہوں کہ اگر جمع کیجائیں تو درم سے زائد ہوتیں تو نماز اعادہ کرے کذا ذکرہ البقالی والامام المحبوبی ع۔ اور درر میں ہے کہ
وہ معتبر نہیں ہیں اگرچہ انکو پانی پہونچا و کثرت ہو گئی تو بھی دھونا واجب نہیں ہے الفتح۔ اور قنیہ میں ہے کہ اگر یہ چھینٹیں ملکر پھیل گئیں
اور قدر درم سے زائد ہو گئیں تو چاہیے کہ اُنکا حکم وہ ہو جو ایک درم سے کم نجس تیل لگ کر پھیل جانے کا حکم ہے یعنی قبل پھیلنے کے
نماز جائز اور اسکے بعد نہیں جائز ہے۔م د۔ اور یہ اُسوقت ہے کہ ایسی چھینٹیں کپڑے یا بدن یا جاے نماز یعنی ایسی جگہ پر پڑیں اور
اگر پانی میں پڑیں تو اصح یہ کہ اُسکو نجس کرینگی اور عفو نہوگی کیونکہ پانی کی طہارت میں بہ نسبت بدن و کپڑے و جگہ کی طہارت کے

زیادہ تاکید ہے۔ الجوہرۃ والسراج۔ اور اگر یہ چھینٹیں سوئی کے سرون برابر نہین بلکہ سوجے کے سرون برابر ہون تو عدم ضرورت کی وجہ سے منع ہین۔ الکافی مع البحر یعنی جب قدر درم سے زائد ہون اور مشائخ نے کہا کہ اگر پانی مین گویا پیشاب ڈالا اور گرنے کے صدمہ سے پانی اثر کر آدمی کو لگا تو جب تک نجاست کا رنگ ظاہر نہو نجس نہ کریگا یا وہ جان لیوے کہ پیشاب ہے۔ الفتح۔ رنگ کی خصوصیت نہین بلکہ اثر ظاہر نہو کا سبق اور یہی مختار و اصح ہے۔ م۔ اور میت کے نہلانے والے پر اس حالت مین جو میت کے دھوون کی چھینٹیں پڑین جیسے بچاو کرنا ممکن نہین ہے تو اُسکو نجس نہ کرینگی کیونکہ یہ عام بلوی ہے۔ الفتح۔ معلی کے غسل سے جو چھینٹیں برتن مین گرین جنکے گرنے کا موقع ظاہر نہین ہوتا تو وہ عفو ہے جیسے راستہ کی کیچڑ و نجس کا دھوان و گوبر کا غبار اور کنون کے بیٹھنے و رہنے کی جگہ کا غبار عفو ہے۔ م۔ قال اللہ۔ **والنجاسۃ ضربان مرئیۃ وغیر مرئیۃ** - اور نجاست کی دو قسم ہین ایک مرئیہ اور دوم غیر مرئیہ۔ ف۔ مرئیہ جو خشک ہوجانے کے بعد منجمد و نظر آوے جیسے خون و گوہ وغیرہ۔ عنایہ۔ **فما کان منہا مرئیا فطہارتہا بزوال عینہا** پس جو نجاست مین سے مرئیہ ہو تو اُسکی طہارت اسکے عین کے زائل ہونے سے ہے۔ ف۔ یعنی آس نجاست کا جرم و ذات جاے تو پاک ہوجاوے اگرچہ بعض صفت مثل رنگ و بو وغیرہ کے رہ جاوے۔ **لان النجاسۃ حلت المحل باعتبار العین فتزول بزوالہ**۔ کیونکہ نجاست نے تو حلول کیا محل مین باعتبار اپنی ذات کے پس ذات کے زائل ہونے سے اس جگہ سے نجاست کا زوال ہوجائیگا۔ **الا ان یبقی من اثرہا ما یشق ازالتہ**۔ لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہجاوے جسکا دور کرنا محتاج مشقت ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ قولہ۔ الا ان یبقی الخ استثناء ہے اثر کا اور عین نجاست مین اثر داخل نہین ہے لہٰذا استثناء منقطع ہے یعنی لیکن ــ اور نہایہ مین مستثنی منہ عین و اثر قرار دیکر اس سے ایسے اثر کو جو مشقت سے زائل ہو مستثنی کیا اور اُسپر عینی رح نے ایراد کیا کہ مستثنی منہ اثر نہین صرف عین ہے اور حذف جائز نہین ہے۔ اور تحقیق مترجم کے نزدیک یہ ہے کہ عین کا لفظ ایک تو بمعنی ذات بولا جاتا ہے اور آسکے مقابل مین اثر آتا ہے اور اکثر شارحین نے یہان یہی معنی لیے اور اسپر استثناء کا اشکال پیش آیا اور دوم معنی عین سے وہ چیز بعینہ ہو۔ پس یہان مراد یہ کہ مثلاً کپڑا اول تو نجاست سے صاف تھا پھر اُسکو نجاست کی ذات مع اپنے رنگ و بو وغیرہ کے عارض ہوئے تو جیسے عارض ہوئی ہے بعینہ زائل ہوجاوے کچھ باقی نہ رہے تو یہ زوال اُسکی ذات مع اثر کے ہوگا پس جب وہ عین نجاست بعینہ زائل ہوجانے پر طہارت ہے الا آنکہ ایسا اثر رہ جاوے جسکا دور کرنا مشقت کے ساتھ ہے پس نہایہ مین جو عین و اثر کو مستثنی منہ قرار دیا تو یہ معنی نہین کہ اثر محذوف ہے بلکہ یہ معنی کہ عین سے مراد بعینہ وہ نجاست زائل ہو یعنی اُسکی ذات و اثر سب زائل ہو۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر اس صورت مین مسئلہ بدل جائیگا کیونکہ فقہاء کے نزدیک تو زوال عین بمعنی ذات سے طہارت ہوجاتی ہے۔ جواب یہ کہ نہین چنانچہ محیط مین ہے کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو اُسکا ازالہ آسکے عین و اثر کے دور کرنے سے ہے بشرطیکہ ایسی چیز ہو کہ اُسکا اثر دور ہوجاتا ہو۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مرئیہ نجاست کا ازالہ زوال عین و اثر یعنی بعینہ نجاست دور ہوجانے سے ہے مگر آنکہ ایسی نجاست ہو کہ اُسکا اثر دور کرنے مین مشقت ہو تو اثر رہ جانے مین مضائقہ نہین۔ **لان الحرج مدفوع**۔ کیونکہ حرج شرع مین دور کیا گیا ہے۔ ف۔ اور مشقت اُٹھانا ایک حرج ہے اور یہان مشقت کی تفسیر یہ ہے کہ اثر دور کرنے مین سواے پانی کے دوسری چیز کی ضرورت ہو جیسے صابون و لیمو وغیرہ۔ الکافی۔ فتح وغیرہ۔ اور یون ہی گرم پانی سے چھڑانے کی بھی تکلیف نہین دی گئی ہے۔ السراج۔ اور دلیل اُسکے واسطے حدیث ابو ہریرہ رضہ ہے کہ خولہ بنت یسار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خون حیض کو پوچھا تو فرمایا کہ اُسکو دھو ڈال اُسنے عرض کیا کہ دھویا جاتا ہے پھر بانی رہتا ہے فرمایا کہ اُسکا اثر تجھے مضر نہین ہے۔ رواہ احمد و ابوداود و الترمذی باسناد حسن ولیکن منقطع ہے اور طبرانی رح نے معجم کبیر مین اسکو خولہ بنت حکیم کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ اور حدیث عائشہ رضہ حسین سواے پانی کے بھی مذکور ہے وہ استحباب ہے۔ اور نیز دلیل یہ کہ اثر جب زائل نہوا تو ضرورت کی وجہ سے اُسکا اعتبار ساقط ہوا اور نیز اثر تو رنگ ہے اور نجاست یہ رنگ نہین بلکہ عین جرم ہے وہ زائل ہوگیا۔ مع۔ چونکہ اثر کا اعتبار نہین تو اسی بنا پر مشائخ نے کہا کہ

اگر اپنے کپڑے یا ہاتھ کو رنگ نجس یا حناے نجس سے رنگا پھر اُسکو دھویا یہانتک کہ پانی صاف گرنے لگا تو پاک ہوجائیگا اگرچہ رنگ
قائم رہے۔ الفتح۔ اور یہی صحیح ہے۔ع۔ اور بعض نے کہا کہ اُسکے بعد پھر تین مرتبہ دھویا جاوے۔ الفتح۔ چنانچہ یہ اختلاف آگے
آویگا۔م۔ اور اگر اپنا ہاتھ نجس تیل یا چربی مین ڈالا یا اُسکے کپڑے کو لگ گئی پھر ہاتھ یا کپڑے کو بغیر صابون وغیرہ کے دھویا
اور تیل یا چربی کا اثر اُسکے ہاتھ پر رہا تو وہ پاک ہوگیا۔ اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور یہی اصح ہے الذخیرہ۔ اور تجنیس مین
اسکی وجہ یون بیان فرمائی کہ تیل اس دھونے سے پاک ہوگیا تو اسکے ہاتھ پر پاک رہگیا جیساکہ ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر
تیل نجس ہوگیا تو اُسکو ایک برتن مین کرکے اُسپر پانی ڈالا جاوے پس تیل اوپر آجائیگا اُسکو کسی طریق سے کتھولیوے پھر اسیطرح
کرے تاکہ تین مرتبہ پورے ہوجاوین پس پاک ہوجائیگا۔ تمام ہوا کلام تجنیس کا۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ یون ہی زاہدی مین مذکور ہے
م۔ لیکن مردار کی چربی اسطرح پاک نہوگی کیونکہ وہ خود عین نجاست ہے حتی کہ اُس سے کھال کی دباغت روا نہین ہے بلکہ مسجد کے
سواے اس سے روشنی کے لیے چراغ جلایا جاوے۔ الدر۔ مین کہتا ہون کہ مردار کی چربی حرام ہے تو اُس سے کسی طرح انتفاع
نہین لینا چاہیے کیونکہ حدیث مین یہود کے حق مین فرمایا کہ اللہ تعالی اُنپر لعنت کرے کہ چربی اُنپر حرام کی گئی تھی تو اُنھون نے
پگھلا کر اُسکو بیچا اور نفع اُٹھایا۔ کما فی صحیح وغیرہ۔ پس اگر دلیل دیگر اُسکے معارض بھی ہو تو ہمارے اصول کے موافق احوط اس مین
حرمت ومنع ہوگا پس اسی پر اعتماد اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم۔م۔ اور نجس شہد کا پاک کرنا بر قول ابو یوسف
اسطرح کہ اُسپر پانی ڈال کر جوش دیا جاوے حتی کہ جسقدر پہلے اندازہ تھا اُسی قدر پر آجاوے اسطرح تین بار کیا جاوے تو
پاک ہوجائیگا۔ ف۔ اور یون ہی زاہدی رح نے ذکر کیا اور کہا کہ مشائخ نے فرمایا کہ یہی حکم دبس کا ہے یعنی دوشاب یعنی تازی تاڑی
خرما یا انگور کی۔ع۔ یہ حکم تو مذکور ہوا ولیکن بعض صورتون سے اسپر اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ تجنیس کا یہ مسئلہ ہے کہ شراب کا مٹکا
جب تین بار دھویا جاوے تو پاک ہوجائیگا جبکہ اسمین شراب کی بدبو نہ رہے وجہ یہ کہ اسمین شراب کا اثر نہین رہا پھر اگر
بو رہجاوے تو روا نہین کہ اسمین سواے سرکہ کے دوسری مائعات رکھی جاوین اور سرکہ اسوجہ سے روا ہے کہ سرکہ تو مٹکے شراب
مین بغیر دھوئے ڈالنے سے وہ پاک ہوجاتا ہے اس جہت سے کہ جو کچھ اسمین شراب کے اجزا ہین وہ سرکہ کی وجہ سے سرکہ ہوجاوینگے
اس آخری جملہ سے افادہ فرمایا کہ بو رہجانا بوجہ بعضے اجزا باقی رہنے کے ہوتا ہے وعلی ہذا ہر چیز جسکی بو رہجاوے اُسمین یہی بات
ہے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ آخری کلام صرف بو سے متعلق نہین جیساکہ شیخ محقق رح نے سمجھا بلکہ معنی یہ کہ بغیر دھوئے ہوئے مین کچھ
شراب کے اجزا ہین وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہوجاوینگے تو جب بغیر دھوئے سرکہ رکھنا جائز تو بعد دھونے کے بدرجہ اولی جائز
ہے اور یہ معنی نہین کہ بعد دھونے کے سرکہ رکھنا جائز اس جہت سے کہ جو کچھ اسمین شراب کے اجزا ہین وہ سرکہ ہوجاوینگے تاکہ
لازم آوے کہ بو باقی تھی وہ بوجہ اجزا کے تھی فافہم۔ ہان یہ رہا کہ پھر بو باقی نہ رہنے کی قید کیون رکھی گئی ہے تو واضح ہو کہ
فتاوی قاضیخان مین یہ مسئلہ اسطرح مذکور ہے کہ شراب کا خم جب تین مرتبہ دھویا جاوے اور وہ پرانا مستعمل ہو تو پاک ہوجائیگا
۔ اور یہ جب کہ اُسمین شراب کی بو باقی نہ رہے۔ تاتارخانیہ عن الکبری۔ پس مترجم کو ظاہر یہ ہوتا ہے کہ طہارت تو اسی قدر پر ہے
جو قاضی خان مین ہے اور زیادت بو نہ رہنے کی معنی نظافت ہین تاکہ ایسی چیزون کا استعمال نہو جنمین شراب کی بو سے الفت
پیدا ہوجاوے بدین معنی کہ ابتداے اسلام مین شرابی برتنون سے ممانعت تھی تو وجوب ہوا کہ ایسی حالت نہو پس اگرچہ
نفس طہارت حاصل ہوگئی ولیکن اگر بو باقی ہو تو استعمال مین لانا تحریماً مکروہ ہے پس یہی تحقیق ہے واللہ تعالی اعلم۔م۔ اور خلاصہ
مین ہے کہ کوزہ جسمین شراب ہو تو اُسکے پاک کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ اُسمین تین مرتبہ پانی بھرا جاوے ہر بار ایک ساعت تک
بشرطیکہ کوزہ نیا ہو یہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہے۔ع۔ اور امام محمد کے نزدیک کبھی پاک نہین ہوسکتا۔ ف۔ اس
مسئلہ مین کوئی قید نہین کہ بو رہے یا نہ رہے ولیکن تفصیل ہونا احوط ہے الفتح۔ مین کہتا ہون کہ پاک ہوجانا تو اسی قدر پر ہے

مگر استعمال مین لانا جب ہی کہ بو باقی نہو جیسا کہ تحقیق گذری - اور مین کہتا ہون کہ یون ہی گیہون کا مسئلہ ہو کہ اگر شراب مین گیہون پڑے اور جوش کر پھول گئے تو ابو یوسف رح کے نزدیک گیہون پانی مین بھگوئے جاوین حتی کہ جیسے شراب کو جوس گئے تھے پانی چوس جاوین پھر نکال کر خشک کیے جاوین یون ہی تین مرتبہ کیا جاوے تو اُنکے پاک ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اور اگر پھولے نہون تو تین مرتبہ دھونے وہر بار خشک کرنے سے پاک ہو جاوینگے مگر شرط یہ کہ خمر کا مزہ و بو نہ پائی جاوے المحیط - مین کہتا ہون کہ اول صورت جبکہ شراب مین پھول گئے ہون لازم یہ کہ بعد خشک ہونے کے پانی مین بھگوئے جاوین پھر خشک کرنا اس مقام پر حقیقی معنی کہ بالکل سوکھ جاوین نہ آنکہ صرف ٹپکنا موقوف ہو جاوے جیسا کہ موزہ پاک کرنے مین مختار ہو - پھر ظاہر اقول ابو یوسف پر فتوی نہین ہو چنانچہ نصاب وکبری مین ہو کہ ایک عورت نے شراب مین گیہون یا گوشت پکایا تو ابو یوسف نے کہا کہ تین مرتبہ پانی مین پکایا جاوے ہر بار خشک کیا جاوے تو پاک ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ کبھی پاک نہوگا اور اسی پر فتوی ہو المضمرات ؎ - اور تجنیس مین ہو کہ بہ یفتی یعنی اسی پر فتوی دیا جاوے - الفتح - اور درمختار مین گوشت کے حق مین قول ابو یوسف پر اقتصار کیا اور یہ مخالف فتوی ہو - م - بالجملہ نجاست مرئیہ کا دور کرنا لازم ہو سواے ایسے اثر کے جسکے زوال مین مشقت ہو تو اسکے لیے صابون وگرم پانی وغیرہ کی تکلیف واجب نہین مگر مستحب ہو - وہذا یشیر الی انہ لایشترط الغسل بعد زوال العین وان زال بالغسل مرۃ واحدۃ - اور یہ کلام اشارہ کرتا ہو کہ بعد دور ہونے عین نجاست کے دھونا شرط نہین اگرچہ ایک ہی مرتبہ دھونے سے زائل ہو جاوے - ف - یعنی اگر نجاست مرئیہ کا عین ایک بار دھونے سے دور ہو گیا تو اسی قدر کافی ہو اور اگر دو تین مرتبہ دھونے سے زائل نہو تو دھوئے جاوے یہانتک کہ عین نجاست دور ہو جاوے السراجیہ - اور اسمین تین یا پانچ وغیرہ کسی عدد پر اکتفا کرنے کا اعتبار نہین ہو المحیط - اور یہی اقیس ہو - ف - اور یہی اصح ہو - د - وفیہ کلام - اور اسمین مشائخ کو کلام ہو - ف - بعض نے کہا کہ عین نجاست دور ہونے پر پھر تین مرتبہ دھودین یعنی نجاست غیر مرئیہ قرار دیکر - وفقیہ ابو جعفر و ہنداونی نے کہا کہ دو مرتبہ دھودین - ع - اور جو نجاست کہ غیر مرئیہ ہو اُسکو تین بار دھووے - المحیط - ولیکن تحقیق وہ ہی جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا - ومالیس بمرئی فطہارتہ ان یغسل حتی یغلب علی ظن الغاسل انہ قد طہر - اور جو نجاست کہ غیر مرئیہ ہو یعنی جیسے پیشاب تو اسکی طہارت یہ کہ وہ دھوئی جاوے یہانتک کہ دھونے والے کے گمان پر غالب ہو کہ وہ پاک ہوگئی - ف - اگر مجنون یا طفل نے دھویا تو بھی پاک ہوا جبکہ اتنی بار ہو کہ غالب گمان مین پاک ہوا - مع - لان التکرار لابد منہ للاستخراج - کیونکہ نجاست نکالنے کے لیے تو کرر دھونے کی ضرورت ہو - ف - ولیکن نجاست غیر مرئیہ ہونے سے اُسکے عین زائل ہونے کا مشاہدہ نہین - ولا یقطع بزوالہ - اور قطعی علم اس نجاست کے زوال کا نہوگا - فاعتبر غالب الظن کمافی امر القبلۃ - پس غالب گمان کا اعتبار کر لیا گیا جیسے جہت قبلہ کے مسئلہ مین ہو - ف - حتی کہ مسافر کو جب جہت قبلہ نہین معلوم اور نہ کوئی موجود تو وہ دل تحری کرے جس جانب کو غالب ظن ہو وہی معتبر ہو حتی کہ تحری سے پڑھنے کے بعد اگر دوسری جہت کو قبلہ تحقیق ہو تو اعادہ نہین - اگر کہا جاوے کہ تین مرتبہ دھونے کی تقدیر معروف ہو جیسا کہ بعد سے مذکور ہوا - جواب یہ کہ یہ تعداد لازم نہین ہو - وانما قدروا بالتثلیث لان غالب الظن یحصل عندہ فاقیم السبب الظاہر مقامہ تیسرا - اور فقہا نے تین مرتبہ سے تقدیر اسی واسطے قرار دی کہ غالب گمان اس تعداد پر حاصل ہو جاتا ہو تو آسانی کرنے کی غرض سے سبب ظاہری کو بجاے غلبہ ظن کے قائم کیا گیا - ف - حتی کہ تین بار دھونے پر طہارت کا حکم ہوگا جیسے غلبہ ظن طہارت پر پاکی کا حکم اصل تھا - اگر کہا جاوے کہ غلبہ ظن کے بجاے تین بار کو قائم کرنا اپنی راے ہوئی حالانکہ اسباب اپنی راے پر نہین تو جواب یہ کہ خالی راے سے نہین ہو - ویتاید ذلک بحدیث المستیقظ من منامہ - اور تائید اسکی اس حدیث سے دیجاتی ہو جو کہ خواب سے بیدار ہونے والے کے حق مین ہو - ف - جسکا حاصل یہ کہ ہاتھ کو بغیر تین مرتبہ دھوئے پانی مین نہ ڈالے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تین مرتبہ سے طہارت کا غالب گمان ہو جاتا ہو - م - اور یہ حدیث مزدور ہو کہ نجاست

غیر مرئیہ کے حق میں ہے کیونکہ نجاست کا توہم اِس حکم کا مدار ہے لہٰذا مستحب ہے اور اگر نجاست مرئیہ ہوتی تو وہ ہاتھ پر متحقق ہوتی پس اُسکا دھونا واجب ہوتا۔ ف۔ اور اِس استدلال مین اعتراض ہے کیونکہ اِس حدیث سے توہم نجاست پر تین بار دھونے کا حکم ہے تو جب نجاست قطعی متحقق ہو تو لازم ہے کہ اِس سے بڑھایا جاوے پس بہتر یہ تھا کہ یہ تائید و استدلال چھوڑ دیا جاوے۔ مجمع الانہر مین جواب دیتا ہون کہ جب توہم نجاست تھا تو تین بار دھونا مستحب ہوا اور جب تحقق نجاست ہے تو تین بار دھونا واجب ہوا اور یہ لازم نہین کہ تین سے زیادہ کیا جاوے جیسا کہ معترض نے زعم کیا کیونکہ توہم نجاست سے دھونا بدین معنی کہ اگر یہان نجاست ہو تو وہ زائل ہوگئی پس صاف معلوم ہوا کہ اگر ہوتی تو تین مرتبہ سے زائل ہوجاتی پس استدلال بہت صحیح ہے اور موہوم و محقق مین صرف اِسقدر فرق ہوا کہ یقین کی صورت مین دھونا واجب اور غیر یقینی کی صورت مین مستحب ہے۔ پھر حاصل یہ ہوا کہ اصل اسمین غلبۂ ظن ہے اور تین مرتبہ دھونا قائم مقام غلبۂ ظن کے ہے مگر تا وقتیکہ کسی کو حاصل ہو۔ اور یہ دو حال سے خالی نہین یا تو اُسکے واسطے کچھ خاص نشانات ظاہر ہوتے ہین اور کبھی اتفاق ہوتا ہے تو وہ غلبۃ الظن تک دھووے یا وہ وسواس مین گرفتار ہے تو اُسکے واسطے تین مرتبہ کی قید ہے کما فی التنویر یا اِسکو سات تک اجازت ہے۔ الدر۔ ورنہ تین مرتبہ کافی ہے۔ ثم لابد من العصر فی کل مرۃ فی ظاہر الروایۃ لانہ ہو المستخرج۔ پھر ہر بار ی مین نچوڑنا ضرور ہے کیونکہ نچوڑنا ہی تو نجاست غیر مرئیہ کو نکالنے والا ہے۔ ف۔ تو جو چیزین ایسی ہین کہ وہ نچوڑی جا سکتی ہین اُنکو ہر بار نچوڑا جاوے اور تیسری بار نچوڑنے مین مبالغہ کیا جاوے یہانتک کہ پھر اگر نچوڑے تو اُس سے پانی نہ بہے اور ہر شخص کے حق مین اُسی کی قوت معتبر ہے۔ الکافی۔ اور اگر ہر بار نچوڑا حالانکہ اُسکی قوت زیادہ ہے مگر اپنے کپڑے کی بچاؤ کی نظر سے مبالغہ نہ کیا تو نہین جائز ہے۔ قاضیخان۔ ولیکن درمختار مین کہا کہ کپڑا رقیق ہو تو مبالغہ نہ کرنا اظہر ہے کہ بضرورت جائز ہے۔ اقول وفیہ نظر۔ م۔ اور اگر ہر بار نچوڑا و تیسری بار مبالغہ سے نچوڑا کہ بعد کو نچوڑنے سے پانی نہ بہے پھر اِس کپڑے مین سے کوئی قطرہ ٹپکا اور کسی چیز کو لگا تو پہلا کپڑا اور ہاتھ و دوسری چیز سب پاک ہین اور اگر ایسا نہ کیا تو کل نجس ہین۔ المحیط۔ پھر امام مصنف رح نے تنبیہ کردی کہ یہ ہر بار نچوڑنے کی قید ظاہر الروایۃ مین ہے یعنی اصول کتب کی روایت ہے اور محیط مین کہا کہ یہی احوط ہے اور ابن الہمام نے کہا کہ امام محمد سے مروی ہوا کہ فقط اخیر مرتبہ نچوڑنا کافی ہے۔ الفتح۔ اور یہی عینی مین ہے ولیکن کافی مین لکھا کہ غیر روایۃ الاصول مین آیا کہ ایکبار فقط نچوڑنا کافی ہے۔ یہ عام ہے کہ اول بار ہو یا اخیر بار ہو یا بیچ مین ہو اور کہا کہ یہ روایت ارفق ہے اور تاتارخانیہ مین نوازل سے نقل کیا کہ اِسی پر فتوی ہے۔ م۔ پھر یہ سب ایسی چیزین ہین جو نچوڑنے کے قابل ہو۔ رہی وہ جو نچوڑنے سے نہین نچڑتی ہے تو وہ تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوگی کیونکہ خشک کرنے کو بھی مانند نچوڑنے کے نجاست نکالنے مین دخل ہے۔ پھر خشک کرنے کی حد یہان یہ کہ اُسکو اتنی دیر تک چھوڑے کہ اُسکا ٹپکنا موقوف ہوجاوے اور یہ شرط نہین کہ بالکل سوکھ جاوے۔ التبیین۔ اور یہ قید بھی اُسوقت کہ نجاست بہت چوس گئی ہو اور اگر قلیل چوسی ہو یا نہ تو تین بار دھونے سے پاک ہوجائیگا۔ محیط السرخسی۔ نجس کپڑا دھویا گیا تین کو تین دن مین یا ایک ہی دن مین تین بار اور ہر بار نچوڑا گیا تو وہ پاک ہوگیا کیونکہ یون ہی دھونے کی عادت جاری ہے پس اگر پاک نہو تو لوگون پر تنگی ہوجائیگی۔ الکافی۔ نجس فرش بڑی دری وغیرہ کا جب نہر مین ڈالا گیا اُسپر ایک رات پانی جاری رہا تو وہ پاک ہوگیا۔ الخلاصہ۔ اِسمین درمیانی خشک کرنے کی قید نہین مگر پانی جاری ہونا ضرور ہے۔ م۔ اگر نجس کے پہلی بار کے جدا ہوئے دھوون سے کچھ چھینٹین اڑ کر کسی کپڑے پر پڑین تو ظاہر مذہب مین اُسکا تین بار دھونا واجب ہے اور طحاوی کی روایت مین دوہی بار دھونا واجب ہے۔ ع۔ ہر جانور مانند بکری وغیرہ کے جو پاگر کے لیے اپنی پیٹ سے اُگال ونا ہے تو اُسکے اُگال کا حکم مانند اُسکے لید و گوبر کے ہے اور تجنیس مین کہا کہ اُسکی وجہ یہ ہے کہ اُگال اُسکی پیٹ مین متواری ہوا تم نہین دیکھتے کہ جو انسان کے جوف مین متواری ہوا مثلاً پانی پیا پھر قے کردیا تو اُسکا حکم پیشاب کا ہے انتہی۔ اِس سے ظاہر ہوا کہ اگر اُسی وقت قے کردے تو بھی نجس ہے حالانکہ نواقض وضو مین صلوۃ الحسن سے ہم نے الحسن نقل کیا

اور خود مصنف رح نے بعد دو ورق کے اسی ساقط طفل کے ذکر نے مین یون تصحیح کی کہ جبتک فاحش نہو مانع نہین ہے۔ الفتح۔ پھر
شیخ ابن الہمام رح و عینی رح نے یہان بہت سے جزئیات لکھے جنکو مترجم نے دیگر کتب معتمدہ کے حوالہ سے اوپر نقل کر دیا لیکن بعض
زوائد البتہ نقل کرتا ہون۔ امام ابو یوسف رح نے کہا کہ حمام مین جس ازار کو باندھے نہاتا ہے جب اُسپر بہت پانی بہایا جاوے
تو پاک ہو جائیگی بدون نچوڑنے کے۔ شمس الائمہ حلوائی رح نے اسی ازار حمام پر قیاس کرکے کہا کہ اگر نجاست خون یا پیشاب
ہو اور اُسپر پانی بہایا تو کافی ہے۔ ابن الہمام رح نے اسپر اعتراض کیا کہ ازار الحمام مین خالی پانی بدون نچوڑنے کے صرف اسوجہ سے
کافی ہوا کہ وہان ستر عورت کی ضرورت تھی تو اسپر دیگر وجوہ کا قیاس نہوگا اور نہ روایات ظاہرہ چھوڑی جاوینگی جنمین ہر بار نچوڑنا
شرط ہے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ یہ صحیح ہے کیونکہ ضرورت اپنی حد تک رہتی ہے۔ م۔ امام مصنف رح نے لکھا کہ پرانی پختہ اینٹ یکبارگی
تین دفعہ دھونے سے پاک ہوتی ہے اور یونہی مٹی کا برتن جو پرانا مستعمل ہے۔ ولیکن اُسکو مقید کرنا چاہیے ایسی صورت پر کہ جب
وہ تری کی حالت مین نجس ہوئی ہو ورنہ جب استعمال چھوڑ دیا گیا حتی کہ خشک ہو گئی تو وہ نئی کوری کے مثل ہو گئی چنانچہ اسکا
جذب کرنا ظاہر ہوتا ہے۔ تجنیس مین ہے کہ شراب مین گیہون پکائے گئے ابو یوسف نے کہا کہ تین بار پانی مین پکائے جاوین وہر بار
خشک کیے جاوین اور یہی گوشت کا حکم ہے اور ابو حنیفہ رح نے کہا کہ گیہون جب شراب مین پکائے جاوین تو کبھی پاک نہونگے اور
اسی پر فتوی دیا جائیگا۔ انتہی۔ اور اگر ذبح کی ہوئی مرغی اُسکے پر صاف کرنے کے واسطے کھولتے ہوے پانی مین ڈالی گئی قبل اسکے
کہ اُسکا پیٹ پاک کرکے صاف کر دیا جاوے یا اوجھ دھونے سے پہلے کھولتے پانی مین ڈالا تو کبھی پاک نہوگا۔ الفتح۔ اور اسی پر فتوی
ہونا چاہیے۔ م۔ شیرہ انگور مین کتا گرا پھر وہ شراب ہوا پھر سرکہ ہوا تو نجس ہونا واجب ہے۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ یہ اُسوقت ہے کہ کتا
کسی نجاست سے آلودہ ہو یا کتے کا منہ شیرہ مین یا اُسکی رال آلودہ ہوئی ہو ورنہ بنابر قول مفتی بہ کہ نجس نہونا چاہیے اگرچہ شیرہ
باقی رہے۔ م۔ مسائل شتی۔ آٹا اگر شراب مین بھیگا تو نہین کھایا جاوے اور اسکا کوئی حیلہ نہین ہے۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ سرکہ
مین خمیر کیا جاوے حتی کہ شراب کا اثر نہ رہے تو پاک ہونا چاہیے مگر بقیاس امام ابو یوسف رح علی الصحیح نہین۔ م۔ مُشک ہر حال
مین حلال ہے کھایا جاوے و دوا مین ڈالا جاوے اگرچہ دراصل خون ہو۔ ع۔ اور ہم نے سابق مین لکھا کہ نافہ مشک اگر اُس
حالت پر ہو کہ پانی پہونچنے سے خراب نہوگا تو پاک ہے ورنہ نجس ہے اور یہ اُسوقت کہ مردار سے نکلا ہو اور اگر مذبوحہ سے نکلا تو ہر
حال مین پاک ہے۔ ف۔ سانپ کی کینچلی بنابر اشارہ شمس الائمہ حلوائی کے اصح یہ کہ پاک ہے۔ عف۔ سوتے آدمی کے منہ کی رال
بقول اصح پاک ہے۔ ع۔ اور ہم نے سابق مین لکھا کہ اگر بدبودار یا زرد ہو تو ناقض وضو ہے جبکہ منہ بھر ہو اور ظہیریہ مین مردے کے
منہ کا پانی کہا گیا کہ نجس ہے۔ چہ بچہ جسمین وضو وغیرہ کا دھوون ڈالا جاتا ہے اگر اسقدر کھود ڈالا گیا کہ جہانتک نجاست پہونچی ہے
تو پاک ہو گیا اور اسکے چارون جوانب پاک نہوئین۔ لیکن اگر جوڑا بھی کیا گیا تو سب پاک ہو گیا وہ پانی کا کنوان ہو سکتا ہے
حوض مین شیرہ انگور بھرا ہے اسمین نجاست گر گئی اگر دہ در دہ سے کم یعنی اسقدر ہو کہ اگر پانی ہوتا تو نجس ہوتا تو نجس ہو جائیگا
ورنہ نہین۔ اگر مرغی سے انڈا یا جانور مادہ کی پیٹ سے سخلہ پانی مین یا شوربہ مین گرا تو نجس نہوگا۔ گھاٹ پر پانی تنگ تختہ
حجرے مین کسی نے وضو کیا اور ننگے پانون چلا حالانکہ پہلے ایک ایسا شخص گذرا جسکے پانون مین نجاست تھی تو ضرورت کی
وجہ سے یہ حکم ہے کہ جب تک یہ معلوم نہو کہ اُسنے اُسی جگہ پانون رکھا جہان نجاست والے نے رکھا تھا تب تک اُسکے پانون
نجس ہونے کا حکم نہوگا۔ اسی کے مثل جو شخص حمام کے پانی مین چلا تو پانون نجس نہونگے جب تک یہ معلوم نہو کہ نجس کا دھوون
ہے۔ تجنیس مین ہے کہ کیچڑ مین چلا یا اُسکو کیچڑ لگی اور نہ دھوئی تو نماز جائز ہے جبتک اثر نجاست نہو مگر بطور احتیاط چاہیے دھو ڈالے
کسی کا دانت گر گیا اُسنے بجائے اُسکے دانت لگایا تو منع نہین خواہ اپنا دانت ہو یا پرایا ہو یہی اصح ہے۔ فاسقون کے کپڑون مین
بعض کے نزدیک نماز مکروہ کہ وے شراب سے پرہیز نہین کرتے۔ امام مصنف نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہین کیونکہ کافر ذمیون کے

کپڑون مین سوائے ازار و پائجامہ کے مکروہ نہیں باوجودیکہ وے شراب حلال جانتے ہین تو فاسقون مین بدرجۂ اولیٰ جائز ہی۔ انتہی
مترجم کہتا ہی کہ ہندوستانی بے نماز فاسق مسلمانون کے کپڑون سے ازار و پائجامہ کا استثناء ضرور ہی کیونکہ یہ لوگ بے استنجاء
پیشاب کرنے مین معروف ہین ۔م۔ یہ برخلاف خبر نوجب کے ہی۔ الفتح۔ ذبیحہ مین جب اُسکے حرام ہونے کی خبر دی گئی تو اسپر عمل
کیا جاوے اور پانی کھانے مین خبر حلت پر عمل کیا جاوے ۔د۔ فارسی جو دیباج بنتے ہین خبر ملی کہ اُسکی چلک بڑھانے کو شراب
لگاتے ہین تو اسمین نماز روا نہیں ہی۔ کما فی التجنیس الفتح۔ وعلی ہذا انگریزون کے یہان سے جو چیزین ساختہ آتی ہین اگر اُن کی
نجاست کی خبر دی گئی اور غالب گمان سے اعتماد ہوا تو استعمال نہیں جائز ہی۔ دوائین جنمین شراب کا جزو ہی نجس و حرام ہین مگر
جبکہ اِس دوا کی بدل نہیں ملتی تو اختلاف مشائخ ہی اور ممانعت احوط اور جواز ارفق ہی۔ مچھلی کے جگر کا تیل پاک ہی اور کھانا
جائز جب تک کہ کسی اور نجاست کا علم نہو۔ مردار کی ہڈیون سے جو شکر صاف کیجاتی ہی تحریمی مکروہ ہی جبکہ ہڈیون کی چکناہٹ اور
سور کی ہڈیون کا اختلاط ہی اور صابون انگریزی جو کہ چربی سے بنتا ہی بوجہ اختلاط مردار کی چربی کے نجس ہی اور جو تیل سے بنتا ہی
پاک ہی اور اصح قول پر تیل کا اعتبار نہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔م۔ ہاتھ پر نجاست تر ہی جب پانی ڈالتا ہی ہاتھ دستکی پر رکھتا ہی جب
تین بار دھویا تو ہاتھ کے ساتھ دستکی بھی پاک ہوگئی۔ تر کپڑے مین خشک گوبر گرا تو نجس نہوگا جبتک اثر ظاہر نہو پگھلے روغن مین چوہا
گرا تو نجس کیا جب تک کہ مقدار کثیر نہو یعنی دہ در دہ یا جس قدر کثیر اُسکی راے ہو کم ہو تو اُسکے پاک کرنے کا طریقہ مذکور ہوا۔ بخارات
نجاست سے صحیح یہ کہ کپڑا نجس نہیں ہوتا۔ ف۔ اور اگر منجمد ہوکر بہے تو بھی صحیح قول پر نجس نہیں ہوتا ع۔ جب تک کہ اُسکی غالب راے
مین نجاست نہو۔ پانی کو شراب مین یا شراب کو پانی مین ڈالا پھر وہ سرکہ ہوگئی تو صحیح یہ کہ پاک ہوگئی بخلاف اِسکے شراب مین چوہا مرا
پھر سرکہ ہو جانے کے بعد نکالا گیا تو صحیح یہ کہ نجس ہی۔ برخلاف اِسکے جب سرکہ ہونے سے پہلے نکالا گیا۔ الفتح۔ اگر پھولا پھٹا تھا پھر شراب
سرکہ ہوئی تو نجس ہی ورنہ نہیں کما فی قاضیخان ۔م۔ انگور نچوڑے پانون سے اور پانون خون آلودہ ہوا کہ وہ شیرہ کے ساتھ بہا تو
شیخین کے نزدیک مانند آب جاری کے نجس نہیں ہی۔ مٹکہ مین پانی یا شیرہ ہی اُس سے برتن مین نکالا اور دوسرے مٹکہ مین سے
بھی اُسی برتن مین نکالا پھر برتن مین مرا چوہا ملا پس اگر وہ شخص درمیان مین ایک ساعت کے لیے غائب ہوا تھا تو وہ چوہا فقط اُسی
برتن مین مرا قرار دیا جائیگا اور اگر غائب نہوا اور معلوم نہیں کہ دونون مٹکون مین سے کس مین سے ہی تو فقط دوسری مٹکی کو نجس قرار
دیا جائیگا یہ اُسوقت کہ اُسنے تحری کی مگر اُسکی تحری کسی مٹکی پر واقع نہوئی اور اگر واقع ہوئی تو جس مٹکہ پر واقع ہو وہی نجس ہی۔ اور
اگر دونون مٹکے دو آدمیون کے ہون ہر ایک کہتا ہی کہ میرے مٹکہ کا نہیں ہی تو دونون پاک ہین الفتح۔ لوٹے مین چوہا مرا اور معلوم
نہیں کہ لوٹے مین مرا یا گھڑے مین یا کنوئین مین تو لوٹے مین مرا قرار دیا جائیگا ۔د۔ جو دانہ اگر مینگنی یا لید مین جو سخت ہوتی ہی پایا
گیا تو دھوکر کھا سکتے ہین اور گوبر مین ہو تو نہیں کہ وہ نرم ہی۔ التجنیس الفتح۔ گوشت بدبو کرنے لگا تو کھانا حرام ہی نہ گھی دودھ وغیرہ اُسکے مانند
جبکہ بو کرے تو حرام نہیں ہی۔ فرج کی رطوبت امام رح کے نزدیک پاک ہی برخلاف صاحبین کے ۔د۔ امام رح کے قول پر فتوی دیا جاوے
ہم۔ بکری کا تھن اُسکی مینگنی سے لتھڑا اور بچہ یا ہے نے بھیگے ہاتھ سے اُسکو دوہا تو نجاست مین وہ روا نہیں ہین۔ الفتح۔ ارفق یہ کہ
طہارت ہی خواہ بعدم اعتبار یا بضرورت اور احوط یہ کہ اثر ظاہر ہو تو نجس ورنہ نہیں ہم۔ اگر پانی سے استنجاء کیا اور اُسکو رومال سے
نہ پونچھا اور گوز نکلا تو عامہ مشائخ کے قول پر جو گرد ہی نجس نہوگا۔ یون ہی اگر استنجا سے نہیں ولیکن پسینے یا پانی سے ازار تر ہوئی
پھر گوز نکلا تو بھی یہی حکم ہی انظامہ۔

فصل فی الاستنجاء ۔ یہ فصل استنجاء کے بیان مین ہی۔ سنن وضو مین نہیں بلکہ اِس باب مین وارد کیا جیسے قدوری رح
نے باتباع امام محمد رح کیا کیونکہ استنجاء ازالۂ عین نجاست حقیقیہ ہی۔ استنجا و استطابہ و استجمار سب کے معنی یہ کہ جو چیز سبیلین
سے جاری ہو اُسکو اُسکے مخرج سے دور کر دینا۔ پھر استنجاء و استطابہ تو اعم ہی کہ پانی سے ہو یا اور چیز پاک کنندہ سے اور استجمار

خاص ہی ڈھیلون سے۔ رہا استنقاء یعنی پاک کرلینا ڈھیلوں وغیرہ سے؛ واستبراء یہ کہ زمین پر پاؤن مارنا و مانند اسکے کہ قطرہ
وغیرہ آتا ہو تو صاف ہو جاوے اور استنزاہ۔ نزاہت چاہنا پیشاب سے مع۔ بالجملہ استنجاء دور کرنا اس چیز کا جو سبیل پر از جنس
نجاست ہو۔ الفتح۔ تو معلوم ہوا کہ ریح سے یا نیند سے استنجاء نہیں ہے اور معلوم ہوا کہ گوہ و موت کی خصوصیت نہیں بلکہ خون نکلا تو بھی
استنجاء ہے اور معلوم ہوا کہ سبیل پر نجاست ہو خواہ اندر سے نکلی ہو خواہ کہیں خارج سے بھر گئی ہو اور آگے مسائل آوینگے م۔ پھر جس
چیز سے یہ نجاست زائل ہو جاوے اگر وہ چیز ذی احترام یا قیمت دار ہو تو اس سے یہ کام لینا مکروہ ہے جیسے کاغذ و کپڑا و روئی اور کہا گیا
کہ ان چیزون سے محتاجی آتی ہے۔ ت۔ پانی اگرچہ محترم و قیمت دار ہے مگر مستثنی ہے۔ اور جملہ مکروہات آخر مین بیان ہونگے م۔ آداب
استنجاء و قضاء حاجت بہت ہیں۔ اول دور نکل جانا یعنی نظر سے اوٹ ہو جانا۔ حدیث مغیرہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
چلے حتی کہ ہماری نظرون سے غائب ہو کر قضاء حاجت فرمائی۔ رواہ مسلم۔ اور جب جاتے تو دور نکل جاتے تھے۔ ابوداؤد و الترمذی
وغیرہ۔ اقول۔ گھرون کے پیخانہ اسی حکم میں ہیں جبکہ نظرون سے غائب ہوتا ہے۔ دوم حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مرفوع
کہ تین لعنت کی جگہون سے بچو پیخانہ پھرنے سے گھاٹ اور بیچ راہ چلون و زیر سایہ سے۔ ابوداؤد وغیرہ۔ یعنی جو کوئی ان جگہون
مین پیخانہ پھرے اسپر لوگ لعنت کرتے ہیں اور لوگون کا قصور نہیں بلکہ اسنے عام راحت کو ضرر پہونچایا۔ سوم سوراخ مین پیشاب
نہ کرے۔ حدیث عبد اللہ بن سرجس مرفوع مین منع فرمایا کہ سوراخ مین پیشاب کیا جاوے۔ قتادہ نے بیان کیا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ جنون
کے مسکن ہیں۔ چہارم پردہ حدیث عبد اللہ بن جعفر مرفوع کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قضاء حاجت مین زیادہ پسندیدہ تھا
کہ پردہ کرتے اونچے ٹیکرے یا جھنڈ درختون سے۔ رواہ مسلم۔ پنجم حدیث ابن عمر مرفوع کہ جب قضاء حاجت کا قصد فرماتے تو دامن
نہ اٹھاتے حتی کہ زمین سے نزدیک ہو جاتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ ششم حدیث ابو موسی اشعری میں ہے کہ جب کوئی تم مین سے پیشاب
کرنا چاہے تو اسکے لیے بعد بعد جگہ تجویز کرے۔ ہفتم حدیث ابوہریرہ و حدیث الحکمی کہ جب کوئی تم مین سے پیشاب کرے تو ہوا
کے رخ پر نہو کہ پیشاب کو اسپر لوٹا دے۔ ہشتم حدیث انس رض کہ جب آپ پیخانہ جاتے تو اپنی انگوٹھی مہر کی اتار دیتے۔ قال الترمذی
حسن صحیح۔ نہم اللہ تعالی کا ذکر پیخانہ مین مکروہ ہے یہی ابن عباس و عطاء و مجاہد و شعبی و عکرمہ کا قول اور اسی کو ہمارے اصحاب نے
لیا اور یہی احوط و اسی مین زیادہ تعظیم و احترام نام الہی عزوجل ہے مع۔ اور بخاری رح نے صحیح مین حدیث ام المومنین عائشہ رض
سے استدلال کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر حین یعنی وقت مین اللہ تعالی کی یاد کرتے یعنی ہر حال مین تو یہ دلیل ہے کہ پیخانہ مین
بھی یاد مکروہ نہیں ہے اور مترجم کہتا ہے کہ استدلال تحقیقی نہیں اور تحقیق یہ ہے کہ یاد الہی عزوجل کے دو معنی ہیں ایک تو زبان سے ذکر
کرنا اور دوم یاد قلبی اور یہ تیسیر بوقت معرفت کاملہ ہے کہ اسوقت سہو محال ہے حتی کہ غفلت مرتفع ہے اور حدیث ام المومنین کے یہی معنی ہیں
فاحفظہ م۔ دہم روایت مکحول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مسجدون کے دروازون مین پیشاب کیا جاوے۔ روایت
مرسل ہے۔ یازدہم ابو مجلز سے مرسل کہ قبلہ رخ پیشاب سے منع کیا۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ قبلہ رخ قضاء حاجت یا پیٹھ کرنا احادیث
صحیح روایات مین مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالی مذکور ہوگا۔ دوازدہم ساکن پانی مین پیشاب کرنا مکروہ ہے۔ سیزدہم حدیث مرفوع
کہ آپ نے غسل کی جگہ مین پیشاب کرنے سے منع فرمایا۔ رواہ ابوداؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ چہاردہم حدیث ابوہریرہ
مرفوع کہ جو کوئی قبر پر بیٹھا پیخانہ پھرا یا پیشاب کرتا ہے گویا وہ انگارے پر بیٹھا۔ رواہ البغوی وغیرہ۔ پانزدہم دعاء وقت جانے کے
بسم اللہ کہ وہ بنی آدم کی شرمگاہون اور جنون کے درمیان پردہ ہے کمافی روایۃ ابن ماجہ اور دعاء اللہم انی اعوذ بک من الخبث
والخبائث۔ چنانچہ صحاح ستہ مین ہے۔ شانزدہم دعاء وقت نکلنے کے غفرانک ربنا والیک المصیر۔ چنانچہ بیہقی کے سنن مین ہے
ہفدہم حدیث مین ثابت ہے کہ حضرت صلعم کا ایک کٹھرا لکڑی کا تھا جسمین پیشاب کر کے تخت کے نیچے رکھ دیتے کما رواہ ابوداؤد
والنسائی وغیرہ۔ مع۔ یعنی جواز ہے کہ اگر ضرورت ہو یا سردی کی وجہ سے حاجت ہو تو ایسا کرے اور بیان مکروہات دیگر مین

آخر مین بیان کیا جائیگا۔م۔ الاستنجاء سنۃ۔ استنجاء سنت ہی۔ ف۔ یہی قول مالک و مزنی کا ہی۔ع۔ لان النبی علیہ السلام
واظب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت فرمائی ہی۔ ف۔ اسی واسطے اصل مین مذکور ہی کہ استنجاء سنت مؤکدہ
ہی۔ اور اگر اسکو چھوڑا تو نماز ہو جائیگی ف۔ اور شافعی نے کہا کہ واجب ہی۔ع۔ اور دلیل مواظبت حدیث انس رضی اللہ عنہ ہی کہ
جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیخانہ تشریف لیجاتے تو مین اور میرے مانند ایک لڑکا اٹھاتے برتن پانی کا اور برچھی دار عصا پس
آپ پانی سے استنجاء کیا کرتے تھے کہ رواہ البخاری و مسلم۔ اس سے آپ کا مواظبت فرمانا پانی سے بھی ظاہر ہی اور اسکا مقتضاء یہ ہی کہ
پانی سے ترک کرنا مکروہ ہی اور یونہی ابن ماجہ نے حضرت ام المؤمنین سے روایت کی کہ مین نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو نہ دیکھا کہ پیخانہ سے نکلے مگر آنکہ پانی چھوتے تھے۔ ابن الہمام نے کہا کہ استدلال تو حدیث اول سے پورا ہی اور یہ حدیث تو کچھ استنجاء
کرنے مین منصوص نہین بلکہ بیان وضوء ہی یعنی پیخانہ سے نکل کر وضوء پر ملازمت رکھتے تھے۔ الفتح۔ بعض صحیح احادیث مین ثابت ہوا
کہ آپ نے وضوء نہ کیا اور فرمایا کہ مجھے یہ حکم نہین ہوا کہ ہر بار بعد قضاے حاجت کے وضوء کرون۔ مین کہتا ہون کہ حدیث ابن ماجہ و
اس حدیث سے ملاکر یہی معنی ظاہر ہین کہ بیان وضوء نہین بلکہ بیان استنجاء ہی اور دوسری روایت ابن ماجہ مین یہ خود صریح ہی اور
حدیث دیگر ام المؤمنین رض آوے گی۔م۔ اگر کہا جاوے کہ دلیل مواظبت سے وجوب نکلا حالانکہ امام مصنف رح نے صرف سنت کہا۔
جواب یہ کہ امام مصنف رح کی عادت ہی کہ اس لفظ سے سنت مؤکدہ ارادہ کرتے ہین جو بقوت واجب ہی لیکن استنجاء علی الاطلاق
واجب نہین ہی بلکہ کبھی فرض کبھی واجب کبھی سنت کبھی مستحب کبھی بدعت ہی پس جبکہ نجاست درم سے زائد ہو تو فرض و قدر درم
ہو تو واجب اور اس سے کم ہو تو سنت ہی اور جب خالی پیشاب کیا تو دھونا مستحب ہی اور اگر کسی نے ریح کے مانند سے استنجاء کیا تو
بدعت ہی۔ اور مبسوط شیخ الاسلام مین ہی کہ استنجاء دو قسم ہی ایک قسم پتھر و ڈھیلے سے اور دوم پانی سے پس قسم اول سنت ہی کیونکہ اسپر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کی مواظبت ہی اور اسکے پیچھے پانی سے کبھی استنجاء کیا اور کبھی نہین کیا تو وہ ادب
ہی۔ع۔ اور عینی رح کا میلان قسم اول کے وجوب کی طرف ہی اور حق یہ ہی کہ سنت مؤکدہ قریب بوجوب ہی۔م۔ خلاصہ مین کہا کہ اسی
بناء پر کہ قلیل نجاست ہمارے نزدیک معفو ہی ولیکن ہمارے علماء نے تفصیل کی کہ ایک وہ نجاست ہی جو موضع سبیل پر ہو تو اسکا ترک
کرنا روا ہو جائیگا اور دوم وہ نجاست جو موضع سبیل سے علاوہ ہو تو اسکا ترک مکروہ ہی۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ مکروہ سے تحریمی مراد ہی
ولیکن یہ اسوقت کہ قدر درم سے زائد نہو ورنہ معلوم ہو چکا کہ فرض ہی اور موضع سبیل پر اگر قدر درم ہو تو اسکا ترک بھی مکروہ تحریمی ہی
مع نماز ہو جائیگی یعنی نفس فرضیت ساقط ہو جائیگی۔م۔ رہا یہ کہ موضع سبیل پر نجاست سے استنجاء کرنا کس چیز کے ذریعہ سے
روا ہوگا تو فرمایا۔ ویجوز فیہ الحجر وما قام مقامہ یمسحہ حتی ینقیہ۔ اور استنجاء مین روا ہی پتھر اور جو پتھر کے قائم مقام ہو مسح کرے
راہ کو یہانتک کہ اسکو پاک کر دے۔ لان المقصود ھو الانقاء فیعتبر ما ھو المقصود۔ کیونکہ مقصود استنجاء سے تو انقاء ہی یعنی
پاک صاف ہونا پس جو مقصود ہی وہی معتبر ہی۔ ف۔ پس برابر پتھر وغیرہ سے پاک کرتا رہے یہانتک کہ اطمینان ہو جاوے۔ ولیس
فیہ عدد مسنون۔ اور اسمین کوئی شمار مسنون نہین ہی۔ ف۔ حتی کہ ایک سے انقاء ہو جاوے تو سنت ادا ہو گئی اور اگر تین سے
نہو تو اسی پر اقتصار سے سنت نہو گی الفتح۔ لیکن اگر کسی کو وسواس ہو تو اسکے حق مین اختلاف ہی۔ بالجملہ جواز پتھر و اسکے
مانند چیزون سے جو منقیہ کرین جیسے ڈھیلے و خاک و لکڑی و کپڑا و کھال و مانند انکے التبیین۔ ولیکن جو چیز قابل احترام ہی مانند کاغذ
کے اس سے بوجہ ہتک احترام کے کراہت اور جو قیمت دار چیز ہی مانند کپڑا و کھال وغیرہ کے اس سے بوجہ اسراف مال کے کراہت
ہی کما مر۔م۔ اور جو پتھر کے قائم مقام تنقیہ مین نہو وہ خارج ہی جیسے چکنا شیشہ و برف و پختہ اینٹ و ٹھیکری و کوئلہ۔ اور امام مصنف رح
نے مقصود کا اعتبار فرما کر افادہ دیا کہ جو کتابون مین کیفیت استنجاء مذکور ہی وہ کچھ قید نہین ہی مثلاً جاڑون مین پیچھے سے آگے
لاوے اور گرمیون مین آگے سے پیچھے لیجاوے اور مجتبی مین ہی کہ جبکہ مقصود انقاء ہی تو وہ بات اختیار کرے جس سے تنقیہ خوب ہو

اور نجاست میں لتھڑنے سے اچھی طرح بچاوے انتہی پس اولیٰ یہ ہے کہ خوب مقام ڈھیلا کرکے بیٹھے مگر جبکہ روزہ دار ہو اور پانی
استنجا کرے اور روزے میں سانس نہ لے اور بھیگی انگلی اندر جانے سے احتراز کرے کہ اُس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور خلاصہ
میں ہے کہ تو مستحب ہے کہ انگلی وہاں تک پہونچ جاوے جو حقنہ کا مقام ہے اور یہ بہت کم ممکن ہے انتہی اور اٹھنے سے پہلے پانی پونچھ
ڈالے - الفتح - اور صحیح قول میں کچھ فرق نہیں کہ جو نجاست سبیلین سے نکلے وہ موافق عادت کے ہو یعنی پیخانہ و پیشاب یا خلاف
عادت ہو جیسے خون و پیپ وغیرہ حتی کہ اگر موضع استنجا سے خون یا پیپ وغیرہ نکلا تو وہ بھی پتھروں سے پاک ہو جائیگا یوں ہی
اگر موضع استنجا میں اوپر سے کوئی نجاست لگے تو وہ بھی پتھر وغیرہ سے پاک ہو جائیگی اگرچہ وہ نجاست لگانے کی جگہ سے
اُسکے کثر اہو - التبیین - اور یوں ہی ملتقطات میں مذکور ہے لیکن مرغینانی رح نے ذکر کیا نہ کہا گیا کہ خارجی نجاست لگجانے میں صحیح یہ کہ
ڈھیلوں سے پاک نہ ہوگی ع - اور یہی بنظر اصل قوی ہے - واللہ اعلم م - اور پتھروں سے استنجا کی کیفیت یہ ہے کہ بائیں پر زور دیکر قبلہ رخ
سے منحرف ہو کر اور ہوا کے رخ سے بھی منحرف ہو کر اور چاند و سورج کے مقابلہ سے ستر عورت چھپا کر بیٹھے تین ڈھیلے لیکر اول سے
آگے سے پیچھے لیجاوے اور دوم پیچھے سے آگے لاوے اور تیسرے سے پھر آگے سے پیچھے لیجاوے - ابو جعفر رح نے کہا کہ یہ گرمیوں میں
ہے اور جاڑوں میں اول سے پیچھے سے آگے اور دوم سے آگے سے پیچھے اور سوم کو پیچھے سے آگے لاوے اور عورت ہمیشہ اسطرح
استنجا کرے جیسے مرد جاڑوں میں کرتا ہے - پھر متاخرین فقہاء نے اجماع کیا کہ بعد استنجا کے جو نجاست کچھ رہ گئی اُسکا اعتبار پسینے کے
حق میں ساقط ہے حتی کہ اگر مثلاً کپڑے مقعد میں اُسکو پسینا پہونچا تو نجس نہ ہوگا اور پانی کے حق میں کہا گیا کہ اعتبار باقی ہے حتی کہ اگر قلیل پانی
میں بیٹھ گیا تو وہ نجس ہو جائیگا - التبیین - اور یہی صحیح ہے الذخیرہ - اور اپنے ہاتھوں کو قبل استنجا و بعد استنجا کے دھووے اور لائق ہے کہ
استنجا سے پہلے چند قدم چلے اور مقصود یہ کہ استبراء کرے اور منتقٰی میں ہے کہ استبراء واجب ہے الفتح - یعنی دریافت کرے کہ اب راہ میں کچھ باقی
قطرہ نہیں ہے م - مضمرات میں ہے کہ استبراء واجب ہے یہانتک کہ اسکا دل اس بات پر جم جاوے کہ عود منقطع ہوا - الظہیریہ - اور یہی اشبہ
صحیح ہے کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں پس جب اُسکے دل میں آجاوے کہ میں پاک ہو گیا تو استنجا کرے کیونکہ ہر شخص اپنے حال کو
خوب جانتا ہے - تاتارخانیہ و ظہیریہ و المضمرات و شرح المنیہ لامیر الحاج - اور تحقیق یہ کہ استبراء سے اگر یہ مراد ہے کہ سب نکل جانے کا اطمینان
کرنا تو یہ واجب ہے جیسا کہ ظہیریہ وغیرہ کی مراد ہے اور اگر مراد یہ کہ اُسکے واسطے چند قدم چلنا یا پاؤں زمین پر مارنا و کھنکارنا وغیرہ تو یہ
کوئی بات واجب نہیں اور نہ اس میں کوئی اثر منقول ہے اسی معنی میں شیخ ابن الہمام نے واجب نہیں کہا ہے - کیونکہ موجب تو بقاء قطرہ ہے اور
احتمال اسکا موجب نہیں اسواسطے کہ یہ اصل متفق ہے کہ شک کسی حکم کا مثبت نہیں ہے م - اور اگر شیطان اسکو وسوسہ دلاوے تو اسپر
التفات نہ کرے جیسے نماز میں حکم ہے اور پیشاب کی جگہ کو پانی سے چھڑک دے تاکہ تری کو اسی پانی کی تری پر محمول کرے الفقیر یہ جبتک
اسکے خلاف یقین نہ ہو - ن - یہ طریقہ حدیث میں منقول ہے - م - اور استنجا میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگاوے اور انگلیوں کی جڑوں
سے نہ سروں سے استنجا کرے - محیط السرخسی - تری سے پانی ڈالے اور سختی سے نہ مارے - المضمرات اور آہستگی سے ملے - اور عامہ مشائخ
نے کہا کہ ہتھیلی سے بغیر انگلی اور بھی کے کافی ہے اور عامہ مشائخ نے کہا کہ عورت کشادہ کرکے بیٹھے جسقدر ظاہر ہو ہتھیلی سے دھووے اور اپنی
انگلی داخل نہ کرے - السراج - اور یہی مختار ہے - التاتارخانیہ عن الصیرفیہ - اور امام رح کے نزدیک اول پیخانہ کا مقام پھر پیشابگاہ دھووے
اور صاحبین کے نزدیک بالعکس اور اسی کو غزنوی رح نے لیا اور یہی اشبہ ہے - شرح المنیہ لامیر الحاج اور موضع استنجا پاک ہونے کے
ساتھ ہاتھ پاک ہو جاتا ہے - السراجیہ - اور مستحبات دیگر آوینگے - م - بالجملہ ہمارے نزدیک کوئی عدد مسنون نہیں بلکہ اتنے ڈھیلوں سے استنجا
کرے کہ پاکیزہ ہو جاوے - **وقال الشافعی رح لابد من الثلث لقوله علیہ السلام ولیستنج منکم بثلثۃ احجار** - اور شافعی رح
نے کہا کہ تین سے کم نہیں - پتھر وغیرہ ہونا ضروری ہے بدلیل قولہ علیہ السلام اور استنجا کرے تم میں سے تین سے استنجا کرے - ف - یہ صیغہ امر کا
واسطے وجوب کے ہے اور تین سے کم نہیں ہو سکتا یہ ایک جزو حدیث طویل کا ہے جسکو بیہقی و احمد و ابن حبان و اصحاب سنن نے

ابو ہریرہ رضہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں تو تمہارے واسطے مثل باپ کے ہوں جب تم میں سے کوئی پیخانہ جاوے تو پیخانہ و پیشاب میں قبلہ کا سامنا یا پیچھ نہ کرے اور تین پتھروں سے استنجا کرے اور منع کیا گوبر لید و ہڈی سے اور اس سے کہ آدمی داہنے ہاتھ سے استنجا کرے۔ اور صحیح مسلم میں سلمان رضہ کی حدیث سے ہے کہ اور ہمکو منع فرمایا کہ ہم پیخانہ یا پیشاب میں قبلہ رخ ہوں یا ہم داہنے ہاتھ سے استنجا کریں یا ہم تین پتھروں سے کم کے ساتھ استنجا کریں۔ یوں ہی حکم تین پتھروں کا ابو داؤد کی حدیث عائشہ رضہ صحیح اسناد میں اور بخاری کی حدیث ابن مسعود رضہ میں مروی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام من استجمر فلیوتر فمن فعل فحسن ومن لا فلا حرج - اور ہمارے واسطے حجت قولہ علیہ السلام ہے کہ جو استنجا کرے تو وہ طاق کرے سو جس نے ایسا کیا تو اچھا ہے اور جسنے نہیں تو کچھ حرج نہیں ہے۔ ف۔ اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ و بیہقی و ابن حبان نے روایت کیا ولیکن بجائے فحسن کے فقد احسن ہے یعنی تو بہت اچھا کیا۔ اور صحیحین میں ایک حدیث میں صرف اسقدر ہے کہ من استجمر فلیوتر یعنی جو استنجا کرے وہ طاق عدد سے کرے یہ دلیل ہے کہ طاق خواہ ایک ہو یا تین ہوں یا پانچ ہوں۔ تو کوئی خصوصیت تین تک کی نہیں ہے حتی کہ اگر ایک پتھر ہو جسکے تین کونے سے استنجا کیا تو بالاتفاق امام شافعی رح کے نزدیک بھی جائز ہے۔ وما رواہ متروک الظاہر فانہ لو استنجی بحجر لہ ثلثۃ احرف جاز بالاجماع - اور جو حدیث شافعی رح نے روایت کی وہ بالاجماع ایسی ہے کہ ظاہری معنی اسکے متروک ہیں چنانچہ اگر ایک پتھر سے جسکے تین کونے ہیں استنجا کیا تو بالاجماع جائز ہے۔ ف۔ بیہقی نے اول تو ہماری حجت حدیث کی صحت میں کلام کیا اور یہ کلام بالکل تعجب ہے جبکہ ابن حبان نے تصحیح کی ہے اور دوبارہ یوں تاویل کی کہ تین پتھروں سے زیادہ کرنے میں طاق رکھنا مراد ہے اور یہ تاویل مسلم نہیں حتی کہ شافعی رح کے نزدیک بھی بعد انقاء کے زیادتی کرنا بدعت ہے تو پھر کیسے بعد تین پتھروں کے طاق کی زیادتی بہت اچھی ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ تین پتھر واجب ہوں تو جن ملکوں میں پتھروں کا وجود نہیں وہ سب گناہ میں گرفتار ہوں اور کوئی فقہا میں سے اسکا قائل نہیں ہے پس ظاہر متروک ہوا اور توفیق جو شیخ بیہقی رح نے دی وہ درست نہوئی حتی کہ اکیا دن ڈھیلوں سے استحباب کسی کے نزدیک نہیں حالانکہ اس توفیق پر لازم آتا ہے کہ مستحب ہو۔ اور تمام حدیث یہ ہے کہ ابو ہریرہ رضہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا جو کوئی سرمہ لگاوے وہ طاق کرے جس نے کیا اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسپر گناہ نہیں ہے اور جس نے استنجا کیا تو طاق کرے جس نے کیا اُس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسپر گناہ نہیں اور جسنے کھایا تو جو خلال سے نکالے اُسکو پھینکدے اور جو زبان سے نکالے اُسکو نگل جاوے جس نے کیا اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسپر گناہ نہیں ہے اور جو پیخانہ جاوے اُسکو چاہیے کہ پردہ کرے پھر اگر نہ پاوے مگر اتنا کہ ریگ کا ڈھیر کرے تو اُسکو پیٹھ دیکر کرے کیونکہ شیطان آدمیوں کی مقاعد سے کھیل کرتا ہے جس نے ایسا کیا تو اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں تو اُسپر گناہ نہیں ہے۔ یہ حدیث ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کی۔ اور بعد صحت حدیث کے اُسکے معنی ظاہر ہیں کہ سرمہ لگانے و استنجا میں طاق کرنا و خلال کا حکم وغیرہ مستحبات ہیں اور اِنمیں سے کوئی چیز واجب نہیں اور پیخانہ کا پردہ بھی اگرچہ آدمیوں سے واجب ہے ولیکن یہاں آدمیوں سے پردہ کے باوجود تنہائی کے جنگل میں شیاطین سے پردہ کرنے کا حکم مرتبع ہے اور وہ مستحب ہے اور یہ استحباب خود حدیث میں منصوص ہے جبکہ کہا کہ نہ کرے تو اُسپر گناہ نہیں ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ طاق کرنا ایک پر بھی ٹھیک ہے لیکا اور جب طاق نہ کرنے میں گناہ نہیں تو استنجا ترک کرنے میں گناہ نہوا اور یہ نہیں اعتراض ہے کیونکہ مراد حدیث میں تو یہ ہے کہ جو شخص استنجا کرے پھر طاق نہ کرے تو گناہ نہیں اور ایک سے نہ کرنے میں استنجا ہی متحقق نہوگا تو ضرور ہوا کہ ایک سے اوپر لیا جاوے۔ اضعف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر فقط سے استنجا کیا تو گناہ نہیں اور طاق نہوا اھ۔ دلیل تام ہونے کی یہی صورت ہے کہ کل مذکور جسمیں اصل استنجا بھی داخل ہے اگر اسنے نہ کیا تو گناہ نہیں ہے اور جس حدیث سے امام شافعی نے حجت لی اُسکا ظاہر مراد نہیں کیونکہ ایک پتھر کے تین طرف سے استنجا ہو جاتا ہے پس تین کا تقدیر واسطے غالب گمان ما ہے ۔۔ ہے۔ اضعف۔ اور معنی اسکے

لکھا کہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضہ سے استنجا کے پتھر مانگے تو عبد اللہ رضہ دو پتھر لائے اور تیسرا نہ پایا تو لید اٹھا لائے
پس آپ نے دونوں پتھر لے لیے اور لید پھینک دی اور فرمایا کہ یہ پلیدی ہے پس اگر تین واجب ہوتے تو آپ تیسرے پتھر کو
منگواتے کیونکہ بخاری رح کی روایت میں اسی قدر ہے اور دارقطنی نے البتہ روایت کی کہ اسکے آخر میں ہے کہ میرے واسطے تیسرا پتھر
تلاش کر دے۔ عینی رح نے کہا کہ بخاری رح کی روایت میں یہ زیادت نہیں مذکور ہے انتہی ملخصا۔ ولیکن ابن حجر رح نے روایت دارقطنی
کی تصحیح کی اور امام احمد کی ایک روایت میں بھی یوں ہی مذکور ہے اور ابن القصار کی تضعیف بعد صحت اسناد کے کچھ مفر نہیں ہے اور تحقیق
جواب یہی ہے کہ نص کی دلالت اسی پر ہے کہ انقاء حاصل ہو اور تین پتھروں سے یہ گمان غالب حاصل ہوتا ہے پس اگر تین سے کم پتھروں
سے یہ بات حاصل ہو تو کافی ہے حتی کہ شافعیہ کے نزدیک بھی جائز ہے باوجودیکہ اسمیں علیحدہ نص نہیں ہے اور یوں ہی اگر تین پتھروں سے
انقاء نہو تو شافعیہ کے نزدیک زیادتی واجب ہے کما ذکرہ یعنی پس تین کا حکم بطریق نصیحت و تعلیم و احتیاط کے ہے کہ کمی نہو اور استحباب
حاصل ہو۔ م۔ **وغسلہ بالماء افضل لقولہ تعالی فیہ رجال یحبون ان یتطہروا نزلت فی اقوام کانوا یتبعون الحجارۃ الماء**
اور اسکو پانی سے دھونا افضل ہے بدلیل قولہ تعالی فیہ رجال یحبون ان یتطہروا یعنی اس مسجد میں لوگ ہیں کہ پسند کرتے ہیں خوب پاکیزگی
کو۔ اس آیت کا نزول ہوا ایسے قوم کے حق میں جو پتھروں سے استنجا کے پیچھے پانی ڈالتے تھے۔ ف۔ امام مصنف کی یہ مراد نہیں
کہ خالی پانی سے دھونا افضل ہے بلکہ مراد یہ کہ ڈھیلوں کے پیچھے پانی سے دھونا افضل ہے پس حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلوں پانی کے درمیان
جمع کرنا افضل ہے چنانچہ دلیل سے واضح ہے م۔ پھر اس حدیث کو بزار رح نے روایت کیا ولیکن ضعیف ہے اور دلیل لائق روایت ابن ماجہ
ہے کہ جب یہ آیت اتری تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ انصار تم پر اللہ تعالی نے طہور میں مدح فرمائی ہے تو تمہارا کیا طہور ہے
انہوں نے کہا کہ ہم نماز کے لیے وضو کرتے اور جنابت سے غسل کرتے اور پانی سے استنجا کرتے ہیں فرمایا کہ وہی بات ہے سو تم اسکو
مضبوطی سے پکڑے رہو۔ اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ اسکے ایک راوی عتبہ بن ابی حکیم میں گفتگو ہے چنانچہ نسائی رح نے اسکو ضعیف کہا اور
ابن معین سے دو روایتیں ہیں ولیکن ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور ابن عدی نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ اسمیں کچھ مضائقہ نہیں
اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے صحیح کہا ہے حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلوں و پانی کا جمع کرنا سب سے افضل پھر خالی پانی پھر ڈھیلے
وغیرہ۔ الفتح۔ طحاوی رح نے استدلال کیا بقولہ تعالی ویحب المتطہرین۔ یعنی اللہ تعالی محبوب رکھتا ہے خوب ستھرے والوں کو یعنی پانی
کے ساتھ استنجا۔ چنانچہ حضرت علی و عطاء و ابو الجوزاء سے یہ تفسیر مروی ہے۔ ع۔ **ثم ہو ادب**۔ پھر پانی سے استنجا کرنا ادب ہے۔ ف۔
بعد پتھروں سے پاک ہونے کے کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین بار پانی سے دھوتے
تھے۔ رواہ ابن ماجہ اور ام المومنین سے مروی ہے کہ تم لوگ اے عورتو اپنے شوہروں کو کہو کہ پیخانہ و پیشاب کے اثر کو پانی کے ساتھ
دھو ڈالیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد والترمذی وصححہ۔ **وقیل سنۃ فی زماننا**۔ اور کہا گیا کہ ہمارے
زمانہ میں پانی سے استنجا سنت ہے۔ ف۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ تم سے پہلے لوگ تو ایک طرح کی مینگنیاں ڈالتے تھے
اور تم پتلا پھرتے ہو پس پتھروں کے پیچھے پانی سے استنجا کر لیا کرو۔ رواہ البیہقی فی السنن۔ اور اسی کے مانند حسن بصری سے مروی
ہے۔ ف۔ اور کہا گیا کہ پانی سے استنجا علی الاطلاق ہمیشہ سے سنت ہے اور یہی صحیح اور اسی پر فتوی ہے۔ السراج۔ اور حدیث انس و
عائشہ رضی اللہ عنہا جو مذکور ہو چکیں انسے افادہ ہوتا ہے کہ پانی سے استنجا ہر زمانہ میں سنت موکدہ کیونکہ دونوں حدیثوں سے مواظبت
ثابت ہوتی ہے۔ پھر پانی سے جب ہی استنجا کریگا کہ ایسی جگہ پاوے جہاں بدون بے پردگی کے استنجا کر سکے ورنہ صرف ڈھیلوں سے
استنجا کرے۔ کذا فی قاضیخان۔ اور اگر بے پردہ کھلے ستر استنجا کیا تو مشائخ نے کہا کہ وہ فاسق قرار پاویگا۔ الفتح۔ حتی کہ اسکی گواہی
مقبول نہوگی م۔ اور اگر پیخانہ پھرنے یا جنابت سے نہانے کے لیے بضرورت بے پردہ ہوا تو اسکے فاسق ہو جانے میں ابن الشحنہ رح
نے بحث کی ہے۔ المحیط میں ہے کہ پانی کے استنجا میں بھی کوئی شمار ضروری نہیں ہے۔ **ویستعمل الماء الی ان یقع فی غالب ظنہ**

انه قد طہر ولا یقدر بالمرات الا اذا کان موسوساً فیقدر بالثلث فی حقه وقیل بالسبع - اور پانی کو برابر استعمال کیے جاوے
یہانتک کہ اُسکے غالب گمان مین آجاوے کہ اب وہ پاک ہوگیا اور باریون سے اُسکی تقدیر نہین کہ تین بار یا زیادہ ہو لیکن جبکہ
کسی آدمی کو وسواس ہو تو اُسکے حق مین تین بار دھونا مقدر ہے اور کہا گیا کہ سات بار۔ ف۔ اور خلاصہ مین ہے کہ بعض نے پیشاب
کے استنجے مین تین بار اور پیخانہ کے استنجا مین پانچ بار کی شرط کردی اور صحیح یہ ہے کہ یہ اُسکی راے پر مفوض ہے وہ دھوئے جاوے
یہانتک کہ اُسکے دل مین آجاوے کہ پاک ہوگیا۔ انتہی شرحا۔ اسمین تردد ہے کہ وسواس ایک مرض ہے تو اس جہت سے اُسکے لیے کم
تقدیر کردینا مناسب ہے اور تین بار معتدل ہے۔ م۔ پھر اس شرط کرنے کے معنی یہ ہین کہ سنت حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہے ورنہ
یون تو اگر ایکبار بھی نہ دھووے تو مفتو ہونے سے مضر نہین ہے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ نہین بلکہ طہارت کاملہ حاصل ہونے کے لیے
یہ شرط ہے کیونکہ اُنکے نزدیک سقوط نماز کے باوجود دھونا واجب ہے جبکہ نجاست قدر درم ہو اور اگر کم ہو تو اگرچہ وجوب نہین لیکن
پانی قلیل اس سے نجس ہوجائیگا۔ پھر واضح ہو کہ پانی کے ساتھ استنجا خواہ ڈھیلون کے ساتھ جمع کرنے ہو کہ افضل ہے یا فقط پانی سے
کرے یہ حکم دونون صورتون کو شامل ہے۔ رہا یہ امر کہ خالی ڈھیلون سے اگرچہ جائز ہے اور پسینے وغیرہ کے حق مین طہارت شمار ہے پھر پانی
کے حق مین متاخرین کا قول تو یہی کہ خالی ڈھیلون سے استنجا کرنے والا اگر قلیل پانی مین بیٹھ جاوے تو وہ نجس ہوجائیگا اور
یہی مبسوط مین مذکور اور یہی صحیح ہے اور فقیہ ابوجعفر نے کہا کہ اگر کوئی کہے کہ نہین نجس ہوگا تو اسکی بھی وجہ ہے کذا فی العینی۔ ابن الہمام رح
نے کہا کہ اگر کوئی استدلال کرے کہ ڈھیلون سے استنجا کرنے والے سے پانی قلیل نجس ہوجاتا ہے تو ڈھیلون سے طہارت ہی نہین حاصل
ہوئی۔ جواب دیا جاوے کہ یہ ممنوع ہے کیونکہ شرع نے مسح کرنے و رگڑنے سے طہارت کا اعتبار کیا ہے جیسے دھونے سے اعتبار کیا اور
زمین اگر نجس ہوکر خشک ہوجاوے پھر پانی پہونچے یا کپڑے پر منی خشک کو فرک کیا جاوے پھر پانی پہونچے و دیگر نظائر مین انہون
نے نجاست کا اعتبار نہین کیا اور قیاس یہان بھی یہی کہ ڈھیلون سے استنجا مین طہارت کامل ہو اور نجاست پانی مین عود نہ کرے
اسمین کوئی جواب نہین سواے اسکے کہ یہان اجماع ثابت ٹھہرے کہ پانی قلیل اس سے نجس ہوجاتا ہے پھر ان نظائر مین تو بہت
متاخرین کے نزدیک مختار یہی کہ نجاست عود نہ کریگی تو اُنکے قول کا قیاس استنجا مین بھی یہی کہ نجاست عود نہ کرے تو لازم ہوگا کہ
قلیل پانی بھی نجس نہو ولیکن صحیح اسکے خلاف ہے اور جس دلیل سے ثبوت ہوتا ہے کہ شرع مین پتھر و اسکے مانند سے طہارت معتبر ہے وہ روایت
دارقطنی از ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ لید گوبر و ہڈی سے استنجا نہ کیا جاوے اور فرمایا کہ یہ
دونون پاک نہین کرتے ہین۔ قال اسنادہ صحیح تو معلوم ہوا کہ جس سے استنجا کی اجازت ہے وہ پاک کرتے ہین ورنہ اُنسے بھی جواز
ہوتا الفتح۔ مین کہتا ہون کہ یہ نص سے مفہوم استدلال ہے اور اصول مین متقرر ہوا کہ نصوص مین مفہوم معتبر نہین ہے۔ پھر یہ مسلم کہ
پتھرون سے طہارت شرع مین معتبر ہے لیکن یہ اعتبار کپڑے و پسینے وغیرہ کے حق مین ہے اور پانی مین چونکہ طہارت مرکوزہ ہے لہذا
احتیاطاً اسمین معتبر نہین ہے اور اسی کو صحیح کہا گیا۔ پھر یہ سب اس صورت مین کہ نجاست موضع خروج تک ہو۔ ولو جاوزت
النجاسة مخرجها لم یجز الا الماء۔ اور اگر نجاست نے مخرج سے تجاوز کیا تو کچھ نہین جائز سواے پانی کے۔ ف۔ یعنی دھونا
واجب ہے۔ وفی بعض النسخ الا المائع۔ اور بعض نسخون مین بجاے الماء کے المائع ہے۔ ف۔ یعنی کچھ نہین جائز سواے بہنے
والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مانند سرکہ وغیرہ کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بدن کی نجاست بھی سواے پانی کے سرکہ وغیرہ
مائعات سے پاک ہوجاتی ہے۔ وہذا یحقق اختلاف الروایتین فی تطہیر العضو بغیر الماء علی ما بینا۔ اور یہ نقد مائع جو بعض
نسخ مین ہے ثابت کرتا ہے کہ پانی کے سواے دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا عضو پاک ہوجانے یا نہونے مین دونون مختلف
روایتین موجود ہین جیسا کہ ہمنے بیان کیا۔ ف۔ یعنی باب الانجاس کے شروع مین۔ رہی دلیل اسکی کہ تجاوز مخرج کی صورت مین
دھونا کیون واجب یعنی فرض ہے۔ تو اسوجہ سے کہ استنجا بر خلاف قیاس طہارت ہے۔ وہذا لان المسح غیر مزیل الا انه کتفی

فی موضع الاستنجاء فلا تعتبر – اور یہ بات اسوجہ سے کہ مسح کرنا پونچھنا کچھ دور کرنے والا نجاست کا نہیں یعنی قیاسی طور پر کہ مقام استنجاء میں اسی مسح پر اکتفا کیا گیا ہے یعنی شرع میں اکتفا آیا ہے پس موضع استنجاء سے سوائے کہیں تعدی نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ خلاف قیاس ضروری حکم تو اپنی حد تک رہتا ہے۔ پس جب مقام استنجاء سے متجاوز ہو تو وہاں اصل حکم پانی کا عود کریگا۔ ثم یعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابی حنیفة وابی یوسف لسقوط اعتبار ذلک الموضع وعند محمد رح مع موضع الاستنجاء اعتبارا بسائر المواضع – پھر مقدار مانع نماز ہے وہ ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک موضع استنجاء کی نجاست سے علاوہ ایک درم سے زائد ہو تو معتبر ہے کیونکہ موضع استنجاء کا اعتبار تو ساقط ہے اور امام محمد رح کے نزدیک مع مقام استنجاء کے ملکر اگر درم سے زائد ہو تو مانع ہے بر قیاس دیگر مواضع کے۔ ف۔ یعنی دیگر مواضع میں بقدر درم کے عفو ہے پس جب اس سے زائد ہو تو مانع ہے یوں ہی جب موضع استنجاء میں ہو تو چاہیے کہ قدر درم عفو ہو اور زائد ہو تو مانع ہو۔ م۔ اجماع ہے کہ اگر موضع راہ سے علاوہ قدر درم سے زائد ہو تو پانی سے اُسکا دھونا فرض ہے اور پتھر ڈھیلے کافی نہیں ہیں جیسے پیشاب زائد۔ اگر راہ پیخانہ یا پیشاب سے علاوہ درم سے کم ہے یا قدر درم ہو لیکن جب اسکے ساتھ مخرج کی نجاست بھی ملائی جاوے تو قدر درم سے زائد ہوتی ہے تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک پتھروں و اُسکے مانند سے پاک کرنا جائز ہے اور مکروہ نہیں الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الزاہدی۔ میں کہتا ہوں کہ اسمیں سہو ہے اور صحیح یہ کہ علاوہ مخرج کے درم سے کم ہے اور مخرج کی نجاست ملاکر درم سے زائد ہے تو پتھروں سے استنجاء جائز اور مکروہ نہیں اور اگر مع مخرج ملکر زائد ہو تو جائز لیکن مکروہ ہے کیونکہ مکرر گذرا کہ قدر درم کو دھونا واجب ہے۔ لہذا عینی رحمہ اللہ نے ذخیرہ سے یوں نقل کیا کہ جو نجاست موضع راہ مقعد سے تجاوز کر گئی جو قدر درم سے زائد ہے تو بالاجماع دھوئی جاوے اور پتھر کافی نہیں اور یوں ہی جو سوراخ نائزہ کے اطراف میں قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھوئی جاوے۔ اور اگر قدر درم سے زائد نجاست مع راہ پیخانہ یا پیشاب کے ملکر ہو تو شیخین کے نزدیک پتھر جائز اور امام محمد کے نزدیک نہیں بلکہ صرف پانی جائز ہے۔ م۔ اور قول امام محمد احوط ہے۔ الاختیار۔ م۔ واضح ہو کہ قدر درم نجاست غلیظہ عفو ہونے کا مسئلہ جو گذرا اُسکی اصل یہی مقام استنجاء تھا کہ اُسکی نجاست کا اندازہ ایک درم رکھا گیا ہے اب یہ مسئلہ پیش آیا کہ اگر مقام مقعد کی راہ پر بدون تجاوز کے ایک درم سے زیادہ نجاست ہو تو شرح طحاوی میں مذکور ہے کہ اسمیں اختلاف ہے بعض ائمہ نے کہا کہ پتھروں سے مسح کرکے پاک کر دیا تو جائز ہے۔ طحاوی نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور یہی فقیہ ابو اللیث نے لیا ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے۔ السراجیہ۔ یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ الفتح۔ اگر کسی کی مقعد بڑی ہو کہ اسپر قدر درم سے زائد نجاست ہو حالانکہ تجاوز نہیں کیا تو اختلاف ہے اور طحاوی وابو شجاع سے روایت ہے کہ پتھروں سے استنجاء جائز ہے اور یہی اشبہ بقول شیخین ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں کذا فی التبیین۔ اگر نائزہ کے سوراخ سے متجاوز کسی طرف نجاست قدر درم سے کم ہو اور دوسری جگہ پر قدر درم سے کم ہو لیکن جمع کیجاوے تو درم سے زائد ہو تو وہ جمع کیجائیگی۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ التجنیس۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مقعد سے متجاوز بھی جمع کیجاوے لیکن رہی یہ صورت کہ نائزہ سے تجاوز نہیں اور مقعد سے متجاوز نہیں ولیکن ملاکر درم سے زائد ہے تو اظہر یہ کہ استنجاء پتھروں سے کافی ہے۔ م۔ مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت استنجاء واجب نہیں اگر اسنے پیشاب پاخانہ نہ پھرا ہو۔ السراجیہ۔ مرد مریض جسکی باندی یا بی بی نہیں اور اُسکا بیٹا یا بھائی ہے یعنی جس سے جماع حلال ہو وہ نہیں ہے اور مریض کو خود وضو کرنے کی طاقت نہیں تو بیٹا یا بھائی وضو کرا دے سوائے استنجاء کے کہ اُسکو مریض کی شرمگاہ چھونا روا نہیں ہے اور استنجاء ساقط ہو گیا۔ المحیط۔ اور عورت مریضہ کا جب شوہر نہو اور وضو سے عاجز ہوئی اور اُسکی دختر یا بہن ہے تو اُسکو وضو کرا دے اور مریضہ سے استنجاء ساقط ہو گیا۔ قاضیخان۔ م۔ بیان استنجاء کے مکروہات و مستحبات کا م۔ امام مصنف رح نے مکروہات میں سے صرف ہڈی و بیدہ گوبر و طعام و یمین کا ذکر فرمایا ہے۔ ولا یستنجی بعظم ولا بروث۔ اور نہ استنجاء کرے ہڈی سے اور نہ روث سے۔ ف۔ کہا گیا کہ تحریمی مکروہ ہے۔ لان النبی علیہ السلام نہی عن ذلک

کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث سلمان رضہ میں ہے اور منع فرمایا کہ استنجا کرے
رجیع یا ہڈی سے۔ رواہ الجماعۃ الا البخاری۔ اور حدیث ابن مسعود میں ہے کہ تم لوگ روث وعظم سے استنجا نہ کرو کہ وہ تمہارے
بھائیوں جن کا زاد ہے۔ کما فی صحیح مسلم۔ یعنی لید گوبر تو جنوں کے جانوروں کے لیے اور ہڈی خود انکے لیے ہے۔ ولو فعل یجزیہ
لحصول المقصود۔ اور اگر ان چیزوں سے استنجا کر لیا باوجود ممانعت کے تو استنجا ہو جائیگا بوجہ مقصود حاصل ہونے کے
ف۔ یعنی بوجہ صفائی و نقا ہو جانے کے۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے ع۔ ولیکن مکروہ ہے اگرچہ کافی ہو گیا۔ ف۔ ولیکن سنت
ٹھیک ادا نہوئی ہے۔ ومعنی النہی فی الروث النجاستہ وفی العظم کونہ زاد الجن۔ اور روث میں ممانعت کی وجہ اسکی نجاست
ہے اور ہڈی میں یہ کہ ہڈی زاد الجن ہے۔ ف۔ بلکہ حدیث بخاری ومسلم میں دونوں زاد الجن ہیں چنانچہ گذرا م۔ یہاں سے کوئی
استدلال کرے کہ روث پاک ہے مانند قول مالک کے کیونکہ نجس ہوتا تو طعام جن نہوتا کیونکہ شریعت عامہ دونوں قسم جن وانسان
کے حق میں مختلف نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دلیل پائی گئی اور وہ حدیث ابن مسعود رضہ جو سابق میں گذری جسمیں فرمایا کہ یہ رجس یعنی
پلید ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ سوال وجواب دونوں خلاف تحقیق ہیں سوال میں تو یہ عیب کہ روث خود جن کا طعام نہیں بلکہ
انکے جانوروں کا منسوخ ہے اور پھر بھی دوسری حدیث میں ثبوت ہوا کہ جب جنوں نے آپ سے اپنا زاد مانگا تو آپ نے دعا کر کے
فرمایا کہ جب تم ہڈیوں پر گذرو تو تم کو ہڈی کے نزدیک رزق ملے۔ پس اس سے ثابت ہے کہ خود ہڈی انکا رزق نہیں ہے اور نہ
کو انکے جانور کھاتے ہیں اور یہ تو ظاہر ہے ورنہ کوئی ہڈی بدوث نظر نہ آتی بلکہ ہڈی کے نزدیک ایک معنوی چیز انکے واسطے
رزق ہوتی ہے اور مانند ذات جن کے وہ بھی ہماری نظر سے مخفی ہے۔ اسقدر تنبیہ کافی ہے اور زیادہ کلام کی یہاں گنجائش نہیں ہے
اور جواب میں یہ کلام ہے کہ رجس کا لفظ ایسے معنی میں آتا ہے جس سے نفرت وگھن ہو اگرچہ وہ حقیقۃ نجس نہو مثل کہ انصاب وازلام کو
رجس فرمایا گیا ہے حالانکہ حقیقی نجاست ظاہر نہیں ہے پس یہ اسکی نجاست حقیقی پر دلیل نہیں ہو سکتی کیا تم نہیں دیکھتے ہو
کہ امام محمد رح ماکول اللحم کی لید گوبر مینگنی کو پاک کہتے ہیں فافہم۔ اور استنجا نہیں کریگا نجس چیزوں سے۔ یعنی
جس پتھر سے ایک مرتبہ اسنے یا غیر نے استنجا کیا پھر اس سے استنجا نہ کرے لیکن اگر اس پتھر کا کوئی رخ دیگر ہو جس سے استنجا
نہیں کیا گیا تو اس رخ سے بلا کراہت جائز ہے۔ ولا بالطعام۔ اور استنجا نہ کرے طعام سے۔ ف۔ یعنی اناج روٹی وغیرہ سے
لانہ اضاعۃ واسراف۔ کیونکہ یہ برباد کرنا و اسراف ہے۔ ف۔ یہ دونوں باتیں حرام ہیں ع۔ تو مکروہ تحریمی ثبوت ہوا م
اور یہ اہانت بھی ہے حتی کہ جب روٹی پر نمک رکھنا لغمار کے نزدیک مکروہ ہے تو یہ بدرجۂ اولی مکروہ ہے۔ ف۔ لیکن اس دلیل سے
کراہت تنزیہی ثبوت ہوئی لہذا امام مصنف رح نے نہیں لیا۔ اور اضاعت واسراف کی وجہ بیان فرمائی اور افادہ فرمایا کہ ہر چیز
طعام ہو خواہ انسان یا جانور کا اور جسمیں بربادی لازم آوے یا اسراف ہو اس سے استنجا مکروہ ہے م۔ پس مکروہ ہے استنجا کرنا
گوشت سے اور آبگینہ ومٹی کے برتن ودرختوں کی پتیاں وبھیوں سے التبیین۔ اور جانوروں کے چارہ سے م۔ اور [illegible]
وکوئلہ سے اور ایسی چیز سے جسکی قیمت ہو یا حرمت ہو جیسے دیباج کا کپڑا۔ السراج۔ اور کاغذ سے اگرچہ بغیر لکھا ہو المضمرات۔ اور
نظم میں ہے کہ پانی سے استنجا کرے نہ پاوے تو پتھر سے نہ پاوے تو ہیں مٹی خاک سے اور انکے سوا روٹی وغیرہ کے مانند سے
استنجا نہ کرے اور امام رح کے نزدیک کوڑی کے ٹکڑے سے جائز اور دو روایتوں میں سے اظہر روایت پر سونے وچاندی سے
جائز جیسے دیباج کے ٹکڑے سے جائز ہے ع یعنی جائز مگر مکروہ ہے م۔ ولا بیمینہ۔ اور نہ استنجا کرے اپنے داہنے ہاتھ سے
لان النبی علیہ السلام نہی عن الاستنجاء بالیمین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داہنے ہاتھ کے ساتھ استنجا کرنے سے
منع فرمایا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ جب تم میں کوئی پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو داہنے
ہاتھ سے نہ چھووے اور جب پیخانہ پھرے تو داہنے سے استنجا نہ کرے اور جب پانی پیے تو ایک سانس میں نہ پیے۔ رواہ البخاری

وسلم رواہ مسلم۔ اور حدیث سلمان رضؓ میں بھی ممانعت گذری۔ یہ تو خاص کر پیخانہ و پیشاب میں ممانعت ہے اور حدیث عثمان رضؓ میں
ہے کہ اور نہ میں نے کبھی اپنا ذکر اپنے داہنے ہاتھ سے چھوا جب سے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی۔ ع۔ اگر
کسی کا بایاں ہاتھ شل ہو یعنی عذر ہو اور بائیں سے استنجا کرنے کی قدرت نہو پس اگر اسکو ایسا آدمی نہ ملے جو پانی ڈالے یعنی
بدون بے پردگی کے تو وہ استنجا نہ کرے اور اگر جاری پانی مل جاوے تو داہنے ہاتھ سے استنجا کرلے۔ الخلاصہ۔ اور بوقت
بغیر کراہت جائز ہے۔ السراج۔ پیخانہ و پیشاب کی حالت میں قبلہ کی طرف منہ کرنا یا پیٹھ کرنا مکروہ ہے۔ الوقایہ۔ خواہ بنے ہوئے مکان
میں ہو یا میدان میں ہمارے نزدیک برابر ہے۔ شرح الوقایہ۔ اور امام احمد رح کے نزدیک بھی یہی حکم ہے سوائے اس صورت کے کہ
بنے مکان میں پیٹھ کرنا جائز ہے بدلیل حدیث ابن عمر رضؓ کہ میں ام المومنین حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کو قبلہ کی طرف پیٹھ کیے اور شام کی طرف منہ کیے ہوئے دو اینٹوں پر پیخانہ پھرتے دیکھا۔ کما فی الصحیح۔ اور امام شافعی رح کے
نزدیک بنے ہوئے پیخانہ میں پیٹھ کرنا اور منہ کرنا دونوں جائز ہے اسی حدیث سے اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث سلمان رضؓ میں گذرا
کہ پیخانہ و پیشاب میں قبلہ کی طرف رخ نہ کرے۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور حدیث نسائی و ترمذی وغیرہ متعدد طرق و اسانید صحیحہ
سے کہ غائط و بول میں قبلہ کی طرف نہ منہ کرو اور نہ پیٹھ کرو لیکن مشرق کو پھرو یا مغرب کو۔ چونکہ مدینہ منورہ سے جنوب کو کعبہ
پڑتا ہے لہذا مشرق یا مغرب کا حکم دیا اور ہمارے یہاں شمال یا جنوب کو پھریگا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت
ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو اس حدیث کے راوی ہیں فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام کو گئے تو وہاں بنے پیخانہ قبلہ رخ
بنے ہوئے پائے پس ہم اسپر پھر کر بیٹھتے اور اللہ تعالی سے استغفار کرتے تھے۔ پس معلوم ہوا کہ ہماری دلیل ایک حکم قولی ہے اور
حضرت ابو ایوب رضؓ کا عمل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی پر رہا اور دیگر ائمہ کی دلیل ایک فعل ہے اور زبانی اجازت کچھ نہیں
اور یہ بھی بیان نہیں کہ آپ کا اطلاع بیٹھنا بلا عذر تھا کیونکہ شاید کسی عذر سے ہو اور عذر کی حالت مستثنی ہوتی ہے چنانچہ ہمارے نزدیک
بھی اگر بھول کر قبلہ رخ بیٹھ گیا تو مستحب ہے کہ مڑ جاوے اگر ممکن ہو۔ کما فی التبیین۔ اور اگر ممکن نہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ ت۔ پس ہمارا
مذہب احوط وارجح ہے۔ م۔ عورت کو مکروہ ہے کہ بچہ کو پیخانہ پھرانے یا پیشاب کرانے کو قبلہ کی رخ لیکر بٹھاوے۔ السراج۔ انگوٹھی
جسپر اللہ تعالی کا نام یا کچھ قرآن ہو پاخانہ میں ساتھ لیجانا مکروہ ہے۔ عف سراج۔ اور بحر الرائق میں ہے کہ آب ساکن میں پیخانہ پیشاب
کرنا مکروہ تحریمی و آب جاری میں تنزیہی ہے۔ د۔ مکروہ ہے پیخانہ و پیشاب پانی میں خواہ جاری ہو یا ٹھہرا ہو اور نیز کنارے نہر کے
و کنوئیں و حوض و چشمہ کے اور پھلدار درخت کے نیچے و کھیتی میں اور ایسے سایہ میں جسمیں لوگ بیٹھتے کا نفع اٹھاتے ہیں اور مکروہ
ہے پہلو میں مسجدون کے اور مصلای عید کے اور مقابر میں اور چارپاؤں کے درمیان میں اور مسلمانوں کی راہ میں اور مکروہ ہے
کہ نیچی زمین پر بیٹھکر اوپر کو پیشاب کرے یا چوہے کے بل میں یا سانپ کی بانبی میں یا کسی سوراخ میں پیشاب کرے اور مکروہ ہے
کہ کھڑے ہوئے یا لیٹے ہوئے یا بغیر عذر کے ننگے ہوکر پیشاب کرے اور اگر بعذر ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ السراج۔ یعنی جبکہ لوگوں میں سے
کسی کی نظر کے روبرو نہو۔ م۔ مکروہ ہے کہ جہاں پیشاب کرے وہیں وضو یا غسل کرے۔ السراج۔ اور مستحب ہے کہ نمازی کپڑوں
کے سوائے دوسرے کپڑوں میں پاخانہ جاوے اگر ہوں ورنہ کپڑوں کی حفاظت رکھے اور سر ڈھنکے جاوے۔ السراج۔ اور
داخل ہونے وقت کہے اللہم انی اعوذ بک من الخبث والخبائث۔ اور بایاں پاؤں پہلے بڑھاوے اور نکلتے وقت داہنا بڑھاوے
تبیین۔ اور دونوں پاؤں میں فاصلہ وسیع دے اور بائیں طرف زور دے اور آمین نہ کرے اور نہ اللہ تعالی کا ذکر کرے اور
نہ کسی چھینکنے والے کو یرحمک اللہ کہے اور نہ سلام کا جواب دے اور نہ اذان کا جواب کہے اور اگر خود چھینکے تو دل میں الحمد للہ
کہے زبان نہ ہلاوے اور بغیر حاجت کے اپنی شرمگاہ کو نہ دیکھے اور نہ جو نکلتا ہے اسپر نگاہ کرے اور نہ تھوکے اور نہ ناک جھاڑے
اور نہ کھنکھارے اور نہ ادھر ادھر تاکے اور نہ اپنے بدن سے کھیل کرے اور نہ آسمان کو نظر اٹھاوے اور حتی الوسع دیر تک

پیخانہ پیشاب مین بیٹھنے کی عادت نہ کرے۔ السراج۔ اور جب نکلے تو کہے الحمد لله الذی اخرج عنی مایوذینی وابقی ماینفعنی۔ یہ دعا حدیث مین وارد ہے۔ م۔ پیخانہ سے نکل کر مٹی سے ہاتھ مانجنا حدیث مین مروی ہے کذا فی التجنیس اور یہ صحیح و مستحب ہے۔ م۔ نہر کنارے استنجا کرنا مشائخ بخاری کے نزدیک جائز و مشائخ عراق کے نزدیک نہین۔ اور اگر اسکی کانچ نکل آئی اور اسنے دھوئی تو کپڑے سے پونچھکر کھڑا ہو۔ سع۔ اگر روزہ دار ہو تو ضرور ہے۔ م۔ یہان تک کتاب طہارات ختم ہوئی اب کتاب الصلوٰۃ شروع ہوتی ہے۔

کتاب الصلوٰۃ

طہارات شرط نماز ہین جنکو پہلے موجود ہونا چاہیے لہذا انکو مقدم بیان کرکے اصلی مقصود و مراد اعلی یعنی نماز کو شروع کیا۔ اور لغت مین صلوٰۃ بمعنی دعا ہے اور رسم الخط قرآنی مین صلوٰۃ بواو ہے اور باقی کتابون مین صلاۃ و زکاۃ بالف چاہیے صرح بہ الرازی یعنی یہ نے کہا کہ نماز شرعی کو صلاۃ اسی وجہ سے کہتے ہین کہ شامل دعا ہے اور جمہور اہل لغت نے اسی کو صحیح کہا۔ اور نماز کا ثبوت بقرآن و حدیث و اجماع ہے۔ قرآن تو قولہ تعالی۔ ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا۔ یعنی نماز تو مومنون پر فرض موقت ہوچکی ہے۔ اقول اشارت ہے کہ لوح محفوظ و ام الکتاب مین اللہ تعالی نے مومنون کے واسطے یہ معراج موقت کردی اور آیات بکثرت ہین۔ م۔ اور حدیث مین ہے کہ بنیاد اسلام پانچ باتون پر ہے گواہی دینا کہ لا الہ الا اللہ اور نماز قائم کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا اور حج خانۂ کعبہ ادا کرنا جسکو استطاعت راہ میسر ہووے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اجماع ظاہر ہے کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ابتک کسی نے امت مین سے انکار نہین کیا۔ سع۔ نماز فریضہ محکمہ ہے اسکو ترک کرنے کی گنجایش نہین الخلاصہ یہ ہر شخص پر فرض ہے جبکہ بالغ عاقل ہو۔ ت۔ یعنی بعد اسلام لانے کے نماز ہر بالغ عاقل پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اگر کہا جاوے کہ بلوغ کی قید نہین کیونکہ حدیث مین ہے کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز پر مارو جیسا کہ ابو داؤد و ترمذی نے سبرہ بن معبد جہنی رضی اللہ عنہ اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کی۔ جواب اسواسطے کہ نیکی کی عادت پڑے اور خراب عادت پیدا ہو جاوے جیسا کہ اختیار شرح المختار مین ہے اور دیگر دلائل قطعیہ سے ثبوت ہوا کہ بلوغ شرط ہے اسمین خلاف نہین۔ اور جامع الرموز مین زاہدی سے نقل کیا کہ جیسے نماز پر مارا جاوے ویسے ہی روزے پر بھی اور یہی صحیح ہے۔ مین کہتا ہون کہ طفل کی قوت و طاقت کو برداشت کی نظر سے دیکھا جاوے اور اصل مقصود تو وہ ہے جو اختیار مین ہے۔ م۔ اور جو کوئی نماز سے منکر ہو وہ کافر ہے۔ الخلاصہ۔ ت۔ اور جو شخص نماز کے فرض ہونے کا معتقد ہو ولیکن نفس کی سستی وغیرہ سے عمداً نہین پڑھتا تو وہ فاسق ہے۔ ت۔ وہ قتل نہین کیا جائیگا بلکہ قید کیا جاوے یہانتک کہ توبہ کرے۔ شرح المجمع لابن الملک۔ ت۔ اگر فرضیت کا منکر ہو کر مرتد ہو تو قتل کیا جائیگا۔ یعنی جبکہ پہلے مسلمان ہوا ہو خواہ صریح اقرار سے یا نماز پڑھنے وغیرہ سے اسپر مسلمان ہونے کا حکم ہوا ہو۔ م۔ اگر کسی کافر نے نماز پڑھی وقت کے اندر جماعت کے ساتھ مقتدی ہوکر اسکو تمام کر لیا تو اسکے مسلمان ہوجانے کا حکم دیا جائیگا اگرچہ اسنے زبان سے اقرار پہلے ظاہر نہ کیا ہو اور اگر چارون شرطون مین سے کوئی نہو یعنی وقت نہو یا جماعت نہو یا مقتدی نہو بلکہ امام ہوا یا تھوڑی پڑھکر توڑ دی تو اسکے اسلام کا حکم نہو گا اور اگر وقت مین اذان دی یا تلاوت کا سجدہ کیا یا سوائم کی زکاۃ دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم ہوا اور دیگر عبادات مین نہین ہے۔ م و۔ بعد حکم اسلام کے اگر مرتد ہو تو قتل ہوگا۔ اور واضح ہو کہ جب بندہ ایمان لایا تو اسنے جانا اور مانا کہ نماز فرض ہے مع دیگر ارکان کے۔ پس یہی اصلی فرضیت ہے پس ہر مومن پر نماز فرض ہے اگرچہ اسکو وقت نہ ملے مثلاً طلوع آفتاب اسنے تمام عمر ادائے عبادات پر عزم مصمم کیا تو یہ فعل اسکے واسطے ثواب ہے پھر جب ظہر کا وقت آیا تو آج ظ اگر ظہر سے پہلے مرگیا تو ثواب عزم مذکور تمام عمر کا اسکے واسطے حاصل ہے اور یہ مردہ ظہر کا کچھ گناہ نہین ہے یہی ہر وقت کی نماز واجب ہونے کا سبب اسکا وقت ہے اور اول وقت شروع ہونے سے وسعت ہے اور آخری

جیسا کہ آویگا - عینی رح کی شرح میں ہے کہ پانچوں نمازوں کا سبب وجوب انکی اوقات ہیں - اور نماز کی شرائط چھ ہیں طہارت و ستر عورت یعنی شرمگاہ ڈھانکنا اور استقبال قبلہ - وقت - نیت - تکبیر احرام - پھر وقت میں دونوں باتیں ہیں ایک تو وہ شرط ادا ہے حتی کہ اگر ظہر کا وقت موجود نہو تو ادائے ظہر درست نہو گی اور دوم وہ سبب وجوب ہے حتی کہ کل کی ظہر ادا کرنا اسوقت واجب ہوگا کہ وقت آوے - نماز کے ارکان پانچ ہیں قیام و قرأت و رکوع و سجدہ و اخیر کا قعدہ بقدر تشہد کے - نماز ادا کرنے کا نتیجہ یہ کہ دنیا میں جو اسپر واجب تھا وہ اتر گیا اور آخرت میں ثواب عظیم ہے - اور پانچوں نمازیں بدلیل آیت حافظوا علی الصلوات الآیہ اور تعیین بقولہ سبحان اللہ حین تمسون و حین تصبحون الآیہ ہے اور حدیث اسمیں مشہور اور عمل متواتر ہے - حکیم ترمذی نے ذکر کیا کہ پہلا فرض جو اس امت پر ہوا وہ نماز ہے - اور حربی رح نے ذکر کیا کہ قبل معراج کے صرف نماز فجر و عصر تھی - م ع - ظاہر اسباب سے اول صرف اسی قدر پھر زیادہ بھی ہوئی کیونکہ صحیح بخاری میں ہے کہ نماز اول میں جب فرض ہوئی تو دو دو رکعت حضر و سفر میں تھی پھر نماز حضر بڑھی اور نماز سفر وہی قائم رہی اور نیز ابن عباس کی روایت صحاح میں ثبوت ہے کہ نماز سفر میں کمی نہیں بلکہ وہ پوری ہے - اور صحیح میں ہے کہ مکہ میں دو دو رکعت فرض کی پھر جب مدینہ ہجرت فرمائی تو نماز حضر چار ہوئی اور سفر وہی رہی - مسند احمد میں ہے کہ دو دو رکعت بھی سوائے مغرب کے کہ وہ اسوقت بھی تین رکعت تھی - اقول اس سے ظاہر ہوتا ہے معراج میں پانچ وقتی مقرر فرض ہوئیں ولیکن تعداد رکعات میں اسوقت تغیر نہیں ہوا - عینی رح نے کہا کہ اسمیں کچھ خلاف نہیں کہ پانچوں نمازوں کا فرض ہونا شب معراج میں ہوا - اور اسمیں بھی خلاف نہیں کہ حضرت ام المؤمنین خدیجہ رضہ نے بعد نماز فرض ہونے کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی ہے حالانکہ ہجرت مدینہ سے تین برس پہلے انکا انتقال ہوا - اقول اور معراج قبل ہجرت کے ایک سال یا اٹھارہ مہینہ پہلے سترھویں رمضان روز دوشنبہ کی رات میں واقع ہوئی پس ظاہر ہوا کہ نماز اول سے فرض تھی اور دو دو رکعت اور اظہر یہ کہ سوائے فجر و عصر کے مغرب بھی تھی جیسا کہ روایت امام احمد دلیل ہے اور بعد ہجرت کے رکعات بڑھی ہیں پھر بعد نبوت کے تو وحی سے وضو و نماز وغیرہ معلوم ہوئیں اور قبل بعثت کے آپ کا غار حرا میں عبادت کرنا صحیح ثابت ہے تو مختار قول یہ کہ آپ کسی شریعت سابقہ کے پابند نہ تھے بلکہ کشف شریعت ابراہیم علیہ السلام یا جس طرح اللہ تعالیٰ نے چاہا عبادت فرماتے تھے - بالجملہ امر مستقر یہ ہے کہ نماز پانچ وقت کی فرض ہے اور انکی رکعتوں کا شمار توقیفی ہے یعنی کچھ دخل قیاس و اجتہاد کو نہیں بلکہ ہر ایک وقت کی رکعات سے واقف کرا دیا گیا ہے اور ثبوت انکا نص اور منقول متواتر ہے - اور اسکا انکار کفر ہے اور بلا انکار کے چھوڑنا حرام و کبیرہ ہے - حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ آدمی و شرک کے درمیان ترک نماز ہے - رواہ مسلم و ابو داؤد و الترمذی - ولیکن ترمذی کی سند میں یوں ہے کہ کفر و ایمان کے درمیان ترک نماز ہے - اسکے معنی یہ ہیں کہ جس نے نماز چھوڑی وہ کفر پر ہو گیا - امام شافعی رح اسی حدیث سے کہتے ہیں کہ جس نے ایک نماز چھوڑی عمداً وہ کافر واجب القتل ہوا - اگرچہ انکی مراد یہ نہیں کہ فوراً قتل کیا جاوے مگر وے اسکو کفر پر رکھتے ہیں اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ کافر نہیں اگر منکر نماز نہو مگر فاسق ہے - اور یہی تحقیق ہے اور تمہیں یہ وہم نہو کہ خلاف حدیث ہے - بلکہ یہ موافق حدیث ہے اور میرے نزدیک اسکی تحقیق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اکثر لوگ جہاد وغیرہ سے منافقانہ اظہار ایمان کرتے اور حدیث میں ہے کہ جب انھوں نے لا الہ الا اللہ کہا تو انکی جانیں و مال محفوظ ہیں - پس لوگ کلمہ توحید بطور نفاق کے کہتے اور نمازوں کے ادا کرنے میں بے پروائی کرتے کیونکہ اعتقاد تو نہ تھا - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بین الرجل و بین الشرک ترک الصلوٰۃ - یعنی آدمی و شرک کے درمیان ترک نماز ہے - معنی یہ کہ حالت اسلام و حالت شرک میں ظاہری صورت یکساں ہے اور فرق صرف نماز ہے تو جب ترک کر دے تو وہی صورت شرک کی موجود ہے لہذا بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا - العہد الذی بیننا و بینہم الصلوٰۃ فمن ترکہا فقد کفر یعنی عہد جو ہمارے اور انکے درمیان ہے وہ نماز ہے پس جس نے نماز کو چھوڑا تو اسنے کفر کیا - رواہ الترمذی وغیرہ

و نسائی - اور وجہ یہ کہ ایمان تو دلی توحید و تصدیق ہے اور زبانی اظہار و اقرار اسواسطے کہ مومنین اُسکے ساتھ حسن سلوک کریں اور
کافر نہ جانیں اور نہ اُسپر جہاد کریں بلکہ اُسکے ساتھ نکاح بیاہ کریں اور بھائی جانیں حتی کہ اگر کسی کے دل میں یہ تصدیق ہو اور ظاہر
میں اُسنے کافروں کے خوف وغیرہ سے اظہار اقرار نہ کیا تو وہ بالاجماع اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہے صرف اختلاف اس صورت
میں کہ بے وجہ بلا خوف اُسنے اظہار نہ کیا ہو - اور جس نے زبانی اظہار اقرار کیا مگر دل میں کچھ یقین نہیں تو وہ منافق ہے اور اُسکی صورت
اور کافر مشرک کی صورت و حالت میں صرف نماز کا فرق ہے کہ منافق ظاہر میں نماز بھی پڑھتا ہے اور جب اُسنے نماز بھی چھوڑ دی تو اب کچھ
فرق نہ رہا اور اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور اُسنے نماز چھوڑ دی تو ظاہری صورت میں اس سے بھی کافر سے فرق نہیں کیونکہ دلی
یقین تو اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے پس مقصود یہ ہوا کہ ایمان و کفر کے درمیان فرق کرنا نماز سے ہے اور جب یہ نہیں تو کچھ فرق نہیں ہے لیکن
اس سے یہ لازم نہیں کہ باطن میں بھی وہ کافر ہو بلکہ اگر وہ منافق تھا تو باطن میں بھی کافر ہے اور اگر مومن صادق تھا تو باطن میں مومن
ہے لیکن ظاہر میں فاسق ہے - ہاں یہ بات مزید ہے کہ جس شخص نے عمداً بے وجہ نماز چھوڑ دی تو اُسکے نور تصدیق پر تاریکی چھائی ہے اور
حدیث میں ہے کہ جب بندہ نے گناہ کیا اور توبہ نہیں کی تو اُسکے دل پر سیاہ نقطہ پیدا ہوتا ہے اور برابر گناہوں سے جبکہ توبہ نہ کی بڑھتا
جاتا ہے یہاں تک نوبت پہونچتی ہے کہ سارا دل چھا لیتا ہے پھر اسمیں نیکی نہیں سماتی ہے یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے - اور ترک نماز
کا گناہ عظیم ہے کیونکہ نماز وہ چیز ہے کہ وہ دوسرے گناہوں کو میٹ دیتی ہے چنانچہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح بخاری و مسلم وغیرہ
میں ہے کہ ایک نے آکر عرض کیا کہ میں نے ایسا گناہ کیا کہ اُسکی سزا حد ہے پس آپ مجھپر وہ قائم کر دیں پھر اُسنے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے ساتھ جماعت میں نماز پڑھی پھر بعد فراغت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا یعنی تاکہ دنیا
ہی میں سزا اگر یہاں ہو جاوے تو ہو جاوے ولیکن عاقبت میں بچ جاوے پس اُسنے عرض کیا کہ مجھپر قرآن پاک کے موافق جو سزا ہو قائم
کر دیجیے آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے ہمارے ساتھ نماز نہیں پڑھی ہے اُسنے عرض کیا کہ جی ہاں میں نے پڑھ لی - تو فرمایا کہ پھر تو جا اور
اللہ تعالیٰ نے تجھے بخشدیا تیرا گناہ یا فرمایا کہ تیری حد اور اسی کے مانند ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے صحیح مسلم میں روایت ہے اور ایک
حدیث میں ہے کہ آپ نے آیت پڑھی - ان الحسنات یذہبن السیأت - یعنی نیکیاں دور کرتی ہیں گناہوں کو - اور حدیث میں ہے کہ بعض
صحابہ رضی اللہ عنہم نے پوچھا کہ یہ فضل خاص اسی شخص کے لیے ہے یا عام ہے آپ نے فرمایا کہ میری تمام امت کے واسطے ہے -
یہ بھی صحاح کی حدیث ہے اور ابوہریرہ رضہ کی حدیث صحیحین وغیرہ میں پانچوں نمازوں سے گناہوں کے دھل جانے کی مثال
بھری نہر میں پانچ وقت نہانے سے میل کچیل دھل جانے سے دی ہے - اور صحیح مسلم میں ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچوں نمازیں اور جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنے درمیان کے واسطے
کفارات ہیں جب کبائر کا ارتکاب نہو - رواہ مسلم والترمذی - یعنی فجر کی نماز پڑھی پھر ظہر کی نماز پڑھی تو درمیان کی اوقات
اور گناہ سب کا کفارہ ہو گیا اسی طرح ظہر کے بعد جو خطائیں بشریت سے صادر ہوئیں عصر پڑھنے سے معاف ہوئیں اسی طرح ایک
جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ ولیکن شرط یہ کہ ارتکاب کبائر نہو - اور کبائر میں اختلاف ہے اور شرک کے کبیرہ ہونے میں
کچھ خلاف نہیں ہے - واضح ہو کہ بعد ایمان کے سب سے اعلیٰ عبادت نماز ہے اور ہر نماز کے واسطے فضائل کثیرہ ہیں اور میں نے
بہت مختصر و جامع فضیلت بیان کر دی ہے - واضح ہو کہ ادائے نماز کا واجب ہونا ہمارے نزدیک آخر وقت سے متعلق ہے یعنی
جبکہ اسی قدر وقت رہ جاوے کہ اسمیں فریضہ ادا ہو جاوے تو ادا واجب ہے یعنی تاخیر روا نہیں ہے پھر اگر ایک شخص کو صرف
اسی قدر وقت ملا کہ تحریمہ باندھے تو ہمارے نزدیک ادا واجب ہو جائیگی چنانچہ بنایہ میں ہے کہ آخر وقت بمقدار تحریمہ کے ساتھ
ہمارے نزدیک وجوب متعلق ہوتا ہے حتی کہ کافر اگر اسلام لایا اور طفل اگر بالغ ہوا اور مجنون کو اگر افاقہ ہوا اور حائضہ عورت
اگر پاک ہوئی اور حالت یہ کہ صرف بقدر تحریمہ کے وقت باقی ہے تو ہمارے نزدیک اسپر نماز واجب ہو جائیگی بالخلاف - یعنی

قضا کرے۔ م۔ اور اگر یہ عوارض آخر وقت میں پیدا ہوں اور ہنوز اُس وقت کی نماز نہیں پڑھی ہے تو بالاجماع اس وقت کا فریضہ اُسکے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا مختار الفتاوی۔ اگر یہ حالت ہو کہ اگر بچہ جنانیوالی وائی نماز میں مشغول ہوتی ہے تو بچہ مر جائیگا تو ممکن روا ہے کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کر دے اور بوجہ چوروں وڈاکا مارنے والوں کے مانند اُنکے نماز کا وقت سے تاخیر کرنا روا ہے۔ الخلاصہ۔ مترجم کہتا ہے کہ میں نے کسی کتاب میں اسکی تعلیل نہیں دیکھی اور میرے نزدیک ظاہر ایسین یہ اصل ہے کہ غزوہ خندق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم کی چار نمازیں اپنی اوقات سے موخر ہوئیں اور یہ ان کفار قریش کے ظالمانہ حملہ وخونریزی وغارت سے بچاؤ کرنے کو تھا تو یہ علت جہاں متحقق ہو جواز تاخیر ہے جیسے جنانیوالی کی تاخیر بخوف موت الولد یا محافظ مال کی تاخیر بخوف رہزن و دزد۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر چونکہ وقت ہی نماز واجب ہونے کا سبب ہے تو اسکا جاننا بھی مقدم ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔

باب المواقیت

یہ باب مواقیت کے بیان میں ہے۔ ف۔ مواقیت جمع میقات کی اور وہ ایسی چیز جس سے حد مقرر کیجاوے خواہ زمانہ سے جیسے مواقیت نماز خواہ جگہ سے جیسے حج میں مواقیت احرام۔ مع۔ **اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانی وہو المعترض فی الافق وآخر وقتہا مالم تطلع الشمس** شروع وقت فجر کا جب کہ دوسری فجر طلوع ہو اور دوسری فجر وہ کہ چوڑان میں افق میں پھیلے اور آخر وقت فجر کا جب تک کہ آفتاب طلوع نہ کرے۔ ف۔ اس وقت میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ اور معراج میں نمازیں فرض ہونے کے بعد یہی اول نماز ہے کیونکہ حضرت انس رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر شب معراج میں پچاس نمازیں مفروض ہوئیں پھر گھٹا کر پانچ تک کی گئیں پھر ندا فرمائی گئی کہ اے محمد میرے یہاں بات بدلتی نہیں اور تیرے واسطے ان پانچ کے عوض پچاس ہیں۔ رواہ احمد والنسائی والترمذی وقال حسن صحیح۔ واضح ہو کہ فجر اول وہ ہے کہ طول میں دم گرگ کی طرح بلند ہوتی اور اُسکے پیچھے پھر تاریکی ہو کر سپیدی چوڑان میں پھیلتی ہے اسی کو فجر ثانی فرمایا اور یہی بالاتفاق معتبر اور اسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا وقت کامل ہے اور مراد طلوع آفتاب سے ایک جزو ہے حتی کہ اگر ایک جزو طلوع ہوا تو گویا آفتاب طلوع ہوا۔ **لحدیث امامۃ جبرئیل علیہ السلام انہ ام رسول اللہ علیہ السلام فیہا فی الیوم الاول حین طلع الفجر وفی الیوم الثانی حین اسفر جدا وکادت الشمس تطلع ثم قال فی آخر الحدیث ما بین ہذین الوقتین وقت لک ولامتک**۔ بدلیل حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھائی امام بنکر فجر میں اول روز تو جب کی فجر طلوع ہوئی اور دوسرے روز جبکہ خوب سپیدی ہو گئی و آفتاب طلوع ہونے کے قریب ہو گیا پھر آخر حدیث میں کہا کہ ان دونوں وقتوں کے ماین وقت ہے آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے۔ ف۔ یعنی جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونوں دنوں اول روز طلوع فجر سے لیکر دوسرے روز کے طلوع آفتاب کے درمیان نماز فجر کا وقت ہے اور امام مصنف رح نے تفسیر کر دی یعنی یہ وقت آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے ہے پس یہ وہم نہ ہوگا کہ شاید یہ وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے مخصوص ہے مگر امام مصنف رح نے ایسے طور پر بیان کیا کہ اُس سے وہم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بھی حدیث میں ہے لہذا شارحین نے اعتراض کیا کہ حدیث میں یہ لفظ مروی نہیں ہے۔ م۔ ابن عباس رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل نے خانہ کعبہ کے پاس میری امامت کی دو بار پس دونوں بار میں سے اول بار مجھے ظہر پڑھائی۔ جبکہ سایہ مثل شراک کے تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اُسکے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی جب ہی آفتاب غروب ہوا اور روزہ دار نے روزہ کھولا پھر عشا پڑھائی جب ہی کہ شفق غائب ہوئی پھر فجر پڑھائی جب ہی کہ فجر چمکی ہے اور روزہ رکھنے والے پر کھانا حرام ہوا اور

دوسری بار نماز پڑھائی ظہر کی جبکہ سایہ ہر چیز کا اُس چیز کے برابر تھا جیسے کل کے روز عصر کا وقت تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اُسکے دو چند کے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی مانند وقت اول بار کے پھر عشاء پڑھائی جبکہ تہائی رات گئی پھر نماز فجر پڑھائی جبکہ زمین پر اسفار ہو گیا پھر جبرئیل نے متوجہ ہو کر کہا کہ اے محمد یہ آپ سے اگلے انبیاء کا وقت ہے اور وقت ان دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ اور ترمذی نے کہا کہ ہذا حدیث حسن ع۔ ہذا حدیث حسن صحیح۔ ف۔ اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں۔ ف۔ اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں ع۔ اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا۔ اور حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ایک راوی عبد الرحمن بن الحارث ہے جسکے حق میں امام احمد نے کہا کہ متروک الحدیث اور نسائی وابن معین وابو حاتم نے کہا کہ لین الحدیث ہے۔ جواب یہ کہ ابن حبان وابن سعد نے اسکو ثقہ کہا ہے اور ترمذی ابو داؤد وغیرہم ائمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا۔ ابن عبد البر نے تمہید میں کہا کہ بعض لوگوں نے بلا وجہ اسمیں کلام کیا حالانکہ اسکے سب راوی مشہور بالعلم ہیں۔ اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے دو طریقہ سے ابن عباس سے روایت کیا۔ مع۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ گویا روایت عبد الرحمن کی مضبوطی دوسرے راوی کی متابعت سے دی اور وہ اچھی متابعت ہے۔ مف۔ اس بارہ میں ابوہریرہ وجابر وغیرہ ایک جماعت صحابہ رض سے روایت ہے۔ مع۔ انہیں سے حدیث جابر رضی اللہ عنہ بھی حدیث مذکورہ کے معنی میں ہے اور اسمیں دوسرے روز کی فجر میں یوں ہے کہ پھر جبرئیل آئے صبح کو جب کہ خوب سپیدہ پھیل گیا پس کہا کہ اے محمد کھڑے ہو کر نماز پڑھو تو پس صبح کی نماز پڑھی پھر کہا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان میں کل وقت ہے۔ رواہ ابن حبان والحاکم واحمد واسحق۔ اور ترمذی نے کہا کہ مواقیت میں سب سے اصح یہ حدیث جابر رض ہے۔ مع۔ پھر اگلے انبیاء کا وقت جو حدیث ابن عباس میں ہے مراد یہ کہ جس نبی پر جو نماز انمیں سے فرض ہوئی اُسی وقت میں ہوئی ورنہ مجموعہ یہ نمازیں تو اسی امت کا خاصہ ہیں۔ مع۔ بلکہ میرے نزدیک تو یہ ظاہر صرف نماز صبح کے حق میں ہے اور وہ سب انبیاء پر تھی۔ م۔ اُن دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے" یعنی اول و آخر سمیت کیونکہ اول و آخر تو خود ہی نماز پڑھی درمیانی کو شامل کر دیا۔ مع۔ اور عصر صرف دو مثل تک باختیار وقت مستحب ہے۔ ورنہ مکروہ تو غروب تک ہے۔ ولا معتبر بالفجر الكاذب وهو البياض الذي يبدو طولا ثم يعقبه الظلام لقوله عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال ولا الفجر المستطيل وانما الفجر المستطير في الافق اي المنتشر فيها اور کچھ اعتبار نہیں صبح کاذب کا اور وہ ایسی سپیدی ہے جو ظاہر ہوتی ہے دراز پھر اسکے پیچھے تاریکی آجاتی ہے کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ تم کو دھوکا دوے اذان بلال رض کی اور نہ فجر مستطیل اور فجر تو وہی ہے جو افق میں مستطیر ہوتی ہے یعنی اسمیں منتشر ہوتی ہے ف۔ یہ حدیث کتاب الصوم میں صحیح مسلم وسنن ترمذی ونسائی میں ہے اور الفاظ کچھ بدلے ہوئے قریب ہیں اور حاصل یہ کہ سحری کھاتے رہو اذان بلال رض سے دھوکا نہ کھانا اور صحیح بخاری میں ہے کیونکہ وہ رات سے اذان دیتا ہے۔ ابو ہریرہ رض کی حدیث مرفوع ہے کہ جس نے صبح کی نماز پڑھی جو وہ اللہ تعالی کی ذمہ داری میں ہے اخرجہ الترمذی وغیرہ۔ عمارہ بن رویبہ رض کی حدیث مرفوع ہے نہیں داخل ہوگا آگ میں کوئی جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب غروب ہونے سے پہلے نماز پڑھی رواہ مسلم وغیرہ۔ مراد فجر و عصر ہے اور نماز فجر مشہود ملائکہ ہے قال تعالی ان قرآن الفجر کان مشہودا۔ اور حدیث میں نماز عصر بھی مشہود ہے۔ واضح ہو کہ فجر تمام وقت کامل ہے اسمیں کوئی مکروہ جزو نہیں بخلاف عصر کے کہ بعد دو مثل مذکور کے مکروہ ہے اور جیسا آویگا۔

م۔ واول وقت الظهر اذا زالت الشمس۔ اور اول وقت ظہر کا جب زوال ہو آفتاب کو۔ ف۔ یعنی ٹھیک دوپہر سے مغرب طرف ڈھلے۔ لامامة جبرئيل عليه السلام في اليوم الاول۔ بدلیل امامت کرنے جبرئیل ع کے اول روز۔ ف۔ جو کہ اول وقت بیان کرنے کے واسطے تھی۔ حین زالت الشمس۔ جبکہ آفتاب کا زوال ہوا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ یہی اول وقت ہے۔ مبسوط میں ہے کہ اسمیں کچھ خلاف نہیں ہے مگر بعض سے منقول ہوا کہ اول وقت جب شروع ہوتا ہے کہ سایہ بقدر شراک

ہو جاوے۔ نووی رح نے نقل کیا کہ یہ اتفاق فقہاء کے خلاف قول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس امامت جبرئیل
جو مذکور ہو چکی اسمیں تو بقدر شراک خود مذکور ہے۔ جواب دیا گیا کہ وہ فراغت نماز کا وقت مذکور ہے۔ نووی رح نے کہا کہ نہیں بلکہ
وہ مع زوال آفتاب شروع تھا اسوقت سایہ بقدر شراک تھا اور یہ مراد نہیں کہ زوال سے اسقدر تاخیر کی کہ اتنا سایہ ہو گیا۔ میں
کہتا ہوں کہ وجہ اس تاویل کی یہ ہے کہ دوسری روایت حدیث ابن عباس میں اور حدیث جابر و عمرو بن حزم و بریدہ و عبد اللہ بن عمرو
بن العاص و ابو ہریرہ و ابو موسی رضی اللہ عنہم جو صحاح و سنن میں ہیں سب میں اول ظہر جب زوال آفتاب ہو مذکور ہے اور قولہ تعالی
اقم الصلوۃ لدلوک الشمس یعنی بر وقت زوال آفتاب تفسیر صحیح ہے۔ **وآخر وقتہا عند ابی حنیفۃ اذا صار ظل کل شیء مثلیہ
سوی فی الزوال**۔ اور آخر وقت ظہر کا امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جبکہ سایہ ہر چیز کا اسکے دوچند برابر ہو جاوے سوائے سایہ
زوال کے۔ ف۔ یعنی یہ آخری وقت ہے کہ جب یہ وقت پہونچا تو ظہر کا وقت خارج ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مذکور میں تو سایہ ایک مثل تک ہے
جواب دیا گیا کہ ایک مثل تک وہاں تھا یعنی خانہ کعبہ میں جو عین خط استواء پر واقع ہے کہ وہاں دوپہر کو کچھ سایہ نہیں رہتا اور شمالی طرف نہیں رہتا ہے جو زوال پر جنوبی
تو ظاہر ہے کہ جب خانہ کعبہ کے وہاں ایک مثل سایہ ہو سوائے سایہ زوال کے تو جہاں سایہ دوپہر کو قریب مثل کے تھا وہاں اب دوچند
ہو گا لہذا حساب سے باہم وفاق ہے کوئی مخالفت حدیث سے نہیں بلکہ یہ مطابق مفہوم حدیث ہے اور یہ انتہائے تقریر مقام ہے۔ مس
میں کہتا ہوں کہ اسمیں کلام نہیں بلکہ سوائے سایہ اصلی کے دوچند ہونے میں کلام ہے فافہم۔ م۔ سایہ زوال پہچاننے کا طریقہ محمد بن شجاع
ثلجی سے یہ مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک لکڑی گاڑی جاوے اور جہاں سایہ پڑے وہاں خط دور کر دیا جاوے اور جہاں سایہ پہونچے
علامت کر دے تو جب تک خط و علامت سے سایہ کم ہوتا ہے تب تک زوال نہ ہوا جب ٹھہر جاوے اور کمی بیشی نہ ہو تو وہ وقت استواء ہے
پھر جب بڑھا تو زوال ہوا اور یہی سایہ زوال ہے۔ سرخسی و مرغینانی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مع۔ صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ
ہندیہ نکالا اور اسکا حاصل یہ ہے کہ زمین مستوی پر ایک دائرہ گول بنا کر اسکے مرکز پر ایک لکڑی بقدر ربع قطر قائم کیجاوے تو اول طلوع
آفتاب پر اسکا سایہ محیط دائرہ سے باہر پڑیگا اور رفتہ رفتہ جتنا آفتاب اونچا ہو گا اسی قدر سایہ کم ہوتا چلیگا حتی کہ کم ہو کر محیط پر
آ جائیگا۔ جب باہر سے کم ہو کر ٹھیک محیط پر ہو تو وہاں ایک نقطہ بنا دیا جاوے اور سایہ پر مرکز تک خط کھینچ دیا جاوے پھر سایہ محیط
کے اندر آ جائیگا اور برابر کم ہوتا رہیگا یہانتک کہ ایک حد پر ٹھہر جاوے وہی ٹھیک آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہے جب
آفتاب ڈھلے تو دوسری طرف سایہ بڑھنے لگیگا اور جو ٹھہراؤ کا سایہ تھا وہی سایہ اندازہ کرے فرض کرو کہ وہ لکڑی کا چہارم تھا تو
اسپر داغ دیدے پھر سایہ بڑھتے بڑھتے دوسری طرف محیط پر پہونچیگا وہاں نقطہ کر دے پھر باہر نکل جائیگا پس اول نقطہ محیط اور
دوسری جانب نقطہ محیط دونوں میں خط ملا دے پس یہی خط نصف النہار ہے۔ واضح ہو کہ روایت مذکورہ بالا پر امام رح کے نزدیک
جب مرکز کی لکڑی کا سایہ دوچند دو تہائی کے برابر پہونچے تو وقت ظہر خارج ہونے کا وقت ہے۔ **وقالا اذا صار الظل مثلہ**۔
اور صاحبین نے کہا کہ جب سایہ ہر چیز کا اسکے برابر ہو جاوے تو وقت ظہر اسوقت ختم ہو جائیگا۔ ف۔ یعنی سوائے سایہ زوال کے
اسکے برابر سایہ ہو۔ **وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ**۔ اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ اور یہی قول زفر رح
و شافعی و احمد و مالک رحمہم اللہ تعالی کا ہے۔ **وفی الزوال ہو الفیء الذی یکون للاشیاء وقت الزوال**۔ اور سایہ زوال
وہ سایہ ہے جو وقت زوال کے سایہ والی چیزوں کا ہوتا ہے۔ ف۔ پس یہ سایہ معتبر نہیں ہے اسکے سوائے جب دوچند کے برابر
امام رح کے نزدیک اور ایک مثل صاحبین و باقی ائمہ کے نزدیک پہونچے تو ظہر کا وقت ختم ہے۔ **لہما امامۃ جبرئیل ع فی الیوم الاول
للعصر فی ہذا الوقت**۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ امامت کرنا جبرئیل کا پہلے روز اسوقت میں عصر کے واسطے واقع ہوا۔ ف۔ یعنی
اول روز عصر کی نماز اسوقت پڑھائی کہ سایہ ہر چیز کا مثل اسکے تھا تو معلوم ہوا کہ اسوقت پر عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے تو ظہر کا وقت
نکل گیا۔ **ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم**۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل قولہ علیہ السلام

وابردوا بالظہر آہ یعنی ٹھنڈے وقت میں پڑھو ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جہنم کی شدت حرارت سے ہے۔ ف۔ یہ حدیث صحیحین و سنن وغیرہ میں کثرت طرق کے ساتھ اور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہوئی ہے۔ پس یہ صریح ہے کہ ظہر کو ایسے وقت میں پڑھے کہ ٹھنڈا ہو جاوے۔ واشتداد الحر فی دیارہم فی ہذا الوقت۔ اور شدت گرمی کی صحابہ رضی اللہ عنہم کے دیار میں اسوقت میں موجود ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی ایک مثل تک سایہ ہونے پر بھی شدت گرمی موجود ہوتی ہے تو وقت اُسکے بعد ہوگا پس ایک مثل پر ختم نہوگا۔ واذا تعارضت الآثار۔ اور جب متعارض ہوئے آثار۔ ف۔ یعنی اخبار اور وہ حدیث امامت جبرئیل پر مثل اور حدیث ابراد زائد از مثل ہے۔ لاینقضی الوقت بالشک۔ تو شک کی وجہ سے وقت خارج نہوگا۔ ف۔ بلکہ ظاہر یہ ہے کہ حدیث امامت جبرئیل سب سے اول تھی تو جو اُسکے پیچھے اُسکے معارض ہو وہ ناسخ اعتبار کیجائیگی۔ ف۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث ابراد سے ٹھنڈک کے وقت میں پڑھنا مراد ہے اور یہ معنی اضافی ہیں یعنی شدت گرمی یا سردی کی دوسری گرمی یا سردی کے اعتبار سے ہوتی ہے مثلاً تیسہاک پہر کی گرمی بہت سخت ہے لیکن آگ کی گرمی کی بہ نسبت ٹھنڈی ہے اور آگ کی گرمی بہت سخت ہے لیکن دوزخ کی گرمی کی نسبت ٹھنڈی ہے حتی کہ روایت ہے کہ آتش دوزخ کی ستر بار سرد کرکے یہ آگ دنیا کی ہوئی ہے پس اول وقت ظہر کی نماز بہت سخت تھی تو تاخیر کرکے آخر وقت پڑھی کہ وہ بہ نسبت اول کے ٹھنڈی ہے اگرچہ وہ وقت باعتبار مابعد کے سخت گرمی کا ہے جیساکہ امام مصنف رح نے کہا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ سے مشہور روایت یہی کہ انتہاے وقت ظہر کا دو مثل سایہ تک ہے اور یہی متون میں مذکور اور محیط السرخسی میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور بحر الرائق میں ہے کہ بدائع میں کہا کہ یہی صحیح وظاہر الروایۃ ہے اور محیط میں اسی کو صحیح کہا اور محبوبی رح نے اسی کو مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا اور صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ میں کہا یہی مختار ہے اور شرح المجمع میں ہے کہ متون میں اسی کو لیا اور شارحین نے اسی کو پسند کیا۔ ط۔ اور درالمختار میں ہے کہ امام سے ایک مثل کی روایت ہے وہی صاحبین و زفر و باقی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور امام طحاوی نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور غرر الاذکار میں ہے کہ یہی قول لیا گیا ہے اور برہان میں ہے کہ یہی قول اظہر ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا بیان موجود اور وہی اس مسئلہ میں نص ہے اور فیض میں ہے کہ آج اسی پر لوگوں کا عمل ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ الدر مترجما۔ بحر الرائق میں کہا کہ اور جن معتبرات سے دو مثل کی تصحیح مذکور ہو چکی تو اُنکے بعد امام طحاوی کا قول منفرد ہے اور اسپر دلالت کرتا کہ ایک مثل مذہب صحیح ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ اس تصحیح نے کوئی استدلال نقل نہیں کیا خالی تصحیح ہے پس اگر خالی تقلید پر مدار ہو تو مقلد مختار ہوگا اور رہا دلیل کے ساتھ تو شک نہیں کہ امام رح کی ایک مثل کی روایت جسپر صاحبین نے اور دیگر ائمہ نے اتفاق کیا ہے لائق تصحیح ہے جیساکہ درالمختار میں جزم کیا اور بحث تعدیل ارکان کبیری میں ابن الہمام کا قول خوب ہے کہ وینبغی العدول عن الدرایۃ اذا وافقتہا روایۃ۔ یعنی نظر درایت واستدلال شرعی سے ثبوت سے منہ موڑنا نہیں چاہیے جبکہ کوئی روایت مذہب کی اُسکے موافق ہو۔ اور مقدمہ میں فی الجملہ یہ توضیح گزر چکی ہے۔ مشائخ نے کہا کہ یوں عمل کرنا چاہیے کہ دو مثل سایہ ہو جانے سے پہلے عصر نہ پڑھے اور ظہر کو ایک مثل تک تاخیر نہ کرے اسمیں احتیاط اور خروج از خلاف ہے شرح المجمع و فتح ع۔ از مبسوط و سراج ہ۔ واول وقت العصر اذا خرج وقت الظہر علی القولین۔ اور اول وقت عصر کا جب کہ ظہر کا وقت نکل جاوے دونوں قولوں پر۔ ف۔ یعنی صاحبین وغیرہم کے نزدیک ایک مثل کے بعد سے اور امام رح کے نزدیک دو مثل کے بعد سے شروع ہے۔ وآخر وقتہا ما لم تغرب الشمس۔ اور عصر کا آخر وقت یعنی ختم وقت جب تک آفتاب غروب نہو۔ ف۔ اور درمختار میں زعم کیا کہ غروب سے ایک لحظہ پہلے تک ہے اور شاید یہ اسوجہ سے کہ وقت غروب اوقات مکروہہ میں سے ہے و فیہ نظر اور صحیح یہ کہ مطلقاً جب تک غروب نہو کیونکہ اسی بنا پر صبح و عصر میں فرق ہے۔ م۔ یہی اکثر اہل علم کا قول اور یہی شافعی رح سے صحیح روایت ہے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام من ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرکہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس نے پائی ایک رکعت عصر سے قبل اسکے کہ آفتاب غروب ہو جاوے تو اُسنے عصر پائی۔ ف۔ اور ہمارے نزدیک معنی

یہ ہین کہ اسنے نماز کا وجوب پایا یعنی اس نماز کا ادا کرنا اُسکے ذمہ واجب ہے حتی کہ اگر ایک رکعت کا وقت آفتاب غروب ہونے مین رہگیا اسوقت کافر اسلام لایا یا طفل بالغ ہوا یا مجنون کو ہوش آیا یا حائضہ پاک ہوئی تو ہر ایک پر یہ عصر واجب ہے۔ اور رکعت کا بیان صرف نمایش ہے خواہ پوری رکعت کا وقت ہو یا تھوڑی رکعت پاوے حتی کہ بعض شافعیہ نے کہا کہ مراد بعض جزو نماز ہے اور تکبیر تحریمہ بمنزلہ رکعت کے ہے۔ امام احمد نے ابوہریرہ سے اور مسلم نے عائشہ رضہ سے بجاے رکعت کے سجدہ روایت کیا اور سجدہ کی تفسیر رکعت سے مذکور ہے تو یہ بھی بعض مراد ہے حتی کہ شافعی رح کے نزدیک بھی جبکہ رکعت سے کم ہو تو اصح قول پر نماز لازم ہوگی اور حدیث سے ثبوت ہوا کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی پھر سلام سے پہلے وقت نکل گیا تو اسکی نماز باطل نہوگی اور اسپر اجماع ہے۔ اور اگر صبح کی نماز مین ایک رکعت کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نماز باطل ہوگئی یعنی بعد طلوع کے قضا پڑھے۔ لیکن امام مالک وشافعی واحمد کے نزدیک باطل نہین اور پوری کرلے اور حجت انکی یہی حدیث ہے جو امام مصنف رح نے ذکر کی کیونکہ اس حدیث کو صحاح ستہ کے امامون نے ابوہریرہ رضہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح سے پائی تو اُسنے نماز صبح پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے ایک رکعت عصر کی پائی اُسنے نماز عصر پائی۔ اگر کہا جاوے کہ مراد اس سے یہ کہ یہ نماز اُسکے ذمہ واجب آئی جیسا کہ اوپر مذکور ہوا تو جواب یہ کہ یہ تاویل نہین جاری ہوتی اس روایت مین جو نسائی نے ابوہریرہ رضہ سے مرفوع روایت کی کہ فرمایا جب کسی نے تم مین سے نماز صبح کی ایک رکعت پڑھی پھر آفتاب طلوع ہوگیا تو اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملالے۔ اور نسائی رح نے ہمام رح سے روایت کی کہ قتادہ رح سے پوچھا گیا کہ ایک نے صبح کی ایک رکعت پڑھی تھی کہ آفتاب طلوع ہوگیا تو کیا حکم ہے قتادہ رح نے خلاس عن ابی رافع عن ابی ہریرہ رضہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ اپنی نماز پوری کرلے۔ معارضہ کیا گیا دوسری حدیث عبداللہ بن عمرو رضہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز صبح کا وقت طلوع فجر سے جب تک آفتاب نہ نکلے پھر جب آفتاب طلوع کرے تو نماز سے رُک جا کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ طلوع کے وقت نماز سے باز رہنا چاہیے تو دونون روایتین متعارض ہوئین پس جس سے کراہت نکلی اسکو اباحت والی پر ترجیح دی گئی۔ جواب دیا گیا کہ معارضہ نہین بلکہ یون توفیق ہے کہ جسنے نماز شروع نہ کی تو وہ طلوع آفتاب کے وقت نماز سے باز رہے جیسا کہ حدیث عبداللہ بن عمرو رضہ ہے اور جس نے ایک رکعت پڑھی ہو تو وہ پوری کرلے جیسا کہ مفاد حدیث ابوہریرہ رضہ ہے اور اسی پر دلالت کرتی ہے حدیث ابن عمر رضہ کہ فرمایا لا یتحری احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبها۔ رواہ الثلثة والنسائی یعنی تم مین سے کوئی قصد کرکے ڈھرے کہ نماز پڑھے وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت غروب کے۔ اور یہی حدیث ام المومنین عائشہ رضہ ہے کہ لا تحروا بصلاتکم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بین قرنی الشیطان۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور تم بھی کہتے ہو کہ اگر نماز عصر کو صحیح وقت مین جبکہ وہ نہین ہے شروع کیا اور یہانتک دراز کی کہ آفتاب غروب ہوا تو نماز ہوگئی۔ امام طحاوی رح نے کہا کہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ پہلے تھی پھر حدیث عبداللہ بن عمرو رضہ وغیرہ وارد ہوئین جس سے اوقات مکروہ مین نماز سے ممانعت کی گئی ہے اور مین کہتا ہون کہ امام طحاوی رح کی تقریر مین دو وجہ سے کلام ہے اول یہ کہ تقدیم وتاخیر ثابت نہین تو نسخ کیونکر ہوگا اور نسخ بھی جب ہو کہ دونون مین توفیق ممکن نہو اور یہان تو توفیق دیدی گئی اگرچہ تخصیص بمنزلہ بعض نسخ کے ہے مگر وہی بالاجماع مقدم ہے اور دوم یہ کہ اگر مان لیا جاوے تو وقت غروب بھی مکروہ ہے پھر وہان بھی عدم جواز کا قائل ہونا چاہیے۔ صدر الشریعہ رح نے فرق دونون مین اصلاح بیان کیا کہ وقت فجر کا طلوع تک سب کامل ہے کوئی جزو مکروہ نہین شامل ہے برخلاف وقت عصر کے کہ بعد زردی کے غروب تک مکروہ ہے اور ہمارے نزدیک آخر جزو وقت کا وہی موجب ہے تو جب عصر اسنے وقت مکروہ مین شروع کی تو غروب تک داخل وقت کراہت ہوگیا پس جیسا شروع ویسا ختم ہوا تو ادا ہوگئی اگرچہ وہ اس تاخیر کا گنہگار ہوا اور اگر وقت مکروہ مین شروع کی اور غروب ہوگیا

تو پھر وقت اچھا ہو اگرچہ عصر کا مستحب بھی ادا ہو گئی برخلاف فجر کے کہ اگرچہ ابھی کامل تھا تو طلوع کا وقت مکروہ تحریمی آیا پس اسمین ادا نہو گی - کیونکہ وقت مکروہ مین ممانعت ہو اور یہ ممانعت ہمنے صرف فجر مین اسواسطے رکھی کہ شارع نے اُسکے کسی وقت مکروہ کو داخل نہین رکھا برخلاف عصر کے کہ زردی کا وقت مکروہ پھر بھی تا غروب اسکا وقت رکھا ہو - یہ محصل کلام صدر الشریعہ وغیرہ ہو ولیکن پوشیدہ نہین کہ یہ سب توجیہ بمقابلہ نص صریح کے جو حدیث ابوہریرہ بروایت نسائی ہو مقبول نہو گی کیونکہ قواعد مذہب اسکو رد کرتے ہین اور مترجم کے نزدیک تحقیق مقام موافق اصول مذہب کے یہ ہو کہ احادیث جنمین اوقات مکروہہ مین نماز سے ممانعت ہو وہ احادیث معروف ومقبول ومشہور ہین تو اُنکی قوت واُنپر عمل قطعی ہو پس ہمنے عصر مین دیکھا کہ وقت مکروہ مین نماز کی اجازت دی گئی تو ہمنے کہا کہ ادا ہو جاتی ہو بخصوص حدیث من ادرک رکعۃ من العصر - بھی پائی گئی اور ہمنے فجر مین دیکھا کہ کسی جزو مکروہ مین اجازت نہین تو ہمنے اوقات مکروہہ کی حدیث پر عمل کیا اور نسائی کی روایت آحاد ہو اُسکو قوت معارضہ نہین ہو تو ہمنے معارض نہ ٹھہرایا یہ تو کلام موافق باصول ہو ولیکن یہان ایک گفتگو دوسری وارد ہوتی ہو وہ یہ ہو کہ نسائی کی روایت آحاد تو وہ ہو کہ پہلی رکعت فجر پڑھی ہو اور آفتاب نکل آیا تو دوسری رکعت ملالے اور جب یہی روایت تفسیر ہو - من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح کی یعنی جس نے ایک رکعت صبح پائی قبل طلوع آفتاب کے تو اُسنے صبح پائی - اسکے یہی معنی ہین کہ جو نسائی کی روایت مین مذکور ہو تو اس صورت مین اسکو قوت معارضہ ہو گی مگر آنکہ کہا جاوے کہ دونون روایتین حضرت ابوہریرہ سے ہین برخلاف ممانعت اوقات مکروہہ کے کہ وہ ایک جماعت صحابہ رضہ سے ہو - یہ میرے نزدیک انتہائے کلام ہو - واللہ تعالیٰ اعلم - م - و اول وقت المغرب اذا غربت الشمس - اور اول وقت مغرب کا جبکہ آفتاب غروب ہو جاوے - ف - بعض شارحین نے کہا کہ یہ باجماع ہو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث بدرجہ تواتر پہونچین کہ آپ مغرب کی نماز پڑھتے جسوقت کہ آفتاب پردے مین چھپ جاتا تھا - اور احادیث بکثرت ہین کہ امت کے واسطے تعجیل دلائی کہ برابر میری امت بھلائی پر رہیگی جب وے تاخیر نہ کرین وقت مغرب مین یہانتک کہ تارے چمکنے لگین - رواہ ابوداؤد والحاکم علی شرط مسلم - م - و آخر وقتہا ما لم یغب الشفق اور آخر وقت مغرب کا وہانتک کہ شفق غائب نہو جاوے - ف - یہی قول سفیان ثوری و احمد و ابوثور و اسحٰق و داؤد و ابن المنذر کا اور یہی شافعی کا قدیم قول ہو اور اسی کو شافعیہ مین سے اہل حدیث نے اختیار کیا جیسے ابن خزیمہ وخطابی و بیہقی وبغوی وغزالی رح نے پس اور عجلی و ابن الصلاح ونووی نے اسی کو صحیح کہا ہو - وقال الشافعی - اور شافعی نے جدید قول مین کہا کہ مقدار ما یصلی فیہ ثلث رکعات لان جبرئیل علیہ السلام ام فی یومین فی وقت واحد - بقدر اسکے کہ جسمین تین رکعات نماز پڑھے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام نے ایک ہی وقت مین دونون دن امامت کی - ف - پس اگر اسکا اول وآخر ہوتا تو فرق کرتے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام اسی تعلیم کے واسطے مامور تھے - اور مغرب کی دونون سنت موکدہ ظاہرا تابع فرض ہین ولیکن یہ دلیل اسکو مساعدت نہین کرتی ہو اور آخر حدیث مین یہ لفظ کہ وقت ان دو وقتون کے درمیان ہو مؤید اسکا کہ مغرب مین بھی دو وقت تھے - ولنا قولہ علیہ السلام اول وقت المغرب حین تغرب الشمس وآخر وقتہا حین یغیب الشفق - اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اول وقت مغرب کا جسدم آفتاب غروب ہو اور آخر وقت اُسکا جسدم شفق غائب ہو جاوے - ف - محمد بن فضیل رح نے اعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ رضہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کے لیے اول آخر ہو اور اول وقت ظہر کا جسدم آفتاب ڈھلے اور آخر وقت اسکا جسدم عصر کا وقت آوے اور اول وقت عصر جب اسکا وقت آگیا اور آخر وقت عصر جسدم آفتاب زرد ہو جاوے اور اول وقت مغرب کا جب آفتاب غروب ہو اور اُسکا آخر وقت جبکہ افق چھپ جاوے اور اول وقت عشاء کا جسدم افق چھپے اور اُسکا آخر وقت جبکہ رات آدھی ہو پہنچے اور اول وقت فجر کا جب فجر طلوع کرے اور آخر وقت اُسکا جب آفتاب طلوع کرے - رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ - اسمین اوقات مستحبہ کا بیان ہو اور بعد

نزدیک آفتاب کے عصر کا وقت مکروہ ہے جیسے بعد آدھی رات کے عشاء کا وقت مکروہ ہے۔ پھر واضح ہو کہ بخاری و دارقطنی نے اس حدیث
کی روایت میں محمد بن فضیل پر وہم کیا کیونکہ اعمش کے دوسرے شاگردوں نے یوں روایت کی کہ اعمش نے مجاہد رح سے مرسل روایت
کی اور ابن الجوزی و ابن القطان نے جواب دیا کہ محمد بن فضیل ثقہ علماء میں سے ہیں تو یہ ہوگا کہ اعمش نے مجاہد سے اس حدیث کو
مرسل سنا اور اعمش نے ابو صالح سے مسند پایا پس یہ حدیث دو طریق سے مروی ہے۔ مع وغیرہ۔ اور یہ دلیل دلالت کرتی ہے کہ مغرب
کے اول و آخر میں کوئی وقت مکروہ نہیں ہے کما حققہ م۔ وما رواہ کان للتحرز عن الکراہۃ۔ اور جس حدیث سے شافعی رح نے
استدلال کیا یعنی حدیث امامت جبرئیل تو وہ تاخیر نہ کرنا بوجہ کراہت سے احتراز کرنے کے تھا۔ ف۔ اور نووی رح نے بھی کہا
کہ چونکہ اول وقت سے تاخیر مکروہ ہے لہٰذا جبرئیل نے تاخیر نہ کی کیونکہ وہ اوقات بیان سکھلانے آئے تھے کیا نہیں دیکھتے کہ انہوں نے
عصر کو تا غروب تاخیر نہ دی حالانکہ وقت باقی تھا۔ اور مغرب کا وقت تا غروب شفق ممتد ہونا بھی صواب ہے اسکے سوائے کچھ ٹھیک نہیں
ہے مع۔ میں کہتا ہوں کہ مغرب میں تاخیر کی کراہت اگر اس وجہ سے کہ آخر وقت مکروہ ہے جیسے عصر کا آخر وقت یا عشاء کا بعد آدھی رات
کے تو یہ صحیح نہیں ہے اور اگر یہ مراد کہ نماز مغرب میں اول وقت سے دیر کرنا مکروہ ہے تو صحیح ہے ولیکن تعلیم کے واسطے یہ تاخیر مکروہ ہونا
مسلم نہیں ہے پس ظاہر یہ ہے کہ مغرب سے تا غروب شفق وقت زیادہ نہیں ہے تو امامت کی حدیث میں گویا دونوں ایک ہی وقت
بیان کر دیے اور دوسری احادیث میں توضیح موجود ہے چنانچہ حضرت ابو موسیٰ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلعم سے ایک شخص نے اوقات نماز پوچھے
تو آپ نے زبانی جواب نہ دیا بلکہ بلال رض کو حکم دیا کہ انہوں نے فجر کی اقامت کہی جبھی کہ فجر طلوع ہوئی اور قریب تھا کہ لوگ ایک دوسرے کو نہ پہچانیں
پھر حکم دیا تو بلال نے ظہر کی اقامت کہی جبھی کہ آفتاب ڈھلا اور بعض کہنے والا کہتا کہ ابھی ٹھیک دوپہر ہے حالانکہ حضرت صلعم ان سب سے زیادہ علم رکھتے
تھے پھر حکم دیا کہ بلال رض نے عصر کی اقامت کہی اس وقت کہ آفتاب اونچا تھا پھر بلال کو حکم کیا کہ مغرب کی اقامت کہے جبھی آفتاب
گرا ہے پھر حکم دیا کہ بلال رض نے اقامت کہی جب ہی کہ شفق چھپا ہے پھر دوسرے روز فجر میں تاخیر کی یہاں تک کہ جب آپ
نماز سے پھرے ہیں تو کہنے والا کہتا تھا کہ آفتاب تو شاید نکل آیا یا نکلنا چاہتا ہے پھر ظہر کی تاخیر کی یہاں تک کہ کل کے عصر کے قریب
ہو گیا پھر عصر کی تاخیر کی یہاں تک کہ نماز سے پھرے ہیں تو کہنے والا کہتا تھا کہ آفتاب میں سرخی آگئی پھر مغرب میں تاخیر کی یہاں تک کہ شفق
بالکل زائل ہونے کے قریب ہو گئی تھی اور ایک روایت میں ہے کہ شفق غائب ہونے سے پہلے مغرب پڑھی پھر عشاء میں تاخیر کی یہاں تک
کہ تہائی رات اول کی بیت گئی پھر صبح کو پوچھنے والے کو بلایا اور فرمایا کہ وقت ان دونوں کے درمیان ہے رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی
بریدہ رضی اللہ عنہ نے بھی روایت کی کہ ایک شخص اوقات پوچھنے آیا تھا اس سے فرمایا کہ ہمارے ساتھ دو دن نماز پڑھ لے اور
اس حدیث میں ہے کہ اول روز مغرب وقت غروب کے اور عشاء وقت زوال شفق کے پڑھی اور دوسرے روز ظہر میں ابراد کیا
یعنی ٹھنڈے میں کیا اور خوب اچھا ٹھنڈا وقت کر دیا۔ اور مغرب کو قبل غروب شفق پڑھا۔ رواہ مسلم والترمذی والنسائی۔ اور
شدت گرمی میں ابراد الظہر کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں مذکور ہے اور ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے تو مؤذن نے ظہر کی اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ٹھنڈا وقت کر پھر کہنے اذان کہنی
چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ابھی ٹھنڈا وقت کر۔ یہاں تک کہ ہم نے ٹیکروں کا سایہ دیکھا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شدت
حرارت کی تیزی جہنم سے ہے پس جب حرارت سخت ہو تو تم نماز کو ٹھنڈے وقت میں لاؤ۔ رواہ الستۃ الا النسائی۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس
یہاں تک تھا کہ ٹیکروں کا سایہ نظر آنے لگا اور چونکہ ریگستان کے ٹیکرے تو وہ خاک کی طرح ہوتے ہیں اور پھیلی ہوتی ہے کہ دیر تک
چوٹی کا سایہ خود ٹیکرے ہی پر رہتا ہے یہاں تک کہ جب چوٹی کی حد سے گذر جاتا ہے ٹیکرے کا سایہ زمین پر آتا ہے۔ حضرت ام المومنین
عائشہ رض کی حدیث ہے کہ میں نے ظہر کے واسطے بہت جلدی کرنے والا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر نہیں دیکھا اور نہ حضرت
ابوبکر سے بڑھکر اور نہ حضرت عمر رض سے بڑھکر دیکھا۔ رواہ الترمذی۔ اور ام سلمہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو

زیادہ جلدی کرنے والے تھے ظہر میں اور تم زیادہ جلدی کرنے والے ہو عصر میں - رواہ الترمذی - اور عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں
کو لکھا کہ تمہارے امور میں سے سب سے زیادہ اہتمام کا کام میرے نزدیک نماز ہے پس جس نے نماز کا حفظ کیا اور اسپر محافظت
رکھی تو وہ اپنے دین کی حفاظت کر گیا اور جس نے نماز کو ضائع کیا تو وہ پھر نماز کے سواے باقی کاموں کو زیادہ ضائع کرنے والا
ہوگا پھر لکھا کہ ظہر کی نماز ایک ہاتھ سایہ سے اپنے قد کے برابر سایہ تک پڑھو اور عصر کی نماز جبکہ آفتاب اونچا سپید نکھرا ہوا اتنا رہے
کہ سوار دو یا تین فرسنگ چلا جاوے غروب سے پہلے - اور مغرب پڑھو جب غروب ہوا آفتاب اور عشاء پڑھو جب شفق چھپ جاوے
اس سے تہائی رات تک پس جو پہلے سو جاوے اُسکی آنکھوں کو سونا نصیب نہو تین بار - اور صبح پڑھو اس حالت میں کہ ستارے
ظاہر جگمگاتے ہوں - رواہ مالک - بالجملہ احادیث بہت ہیں کہ جنسے ثبوت ہوا کہ جاے وقت مغرب تا غروب شفق ہے - پھر شفق
میں اختلاف ہے - ثم الشفق ہو البیاض الذی فی الافق بعد الحمرۃ عند ابی حنیفۃ - پھر شفق وہ سپیدی ہے جو افق میں بعد
سرخی کے ہوتی ہے یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - تو جبتک یہ سپیدی زائل ہوکر سیاہی نہ آوے تب تک مغرب کا وقت
باقی ہے حتی کہ اس سے پہلے عشاء کی نماز نہو گی - م - یہی قول حضرت ابو بکر الصدیق و انس و معاذ بن جبل و ام المومنین عائشہ رض
کا اور ایک روایت ابن عباس و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز و اوزاعی و زفر و مزنی و ابن المنذر
و خطابی کا ہے اور اسی کو مبرد و ثعلب نے اختیار کیا ہے - ع - وعندہما ہو الحمرۃ - اور صاحبین کے نزدیک شفق سرخی ہے - ف - اور
یہ قول حضرت عمر و عبد اللہ بن عمر و شداد بن اوس و عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہم کا ہے اور سرخی و سپیدی کے بیچ میں جو زردی
ہوتی ہے وہ اُنکے مذہب میں سپیدی میں شمار ہے - ع - وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ - اور یہ بھی ایک روایت ابو حنیفہ رح سے ہے
ف - اسد بن عمرو نے ابو حنیفہ رح سے یہی روایت کی کہ شفق سرخی ہے - تاج الشریعہ نے وقایہ میں کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے
یعنی اسی پر فتوی ہے و اسی پر فتوی ہوگا - وہو قول الشافعی - اور یہی امام شافعی رح کا قول ہے - ف - بلکہ یہی قول امام
مالک و احمد کا ہے اور شرح المجمع وغیرہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہ رح نے اسی قول کی طرف رجوع کیا تو یہی مذہب ٹھہرا - اللہ - لقولہ
علیہ السلام الشفق الحمرۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ شفق سرخی ہے - ف - اس حدیث کو دارقطنی نے سنن
میں حدیث عتیق بن یعقوب عن مالک عن نافع عن ابن عمر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشفق الحمرۃ - یوں ہی کتاب غرائب
مالک میں ذکر کرکے کہا کہ یہ حدیث غریب ہے اور اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور سنن میں اُسکو ابن عمر پر وقف کیا اور بیہقی رح نے
معرفت میں لکھا کہ یہ حدیث حضرت عمر و علی و ابن عباس و عبادہ بن الصامت و شداد بن اوس و ابو ہریرہ رض سے مروی ہے مگر
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسمیں کچھ ثابت نہیں ہے اور ایسا ہی نووی رح نے کہا ہے - اور خلیل و فراء سے نقل کرتے ہیں کہ شفق
سرخی ہے اور ازہری رح نے کہا کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے - مع - ولابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام و آخر وقت المغرب
اذا اسود الافق - اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ مغرب کا آخر وقت جبکہ افق سیاہ پڑ جاوے - ف -
ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جبرئیل نے نازل ہوکر مجھے وقت نماز سے خبر دی الخ - اسمیں ہے کہ و یصلی العشاء حین اسود الافق -
یعنی عشاء پڑھی جس وقت کہ افق سیاہ پڑ گیا یعنی سپیدی جاتی رہی - اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا
اور بعض شارحین نے کہا کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ وہ شفقت سے بمعنی رقت ہے اور بولتے ہیں کہ ثوب
شفیق یعنی جامہ رقیق - مع - اگر کہا جاوے کہ یہ توجیہ تو بمقابلہ نص کے ہے کہ الشفق الحمرۃ مذکور ہوئی جواب یہ کہ وہ حدیث مرفوع
ثابت نہیں - و ما رواہ موقوف علی ابن عمر رض - اور وہ جو روایت کیا یعنی الشفق الحمرۃ تو وہ ابن عمر رض پر موقوف ہے - ذکرہ
مالک فی الموطاء - اسکو مالک نے موطا میں ذکر کیا ہے - ف - یعنی سواے نسخۂ مشہورہ اور یحیی بن یحیی المصمودی الاندلسی کے
و نسخۂ محمد بن الحسن کے کسی نسخۂ دیگر میں ذکر کیا ہو واللہ اعلم - اکمل رح نے کہا کہ موقوف حجت نہیں ہے - عینی رح نے کہا کہ یہ کلام بعید

کیونکہ شافعی رح کے نزدیک حجت نہین مگر امام رح کے نزدیک تو حجت ہے اور یہ موقوف تو مرفوع کے حکم مین ہے کیونکہ ہم تو صحابہ رض کے
حق مین سواے صدق و بھلائی کے کچھ اور نہین گمان کرتے ہین۔ مع۔ العداد رح نے جواب دیا کہ یہ گمان کہ صرف حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے سنکر روایت کیا ہے جب ہی ہوتا ہے کہ وہ بات ایسی ہو کہ سواے سننے کے اور کسی طرح معلوم نہو سکتی ہو، اور شفق
کا پہچاننا اسپر موقوف نہین ہے بلکہ اہل زبان سے معلوم ہو سکتا ہے۔ انتہی مترجما۔ مین کہتا ہون کہ اہل زبان سے شفق کے معنی
مشتعل معلوم ہونگے مگر یہ بات کہ یہان سپیدی کے معنی مراد ہین یا سرخی کے معنی مراد ہین یہ اہل زبان سے دریافت نہوگا اور یہان
یہی مقصود ہے اسلیے کہ اگر سرخی ہو تو سپیدی وقت عشاء مین داخل اور مغرب سے خارج ہے اور اگر بمعنی سپیدی ہو تو برعکس ہے
پس جب وقت کا محدود ہونا توقیفی ہے اسمین راے و زبان کو دخل نہین ہے تو صحابی کا قول اسمین قطعاً بمنزلہ مرفوع کے ہے
کیا نہین دیکھتے کہ ظہر کو لغت کے معنی مین کہ آفتاب قائم الظہیرہ ہو نہین لیا گیا پس ثابت ہوا کہ ہمارے نزدیک یہ قول صحابی
قطعی حجت ہے تو موقوف ہونا مضر نہین ہے ان امام مصنف رح نے یہ جو فرمایا۔ وفیہ اختلاف الصحابۃ۔ اور شفق کے بارہ مین
صحابہ رض کا اختلاف ہے۔ ف۔ تو یہ البتہ قوی حجت ہو گیا کیونکہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم بمعنی سپیدی بھی بمنزلہ مرفوع ہے۔
دونون اقوال متعارض ہوے بلکہ شفق بمعنی سرخی ایک جماعت کا قول اور شفق بمعنی سپیدی دوسری جماعت کا قول دونون
متعارض و ساقط ہو کر امام رح کے واسطے حدیث۔ حین اسود الافق۔ باقی رہی پس اسکے معارضہ مین مرفوع کوئی نہین تو وہ حجت ہے
اور اگر کہا جاوے کہ اس سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ نماز عشاء اسوقت پڑھے کہ افق سیاہ ہو جاوے۔ اور یہ ثبوت نہوا کہ وقت اب
آیا کیونکہ شاید وقت بعد سرخی کے ہو گیا ہو مگر نماز عشاء اب پڑھی تو جواب یہ ہے کہ حدیث تو اول و آخر وقت محدود کرنے مین ہے
پس یہی شروع وقت ہے تو سپیدی تک وقت مغرب تھا تو وہی شفق ہے۔ لیس۔ یہ ترجیح مذہب امام رح مین دلیل قوی ہے لہذا الشیخ
ابن الہمام رح نے کہا کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر اور روایت اسد بن عمرو عن ابی حنیفہ متوافق بصاحبین پر فتوی دیا
کیا ہے ولیکن روایۃ و درایۃ اسکو مساعدت نہین دیتی ہین۔ روایت کی مساعدت تو اسوجہ سے نہین کہ یہ روایت ظاہر روایت کے
خلاف ہے اور درایت کی مساعدت اسوجہ سے نہین کہ ہم نے حدیث محمد بن فضیل ذکر کر دی کہ اسمین آخر وقت مغرب اسوقت کہ افق
غائب ہو۔ مذکور ہے اور یہ سپیدی جانے کے بعد ہوگا اور جب اخبار متعارض ہون تو شک کے ساتھ وقت نکل جانے کا حکم نہوگا
اور جب کہ تردد ہوا کہ سرخی ہے یا سپیدی ہے تو اقرب یہ کہ شک سے وقت منقضی نہو اور احتیاط بھی تاخیر مین ہے تاکہ یقیناً مغرب کا
وقت نکلے کہ عشاء اپنے وقت سے پہلے نہو گی۔ من الفتح۔ اور شیخ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے بھی تصحیح قدوری مین امام ہی کے
قول کو ترجیح دی و آخر مین کہا کہ پس ثابت ہوا کہ امام ہی کا قول صحیح ہے۔ ح۔ اور مین کہتا ہون کہ امام رح کے واسطے استدلال میرے
نزدیک عمدہ یہ کہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے مغرب مین سورہ اعراف پڑھی اور ظاہر ہے کہ یہ شفق بمعنی سپیدی تک ختم ہوگی جب کہ
قرأت مسنون ہو۔ المترجم۔ مبسوط مین ہے کہ صاحبین کا قول اوسع یعنی زیادہ گنجایش کا اور امام کا قول احوط ہے۔ ع۔ و السراج البحر ط
واضح ہو کہ وقایہ و درر و غیرہ مین صاحبین کے قول پر جزم کیا اور تنویر مین تو یہ مذہب قرار دیا کہ شفق سرخی ہے۔ نہر۔ آفندی نے کہا
کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنا ان چار صورتون مین ہے کہ یا تو امام رح کی دلیل ضعیف ہو یا ضرورت شرعیہ اجازت دے یا لوگون
کا تعامل یعنی برتاؤ عام ہو یا اختلاف زمانہ رواج مین ہو اور یہان کوئی بات نہین بلکہ امام کا قول احوط ہے۔ طحاوی رح نے اعتراض
کیا کہ تعامل تو اسکے خلاف موجود ہے۔ ط۔ مین کہتا ہون کہ یہ عجیب ہے اسواسطے کہ تعامل سے مراد لوگون کے معاملات مین باہمی رضامندی
کا عام شیوع ہونا مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوائی تو شرعی قیاس پر جواز نہین کیونکہ خوف نزاع و دیگر مفاسد موجود ہین ولیکن
جواز بوجہ تعامل کے ہے کہ باہمی رضامندی اسکے عام شیوع سے موجود اور دونون کو معلوم ہے تو جب خود اصلاح مال دینے و لینے مین
راضی ہین تو شرعاً جائز ہوا اور اس مسئلہ مین تعامل تو بمعنی علدرآمد لوگون کا۔ بلکہ یہ تعامل بھی نہین ہے بلکہ عمل بطور فتوی ہے پس

صحیح ہے کہ یہاں کوئی بات ان چاروں میں سے نہیں ہے جیسا کہ نوح آفندی رح نے کہا ہے۔ پھر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ جس مقلد کو لیاقت نظر و استدلال ہے وہ دونوں قول میں سے جسکو خلوص نظر سے قوی پاوے عمل کرے اور جو محض مقلد ہے یعنی اُسکو لیاقت نظری نہیں وہ مختار ہے چاہے امام رح کا قول دریافت کر کے عمل کرے اور چاہے مقلد اول کے اعتماد پر عمل کرے اور ہر صورت میں یہ دونوں تقلید سے خارج نہونگے اور امام مصنف یعنی صاحب ہدایہ تو تجنیس میں کہتے ہیں کہ میرے نزدیک تو یہی چاہیے کہ ہر حال میں امام رح کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ انتہیٰ۔ میں کہتا ہوں کہ اعمال بہ نیت ہیں اگر کسی مقلد کے دل میں نظر استدلال سے کسی قول کی نسبت یہ جم گیا کہ قوی یہی ہے تو پھر اُس سے عدول کرنے میں خوف معصیت ہے اور وعید اس بارہ میں سخت ہیں اور ترک کرنے میں کوئی وعید نہیں اور مذہب میں یہ قاعدہ قرار پایا کہ خطر و اباحت کے مقابلہ میں خطر کو ترجیح واجب ہے پس بمقتضائے مذہب اسپر یہی واجب ہوگا کہ اپنے جزم پر عمل کرے پھر چونکہ یہ جزم صرف اسی کو ہے لہذا یہ واجب نہیں کہ وہ دوسروں کو اسی پر فتویٰ دے بلکہ نقل مذہب کے بعد اظہار کر دینا چاہیے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر اس مسئلہ شفق میں تو میں نے نظر استدلالی ظاہر کر دیا کہ اقوی میرے نزدیک مذہب امام رح ہے اور چونکہ جس مسئلہ میں علماء کا قوی اختلاف ہو لازم یہ ہے کہ ایسے اختلاف سے بچ جاوے پس بہتر ہے کہ نماز مغرب کو قبل غروب سرخی کے پڑھے اور نماز عشاء کو بعد غروب سپیدی کے پڑھے اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ آج میں جا کر فلان مسجد میں نماز مغرب ادا کرونگا پھر وہاں ایسے وقت پہونچا کہ سرخی جاتی رہی اور سپیدی موجود تھی تو امام رح کے قول پر حانث نہوا اور صاحبین و دیگر ائمہ کے قول پر حانث ہوگیا اگر کہا جاوے کہ فتویٰ تو صاحبین ہی کے قول پر پایا گیا ہے جواب یہ کہ نوح آفندی نے کہا کہ اس فتویٰ پر اعتماد نہیں جائز ہے۔ ط۔ اور ابن نجیم نے کہا کہ صحیح المفتیٰ بہ۔ امام رح کا قول ہے۔ ح۔ اور پہلے معلوم ہوا کہ جماعت مشائخ نے قول امام کو احوط کہا اور مصنف رح تو امام ہی کے قول پر فتویٰ رکھتے ہیں اور ابن الہمام و انکے شاگرد قاسم رح نے امام رح کے قول کو ارجح و احوط و اصح کہا ہے۔ پس اب اسکے خلاف فتویٰ نچاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و اول وقت العشاء اذا غاب الشفق۔ اور اول وقت عشاء کا جب شفق چھپ جاوے۔ ف۔ یعنی صاحبین وغیرہ کے قول پر جب سرخی جاتی رہے اور امام رح کے قول پر واضح ہے جبکہ سپیدی جاتی رہے تو اول وقت عشاء کا شروع ہوا۔ و آخرہ ما لم یطلع الفجر۔ اور آخر وقت عشاء کا باقی رہیگا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہو۔ ف۔ ظاہر کلام دلالت کرتا ہے کہ صبح صادق طلوع ہونے کا اعتبار ہے و لیکن مشائخ نے اختلاف کیا کہ آیا صبح دوم کے طلوع کا اعتبار ہے یا اُسکے پھیل جانے و منتشر ہو جانے کا بعض مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا آنکے قول میں زیادہ وسعت ہے اور اسی قول کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ مخصار ہی اور احوط یہ ہے کہ روزہ اور عشاء کے وقت میں تو قول اول اعتبار کیا جاوے اور نماز فجر میں قول دوم اعتبار کیا جاوے۔ ہو المکارم فی شرح النقایہ۔ اور ظاہر کلام مصنف رح کا بھی مفید ہے کہ عشاء کا وقت صرف فجر کے طلوع ہوتے ہی جاتا رہیگا۔ پھر اگر اُس وقت کچھ کھایا پیا تو روزہ نہوگا۔ اور مراد الفجر سے صبح صادق ہے کیونکہ صبح کاذب ظاہر ہونے سے روزہ دار پر کھانا پینا ممنوع نہیں ہوتا ہے اور بیان وقت نماز فجر میں گذر چکا۔ اور واضح رہے کہ الفجر و الظہر وغیرہ کا اطلاق نماز فجر و ظہر پر معروف ہو رہا ہے جیسے فقہاء کے کلمات میں ویسے احادیث میں بھی ہے جیسے امام الفجر و امام الظہر وغیرہ۔ م۔ لقولہ علیہ السلام و آخر وقت العشاء حین لم یطلع الفجر۔ بدلیل قول حضرت م اور آخر وقت عشاء کا اُس دم تک کہ فجر طلوع نہ کرے۔ ف۔ یہ عبارت کسی حدیث میں وارد نہیں اور یہ غریب ہے اور مبسوط میں روایت ابو ہریرہ رض کا حوالہ دیا مگر کسی شارح نے بیان نہ کیا اور یہ حوالہ صحیح نہیں ہے اور طحاوی رح نے شرح الآثار میں بیان ایک عمدہ تقریر کی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ مجموع احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشاء کا آخری وقت وہ کہ فجر طلوع کرے اسلیے کہ ابن عباس و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کو تہائی رات تک تاخیر کی اور ابو ہریرہ و انس رض نے تاخیر آدھی رات تک روایت کی اور ابن عمر رض نے دو تہائی رات تک تاخیر کرنا بیان کیا اور ام المومنین

عائشہ رضہ نے روایت کی کہ عامتہ اللیل تک یعنی عامتہ اللیل کا لفظ فرمایا ہے اور یہ سب روایات صحیح مین موجود ہین تو ثابت ہوا کہ تمام اسکا وقت ہے ولیکن اول وقت سے تہائی تک افضل ہے پھر نصف تک کم ہے پھر نصف سے پیچھے اُس سے بھی کم ہے وتمامہ فی العینی والفتح - پھر مین کہتا ہون کہ یہ کلام مفید ہے کہ ان اوقات مین سے کوئی مکروہ نہین ہے اور کیونکر مکروہ ہوگا جبکہ صحیح مین ثابت ہوگا نصف رات وود تہائی رات بلکہ اس سے بھی بعد تک خود سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی ہو پس یہ جو بعضے عوام کے کلام مین ہے کہ نصف کے بعد وقت مکروہ ہے کچھ نہین ہے ہان کراہت بدین معنی کہ لوگون کی جماعت کم ہو یا انپر گرانی ہو یا خود کاہلی کرتا ہے تو یہ وجوہ کراہت کے علاوہ وقت کے ہین اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے م - وھو حجۃ علی الشافعی فی تقدیرہ بذہاب ثلث اللیل اور یہ قول حجت ہے امام شافعی رحمہ پر جو انھون نے عشاء کے آخر وقت کو تہائی رات جانے پر ختم کیا - ف - صحیح یہ ہے کہ کچھ اختلاف نہین ہے لیکن شارح اکمل رح وغیرہ نے زعم کیا کہ امام شافعی رح نے حدیث امامت سے تہائی رات تک وقت عشاء کی حد قائم کی ہے اور عینی رح نے رد کر دیا کہ امام شافعی رح کا مذہب جو حلیہ مین تحریر ہے یہ ہے کہ عشاء کا پسندیدہ وقت قول قدیم مین آدھی رات تک ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور جدید قول مین تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالک کا اور یہ دوسری روایت امام احمد سے ہے اور جواز عشاء کا وقت جبتک کہ فجر طلوع نہو اس سے ظاہر ہوا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے اور سروجی رح نے شرح الہدایہ مین کہا کہ طلوع فجر تک عشاء کے آخر وقت ہونے پر اجماع ہے - و اول وقت الوتر بعد العشاء و آخرہ مالم یطلع الفجر - اور اول وقت وتر کا بعد عشاء کے ہے اور آخر وقت وتر کا جب تک فجر طلوع نہ کرے - ف - اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وتر فرض عملی ہے یعنی اعتقاد مین ثبوت قطعی مثل عشاء کے نہین کیونکہ عشاء فرض قطعی ہے مگر حق عمل مین وتر بھی فرض ہے جیسا کہ عشاء کا عمل فرض ہے - کما فی العینی عن المنابع والمنافع والملتقی - اور صاحبین و باقی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک وتر سنت ہے اور تمام بحث باب الوتر مین انشاء اللہ تعالیٰ آویگی ع اور بیان امام مصنف رح نے بیان کیا کہ وتر کا وقت بعد عشاء کے یعنی بعد نماز عشاء کے طلوع فجر تک ہے - لقولہ علیہ السلام فی الوتر فصلوھا ما بین العشاء الی طلوع الفجر - کیونکہ حضرت نے وتر کے حق مین فرمایا کہ پس اُسکو عشاء سے طلوع الفجر تک کے بیچ مین پڑھو - ف - تمام حدیث ابو بصرہ غفاری رضی اللہ عنہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے زیادہ کی ایک نماز اور وہ وتر ہے پس تم اسکو پڑھو نماز عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان مین - رواہ الحاکم فی المستدرک من طریق ابن لہیعہ م ع - اور خارجہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ایک نماز کا حکم کیا وہ تمہارے لیے سرخ اونٹون سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے پس اُسکو تمہارے لیے عشاء آخرہ سے طلوع فجر تک کے بیچ مین کر دیا - رواہ ابو داؤد والترمذی میسر الوصول عشاء آخرہ نماز عشاء ہے جیسے عشاء اولیٰ مغرب ہے - قال وہذا عندہما - امام مصنف رح نے کہا کہ یہ صاحبین کے نزدیک ہے - ف - کہ وقت وتر کا بعد نماز عشاء کے ہے کیونکہ اُنکے نزدیک وتر سنت ہے تو عشاء کے تابع ہوا اور اسمین اشارہ ہے کہ وتر مین صاحبین کا مذہب مرجح ہے واللہ اعلم - وعند ابی حنیفۃ وقتہ وقت العشاء - اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے - ف - اور دلیل امام رح کی یہی روایت ہے اسطرح کہ بعض طرق مین یون وارد ہے - فجعلہا لکم فیما بین العشاء الی طلوع الفجر - پس وتر کو کر دیا تمہارے واسطے عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان مین - یہ دلیل ہے کہ وقت عشاء سے وقت طلوع فجر تک ہے - م - اور ایک وقت مین جب دو نمازین واجب جمع ہون تو وہ ان دونون کا وقت ہوتا ہے ولیکن اسوقت اعتراض ہوتا ہے کہ اگر وہ دونون کا وقت ہے تو کیا عشاء کی نماز پر وتر کا مقدم کرنا جائز ہے - جواب دیا کہ وقت ایک ہونا اور چیز ہے اور تقدیم و تاخیر کی ترتیب ہونا دوسری چیز ہے پس وقت تو دونون کا واحد ہے - الا انہ لا یقدم علیہ عند التذکیر للترتیب - لیکن وتر کو مقدم کرنا عشاء پر یاد ہونیکی حالت مین نہین جائز ہے بوجہ ترتیب واجب ہونے کے - ف - کیونکہ وتر جب فرض عملی ہے تو فرض عشاء و فرض وتر مین ترتیب

واجب ہے لیکن ترتیب واجب ہونا کئی شرطون پر ہوتا ہے چنانچہ قضار نمازون مین ذکر ہوگا انا نجلہ یہ کہ یاد ہو لہذا بیان فرمایا کہ یاد ہونیکی حالت مین بے ترتیبی نہین جائز ہے م ۔ لہذا مبسوط شیخ الاسلام مین ہے کہ اگر عمداً وتر کو عشار سے پہلے پڑھا تو بلاخلاف آپر اعادہ واجب ہے النہایہ ۔ امام رح کے نزدیک اسلیے کہ ترتیب واجب کو اُسنے چھوڑا تو نماز واجب الاعادہ ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اس لیے کہ اُنکے نزدیک وتر تابع نماز عشار ہے تو وہ ہر حالت مین مؤخر ہوگی دیکھو، چونکہ اُسنے وتر کو شروع کردیا تھا تو اب اُسکی قضار واجب ہوگئی ۔ فافہم م ۔ اگر وتر کو بھولے سے عشار پر مقدم کیا یا عشار اُسنے بے وضو پڑھی پھر سوکر اُٹھا اور وضو کرکے وتر پڑھی پھر یاد آیا کہ مین نے عشار بے وضو پڑھی تھی تو امام رح کے نزدیک وتر کو اعادہ نہ کریگا اور صاحبین کے نزدیک وتر کو اعادہ کرے ۔ النہایہ ۔ اگر تہجد کی نماز پھر وتر پڑھکر یاد کیا کہ عشار بے وضو پڑھی تھی تو نماز تہجد کا اعادہ بنا بر ظاہر اقوال فقہار کے نہین ہے اور بقول متقدمین رح جنمین سے ہمارے شیخ عارف رح ہین نماز تہجد ایثار ہوتی ہے اور یہی ظاہر صحاح ہے تو بقول صاحبین رح اعادہ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم ۔ اب بیان باقی رہا یہ مسئلہ کہ جن ملکون مین عشار و وتر کا وقت نہین ہوتا یعنی غروب شفق سے پہلے صبح طلوع ہوجاتی ہے تو آیا وہان والون پر عشار واجب ہے یا نہین و بقول امام رح وتر واجب ہے یا نہین ۔ دو قول ہین ایک یہ کہ ہان فرض ہین اور صبح طلوع ہوجانے پر بقدر عشار و وتر کے اندازہ انداز کرکے اسوقت کو عشار وتر کا وقت رکھے اور دونون نمازین پڑھے پھر صبح کو شروع سمجھے اور صبح کی نماز پڑھے ۔ بعض نے اسی قول کی تصحیح کی ۔ دوسرا قول یہ کہ فرض نہین ہین اور بعض نے اسی قول کو صحیح کہا ہے ۔ اور مضائقہ نہین کہ مین اس مسئلہ مین دونون اقوال کو توضیح و تحقیق لکھدون ۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم ۔ واضح ہو کہ قاموس مین ہے کہ بلغار ایک شہر بہت دور شمال مین ملک متالبہ سے ہے ۔ بحر الرائق و امداد الفتاح مین ہے کہ ابتدا سے گرمی مین جب تحویل آفتاب برج سرطان مین ہوتی ہے تو وہان ۲۳ ساعت آفتاب نظر آتا ہے اور ایک ساعت غرق ہوتا ہے ح ط ۔ اور مجھے ایک بلغاری نے خبر دی کہ ہمارے یہان جاڑا گرمی مین شفق سرخ غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع کرتی ہے اور وہان کے لوگ روزہ مین رات کی مقدار رکھکر ایک یا دو بار کھاتے ہین اور وہان سے دور رہنے والے نے مجھے بیان کیا کہ وہان اندھیرا بالکل نہین ہوتا اور بعضے دیگر ملک ایسے ہین کہ وہان روشنی نہین ہوتی مگر چراغ کی ۔ ط ۔ مین کہتا ہون کہ یہ حکایات باعتبار علم ہیات کے قریب ہین اور مقامات قطب مین آفتاب کی پوشیدگی بہت کم ہے ۔ بہر حال اگر یہ بات ہے کہ عشار و وتر کا وقت نہین ملتا تو بھی دونون نمازین پڑھی جاوین اور اُسکے واسطے وقت اندازہ کرکے نکالا جاوے ۔ ت ۔ اور وہ لوگ قضار کی نیت نہ کرینگے کیونکہ ادار کا وقت موجود نہین ہے اسی پر برہان کبیر رح نے فتویٰ دیا اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا اور ابن الشحنہ نے اسی کو صحیح کہا اور تنویر مین اسی کو مذہب ٹھہرایا اور لکھا کہ ایک قول یہ ہے کہ وہان والون پر عشار فرض نہین نہ وتر ۔ ت ۔ کیونکہ دونون کا وقت نہین جو سبب فرضیت ہے اور اسی پر کنز مین جزم کیا اور یہی وہد و ملتقی الابحر مین ہے اور یہی بقالی رح نے فتویٰ دیا اور حلوائی نے موافقت کی اور مرغینانی رح نے بھی اسی پر اتفاق کیا اور شرنبلالی و حلبی رح نے اسی کو ترجیح دی ۔ و مجتبیٰ شرح قدوری مین ہے کہ برہان الائمہ کے وقت مین اُنکے پاس استفتار آیا کہ ہم لوگ اپنے شہر مین عشار کا وقت نہین پاتے ہین تو کیا ہم پر عشار کی نماز واجب ہے اُنھون نے جواب لکھا کہ تم پر عشار واجب ہے اور ظہیر الدین مرغینانی رح نے فتویٰ دیا کہ نہین واجب ہے پھر بلغار سے اسی مضمون کا استفتار شمس الائمہ حلوائی رح کے پاس آیا اُنھون نے فتویٰ دیا کہ تم پر عشار کی نماز واجب ہے اور سیف السنہ بقالی رح سے بھی خوارزم مین اسی استفتار پر جواب لیا گیا تو اُنھون نے جواب لکھا کہ تم پر عشار واجب نہین ہے جب یہ جواب حلوائی رح کو پہونچا تو اُنھون نے اوق شاگرد کو بھیجا جس نے آپسے سوال کیا کہ جو کوئی پانچون فرائض نمازون سے ایک کا انکار کرے اُسکے حق مین آپ کیا کہتے ہین ۔ بقالی رح اس سوال کا مطلب سمجھ گئے اور فرمایا کہ تم کیا کہتے ہو ایسے شخص کے حق مین جسکے دونون ہاتھ کہنیون سمیت کٹ گئے یا دونون پاؤن ٹخنون سمیت کٹے ہین تو وضو کے چار فرض ہین سے اُسپر کتنے

فرض ہین۔ شاگرد مذکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرض ہین بوجہ اسکے کہ چوتھے فرض کا محل نہین ہے تو فرمایا کہ پھر یون ہی پانچوین
نماز عشاء فرض نہین کہ اُسکا وقت نہین ہے۔ جب یہ جواب شمس الائمہ حلوائی رح کو پہونچا تو پسند کیا اور اس مسئلہ مین اپنے قول
اول سے رجوع کرکے بقالی رح کے ساتھ موافقت کر لی۔ انتہی۔ ابن الہمام رح نے بعد نقل اقوال کے قول امام برہان الکبیر
کو ترجیح دی اور بقالی رح کے جواب مین کہا کہ جو شخص تامل کرکے دیکھے اُسکو شک باقی نہ رہیگا کہ وضو کے محل فرض نہونے
مین اور نماز کے سبب جلی یعنی وقت نہونے مین فرق ہے کیونکہ وجوب تو نفس الامر مین سبب خفی سے ثابت ہے اور وقت اُسکے
واسطے سبب ظاہری وعلامت اس سبب خفی کی مقرر کر دیا گیا ہے تو اس سبب ظاہری وجلی کے نہونے سے سبب اصلی
حقیقی جو نفس الامر مین ہے وہ معدوم نہوگا جبکہ اُسکے موجود ہونے پر دوسری دلیل پائی جاوے جیسے یہان دوسرے دلائل
موجود ہین اور وہ احادیث معراج مشہورہ مستفیض ہین کہ اول پچاس نمازین مفروض کرکے پھر پانچ نمازون پر اقتصار فرض
کیا گیا پھر تمام آفاق کے واسطے ان پانچون نمازون پر حکم فرض برقرار رہا جسمین کوئی تفصیل کسی ملک واقلیم کی نہین ہے یعنی
باوجودیکہ رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام زمین کے واسطے عام ہے پھر بھی کوئی تفصیل نہین کہ ان ملکون کے واسطے
پانچ اور مانند اہل بلغار کے واسطے چار ہین۔ انتہی۔ اور جب آدمی اسلام لایا تو اُسنے یقین کیا کہ اللہ تعالی نے پانچ نمازین
فرض فرمائی ہین۔ م۔ اور خروج دجال کی احادیث مین ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ کتنی مدت
تک زمین مین ٹھہریگا فرمایا کہ چالیس روز تک کہ ایک روز انمین سے برابر ایک سال کے اور ایک روز برابر ایک ماہ کے
اور ایک روز برابر ایک ہفتہ کے اور باقی ایام مثل تمہارے ایام کے ہونگے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ یہ دن جو برابر ایک سال
کے ہے کیا ہمارے لیے اسمین ایک روز کی نماز کافی ہوگی فرمایا کہ نہین تم اسکے واسطے اندازہ کرو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ تو ظاہر ہے کہ
تین سو سے زیادہ عصر مین واجب کین پہلے ایک مثل سایہ ہونے یا دو مثل سایہ ہونے سے۔ انتہی۔ یعنی وہان کہان یہ معنی
وجوب وقت کے متحقق ہو سکتے ہین کیونکہ سیکڑون عصر تو اس دن کے دوپہر ہونے سے پہلے واجب ہین جبکہ آفتاب ڈھلا بھی
نہین ہے۔ م۔ اور اسی پر اور نمازون کو قیاس کرے۔ انتہی۔ حتی کہ سیکڑون مغرب وعشاء وفجر واجب ہوئین حالانکہ آفتاب
غروب تک نہین ہوا ہے پس اوقات معلومہ اصلی سبب وجوب نہین ہین جنکے نہونے سے وجوب نماز نہو بلکہ اصلی سبب وجوب
تو معنی خفی نفس الامری ہین اور یہ اوقات صرف علامات بنا دیے گئے ہین۔ م۔ پس ہکو اس حدیث سے استفادہ ہوا کہ
واجب پانچون نمازین نفس الامر مین عموماً ہر شخص پر ہر حال مین ہین انمین کوئی تقسیم ان معلومہ اوقات پر نہین ہے کہ جب
یہ اوقات ہون تب وجوب ہو بلکہ عام وجوب ہے حتی کہ یہ اوقات نہون تب بھی وجوب ساقط نہوگا۔ اور یون ہی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نمازین ہین اُنکو اللہ تعالی نے بندون پر لکھدیا ہے یعنی فرض کر دیا ہے۔ انتہی۔ یعنی یہ نہین فرمایا
کہ پانچ اوقات ہین کہ انمین اللہ تعالی نے نمازین مفروض کر دی ہین بلکہ اصلی فرضیت نماز کی بلا قید اوقات ہے تو ثبوت ہوا کہ
پانچ نمازین بنا بر اصلی سبب وجوب کے لازم الاداء ہین اگرچہ اوقات مین تغیر ہو اور مؤید اسکے واسطے یہ کہ قضاء بھی واجب ہوتی ہے
اور ذمہ ہونا بعد معدوم ہونے سبب اداء کے ساقط ہوتا ہے۔ م۔ اب رہا یہ کہ اہل بلغار و اُنکے مانند جو وقت نہین پاتے ہین کیا وہ
قضاء نماز کی نیت کرین تو صحیح یہ کہ قضاء کی نیت نہین کرینگے کیونکہ وقت اداء تو مفقود ہے۔ انتہی۔ حلبی رح نے اعتراض کیا جس کا
حاصل یہ ہے کہ نماز پانچون تو مفروض ہونا ہم مانتے ہین لیکن اُنکے واسطے اسباب وشروط بھی مفروض ہوئے ہین پس اگر یہ
مراد ہو کہ پانچون نمازین مع اسباب وشروط کے واجب ہین تو ٹھیک ہے لیکن نزد اہل بلغار کے یہان وقت جو ایک سبب ہے
نادر ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ ہر فرد پر ہر دن بلحاظ اسباب کے مطلقاً واجب ہین تو ٹھیک نہین کیونکہ اگر طلوع آفتاب کے بعد
حائضہ پاک ہوئی تو اسپر فجر چھوڑ کر صرف چار ہی نمازین واجب ہین اور حدیث دجال کی خلاف قیاس ہے اسپر قیاس نہین ہو سکتا

و۔ ملخصا۔ جواب یہ کہ اسباب وشروط مراد ہین لیکن وقت سبب اصلی نہین ہو بلکہ محض علامت ہو جیساکہ حدیث دجال اور
احادیث معراج وفرضیت پنجگانہ صریح ہین اور حدیث دجال مین تائید اس امر کی موجود ہو کہ اوقات سبب اصلی نہین ہین
اور یہ کچھ خلاف قیاس نہین ہو۔م۔ علامہ حصکفی نے خلاف قیاس کو چھوڑ کر یون اعتراض کیا کہ حدیث دجال مین اور
ہمارے مسئلہ مین فرق ہو کیونکہ حدیث دجال کے دن مین تین تسو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہو صرف علامت نہین ہو
اور اس مسئلہ مین زمانہ وعلامت دونون ندارد ہین۔ الدر۔ مین کہتا ہون کہ یہ تو کچھ بھی نہین ہو کیونکہ زمانہ تو برابر ممتد چلا
جاتا ہو ایک گھڑی بعد دوسری گھڑی چلی آتی ہو بلکہ دجال کے دن مین تو سیکڑون عصر تک علامت کا نشان نہین اور اہل بلغار
کے یہان تو صرف ایک ہی نماز کے علاوہ علامات موجود ہو جاتی ہین لہذا طحطاوی رح وغیرہ نے بھی اسکو رد کر دیا اور اقرار
کر لیا کہ وقت مقرر کرکے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت روشن ہو مین کہتا ہون کہ ہان وہ بہت واضح دلیل ہو۔ واللہ
تعالی اعلم۔م۔ یہانتک اوقات کا بیان مطلق تھا اب ان اوقات مین سے مستحبات کا بیان شروع ہو۔

فصل۔ یہ فصل مستحب اوقات کے بیان مین ہو۔ ویستحب الاسفار بالفجر۔ اور مستحب ہو اسفار کرنا فجر کی نماز کے ساتھ۔ ف۔
اسفار صبح کا روشن ہونا اور اسفار بالفجر یعنی نماز فجر کا وقت اسفار مین ادا کرنا۔ مبسوط ومفید وتحفہ وقنیہ مین ہو کہ ہمیشہ جملہ اوقات
مین صبح کو اسفار مین ادا کرنا تغلیس مین ادا کرنے سے افضل ہو۔ یہی ظاہر کلام مصنف رح ہو اور محیط وبدائع مین لکھا کہ جب آسمان
صاف ہو یعنی ابر وغیرہ نہو تو ایسے وقت مین اسفار افضل ہو سوائے حاجیون کے مزدلفہ مین کہ وہان تغلیس افضل ہو۔ ع۔
جیسے عورت کو ہر جگہ تغلیس افضل ہو اور سوائے فجر کے عورت کو مستحب ہو کہ مردون کی جماعت سے فراغت ہونے کا انتظار
کرے۔ القنیہ ع۔ اور اسقدر تاخیر نہ کرین کہ آفتاب کے طلوع مین بلکہ اسکی زردی نمود ہونے مین شک پڑ جاوے حتی کہ اگر
نماز مین فساد ظاہر ہو تو قرأت مسنون کے ساتھ اسکا ادا کرنا ممکن ہو اور قاضیخان کے جامع مین ہو کہ چالیس سے ساٹھ تک
آیتون کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہو اور بعض نے کہا کہ پوری تاخیر کیجاویگی کیونکہ نماز مین فساد کا احتمال ایک
موہوم بات ہو اسکی وجہ سے مستحب ترک نہ کیا جائیگا اور طحاوی رح نے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مین نے
عمر رض کے پیچھے صبح پڑھی انھون نے سورۂ بقرہ کی قرأت کی جب نماز سے پھرے تو لوگون نے سورج کو نگاہ اٹھا کر دیکھنا
شروع کیا تو کہا کہ طلوع ہو گیا حضرت عمر رض نے فرمایا کہ اگر طلوع ہو گیا تو اُسنے ہم کو غافلون مین نہین پایا۔ اور مبسوط وبدائع
مین ہو کہ طحاوی رح نے کہا کہ جسکا قصد تطویل قرأت کا ہو تو وہ تغلیس مین شروع کرے اور اسفار مین ختم کرے ورنہ اسفار
مین شروع کرے اور زعم کیا کہ یہی امام وصاحبین کا قول ہو ولیکن ظاہر الروایۃ تو شروع وختم دونون اسفار مین ہو۔ مع۔ یہی
مختار ہو۔ و۔ اسفار بالفجر کے معنی بھی یہی ہین کہ نماز کو اسفار مین ادا کرے تو مجموع نماز کا اسفار مین ہونا چاہیے۔ ف۔ مین
کہتا ہون کہ طحاوی رح ائمہ ثقات مین سے جلیل القدر ہین تو انکی روایت بھی بہت معتمد ہو اور انکی روایت مین اور
ظاہر الروایۃ مین کچھ خلاف نہین ہو اور مین عنقریب انشاء اللہ تعالی اسکو تحقیق کرونگا جس سے ظاہر ہوگا کہ احادیث تغلیس
واسفار مین بھی کچھ تعارض نہین ہو۔م۔ لقوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر۔ بدلیل قول علیہ السلام کہ اسفار
مین پڑھو نماز فجر کو کہ وہ ثواب کے لیے بڑی ہو۔ ف۔ یعنی ثواب اسمین بہت بڑا ہو۔ وقال الشافعي يستحب التعجيل في
كل صلوة والحجة عليه ما رويناه وما نرويه۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ہر نماز مین تعجیل کرنا یعنی اول وقت پڑھنا تاخیر نہ کرنا مستحب ہو
اور حجت انپر یہ حدیث ہو جو ہم نے فجر مین روایت کی اور وہ جو ہم آیندہ روایت کرینگے۔ ف۔ یعنی مثلاً گرمی کے وقت ظہر مین
ابراد کی حدیث وغیرہ۔ حاصل اختلاف نماز فجر مین یہ کہ ہمارے نزدیک تاخیر کرنا اسفار تک مستحب ہو اور شافعی رح کے نزدیک
تقدیم کرنا غلس یعنی تاریکی مین پڑھنا مستحب ہو۔ بلکہ ہر نماز اول وقت پڑھنا مستحب ہو اور امام مصنف رح نے انپر حجت

یہ حدیث قرار دی جو اسفار بالفجر میں روایت کی کیونکہ معلوم ہوا کہ عموماً کلیہ صحیح نہیں بلکہ بعض میں تعجیل مستحب اور بعض میں کچھ دیر کرنا مستحب ہے جیسے فجر کی نماز میں اس حدیث سے دیر کرنا مستحب ہے اور دونوں فریق کے دلائل بطور تلخیص کے یہ ہیں کہ امام شافعی نے اپنے عام دعوی پر یعنی کل نمازوں میں تعجیل مستحب ہے یوں استدلال فرمایا کہ اول آنکہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ فرماتا ہے سارعوا الی مغفرۃ من ربکم الآیہ یعنی جلدی کرو ادائے طاعات میں جو موجب مغفرت ہیں۔ جواب یہ کہ اس سے یہ مراد کہ کاہلی و بے پروائی مت کرو اور وقت جاتے رہنے سے پہلے جلدی کرو ایسا نہو کہ موت آوے و محروم رہو چنانچہ احادیث میں بھی وقت فرصت کو غنیمت رکھنے کی تاکید واسمیں ذخیرہ طاعات جمع کرنے میں جلدی کا حکم بہت مروی ہے اور نماز فجر میں کاہلی و بے پروائی کی تاخیر مقصود نہیں بلکہ حکم کی تعمیل میں تو تعجیل ہے۔ دلیل دوم یہ کہ حدیث ابن مسعود رض میں ہے کہ اول وقت نماز افضل اعمال ہے۔ رواہ الترمذی وابن حبان وابن خزیمہ والحاکم وصححوہ اور یہی حدیث ام فروہ میں بروایت ابو داؤد وترمذی مذکور ہے۔ اور ابن السکن نے اسکو صحیح کہا ہے۔ جواب یہ کہ اطلاق اول وقت کا بمقابلہ آخر وقت کے ہے اور وہ مکروہ مراد ہے جیسے نماز میں تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی وقت مستحب سے تاخیر مکروہ ہے اور یہی معنی حدیث عائشہ رض کے ہیں کہ کبھی دوبار حضرت نے نماز کو آخر وقت نہیں کیا۔ کما فی الترمذی وغیرہ۔ اور یہی معنی حدیث علی رض میں کہ اے علی رض تین باتیں ہیں کہ انکی تاخیر مت کر ایک نماز جب اسکا وقت آجاوے۔ الی آخرہ۔ رواہ الترمذی وقال حسن غریب واحمد والحاکم وابن ماجہ۔ یعنی جو نماز کا عمدہ وقت ہے اس سے دیر مت کر۔ اور حدیث سے معلوم ہوا کہ مثلاً نماز فجر کا عمدہ وقت اسفار ہے اس سے تاخیر ممنوع ہے۔ یہ جو ہم نے کہا کہ معنی اول وقت و عدم تاخیر کے یہ ہیں کہ مکروہ وقت نہو اسپر دلیل یہ کہ حضرت ابن مسعود رض کی روایت تم اول وقت کے افضل ہونے کی لاتے ہو اور انہیں حضرت ابن مسعود رض سے صحیح ہوا کہ نماز فجر کی اسفار میں مستحب ہے تو صاف معلوم ہوا کہ اول وقت سے مراد یہ کہ مستحب وقت ہو اور آخر وقت مکروہ نہو چنانچہ صحیحین میں ابن مسعود رض سے روایت ہے کہ میں نے نہیں دیکھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ نماز پڑھی ہو مگر اپنے وقت میں سوائے دو نمازوں کے کہ مغرب و عشاء کو جمع کی جمع عرفات میں غیر وقت پڑھا اور اس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے پڑھی۔ اگر وہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے پڑھی ہو تو جواب یہ کہ ہرگز نہیں کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہیں ہے اور بخاری رح کی روایت میں صریح اسطرح کہ اسدن نماز فجر کی پڑھ لی جب ہی فجر طلوع ہوئی ہے۔ اس سے زیادہ صریح صحیح مسلم کی روایت ہے کہ اسدن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے غلس میں پڑھی۔ اس سے صریح معلوم ہوا کہ ہمیشہ کا معمولی وقت غلس نہ تھا۔ اب ظاہر ہوا کہ بالاجماع فجر طلوع ہونے پر اول وقت ہو جاتا ہے حالانکہ اسکو افضل نہ رکھا اور معمول کے خلاف قرار دیا۔ اب صاف ہوگیا کہ اول وقت بمقابلہ تاخیر نماز کے اور آخر وقت مکروہ کے ہے پس وقت مستحب اول ہی وقت ہے۔ باقی رہا کلام خاص فجر میں کہ تغلیس مستحب ہے یا اسفار تو امام شافعی کے نزدیک تغلیس مستحب ہے بدلیل حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایکبار صبح کو غلس میں پڑھا اور دوسری بار اسکو اسفار میں ادا کیا پھر آپ کی نماز تغلیس میں رہی یہانتک کہ دنیا کو چھوڑا۔ رواہ ابو داؤد وابن حبان۔ اور خطابی رح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ وبدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھتے جب فارغ ہوتے تو عورتیں اپنے گھروں کو واپس ہوتیں لپٹی ہوئی اپنی اوڑھنیوں میں کہ بوجہ تاریکی غلس کے نہیں پہچانی جاتی تھیں رواہ البخاری ومسلم۔ اور بدلیل حدیث ام سلمہ بمانند حدیث عائشہ رض جسکو طبرانی وعبد الرزاق نے بسند صحیح روایت کیا وبدلیل حدیث جابر وابو برزۃ الاسلمی کہ جنمیں ہے کہ آپ صبح کو غلس میں پڑھا کرتے تھے۔ وبدلیل حدیث ابن عمر رض کہ عبد اللہ بن الزبیر رض کے پیچھے صبح کی نماز پڑھی غلس میں پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ وابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ ہماری نماز یوں ہی تھی پھر جب عمر رض شہید ہوئے تو عثمان رض نے صبح کو اسفار میں کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور امام

ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسفار مستحب ہو بدلیل حدیث اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر یعنی حکم دیا اسفار فجر کا مع اس بیان کے کہ اسمین ثواب زیادہ ہو - یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے بالفاظ مختلفہ مروی ہو چنانچہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے ترمذی وطبرانی فی الکبیر اور طحاوی وابوداؤد وصحیح مین ابن حبان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہو اور بلال ومحمد بن اسد وقتادہ بن النعمان جسکے راوی سب ثقہ ہین وابن مسعود رض وابوالدرداء وچند انصار رضی اللہ عنہم وغیرہم سے مروی ہو اور ابو برزۃ الاسلمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے فارغ ہوتے وسلام پھیرتے اس حال مین کہ آدمی اپنے جلیس کو دیکھتا جسکو پہچانتا تھا اُسکو پہچان لیتا تھا - رواہ النسائی والطبرانی والطحاوی اور طحاوی نے روایت کی کہ حدثنا محمد بن خزیمہ حدثنا القعنبی حدثنا عیسی بن یونس عن الاعمش عن ابراہیم قال ما اجتمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شئی ما اجتمعوا علی التنویر - یعنی ابراہیم تابعی کبیر کہتے ہین کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے تنویر یعنی اسفار بالفجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہین ہوئے - یہ اسناد صحیح ہو اور اسکو ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہو پس اول حدیث تو حکم قولی اسفار کا ہو اور یہ اثر اجماع صحابہ رض کو ثابت کرتا ہو - اب اُن احادیث سے جو استدلال شافعی مین ذکر ہوئین تغلیس ثابت ہوتی ہو اور اس حدیث سے اور صحیحین کی حدیث ابن مسعود رض سے جو دربارہ نماز صبح الجمع یعنی مزدلفہ کی اوپر مذکور ہوئی ہو اسفار ثابت ہوتا ہو اور اثر ابراہیم رح سے اسپر اجماع ثبوت ہوتا ہو پس حنفیہ نے کسی طرح سے جوابات دیے اول وہ کہ تغلیس سے مراد مسجد کے اندر کی تاریکی ہو اگرچہ باہر اسفار تھا چنانچہ اب بھی ہم مشاہدہ کرتے ہین کہ مسجد کے اندر چھت کے پردہ مین تاریکی ہوتی ہو حالانکہ باہر صحن مین روشنی پھیل جاتی ہو اور یہ تاویل اسواسطے واجب ہو کہ اسفار کے راوی مرجح ہین خصوصاً حضرت ابن مسعود رض کے مثل کہ جماعت کا حال اُنپر زیادہ منکشف تھا - یہی فتح القدیر مین مذکور ہو - جواب دوم یہ کہ اوقات جنسے نماز متعلق ہو ایسے اوقات ہین کہ عام وخاص سب کو ظاہر ہون اور اول فجر وحالت غلس اکثرون پر مخفی ہوتی ہو تو اسفار معتبر ہو - جواب سوم یہ کہ حدیث اسفار تو حدیث قولی ہو یعنی زبان سے صریح حکم دیا اور تغلیس کا کوئی حکم زبانی نہین ہو بلکہ روایت فعلی ہو اور جو فعل عمل مین آیا معلوم نہین کہ وہ بطور استحباب تھا یا کوئی وجہ خاص تھی لہذا مقرر ہو چکا کہ حدیث قولی کو ترجیح ہو - مترجم کہتا ہو کہ ان جوابات مین تردد ہو جواب اول مین اسلیے کہ تغلیس مسجد پر محمول کرنا روا نہین کیونکہ بیان تو وقت نماز کا ہو نہ بیان مسجد کی روشنی وتاریکی کا - اور یہ خوب اچھی بات ہو اسمین کلام کرنا انصاف سے بعید ہو - اور اہل ایمان اہل صدق واخلاص وعدل وانصاف ہوتے ہین اُنکے دلون مین باہم کینہ وطرفداری وتعصب کا مرض نہین ہوتا ہو - اور جواب دوم مین اسوجہ سے کہ طلوع فجر پر کھانے پانی کی حرمت جملہ روزہ دارون عام وخاص پر مشروع ہو تو ہر شخص اسکو جانتا ہو بلکہ وہان زیادہ ضرورت ہو اور نماز تو طلوع فجر کے اطمینان پر شروع کرے ایسکے بارہ مین کچھ وقت نہین ہو آیا یہ نہین دیکھتے کہ بالاجماع غلس مین واول طلوع فجر مین نماز جائز ہو اور کلام تو صرف استحباب مین ہو - جواب سوم مین تردد اسوجہ سے کہ بلاشبہہ حدیث قولی کو فعلی پر ترجیح ہو مگر ایسے فعل پر جو اتفاقاً واقع ہوا ہو اور یہان تو حدیث ابو مسعود انصاری وام المومنین عائشہ وام سلمہ وغیرہم سے دائمی تغلیس تا وفات ثابت ہوئی ہو اور ایسے دوامی فعل پر ترجیح صحیح نہین ہو - اور عجب کہ ایسا ہی توسع بعض شافعیہ نے اسفار کی حدیث مین کیا ہو چنانچہ خطابی رح سے نقل ہو کہ کہا کہ اسفار کے یہ معنی کہ صبح اول یعنی کاذب ہو اور صبح صادق مین خوب فہم کر لو اسطرح کہ شک نہ رہے - یہ تاویل بالکل ہیچ ہو اسواسطے کہ جب تک کہ صبح صادق ہونا کمال نہ جانے تو نماز صحیح ہونے کا حکم ہی نہ دیا جائیگا پھر بڑا ثواب تو درکنار رہا - اور اس سے زیادہ عجیب امام نووی رح کا قول کہ صبح صادق سے پہلے تعجیل کی نیت پر ثواب ہوگا اور نماز صحیح نہوگی - جواب یہ کہ الحکم الاحمد یعنی بڑا ثواب تو نماز فجر پر رکھا گیا ہو نہ نیت پر اور جب نماز صحیح نہوئی تو اُسپر گناہ رہا کہ نہ

بہت بڑا ہوا۔ ایسی تاویلات سے بحکم قولہ تعالیٰ اعدلوا ہو اقرب للتقویٰ کے احتراز لازم ہے ۔ جواب چہارم بعض علماے حنفیہ نے اسطرح تکلف کیا کہ تغلیس کی روایات اکثر ضعیف اور بعض سے کبھی تغلیس کا ثبوت ہوتا ہے سو وہ منسوخ ہو گیا۔ یہ جواب بھی جادۂ اعتدال سے صریح خارج ہے۔ اور حق یہ کہ تغلیس بلا شبہہ ثابت ہے۔ جواب پنجم یہ کہ ایک طرف تو روایات تغلیس ثابت ہیں اور دوسری طرف روایات اسفار ثابت ہیں جب دونوں متعارض ہوئیں تو ہم نے ناچار قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس میں اسفار بہتر کہ اسمیں جماعت کی زیادتی اور ہر قوی وضعیف کی داخل جماعت ہونے کی گنجایش وغیرہ بہتری کے وجوہ ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ اسمیں دو وجہ سے تردد ہے اول آنکہ اس بارہ میں قیاس کو دخل نہیں اور بر تقدیر تسلیم کے یہ ثابت ہوا کہ تمھارے قیاس سے اسفار بہتر ہے اور یہ کچھ نہیں ہے۔ دوم یہ کہ احادیث تغلیس و روایات اسفار میں جب کسی طرح توفیق ممکن نہو تب البتہ دونوں پر عمل متعذر ہو کر ناچار قیاس مرجع ہوا اگر ضرورت ہے اور بیان تو اسطرح توفیق ظاہر ہے کہ حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ جس سے دوام عمل تغلیس کا ثبوت منصوص ہے و دیگر احادیث مانند حدیث ام المومنین وغیرہ جو کہ تغلیس کو مستلزم ہیں اُنکے یہ معنی ہیں کہ تغلیس میں نماز شروع کرتے تھے اور حدیث اسفار اور حکایت اجماع ابراہیم رح جو کہ دوام اسفار کی نسبت ہیں اُنکے یہ معنی ہیں کہ اداے نماز اور ختم اسکا اسفار میں ہوتا تھا موافق قراءت مسنونہ کے۔ پس اب کوئی تعارض نہیں ہے اور دونوں قسم کی احادیث پر عمل کرنا ممکن ہے اور امام طحاوی رح نے ہمارے علماے ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی قول نقل کیا۔ ولیکن ہمکو معلوم ہوا کہ تغلیس سے یہ مراد نہیں کہ فجر طلوع ہوتے ہی نماز شروع کیجاوے اسلیے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حج کی صبح کی نماز فجر کو قبل وقت معمولی کے قرار دیا حالانکہ بخاری رح کی روایت میں صحیح ہے کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو گئی اُسی وقت نماز فجر پڑھی۔ تو معلوم ہو گیا کہ طلوع فجر کے ساتھ معمولی نماز نہ تھی اور اس سے زیادہ صریح خود ابن مسعود رضہ کا قول صحیح بخاری کی ایک روایت میں یوں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ساعت میں یہ نماز یعنی فجر جب طلوع ہو نہیں پڑھا کرتے تھے سواے اس مقام واس روز کے۔ پس محقق ہو گیا کہ تغلیس کے یہ معنی نہیں کہ فوراً طلوع فجر کے بعد ہی شروع کردے بلکہ جب روشنی ہو جاوے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر و انکی چمک جہاں تک میں سمجھا ہوں معلوم ہو اور یہی معنی حضرت عمر رضہ کے قول کے ہیں والنجوم بادیۃ مشتبکۃ کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہے اسوقت بھی جہاں تاروں کا گچھا ہے بوجہ اجتماع کے اپنی چمک سے ظاہر ہوتے ہیں اور یہ بھی محقق ہو گیا کہ حدیث اول وقت نماز کی جو ابن مسعود رضہ سے مروی ہے اُسکے بھی یہ معنی نہیں جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت داخل ہوتے ہی نماز شروع کردے کیونکہ ابن مسعود رضہ نے خود ہی فجر کی نماز وقت آتے ہی موقع حج میں پڑھنے کو خلاف معمول بیان کیا۔ اور اس تحقیق سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ فوراً فجر طلوع ہوتے ہی جب نہیں پڑھتے تھے تو روشنی ہو جانے پر پڑھنا یہی اول اسفار ہے اور ختم اسکا نہایت اسفار پر ہوا اسی واسطے بدائع وغیرہ میں ہمارے علماے ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے ظاہر الروایۃ یہ بیان کی کہ ابتداے نماز بھی اسفار میں اور ختم بھی اسفار میں ہو۔ پس معلوم ہوا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کی روایت میں اور ظاہر الروایۃ میں کچھ اختلاف نہیں ہے کیونکہ ابتداے اسفار میں بہ نسبت ختم کے اسفار کے ایک تاریکی ہے تو امام طحاوی رح نے اسی کو غلس کہا ہے اور اشارہ کیا کہ حدیث ابو مسعود انصاری وغیرہ میں یہی غلس مراد ہے نہ وہ کہ جو طلوع فجر ہو نکلے وقت ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرت ابن مسعود مہاجری رضی اللہ عنہ کی تصریح سے خلاف معمول وقت ہے اب صاف روشن ہو گیا کہ احادیث تغلیس و اسفار میں کچھ تعارض نہیں اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی قولہ اسفروا بالفجر الخ۔ اسی کو بعض صحابہ مثل ابو مسعود رضہ وغیرہ نے غلس کہا ہے کیونکہ اسوقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے اور مراد حدیث اسفروا بالفجر الخ۔ یہ ہوئی کہ آپ نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہوتے ہی نماز شروع نہ کرو بلکہ اسفار ہونے دو

پس اول وقت اسفار مین شروع کرو۔ اس صورت مین ختم نماز کا آخری اسفار کامل مین ہوگا کہ اسوقت کچھ تاریکی نہین
ہر برخلاف اول اسفار کے کہ اسوقت تاریکی تھی حتی کہ ابو مسعود رض وغیرہ نے اُسکو غلس سے تعبیر کیا ہر پس یہ وہ تحقیق
ہر کہ حق عزوجل نے مترجم عفا اللہ تعالی عنہ فی الدنیا والآخرہ کو الہام فرمائی والحمد للہ رب العالمین۔ محصل کلام یہ ہوا کہ فجر
کی نماز مین مستحب وقت یہ ہر کہ طلوع فجر کے بعد فوراً شروع نہ کرے بلکہ اول اسفار ہونے دے اُسوقت شروع کرے جبکہ
ایک طرح کا غلس بھی باقی ہر اور احادیث تغلیس مین یہی غلس کہا گیا ہر اور روایات اسفار مین یہی اسفار کہا گیا ہر اور اسی
غلس پر دوام فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رہا اور اسی اسفار پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہر۔ اور علماء شافعیہ نے
جو غلس دہ لیا کہ جو فجر کے طلوع ہونے ہی شروع وقت نماز ہوتا ہر وہ مستحب نہین اور خلاف تحقیق ہر فافہم واللہ تعالی اعلم۔
والابراد بالظہر فی الصیف۔ اور مستحب ہر ٹھنڈک مین لانا ظہر کو گرمی مین۔ ف۔ یعنی ایسے موسم مین کہ حرارت
پوری ہو یا روئی وتاپنے کی کچھ حاجت نہو۔ وتقدیمہ فی الشتاء۔ اور مقدم کرنا اُسکو جاڑے مین۔ ف۔ یعنی ایسے
موسم مین کہ پورا جاڑا ہو یا روئی وتاپنے دونون کی ضرورت ہو برخلاف ربیع وخریف کے کہ انمین صرف ایک چیز کی ضرورت
ہر۔ الخلاصہ ط۔ خواہ ظہر کو تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ پڑھے شرح المجمع لابن ملک ۔ یعنی مطلقاً گرمی کے موسم مین خواہ شدت
حرارت ہو یا نہو اور ملک گرم ہو یا نہو وقصد جماعت ہو یا نہو بلا شرط تاخیر مستحب ہر کما فی المجمع وغیرہ۔ اور جوہرہ نیرہ مین اِس
شرط کے ساتھ تاخیر مستحب کہی ہر مگر اسمین نظر ہر۔ د۔ مین کہتا ہون کہ ظاہر کلام امام مصنف وغیرہ تو علی الاطلاق ہر اور یہی صحیح
ہر اگر کہا جاوے کہ جوہرہ مین جو شرط ہر ظاہر نص دلیل اسی کو مساعد ہر کیونکہ امام مصنف نے کہا۔ لما روینا۔ بدلیل اُس
حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کر دی۔ ف۔ یعنی قولہ علیہ السلام ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ ٹھنڈک
مین لاؤ نماز ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جہنم کی شدت حرارت سے ہر۔ رواہ البخاری اور یہ ایک جماعت صحابہ رض سے مروی
ہر اور اسمین قید شدت حرارت کی ہر اور جواب یہ کہ اطلاق پر دلیل دوسری ہر جو امام مصنف رح نے ذکر فرمائی بقولہ۔ و
لروایۃ انس رض قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان فی الشتاء بکر بالظہر واذا کان فی الصیف
ابرد بہا۔ اور بدلیل روایت انس رض کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جاڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر
مین اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کا ابراد کرتے تھے۔ ف۔ اس دلیل سے دو باتین ثابت ہوئین اول تو شدت حرارت
کی قید نہین بلکہ مطلقاً گرمی وحرارت مین ابراد فرماتے تھے۔ دوم یہ کہ جاڑے وٹھنڈے مین ظہر کی تعجیل مستحب ہر۔ امام
شافعی رح کے نزدیک ہر موسم مین تعجیل مستحب ہر بدلیل حدیث کہ ہمنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حرارت رمضاء کا
شکوہ کیا تو آپ نے عذر قبول نہ کیا۔ زہیر نے ابو اسحٰق سے پوچھا کہ کیا ظہر کی نماز مین۔ فرمایا کہ ہان۔ پوچھا کہ کیا ظہر کی تعجیل
مین۔ فرمایا کہ ہان۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور بحدیث ام المومنین ام سلمہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ
ظہر مین جلدی کرنے والے تھے اور تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ عصر مین جلدی کرنے والے ہو۔ الترمذی۔ و
بحدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ مین نے نہ دیکھا سخت تعجیل کرنے والا بڑھکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے اور نہ ابوبکر سے اور نہ عمر رض سے۔ الترمذی۔ جواب یہ کہ حدیث اول منسوخ ہر بدلیل حدیث مغیرہ رض کہ تعجیل وابراد
دونون مین سے آخری امر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ابراد تھا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ بخاری رح سے یہ حدیث پوچھی گئی
تو اُسکو محفوظ شمار کیا اور امام احمد نے بھی اسکی صحت کو ترجیح دی۔ پس یہ صریح دلیل نسخ ہر اور بیہقی رح نے خود اُس کا
منسوخ ہونا بیان فرمایا ہر اور طحاوی رح نے کہا کہ حدیث مغیرہ ہر کہ ہم لوگ ہاجرہ مین ظہر پڑھا کرتے تھے پھر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا کہ تم ابراد کرو پس معلوم ہوا کہ تعجیل پہلے تھی پھر منسوخ ہو گئی۔ مین کہتا ہون کہ حدیث ابردوا بالصلوٰۃ

خود بھی صریح نسخ کی دلیل ہے اور رہی دونوں ام المومنین کی حدیثیں تو اُن سے صرف تعجیل نکلتی ہے اور ہمیشہ تعجیل نہیں نکلتی اور ہم بھی کہتے ہیں کہ سردی میں تعجیل مستحب ہے اور گرمی میں ابراد مستحب ہے بدلیل حدیث انس رض جو مذکور ہوئی اور صحیح بخاری کی روایت ہے و بدلیل حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کہ اذا کان الحر ابرد بالصلوٰۃ واذا کان البرد عجل۔ یعنی جب گرمی ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز ظہر کو ٹھنڈک میں لاتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے۔ رواہ النسائی۔ پس جملہ احادیث میں اتفاق ہو گیا۔ م۔ صبت میں اشارہ ہے کہ سوائے صیف کے ربیع اور خریف میں مثل شتاء کے تعجیل مستحب ہے چنانچہ شرنبلالی رح نے مجمع الروایات سے نقل کیا کہ ربیع و خریف میں مثل شتاء کے ظہر کی تعجیل مستحب ہے۔ ط۔ اور ابراد کی حد یہ ہے کہ ایک مثل سایہ سے پہلے نماز ہو جاوے اسواسطے کہ خزانہ میں ہے کہ وقت مکروہ وہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو اور ایک مثل سایہ ہونے پر ظہر کے وقت میں اختلاف ہے تو اتنی تاخیر سے مکروہ وقت ہو جائیگا پس ابراد اسی حد تک ہو کہ نماز ایک مثل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہو جاوے۔ م۔ مسئلہ جمعہ مثل ظہر کے ہے اصل و استحباب میں۔ ت۔ یعنی جمعہ کا اصل وقت مثل ظہر کے ہے اور جمعہ کا مستحب وقت ابراد مثل ظہر کے ہے۔ تو جس موسم و وقت میں ظہر کا ابراد و تعجیل ہے اسی کے مثل جمعہ میں ہے۔ م۔ مگر اشباہ میں ہے کہ جمعہ کو ابراد کرنا سنت نہیں ہے شاید مسئلہ میں دو روایتیں ہوں۔ پھر مشہور قول یہ کہ جمعہ ایک فرض مستقل اور اسکی تاکید ظہر سے زیادہ ہے۔ ط۔ وتاخیر العصر مالم تتغیر الشمس فی الصیف والشتاء۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عصر کو جب تک آفتاب متغیر نہو جاوے گرمی میں اور جاڑے میں۔ ف۔ یعنی ہر موسم میں مستحب ہے کہ عصر کو اسقدر تاخیر کرے کہ نماز سے بطریق قرأت مسنون فارغ ہو تو آفتاب متغیر نہو۔ لما فیہ من تکثیر النوافل لکراہتہا بعدہ۔ کیونکہ اس تاخیر میں نوافل کی زیادتی کا موقع ہے کیونکہ بعد عصر کے نوافل مکروہ ہیں۔ ف۔ اور امام مصنف رح کی یہ مراد نہیں کہ اس دلیل عقلی کی وجہ سے تاخیر ثابت ہوئی کیونکہ اوقات میں ایسے امور کو دخل نہیں ہے بلکہ فائدہ تاخیر کے استحباب کا جو حدیث سے ثابت ہے یہ ہے کہ کثیر نوافل کی گنجائش ہے اور نیز اسوقت سے غروب تک ذکر الٰہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسے بعد نماز فجر کے طلوع آفتاب تک بڑی فضیلت ہے از انجملہ حدیث کہ البتہ میرا ساتھ بیٹھنا ایسی قوم کے جو اللہ تعالیٰ کی یاد کرنے میں نماز فجر سے طلوع آفتاب تک زیادہ محبوب ہے بہ نسبت اسکے کہ میں چار بردے آزاد کروں جو اولاد اسمٰعیل سے ہوں۔ اور البتہ میرا بیٹھنا ایسی قوم کے ساتھ جو یاد الٰہی کرنے میں نماز عصر سے غروب آفتاب تک مجھے زیادہ محبوب ہے اولاد اسمٰعیل سے چار بردے آزاد کرنے سے۔ رواہ ابوداؤد و ابو یعلیٰ اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ دنیا و مافیہا سے زیادہ محبوب ہے۔ حصن پس اوقات وسط انہیں احسن ہیں۔ اور دلیل اسپر روایت ابو داؤد کہ ہم مدینہ میں تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید صاف۔ رافع بن خدیج رض نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس نماز کی تاخیر کا حکم فرماتے تھے یعنی عصر کا۔ رواہ الدارقطنی و ضعفہ ہو والبخاری فی التاریخ۔ حضرت ام سلمہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ ظہر میں تعجیل کرتے اور تم آنحضرت صلعم سے زیادہ عصر میں تعجیل کرتے ہو۔ رواہ الترمذی۔ تو معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر میں تاخیر فرماتے تھے۔ اور یہی قول حضرت ابن مسعود و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا اور ابو قلابہ و ابراہیم نخعی و ثوری و ابن شبرمہ کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ اور لیث و اوزاعی و شافعی و اسحٰق کے نزدیک عصر کی تعجیل افضل ہے اور یہی ظاہر قول احمد ہے اور مستند قول انکا چند احادیث سے ہے اول بحدیث ابو برزہ الاسلمی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر پڑھتے پھر ہم میں سے آدمی اپنے گھر واپس آجاتا اسوقت کہ آفتاب زندہ ہوتا تھا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ جواب یہ کہ اس سے یہ کیونکر معلوم ہوا کہ وقت شروع ہونے ہی پڑھ لیتے تھے بلکہ تاخیر سے پڑھتے اور آدمی مسجد سے نکل کر گھر آجاتا اور آفتاب زندہ ہوتا تھا۔ دوم بحدیث انس رض کہ آپ نماز پڑھتے پھر ہم میں سے عوالی کا جانے والا وہاں پہنچتا اس حال میں کہ آفتاب اونچا ہوتا تھا۔ رواہ البخاری و مسلم اور بریدہ رض کی روایت میں ہے کہ

اس حال میں کہ آفتاب سپید نکھرا ہوتا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور جواب یہ کہ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ ادنیٰ عوالی کی دوری دو یا تین میل
ہے اور میل سے مراد وہ دوری جو نیم میں گذری اور وہ کچھ زیادہ مسافت نہیں ہے۔ یہ تو اوسط وقت میں بھی ہوگا پھر شروع وقت
کیونکر فوت ہوا۔ سوم حدیث رافع بن خدیج کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز عصر پڑھتے پھر اونٹ ذبح کیے جاتے
پھر دس حصے بانٹے جاتے پھر پکائے جاتے پھر آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہم انکا پختہ گوشت کھا لیتے تھے۔ جواب اسکا
ابن الہمام نے دیا کہ اچھی مہارت سے پکانے والے آفتاب متغیر ہونے سے پہلے سے لیکر غروب تک یہ کام کر سکتے ہیں چنانچہ سفروں
میں امیروں کے ساتھ مشاہدہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث میں تو ایسی عمدہ مہارت والے باورچی مراد نہیں ہیں بلکہ جواب صحیح
میرے نزدیک یہ ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک خاص واقعہ کی نماز پر صریح ہے کیونکہ یہ بات معلوم کہ ہر روز بعد عصر کے
اونٹ ذبح نہیں کیے جاتے تھے۔ اور صحاح کی حدیث انس میں ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ
ذبح کرتے ہیں اور آرزومند ہیں کہ آپ بھی تشریف لاویں پس آپ عصر پڑھکر وہاں تشریف لیگئے اور باقی قصہ مانند حدیث
رافع رضہ کے بیان کیا پس شاید کہ جب ایسے واقعات ہوتے تھے تو آپ جلدی کر دیتے تھے اور ہمارا کلام معمولی وقت مستحب
میں ہے پھر میں نے دیکھا کہ عینی رح نے مبسوط سے مانند اس جواب کے نقل کیا۔ الحمد للہ علی ذلک۔ اور طحاوی رح نے کہا کہ متواتر
اخبار ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم سے پہنچے کہ وے عصر میں تاخیر کرتے جبتک کہ آفتاب
متغیر نہو۔ میں کہتا ہوں کہ معنی یہ ہیں کہ اتنی تاخیر کرکے نماز شروع کرتے تھے کہ فراغت ہونے پر آفتاب متغیر نہیں ہوتا تھا
اور شک نہیں کہ ایک مثل سایہ ہونے پر وقت عصر شروع ہوا اور کوئی نوافل ادا کرتا رہا حتی کہ دیر گذری پھر جماعت سے عصر
ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک اونچا نکھرا صاف رہیگا۔ امام مالک رح کا قول یہ ہے کہ قلیل تاخیر مستحب ہے۔ اور اجماع ہے کہ
اتنی تاخیر کہ آفتاب متغیر ہو جاوے مکروہ ہے۔ **والمعتبر تغیر القرص وھو ان یصیر بحال لا تحار فیه الاعین ھو الصحیح
والتاخیر الیه مکروہ**۔ اور بدل جانا گردہ کا معتبر ہے اور وہ اسطرح کہ ایسی حالت ہو جاوے کہ آنکھیں اُس پر نظر کرنے سے نہ
چوندھاویں یہی صحیح ہے اور اتنے تغیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ القنیہ۔ اور مشائخ نے کہا کہ اسوقت نماز کا
فعل مکروہ نہیں کیونکہ بندہ کو اسکا حکم ہے اور حکم ہوتے ہوئے کراہیت جمع نہیں ہو سکتی ہے ع۔ اور اگر تغیر سے پہلے نماز شروع کی
اور اسکو اسقدر دراز پڑھا کہ وقت مکروہ آگیا تو مکروہ نہیں ہے۔ البحر عن الغایہ۔ عمارہ بن رویبہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کبھی نہیں داخل ہوگا دوزخ کی آگ میں جسنے نماز پڑھی قبل طلوع آفتاب اور قبل غروب آفتاب کے
یعنی فجر و عصر۔ رواہ مسلم و ابو داؤد والنسائی۔ **ویستحب تعجیل المغرب**۔ اور مغرب کی نماز میں تعجیل کرنا مستحب ہے۔ ف۔ اگر
گرمی ہو یا جاڑے ہوں۔ **لان تاخیرہا مکروہ لما فیه من التشبه بالیھود**۔ کیونکہ تاخیر اس نماز کی مکروہ ہے اس جہت سے
کہ اسمیں یہودیوں کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے۔ ف۔ جیسے روافض کے ساتھ ہے ع۔ اور معنی تعجیل کے یہ ہیں کہ وقت پر اذان
و اقامت کے درمیان کچھ فصل نہ کرے سوائے ایک خفیف بیٹھک یا سکوت کے۔ اور تاخیر بقدر دو رکعت کے مکروہ و اختلافی ہے
ن۔ اور قنیہ میں ہے کہ سفر میں تاخیر کرنا اور کھانے کے لیے بہت بھوک ہونے میں تاخیر کرنا یا بدلی کا دن ہو تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے
اور اگر تطویل قرأت کے واسطے تاخیر کی تو اختلاف ہے اور حسن رح نے امام رح سے روایت کی کہ مکروہ نہیں جبتک شفق غائب
نہو۔ منیع۔ اور واضح ہو کہ لیلۃ النحر میں مزدلفہ کے قصد میں تاخیر مکروہ نہیں اور مبسوط میں ہے کہ عیسی بن ابان کہتے کہ مغرب کی
تعجیل مستحب ہے اور تاخیر مکروہ نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ مسافر کو اور مریض کو روا ہے کہ مغرب کو تاخیر کرکے آخر وقت اور عشاء کو
اول وقت پڑھکر جمع کر لے پھر اگر یہ مذہب ہوتا کہ مطلقاً تاخیر مکروہ ہے تو یہ سفر و مرض میں کیوں مباح ہوتا حالانکہ عصر کی تاخیر
یہانتک کہ آفتاب زرد ہو جاوے نہیں روا ہے ع۔ **وقال علیه السلام لا یزال امتی بخیر ما عجلوا المغرب واخروا العشاء**

اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمیشہ میری امت بہتری کے ساتھ رہیگی جبتک جلدی ادا کرین مغرب کو اور دیر کرکے ادا کرین عشاء کو۔ ف۔ یہ حدیث ابو داؤد رح نے مرثد بن عبد اللہ سے روایت کی کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ جہاد کرنے کو ہمارے یہان آکر اترے اور اُسوقت عقبہ بن عامر حاکم مصر تھا پس عقبہ رض نے مغرب مین تاخیر کی تو ابو ایوب رض نے اسکو فرمایا کہ اے عقبہ یہ کیا نماز ہے اُسنے کہا کہ ہم شغل مین پھنس گئے تو ابو ایوب رض نے فرمایا کہ کیا تو نے نہین سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لاتزال امتی بخیر او قال علی الفطرۃ مالم یوخروا المغرب الی ان تشتبک النجوم۔ یعنی برابر میری امت بھلائی کے ساتھ رہیگی یا فرمایا کہ فطرت پر یعنی سنت پر رہیگی جب تک کہ مغرب کی تاخیر نہ کرین یہانتک کہ ستارے گنجان چمکین۔ ورواہ الحاکم وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور ابن ماجہ نے اسکو عباس بن عبد المطلب سے روایت کیا ہے۔ مع۔ روایت ابو داؤد کی اسناد مین محمد بن اسحٰق راوی ہے اور حق یہ کہ محمد بن اسحٰق ثقہ ہے اور یہ جو نقل کیا گیا کہ امام مالک نے محمد بن اسحٰق مین کلام کیا تو یہ ثابت نہین ہے اور اگر ثبوت ہو تو بھی اہل قبول نہ کرینگے کیونکہ شعبہ رح نے فرمایا کہ محمد بن اسحٰق تو حدیث مین مومنون کا سردار ہے اور ثوری و شافعی و حماد بن زید اور یزید بن زریع و ابن علیہ و عبد الوارث و ابن المبارک وغیرہم۔ اور امام بخاری نے کتاب القرأۃ خلف الامام مین ابن اسحٰق کی توثیق مین طول دیا ہے اور ابن حبان نے اُسکو ثقات مین ذکر کیا اور یہ بھی ذکر کیا کہ امام مالک نے ابن اسحٰق مین کلام کرنے سے رجوع کیا اور ابن اسحٰق سے باہم مصالحہ کر لیا اور ابن اسحٰق کو ہدیہ بھیجا۔ الفتح۔ پھر حدیث جب صحیح ہوئی تو مغرب کی تعجیل مستحب ہونیکی صریح دلیل ہے اور بعض نے اسی حدیث سے مغرب کی تاخیر مکروہ ہونے پر استدلال کیا مگر ابن الہمام نے کہا کہ مقتضاے حدیث تو استحباب ہے اور مستحب کے ترک سے کراہت لازم ہونا ضرور نہین کیونکہ مباح ہو سکتا ہے جیسے عشاء کی تاخیر تہائی تک مستحب ہے لیکن اگر نہ کرے تو کراہت نہین ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہ بات ٹھیک ہے اور اگر کہا جاوے کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے عقبہ بن عامر رض پر تاخیر کرنے مین اعتراض و انکار کیا تو معلوم ہوا کہ کراہت ہے۔ جواب یہ کہ مستحب چھوڑنے پر بھی انکار لائق ہے۔ م۔ وتاخیر العشاء الی ما قبل ثلث اللیل۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات سے پہلے تک۔ لقولہ علیہ السلام لولا ان اشق علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل۔ بدلیل حدیث حضرت صلعم کے کہ اگر نہوتا یہ کہ شاق کر دون اپنی امت پر تو مین ضرور تاخیر کرتا عشاء کو تہائی رات تک۔ ف۔ یعنی اس عذر کی وجہ سے تاخیر لازم نہکی کہ لازم کرنے مین امت پر مشقت ہو جاتی اور مشقت اللہ تعالیٰ نے رحمت کاملہ سے اس امت مرحومہ سے دور کر دی ہے لہذا آپ نے تاخیر کو مستحب رکھا یعنی تاخیر کی فضیلت بیان کر دی اس حدیث مین۔ م۔ یہ حدیث ابو ہریرہ و زید بن خالد جہنی۔ و علی بن ابی طالب و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اس مضمون کی حدیث ابو برزہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تھے کہ تاخیر کرین عشاء کو جسکو عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہین۔ رواہ البخاری ومسلم۔ جابر بن سمرہ رض سے مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عتمہ کو تاخیر کیا کرتے تھے رواہ مسلم۔ لیکن ان دونون حدیثون سے ثابت ہوا کہ آپ تاخیر کرتے اور تاخیر کو پسند کرتے تھے مگر تہائی رات تک تاخیر نہین نکلتی اگر بہرحال یہ شافعیہ پر حجت ہے جو اول وقت شروع کو مستحب کہتے ہین کیونکہ حضرت تو تاخیر کیا کرتے تھے۔ اب تہائی رات تک تاخیر تو ابو ہریرہ رض نے مرفوع روایت کی کہ اگر یہ نہوتا کہ مین شاق کر دون اپنی امت پر تو مین تاخیر کرتا عشاء کو تہائی رات تک یا آدھی رات تک۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح و ابن ماجہ۔ اور زید بن خالد رض کے مرفوع حدیث مین ہر نماز کے وقت مسواک و تاخیر عشاء تہائی رات تک مذکور ہے۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح والنسائی۔ اور اسی کے مانند بزار رح نے حضرت علی رض سے مرفوع روایت کی۔ اور حدیث ابو سعید رض کو ابن ماجہ نے روایت کیا اسمین شطر اللیل ہے یعنی قریب نصف کے۔ اور بخاری و مسلم نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ آپ نے عشاء کی تاخیر کی یہانتک رات مین سے جسقدر اللہ تعالیٰ نے چاہا گذر گئی الخ۔ اسمین ہے کہ اگر شاق نہوتا تو اسی ساعت انکو نماز کا حکم دیتا۔ اور مسلم کی حدیث ابن عمر رض مین تہائی رات یا اُس سے زیادہ گذر جانا مذکور ہے اور صحیحین کی حدیث انس

آدھی رات تک تاخیر مذکور ہے۔ تلخیص العینی۔ م۔ یہ کل روایات حجت ہیں ولیکن تہائی رات تک تو جماعت کا قیام ہے اور آدھی رات تک جو تاخیر مذکور ہے وہ اسی صورت میں کہ جماعت قائم رہے چنانچہ حدیث میں یہ دلالت خود موجود ہے کہ لوگوں کو یہ حکم دیتا یعنی جماعت کے ساتھ پھر چونکہ تہائی تک جماعت میں کمی کا احتمال ہے لہذا بعد کو ہمارے فقہاء نے ذکر نہیں کیا۔ فافہم۔ بالجملہ تاخیر مذکور مستحب ہے بحکم نص صحیح کے۔ ولان فیہ قطع السمر المنہی عنہ بعدہ۔ اور بسبب اسکے کہ اس تاخیر میں قطع ہوگی قصہ گوئی جو کہ بعد نماز عشاء کے ممنوع ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد تہائی رات کے نیند کا غلبہ ہوگا پس عوام باہم قصہ گوئی نہیں کرینگے بلکہ سو رہینگے۔ اور حدیث ابو برزہ رضہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تاخیر عشاء کو جسکا عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہیں اور مکروہ رکھتے تھے عشاء سے پہلے سونا اور عشاء کے بعد باتیں کرنا۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی کتبہم۔ اور واضح ہو کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ عشاء کی نماز سے پہلے سونا ایسے شخص کو مکروہ ہے جسکے حق میں وقت یا جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو اور جسکو کوئی جگانے والا ہو تو اسکو سو جانا مباح ہے۔ اور ہمارے علماء نے اجازت دی کہ عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنا اور بھلائی میں گفتگو کرنا روا ہے بدلیل حدیث ابن عمر رضہ کہ آخر حیات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد عشاء سے سلام پھیرنے کے فرمایا کہ بھلا تمنے اپنی یہ رات دیکھی پس اسکے سو برس پر کوئی باقی نہ رہیگا جو روئے زمین پر ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ یعنی جو لوگ اسوقت موجود ہیں ایک صدی ختم پر انمیں سے کوئی زندہ نہیں رہیگا پس یہ حکم ان لوگوں کو شامل نہیں جو اس رات کے بعد پیدا ہوں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ عبرت ونصیحت و بھلائی میں گفتگو کرنا بعد عشاء کے منع نہیں ہے۔ اور حضرت عمر رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات تک ابو بکر رضہ کے ساتھ مومنوں کے بارہ میں باتیں کیا کرتے اور میں بھی دونوں کے ساتھ ہوتا تھا۔ رواہ الترمذی والنسائی۔ وقیل فی الصیف تعجل کیلا تتقلل الجماعۃ۔ اور کہا گیا کہ گرمی کی رات میں عشاء کی نماز میں تعجیل کیجاوے تاکہ جماعت کی قلت نہو جاوے۔ ف۔ شیخ الاسلام خواہرزادہ نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک جاڑے میں عشاء کو تہائی رات تک تاخیر دینا افضل ہے اور گرمی میں تاخیر سے تعجیل افضل ہے اور یونہی جامع قاضیخان میں جاڑے وگرمی کی تفصیل مذکور ہے ع۔ والتاخیر الی نصف اللیل مباح لان دلیل الکراہۃ وہو تقلیل الجماعۃ عارضہ دلیل الندب وہو قطع السمر بواحد فیثبت الاباحۃ الی النصف اور عشاء کو تاخیر کرنا آدھی رات تک مباح ہے کیونکہ دلیل کراہت کو اور وہ جماعت کی کمی ہے معارض ہوئی دلیل ندب اور وہ باتیں کرنے کا بالکلیہ انقطاع کیا جانا پس آدھی رات تک اباحت ثابت ہوگی۔ ف۔ حاصل یہ کہ آدھی رات تک تاخیر میں پھر ایک ہی باتیں کرنے والا ہوگا دو چار کا کیا ذکر ہے ولیکن ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بھی بہت کمی ہوگی۔ پس جماعت کی کمی ہونا تو دلیل کراہت ہے اور اس تاخیر سے سمر کا بالکل منقطع کرنا دلیل استحباب ہے اور جب نصف تک تاخیر میں ایک دلیل کراہت کی اور دوسری دلیل استحباب کی جمع ہوئیں تو نہ مکروہ رہی نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہگئی۔ م۔ لیکن چند مسائل دلالت کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کراہت کو ترجیح دیجاتی ہے تو مباح بھی نہونا چاہیے کیونکہ مباح کی کوئی جانب مرجح نہیں ہوتی۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ نصف تک تاخیر کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے پس وہ مستحب ہے لیکن بوجہ لوگوں کے کمی ہمت یا بیمار و ناتوان وضعیفوں کے عدم تحمل کے کمی جماعت عارض ہوئی اور یہ مکروہ ہے اور اس کراہت کا معارض استحباب انقطاع سمر موجود تو دونوں برابر ہوئے ولیکن چھوڑنا مرجح ہوا اگر اصلی ثبوت سنت نے اس ترجیح کراہت کو مغلوب کر دیا تو اباحت ضرور قائم رہی۔ یا یوں کہا جاوے کہ اصل میں نصف تک تاخیر کرنا مرغوب ومسنون ومستحب ہے اور لوگوں کی کمی ہمت سے اسکا استحباب نہیں بجا تا ولیکن ہم جماعت قائم کرے اور قصہ گوئی وغیرہ ممنوعات روکنے پر مامور ہیں تو عارضی حالت سے ہمارے علماء نے اس تاخیر کو بدون کمی جماعت کے نہیں ہو سکتا تو ہمکو مباح کر دیا گیا حتی کہ اس استحباب مسنون پر عمل نہ کرنے سے قابل ملامت نہیں یا بے پروائی میں شمار نہیں ہوگا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ والی النصف الاخیر مکروہ لما فیہ من تقلیل الجماعۃ وقد انقطع

السمر قبلہ۔ اور تاخیر کرنا عشاء کو اخیر کی آدھی رات تک مکروہ ہے کیونکہ اسمین جماعت کی تقلیل ہے حالانکہ سمر تو پہلے اس سے منقطع
ہو چکا۔ ف۔ یعنی اول آدھی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہوئی کہ جماعت مین بہت کمی آئی۔ اور
قطع سمر کا فائدہ جو تاخیر سے ہوتا تھا وہ نہوا کیونکہ سمر قطع کرنا تو اس تاخیر سے جب ہو کہ اُسوقت مین اکثر یا برابر درجہ پر سمر ہونا
پایا جاوے حالانکہ اسوقت تو لوگون مین باہمی باتون و قصہ گوئی کی عادت نہین ہے پس معلوم ہوا کہ اس تاخیر سے کوئی مستحب
بات نہوئی بلکہ تقلیل جماعت کی مکروہ بات پیدا ہوئی تو جب مستحب کے ہونے مکروہ تو ترجیح ہوتی ہے تو اب تنہا بدرجۂ اولے
ترجیح ہے لہٰذا عینی نے نقل کیا کہ قنیہ مین کہا کہ یہ مکروہ تحریمی ہے۔ وکذا مع من البحر۔ پھر واضح ہو کہ نفس وقت مین کوئی
کراہت نہین ہے حتی کہ وتر اسوقت مین مستحب ہے حالانکہ وتر و عشاء دونون کا وقت بالاتفاق ایک ہی مگر عشاء فرض بجماعت ہے
اور اسکے مذارد ہونے سے کراہت عارض ہوئی۔ لیکن کراہت کا تحریمی ہونا مشکل ہے اسلیے کہ جماعت اُنکے نزدیک واجب
نہین ہان سنت مؤکدہ ہے پھر اگر قریب بوجوب ہو تو بھی کراہت تحریمی جبکہ بالکل جماعت معدوم ہو اور تقلیل جماعت سے
تو وجود جماعت کا قائم ہے اور جماعت مین زیادتی بالاتفاق مستحب ہے۔ ہان اگر کسی مسجد مین یہ عادت کر لیجاوے کہ ہمیشہ بعد
آدھی رات کے نماز قائم کیجاوے تو استدلال کراہت تحریمی کو گنجایش ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ویستحب
فی الوتر لمن یالف صلوٰۃ اللیل آخر اللیل فان لم یثق بالانتباہ اوتر قبل النوم۔ اور وتر کے بارہ مین جو شخص
کہ عادت مالوف رکھتا ہو رات مین نماز کی تو مستحب آخر رات ہے پھر اگر اسکو جاگنے پر بھروسا نہو تو خواب سے پہلے وتر
پڑھ لیوے۔ ف۔ اسمین لطیف اشارہ ہے کہ رات مین نماز تہجد محبوب و مالوف چیز ہے اور اشارہ واضح ہے کہ تہجد بعد کسی قدر
خواب کے ہے۔ اور مسنون طریقہ بھی یون ہی ثبوت ہوا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر مناقب امام ابوحنیفہ رح مین عشاء کے وضوء
سے فجر کی نماز کس معنی مین ہے۔ جواب دونگا کہ وضوء تو ہر نماز کے واسطے بالاتفاق افضل ہے تو یہ معنی اسلیے نہین کہ امام رح
ہر نماز کا وضوء نہین کرتے تھے بلکہ مراد کثرت عبادت وطاعت ہے پھر یہ ممکن کہ بعد نماز عشاء کے غافلون کی طرح پاؤن
پھیلا کر نہ سوتے ہون بلکہ ایسے طور پر جس سے وضوء نہین ٹوٹتا ہے چنانچہ یہ بھی روایت ہے کہ حاضر و غائب پاؤن دراز
نہ کرتے تھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسقدر قلیل وقت سونے مین دیتے کہ گویا نہین سوتے ہین فافہم۔ غرضکہ یہان مجھے
شرح مسائل پر توجہ ہے۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جسکو رات مین نماز کی عادت ہے اور اُسکو جاگنے پر بھروسا بھی ہے تو اُسکے
حق مین مستحب یہ کہ وتر کو بعد تہجد کے آخر رات مین پڑھے اور اگر اُسکو جاگنے پر بھروسا نہین ہے یا ایسا شخص کہ رات مین
نماز کی عادت نہین رکھتا تو وہ خواب سے پہلے پڑھ لے۔ لقولہ علیہ السلام من خاف ان لایقوم آخر اللیل
فلیوتر اولہ ومن طمع ان یقوم آخر اللیل فلیوتر آخر اللیل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جسکو خوف
ہو کہ آخر رات نہ اُٹھیگا تو اول رات مین وتر پڑھ لے اور جو طمع رکھتا ہو کہ آخر رات مین قیام کریگا تو آخر رات مین وتر پڑھے۔
ف۔ حضرت جابر رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم کس وقت وتر
پڑھتے ہو عرض کیا کہ اول رات مین بعد عشاء کے۔ فرمایا کہ تم نے قربت کو اختیار کیا پھر عمر رضہ سے پوچھا کہ تم کب وتر پڑھتے
ہو عرض کیا کہ آخر رات مین فرمایا کہ تم نے قوت کو لیا۔ رواہ مسلم ع۔ سعید بن المسیب رح سے مرسل روایت منزلہ مرفوع ہے
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے و منافقین کے درمیان حاضر ہونا عشاء و فجر کا ہے منافقین ان دونون
کی استطاعت نہین پاتے ہین۔ رواہ مالک۔ اور حضرت عمر رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
جس نے عشاء کی نماز جماعت سے پڑھی گویا اُسنے آدھی رات عبادت مین قیام کیا اور جس نے صبح کی نماز جماعت مین
پڑھی گویا تمام رات عبادت مین قیام کیا۔ رواہ مسلم و مالک وابوداؤد والترمذی۔ اور حدیث مین ہے کہ من صلی البردین دخل الجنۃ

جس نے دونوں سردی کی نمازوں کو ادا کیا وہ جنت میں داخل ہوا۔ کما فی الصحیح۔ ظاہر اعشاء و فجر مراد ہے اور یہی قول صحیح ہے
واللہ اعلم۔ م۔ پھر یہ اوقات استحباب کے بیان کیے اُسوقت میں کہ آسمان ابر وغیرہ سے صاف ہو۔ اور جب آسمان پر ابر ہو
تو اسمیں استحباب کا حکم اس ضابطہ پر ہے کہ جسکے اول عین ہے جیسے عصر تو تعجیل کرے اور باقی میں تاخیر کرے۔ ع۔ چنانچہ امام مصنف
نے لکھا۔ واذا کان یوم غیم فالمستحب فی الفجر والظہر والمغرب تاخیرہا وفی العصر والعشاء تعجیلہا۔ اور جب ابر کا دن ہو
تو مستحب فجر و ظہر و مغرب میں تاخیر نماز ہے اور عصر و عشاء میں تعجیل نماز ہے۔ ف۔ یہی وقایہ و کنز وغیرہ میں لیا ہے۔ م۔ یہی ینابیع و تحفہ
و محیط وغیرہ میں ہے۔ س۔ اور مبسوط میں مغرب کی تعجیل ہر وقت مذکور ہے اور ابر کے روز تاخیر مذکور نہیں ہے۔ ع۔ لان فی تاخیر العشاء تقلیل
الجماعۃ علی اعتبار المطر۔ کیونکہ عشاء کی تاخیر میں کمی جماعت کرنا ہوگا بنا بر مینہ پڑنے کے اعتبار کے۔ ف۔ اور بادل جب
تر ہوتا تو وہ سبب مطر ہے اور لوگ سستی کرینگے اور رخصت کو اختیار کرینگے بقول صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب جوتیاں تر ہو جاویں
تو نماز گھروں میں پڑھو۔ ع ن۔ جب مینہ کا دن ہوتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اذان میں ندا کرا دیتے کہ الا صلوا فی رحالکم
خبردار ہو جاؤ کہ اپنے اپنے ٹھکانے پر نماز پڑھ لو۔ جیسا کہ صحیح میں مروی ہے۔ م۔ وفی تاخیر العصر توہم الوقوع فی الوقت المکروہ
اور عصر کی تاخیر کرنے میں وہم ہے اِس بات کا کہ مکروہ وقت میں نماز پڑجاوے۔ ف۔ کیونکہ عصر کا آخر وقت مکروہ ہے برخلاف
فجر کے۔ م۔ ولا توہم فی الفجر لان تلک المدۃ مدیدۃ۔ اور فجر میں یہ توہم نہیں کیونکہ یہ مدت دراز ہے۔ ف۔ تو یہ خوف
نہیں کہ نماز وقت طلوع کے واقع ہو۔ م۔ وعن ابی حنیفۃ التاخیر فی الکل للاحتیاط۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے بنظر احتیاط
کل نمازوں میں تاخیر مروی ہے۔ ف۔ حسن رح نے امام رح سے ابر کے دن کل نمازوں میں تاخیر کا استحباب روایت کیا ہے۔ کذا
فی المبسوط۔ اور اسی کو فقیہ ابو احمد عیاضی نے اختیار کیا کہ بنظر صحت و فساد کے اسی میں احتیاط ہے۔ مع۔ الا تری انہ یجوز
الاداء بعد الوقت لا قبلہ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ نماز کا ادا ہونا بعد وقت کے جائز ہے اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے۔ ف۔
پس ابر کے روز اگر نماز قبل وقت کے واقع ہوئی تو صحیح نہیں ہوئی اور اگر بعد وقت کے واقع ہوئی تو ادا ہو جائیگی۔ ولیکن
اسمیں تامل اسوجہ سے ہے کہ شاید نماز عصر تاخیر میں وقت غروب و کراہت میں واقع ہو جاوے اور ہندیہ میں ہے کہ ابر کے روز
روشن کرے فجر کو جیسے صاف دن میں ہے اور ظہر کی تاخیر کرے تاکہ زوال سے پہلے نہ ہو جاوے اور عصر میں جلدی کرے کہ
مکروہ وقت میں واقع نہو اور مغرب میں تاخیر کرے کہ قبل غروب واقع نہو اور عشاء میں جلدی کرے کہ مینہ بوندی جماعت سے
نہ روکے۔ محیط السرخسی۔ پھر یہ سب غالب وقوع پر ہے لہٰذا جن ملکوں میں جاڑا بہت دا بر زیادہ رہتا ہے اور اوقات کی
نگہداشت نہیں ہوتی ہے تو ابر کے اوقات ملحوظ ہونگے اور ہمارے دیار میں جہاں مطلع اکثر صاف رہتا ہے تو تعجیل و تاخیر میں
پہلا حکم بوقت مطلع صاف ہونے میں مذکور ہوا ہے مرعی رہیگا۔ ع۔ اور یہی پسندیدہ ہے۔ النہر۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے یہاں سال
کے چار ماہ بلکہ زیادہ تک برسات کا موسم ہے تو ابر کی رعایت اوقات لائق ہیں۔ م۔

فصل۔ فی الاوقات التی تکرہ فیہا الصلوٰۃ۔ فصل ان اوقات میں جنمیں نماز مکروہ ہے۔ لا یجوز الصلوٰۃ عند طلوع
الشمس ولا عند قیامہا فی الظہیرۃ ولا عند غروبہا۔ نہیں جائز ہے نماز پڑھنا وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت قیام
آفتاب کے ظہیرہ میں۔ اور نہ وقت غروب آفتاب کے۔ ف۔ قیام فی الظہیرہ وہ ٹھیک دوپہر کا وقت ہے پس ان تین اوقات
میں نماز پڑھنا نہیں جائز ہے۔ لحدیث عقبۃ بن عامر قال ثلثۃ اوقات نہانا رسول اللہ علیہ السلام ان نصلی
ان نقبر فیہا موتانا عند طلوع الشمس حتی ترتفع وعند زوالہا حتی تزول وحین تضیف للغروب حتی تغرب
بدلیل حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہ تین اوقات ہیں جنمیں ہمکو نماز پڑھنے اور اپنے مردے دفن کرنے سے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی وقت طلوع آفتاب کے یہانتک کہ بلند ہو جاوے اور وقت زوال آفتاب کے یہانتک کہ

ڈھل جاوے اور جبکہ غروب ہونے لگے یہانتک کہ غروب ہو جاوے۔ ف۔ اس حدیث کو صحاح ستہ میں سے سوائے بخاری رح کے سب نے روایت کیا ہے ع۔ اور ان اوقات کی کراہت میں احادیث ایک جماعت صحابہ رض سے مروی ہیں ازانجملہ ابن عمر رض سے صحیحین و مؤطا و سنن نسائی میں؛ و عبد اللہ الصنابحی رض سے مؤطا و نسائی میں اور عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ سے مسلم ابو داؤد و نسائی میں جسمیں بیان ہے کہ وقت طلوع کے کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے اور وہ کفار کی نماز کا وقت ہے پس اسوقت نماز چھوڑ دے یہانتک کہ آفتاب بقدر نیزہ کے بلند ہو جاوے اور اسکی شعاع جاتی رہے الحدیث۔ اور حدیث عائشہ رض سے صحیح مسلم و نسائی میں اور دیگر اوقات مکروہہ میں بھی ایک جماعت صحابہ رض سے احادیث ہیں پس یہ قریب مشہور ہیں۔ م۔ پھر اصل میں مذکور ہے کہ جب ایک نیزہ یا دو نیزہ آفتاب بلند ہو تو نماز مباح ہے ع۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ جب تک انسان کو آفتاب کے گردہ پر نظر کرنے کی قدرت ہے تو وہ طلوع کی حالت میں ہے الخلاصہ۔ ایک نیزہ بلند ہونے کی اصل حدیث عمرو بن عبسہ رض میں گذری ہے۔ مگر عوام لوگ وقت طلوع کے نماز وغیرہ کے فعل سے نہ روکے جاویں کیونکہ اگر اسوقت نہ پڑھی تو دے اسکو چھوڑ دینگے اور یہ کر وہ جو بعض اماموں کے نزدیک جائز ہے بالکل چھوڑنے سے بہتر ہے۔ کمافی القنیہ وغیرہا۔ د۔ والمراد بقولہ وان نقبر صلوۃ الجنازۃ لان الدفن غیر مکروہ۔ اور مراد اس قول سے کہ مردے دفن کرتے سے "نماز جنازہ" ہے کیونکہ خالی دفن مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ علماء اس باب میں مختلف ہیں ایک گروہ نے ظاہری حدیث کو لیا اور کہا کہ ان تین اوقات میں دفن کرنا مکروہ ہے۔ بیہقی رح نے کہا کہ دفن کرنے کی ممانعت سے نماز جنازہ کی ممانعت نہیں نکلتی اور ابو داؤد رح نے بھی باب باندھا کہ طلوع و غروب کے وقت دفن کرنے میں جو حدیث آئی ہے پھر یہی حدیث عقبہ رض روایت کی۔ اور اکثر علماء ان اوقات میں نماز جنازہ مکروہ ہونے کی طرف گئے ہیں یہی ابن عمر رض سے مروی ہے اور یہی قول عطاء و ثوری و نخعی و اوزاعی کا اور یہی قول ابو حنیفہ و آنکے اصحاب و احمد و اسحق کا ہے اور اسی پر حدیث کو ترمذی رح نے محمول کر کے باب باندھا کہ جو آفتاب طلوع و غروب کے وقت نماز جنازہ کی کراہت میں مروی ہے۔ اور ابن المبارک سے نقل کیا کہ ان نقبر یعنی نماز جنازہ۔ انتہی کلام البیہقی مترجما۔ اگر کہا جاوے کہ کس وجہ سے نماز جنازہ پر محمول کیا۔ جواب یہ کہ امام ابو حفص عمر بن شاہین رح نے کتاب الجنائز میں لیث بن سعد کی حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ ہم نماز پڑھیں اپنے مردوں پر تین وقتوں میں وقت طلوع آفتاب کے الحدیث۔ بیہقی رح نے کتاب المعرفہ میں کہا کہ اسکو روح بن القاسم نے مانند لیث رح کے روایت کیا اور زیادہ کیا کہ علی رح نے کہا کہ میں نے عقبہ رض سے پوچھا کہ اگر دفن رات میں کیا تو فرمایا کہ ہاں اور ابو بکر رض تو رات ہی میں دفن ہوئے۔ م ن ع ت۔ والحدیث باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی تخصیص الفرائض و بمکۃ۔ اور یہ حدیث عقبہ رض کی اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے اس بارہ میں کہ امام شافعی نے تخصیص کی فرائض کی اور مکہ معظمہ کی۔ ف۔ یعنی حدیث میں تو مطلقاً نماز سے ممانعت مذکور ہے خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں اور ہر جگہ ممانعت ہے خواہ مکہ میں ہو یا کہیں اور ہو۔ م۔ مذہب شافعی یہ ہے کہ ممانعت مذکورہ سوائے فرائض کے ہے کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ جو کوئی سو گیا نماز سے یا اسکو بھول گیا تو اسکو پڑھے جس وقت اسکو یاد کرے کہ یہی اسکا وقت ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ تو معلوم ہوا کہ فرض ممنوع نہیں ہے پس ان اوقات مکروہہ میں بھی شرعی میں جائز ہے اور رہی نوافل تو وہ ان اوقات میں مکروہ ہیں سب جگہ سوائے مکہ کے بدلیل حدیث ابو داؤد رح کے جسمیں ان اوقات میں نماز مکروہ ہونا بیان فرمایا مگر مکہ یعنی سوائے مکہ کے۔ مع۔ اور بدلیل حدیث جبیر بن مطعم رض کہ حضرت نے فرمایا کہ اے بنو عبد مناف مت منع کرو کسی کو جو طواف کرے اس بیت کو یعنی خانہ کعبہ کو اور نماز پڑھے جس ساعت چاہے

رات میں یا دن میں۔ ف۔ اور ابو قتادہ رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف النہار میں نماز کو مکروہ
رکھتے تھے سوائے روز جمعہ کے اور فرمایا کہ جہنم افروختہ کیجاتی ہے سوائے روز جمعہ کے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور نووی رح نے
روضہ میں کہا کہ ان اوقات مکروہہ میں فرائض وقضائے فرائض وایسے سنن ونوافل جنکو آدمی نے اپنا ورد کر لیا ہو جائز
ہیں اور نماز جنازہ وسجدہ تلاوت وسجدہ شکر و دو رکعت طواف ونماز کسوف جائز ہے اور اصح قول پر نماز استسقاء بھی
مکروہ نہیں ہے۔ انتہی۔ اور نوافل مطلقہ مکروہ ہیں یعنی جنکا کوئی سبب نہو۔ اور مکہ میں نوافل مطلقہ بھی جائز ہیں۔ اور
ہمارے نزدیک بدلیل حدیث عقبہ رضہ کوئی جائز نہیں ہیں اور دلائل شافعی رح کا جواب بہت بسط چاہتا ہے لیکن مختصر
کے ساتھ جواب یہ ہے کہ حدیث من نام عن صلوۃ۔ یعنی جو کوئی سوگیا نماز سے الخ۔ یہ مفید نہیں بچند وجوہ۔ اول آنکہ
اگر یہ معنی ہیں کہ جب اسکو یاد آوے رات یا دن میں اوقات مکروہہ یا صحیحہ میں تو حدیث عقبہ بن عامر رضہ سے انکی تخصیص
ہوگی کیونکہ وہ عام اوقات کو شامل ہے اور یہ تین اوقات کی تخصیص کرتی ہے پھر کیوں تخصیص نہیں کی گئی۔ مع۔ اور میں
کہتا ہوں کہ جو شخص سوگیا پھر دن نکلے جاگا پس آیا یہ قضا ہے یا ادا۔ ہے اگر ادا ہے تو تخصیص اوقات نہیں رہی کیونکہ یہی
وقت ادائے نماز فجر ہے اور اگر قضا ہے تو یہ تنگی اسکے واسطے با اجماع نہیں ہے پھر حدیث اوقات مکروہہ ترک کرنے کی
کوئی وجہ نہیں ہے۔ علاوہ بریں جو نماز سے سویا۔ عام ہے کہ نماز فرض ہو یا نفل وورد ہو پھر اس حدیث کو نفل ورد پر کیوں
محمول نہیں کیا چنانچہ حدیث صحیح دیگر میں موجود ہے کہ جسکا کوئی ورد رات کا ہو اور وہ سوگیا تو اسکو بعد طلوع آفتاب کے
دوپہر تک کے درمیان پڑھ لے۔ اور تہجد کی نماز جب آپ رات میں نہ پڑھتے تو اسی طرح بعد طلوع کے پڑھتے تھے۔ پس
ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال میں الزام ہے بلکہ عمدہ جواب میرے پاس یہ ہے کہ آپ نے حدیث من نام سے نکالا
جو شخص طلوع آفتاب کے وقت جاگا تو حدیث کی دلالت سے اسوقت پڑھ سکتا ہے اور میں کہتا ہوں کہ اسکے معارض
حدیث ابن عمر رضہ صحیحین وغیرہ میں وحدیث ام المومنین عائشہ رضہ صحیح مسلم میں موجود ہے کہ کوئی تم میں سے عمدی قصد کرکے
یہ نہیں کرے کہ آفتاب طلوع ہوتے وقت یا غروب ہوتے وقت نماز پڑھے پس یہ صراحت سے ممانعت ہے اور یہ بات
ظاہر ہے کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا وہ اپنے قصد عمدی سے اسوقت نماز پڑھیگا۔ پس اب ہمارے واسطے حدیث عقبہ رضہ
بلا معارضہ باقی رہی جس سے ثابت ہوا کہ تینوں اوقات میں فرض ہو یا نفل ہو مکروہ ہے۔ المترجم۔ دوم حدیث جبیر بن مطعم رضہ
در بارہ طواف ونماز مکہ کے۔ تو یہ حدیث ترمذی نے صحیح کہی اور ابن حبان وابن خزیمہ نے اپنی اپنی صحیح میں وحاکم واحمد
وابو داؤد وابن ماجہ ونسائی نے روایت کی۔ پس حدیث صحیح ہونے میں کچھ شبہہ نہیں ہے ولیکن یہ عام اوقات میں ہے
اور حدیث عقبہ رضہ خاص ہے پس یہ مخصص ہوگی خصوصاً بر اصول شافعی رح۔ اور اگر ہم مانیں کہ تخصیص نہیں سہی تو ہم
کہتے ہیں کہ حدیث جبیر بن مطعم رضہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اوقات مکروہہ میں جواز کو بھی شامل ہے اور حدیث عقبہ رضہ سے
صریح ہے کہ وہ ان اوقات میں نماز حرام کرتی ہے اور جب دلالت سے مباح کرنیوالی نص اور صراحت سے حرام کرنیوالی
نص جمع ہوں تو حرام کرنیوالی نص مرجح ہے پس حدیث عقبہ رضہ مقدم ہوگی۔ اور چونکہ حدیث عقبہ رضہ وممانعت اوقات
ثلثہ کی قوت وشہرت معلوم ہے تو بعض روایات میں جو استثناء آیا کہ سوائے مکہ کے۔ اسکو ترجیح نہ دیجائیگی۔ م۔ مع
وحجۃ علی ابی یوسف فی اباحۃ التنفل یوم الجمعۃ وقت الزوال۔ اور یہی حدیث عقبہ رضہ حجت ہے ابو یوسف رح
پر جو مباح کہتے ہیں نفل کو جمعہ کے روز زوال کے وقت۔ ف۔ دلیل انکی بروایت ابوداؤد رح حدیث ابو قتادہ رضہ
ہے وحدیث ابو سعید خدری رضہ ہے اور جواب بعد تسلیم صحت حدیث کے یہ ہے کہ حدیث ممانعت کے معارض یہ حدیث
نہیں ہو سکتی کیونکہ دونوں مساوی نہیں ہیں اور اگر مساوی ہوں تو حدیث تحریم کو ترجیح ہوگی پس حدیث ابو قتادہ

متقدم ہوگی۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ حکم و حادثہ متحد ہونے سے دونوں ایک معنی پر محمول کیے جاوین پس روز جمعہ مستثنیٰ ہوگا یہ ثابت
اسی وجہ سے اشباہ میں ہے کہ زوال روز جمعہ کے وقت نفل جائز ہیں بنابر قول ابو یوسف رح کے اور یہی صحیح معتمد ہے اور حلبی شارح
منیہ نے حاوی سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ بنظر قوت دلیل کے ترجیح قول امام ابو حنیفہ و محمد رح کو ہے یعنی
جواز نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور یہی ہدایہ میں مذکور و اسی پر متون ہیں پس اشباہ وغیرہ کا معارضہ قبول نہوگا فافہم۔ اگر کہا جاوے
کہ متون کی تصحیح التزامی ہے اور یہ تصحیح صریح تو صریح اقوی ہے جیسا کہ شامی رح نے فرائض در مختار کے ایک مسئلہ میں تصریح کی ہے
جواب یہ کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہوتے کہ بدلالت مطابقی وہ بھی نہیں بلکہ بدلالت التزامی انکی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو لا
التزامی سے صریح قوی ہوتی ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ اصحاب متون نے اپنے اوپر التزام کیا ہے کہ صحیح لاوین تو یہ اول تو صحیح و دوم
انکے التزام سے صحیح ہے پس یہ قوی ہے اور قول شامی رح عجب سے خالی نہیں۔ فافہم۔ م۔ حاصل یہ کہ بدلیل قوی ثابت ہوا
کہ طلوع و قیام ظہیرہ و غروب کے وقت نماز نہیں جائز ہے۔ باقی۔ رہا یہاں یہ کلام کہ امام مصنف رح نے اوقات مکروہہ سے کیا
مراد لی پس ابن الہمام رح نے لکھا کہ اصح یہ ہے یہاں نفی معنی مراد ہیں ہونا جائز وغیرہ ایسے امور کو شامل ہے جنکا نہ کرنا
و نہونا مطلوب ہے یا مراد مکروہ سے فقہاء کے معنی عرفی ہیں اور مراد کراہت تحریمی ہے کیونکہ یہ بات اصول الفقہ میں معلوم ہوئی
کہ ظنی ممانعت جو اپنے موجب سے پھیری نہ گئی ہو اس سے کراہت تحریمی ثبوت ہوتی ہے اور اگر قطعی ممانعت ہو تو اس سے
حرام ثبوت ہوتا ہے جو فرض کے مقابلہ میں ہے جیسے کراہت تحریمی بمقابلہ واجب کے ہے اور کراہت تنزیہی بمقابلہ مندوب ہے
اور یہاں جو نہی ہے وہ از قسم اول یعنی ظنی ہے تو ثبوت اس سے کراہت تحریمی ہوئی اور وہ جب نماز میں ہو پس اگر وقت
میں نقصان کی وجہ سے ہو تو جس نماز کا ثبوت بسبب وقت کامل کے ہوا ہو وہ صحیح نہوگی کچھ اسوجہ سے نہیں کہ کراہت تحریمی ہے
بلکہ اسوجہ سے کہ جو کامل واجب ہوئی وہ ناقص ادا نہوگی اسی وجہ سے امام مصنف نے کہا کہ لا یجوز الصلوٰۃ الخ۔ لیکن اب سوال
متوجہ ہوا کہ عدم جواز سے کیا مراد ہے اگر عدم صحت مراد ہے یعنی کوئی نماز صحیح نہیں ان اوقات مکروہہ میں۔ تو یہ صحیح نہیں اسواسطے
کہ اگر ان اوقات میں کسی نے نفل کو شروع کیا تو شروع کرنا صحیح ہے حتی کہ اسکی قضاء واجب ہوگی جب کہ قطع کر دے اور
قطع کرنا واجب ہے پھر غیر مکروہ وقت میں قضاء کرنا واجب ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور اگر اسنے قطع نہ کی بلکہ تمام کر دی تو اس
شروع سے جو اسکے ذمہ لازم ہوا تھا اس سے بری الذمہ ہو جائیگا۔ الفتح۔ ولیکن اسنے برا کیا اور اسپر کچھ واجب نہیں شرح
الطحاوی م۔ اور اگر عدم جواز سے عدم حلت مراد ہے یعنی حلال نہیں تو عدم صحت سے عام ہے۔ الفتح۔ یعنی لا یجوز۔ کے یہ معنی
کہ شرعاً اسکا کرنا حلال نہیں ہے ولیکن اگر اسنے شروع کر دیا تو لازم ہوگا جیسے کہتے ہیں کہ بیع فاسد کرنا جائز نہیں ہے یعنی اسکا
شرعاً یہ حلال نہیں ہے ولیکن اگر بیع فاسد کی تو بعد قبضہ کے جو چیز خریدی اسپر ملک ثابت ہو جاتی ہے۔ النہایہ۔ پس ان
اوقات میں نفل شروع کرے تو لازم اور ادا کرے تو صحیح ہو جائیگی اگرچہ برا کیا۔ حاصل آنکہ لا یجوز یعنی نماز ان اوقات
میں نہیں پڑھنا چاہیے۔ خواہ نفل ہو یا فرض ہو اور وتر ہو یا نذر ہو۔ و لا صلوٰۃ جنازۃ۔ لما روینا۔ اور نماز جنازہ بھی
نہ پڑھنا چاہیے بدلیل اسی حدیث کے جو ہمنے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث عقبہ بن عامر رض کیونکہ اسمیں اول تو مطلقاً
نماز سے ممانعت ہے۔ دوم اسمیں مردے دفن کرنے سے ممانعت ہے اور مراد دفن سے نماز جنازہ ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ و
لا سجدۃ تلاوۃ۔ لانہا فی معنی الصلوٰۃ۔ اور سجدہ تلاوت بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ سجدہ بھی نماز کے معنی میں ہے۔
ف۔ اس راہ سے کہ جو شرائط نماز میں ہیں مانند طہارت و ستر عورت و استقبال قبلہ وغیرہ کے وہ بھی سجدہ میں بھی
شرط ہیں اور کہا جاتا ہے کہ باعتبار آفتاب پرستوں کے ساتھ مشابہت ہونے کے۔ کما فی المبسوط۔ اگر کہا جاوے کہ جب
سجدۂ تلاوت یعنی نماز ہے تو سجدۂ تلاوت میں قہقہہ کرنے سے وضو کیوں نہیں ٹوٹتا۔ جواب دیا گیا کہ حدیث جس سے

قہقہہ توڑتا ہے مراد اس سے رکوع و سجدہ والی نماز ہے کیونکہ بصلوٰۃ سے اسی قسم کی نماز مراد ہے۔ کذا فی النہایہ ۔مع۔ میں کہتا ہوں
کہ قہقہہ سے وضو رہ توڑنا خلاف قیاس ہے تو جس مورد پر وارد ہوا اُسی تک رکھا جائیگا اور سجدہ تلاوت مثل نماز کے صورت و
معنی دونوں میں نہیں ہے اور خالی معنی میں نماز کی طرح ہونے سے عین نماز نہ ہو جائیگا پس سوال معقول نہیں ہے کیونکہ اسمیں
حکم قہقہہ سے نخلت ہے ۔م۔ بالجملہ ان اوقات میں جو بعضی نماز ہو وہ بھی نہیں جائز ہے۔ الا عصر یومہ عند الغروب سوا
اسی روز کی عصر کے کہ وقت غروب کے جائز ہے۔ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر نہیں پڑھی یہانتک کہ غروب کا وقت ہو گیا
تو وہ پڑھ ہوے ۔ اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی نماز ہو یا کسی دوسرے روز کی قضا عصر اسپر ہو تو ایسے مکروہ وقت
میں قضا نہیں جائز ہے لہذا قید کر دی کہ اُسی روز کی عصر ہو۔ لان السبب ہو الجزء القائم من الوقت۔ کیونکہ نماز
واجب ہونے کا سبب تو کل وقت میں سے وہ جزو ہے جو قائم ہے۔ف۔ نہ کل وقت۔ لانہ لو تعلق بالکل لوجب الاداء
بعدہ ۔ کیونکہ سبب ہونا اگر کل وقت سے متعلق ہو تو ادا کرنا بعد وقت کے واجب ہوگا۔ف۔ اسلیے کہ جو سبب ہے وہ پہلے
موجود ہو تب مسبب موجود ہوگا اور کل وقت جب سبب مانا جاے تو جب کل وقت ہو جاے تب ادا سے نماز واجب ہو
حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہے اور نماز قضا ہو جائیگی ۔ ولو تعلق بالجزء الماضی فالمودی فی آخر الوقت قاض۔ اور
اگر سبب ہونا اس جزو سے متعلق کرو جو گذر گیا تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزو میں ادا کیا وہ ادا نہیں بلکہ
قضا کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ جو سبب تھا اُسکے ساتھ تو ادا نہوئی جب وہ وقت گذر گیا تو بعد اُسکے ایسے وقت میں
ادا ہوئی جو موجب نہیں ہے بلکہ جزو موجب کی وجہ سے جو ذمہ واجب ہوا تھا وہ اب ادا کر دیا اور یہی معنی قضا سے نماز
کے ہیں۔ اور اگر تعلق سبب ہونے کا اس جزو سے ہو جو آیندہ آنے والا ہے تو وہ سبب ہنوز نہیں آیا جب وہ آوے
و اسمیں کلام کیا جاوے کہ یہ گذرے تب سبب ہوگا یا اپنی موجودگی میں سبب ہے پس اگر گذرے تو اوپر کا کلام اور اگر
موجود ہونے پر سبب ہے تو یہی ہمارا مطلب ہے کہ جو جزو موجود ہے یہی سبب ہوتا ہے ۔م۔ واذا کان کذلک ۔ اور جب
ایسا ثبوت ہوا کہ جزو موجود وہی موجب ہوتا ہے۔ف۔ تو جس نے عصر نہیں پڑھی تو آخری جزو جو موجود ہے وہ موجب
ادا ہے بلکہ موجب مضیق ہے کہ تاخیر کی گنجایش نہیں۔ تو ضرور اسپر حکم ہوا کہ ادا کرے پس حکماً اُسنے ادا کی ۔م۔ فقد اداہا
کما وجبت ۔ پس جیسے اسپر واجب ہوئی اُسنے ادا کر دی۔ف۔ یعنی ناقص وقت میں واجب ہوئی اُسی وقت میں اسنے
ادا کر دی۔ حالانکہ شرع نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے ۔م۔ پھر کراہت اس تاخیر میں ہے اور ادا سے نماز
میں کچھ کراہت نہیں کیونکہ وہ تو اُسنے حکماً ادا کی ہے کما صح بہ العینی وغیرہ ۔م۔ بخلاف غیرہا من الصلوات لانہا
وجبت کاملۃ فلا تتادی بالناقص ۔ برخلاف دیگر نمازوں کے جو سوا اسی روز کی عصر کے ہوں کیونکہ وے نمازیں
تو بصفت کمال واجب ہوئی تھیں تو ناقص وقت کے ساتھ ادا نہونگی ۔ قال رح والمراد بالنفی المذکور فی صلوٰۃ الجنازۃ
وسجدۃ التلاوۃ الکراہۃ حتی لو صلاہا فیہ او تلا سجدۃ فیہ وسجدہا جاز لانہا ادیت کما وجبت اذا لوجوب
بحضور الجنازۃ والتلاوۃ ۔ امام مصنف رح نے فرمایا کہ نماز جنازہ و سجدہ تلاوت میں جو عدم جواز کا حکم دیا وہ کراہت ہے
یعنی یہ دونوں ان اوقات میں مکروہ ہیں حتی کہ اگر مکروہ وقت جنازہ آیا اور نماز جنازہ کو وقت مکروہ میں پڑھا یا وقت مکروہ
میں سجدہ کی آیت تلاوت کرکے وقت مکروہ میں سجدہ ادا کر دیا تو جائز ہوا کیونکہ نماز جنازہ یا سجدہ جیسے ناقص وقت میں واجب
ہوئی ویسے ہی ادا کر دی گئی کیونکہ وجوب تو بر وقت جنازہ آنے یا آیت سجدہ تلاوت کرنے کے ہوا۔ف۔ اور جب جنازہ
کا آنا یا تلاوت کرنا اُسی وقت میں ہوا تو اسی وجوب ہوا اور جیسے ناقص میں وجوب ہوا ویسے ہی ادا بھی ناقص ہوگی ۔ واضح ہو کہ
معنی کلام امام مصنف رح کے یہ ہیں کہ فرائض و واجبات نمازوں کے حق میں عدم جواز کے یہ معنی ہیں کہ اُنکا انعقاد ہی ان اوقات

مین نہو گا باستثناے اُسی روز کی عصر کے پس کوئی فرض یا واجب کسی طرح ناقص یا کامل ادا نہین ہوسکتا جبکہ منعقد ہی نہوا - اور یون ہی جو چیزین کہ فرض کے معنی مین ملحق ہین جیسے نماز جنازہ و سجدۂ تلاوت تو جب وہ مباح وقت مین واجب آوین مثلاً وقت مکروہ سے پہلے جنازہ آیا یا پہلے سجدۂ تلاوت کیا پھر تاخیر کرکے مکروہ وقت مین نماز جنازہ یا سجدہ ادا کرنا چاہا تو وہ ہرگز ادا نہوگا بلکہ منعقد ہی نہوگا - اور اگر سجدۂ تلاوت اُسی وقت مکروہ مین واجب آیا مثلاً اُسی وقت مین آیت سجدہ تلاوت کی یا اُسی وقت مین جنازہ آکر نماز واجب ہوئی تو ان دونون کو اُسی وقت مین ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہین ہے کما فی السراج والکافی والتبیین وت - اِس سے ظاہر ہوا کہ کراہت تنزیہی ہے لہٰذا فرمایا کہ بہتر یہ کہ سجدۂ تلاوت مین تاخیر کرکے مباح وقت مین ادا کرے لیکن نماز جنازہ اُسی وقت پڑھ دے کہ اُسمین تاخیر مکروہ ہے - کما فی التحفہ منح والتبیین البحر النہر اگر مکروہ وقت مین فرض یا واجب نماز وتر مثلاً شروع کی اور قہقہہ مارا تو وضو نہین ٹوٹیگا اسلیے کہ نماز تو منعقد ہی نہ تھی اور اگر اسوقت مین نفل شروع کرکے قہقہہ مارا تو وضو ٹوٹ گیا کیونکہ نفل منعقد ہوجاتی ہے - کما فی قاضیخان - نفل نماز ان اوقات مین جائز و مکروہ ہے - الکافی وشرح الطحاوی یعنی اُسی وقت نفل کو تمام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے - بلکہ توڑ کر مباح وقت مین قضا کرنا واجب ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے الفتح - اور اگر نہ توڑے اور اِسی مکروہ وقت ادا کر دے تو جائز مگر گناہ کیا - محیط السرخسی - اور اگر کسی نے مکروہ وقت مین نماز اپنے اوپر نذر کی اور اُسی وقت مین ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے اور واجب یہ کہ غیر مکروہ وقت مین نذر ادا کرے - البحر - اور اگر کسی نے مطلق نذر کی تھی یعنے کسی وقت مکروہ کی قید نہ تھی یا اُسنے سوائے مکروہ اوقات کے کسی وقت مباح کی قید لگائی تھی پھر اُسکو وقت مکروہ مین ادا کیا تو نہین ادا ہوگی اور یہی اوجہ ہے شرح المنیہ لابن الحاج - خلاصہ کلام اِس مقام پر یہ ہے کہ جسکو نماز بولا جاتا ہے اگرچہ نماز جنازہ ہو وہ تین قسم ہے فرض و واجب و نفل پھر قسم اول یعنی فرض کے تین نوع ہین - فرضِ قطعی جیسے نماز پنجگانہ و جمعہ اور فرضِ کفایہ نماز جنازہ اور فرض عملی وتر بقول امام ابوحنیفہ رح - اور بعض چیزین نماز قطعی کے معنی مین ہین جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہوا - پس جو اوقات مکروہہ بیان ہوے یعنی طلوع و ٹھیک دوپہر و غروب ان اوقات مین یہ فرائض کوئی منعقد ہی نہین ہوتے تو کبھی ادا نہونگے سوائے نماز جنازہ کے جو اُسی وقت مین آیا ہو تو اِسکو بلا تاخیر ادا کر دے - اور سوائے عصر کے جو اُسی دن کی ہو یعنی نہ قضا ہو اور نہ اُس دن کی کوئی اور نماز قضا ہو پس اُسی دن کی عصر تو غروب کے وقت منعقد و ادا ہوجائیگی اور اِسکا توڑنا بھی جائز نہین ہے لیکن اِسقدر تاخیر کرنے کا وہ گنہگار ہوگا - قسم دوم یعنی نماز واجب کی دو نوع ہین - نوع اول واجب ذاتی یعنی جو شرع کی طرف سے واجب ثابت ہوئی چنانچہ نماز وتر بقول اعظم و نماز عیدین اور ملحق اِسکے ساتھ سجدۂ تلاوت ہے - نوع دوم واجب غیری جو غیر کی جہت سے واجب ہو جیسے بندہ نے اپنے اوپر واجب کی پس شرع نے اُسکی امید پوری کر دی کہ ادا ہوئی چنانچہ نذر کی نماز ہے مثلاً اپنے اوپر دو رکعت نماز کی نذر کی خواہ اسطرح کہا کہ مجھپر اللہ تعالیٰ کے واسطے دو رکعت نماز ہے پس کوئی وقت نہ کہا بلکہ مطلق رکھا اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر دو رکعت نماز بعد ادائے نماز ظہر کے ہے تو ایک وقت مباح مین نذر کی قید رکھی اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر دو رکعت نماز وقت غروب آفتاب ہے یعنی کسی وقت مکروہ کی قید رکھی - بالجملہ واجب غیری یہ نماز نذر ہے اور توڑی ہوئی نفل یعنی نفل شروع کرکے توڑ دی تو عمل باطل کرنا ممنوع ہونیکی جہت سے اُسپر قضا واجب ہوئی اِسمین دو صورتین ہین کہ اُسنے وقت مکروہ مین شروع کرکے توڑی یا وقت مباح مین شروع کرکے توڑی - اور دو رکعت طواف بھی واجب غیری ہین اور ملحق اُسکے ساتھ سجدہ سہو ہے - پس قسم واجب مین خواہ ذاتی ہو یا غیری ہو انعقاد نہین سوائے ایسی نذر کے جسکے ادا کرنے کی اُنھین اوقات مین نذر کی ہو اور واجب قضا ایسے نفل کے جسکو اُنھین اوقات مین شروع کرکے توڑا ہو اور وہ سجدہ تلاوت جو اُنھین اوقات مین تلاوت سے واجب ہوا ہو

ں یہ تینوں صورتین نذر و قضاے نفل و سجدہ تلاوت سے کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہونگی مگر گنہگار ہوگا چنانچہ غیر کردہ
ت مین ادا کرنا واجب ہے قسم سوم نماز نفل وہ سنت موکدہ ہے یا غیر مؤکدہ یا باجازت عامہ - اور یہ ان اوقات مین منعقد
ادا ہو جائیگی یعنی بکراہت تحریمی لہذا توڑکر اسکو مباح وقت مین ادا کرنا واجب ہے - ملتقط من الحواشی م م - ان اوقات مین
ان پڑھنے سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا بہتر ہے گویا جو چیز نماز کا رکن ہو اسکو بھی نہ کرنا بہتر ہے - البحر من البغیۃ
ہر واضح ہو کہ سواے ان اوقات کے دیگر اوقات و اسباب ہین جنکے ساتھ بعض اقسام نماز مین کراہت ہے - امین سے بعض
م مصنف رح نے ذکر کیا فقال رح - ویکرہ ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس وبعد العصر حتی تغرب - اور مکروہ ہے
نفل پڑھے بعد فجر کے یہانتک کہ آفتاب طلوع کرے اور بعد عصر کے یہانتک کہ آفتاب غروب ہو - ف - یعنی بعد نماز
اور بعد نماز عصر کے نفل کسی قسم کی ہو خواہ سنت موکدہ ہو یا اور ہو مکروہ ہے - لما روی انہ علیہ السلام نہی عن ذلک
ہونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے - ف - اس باب مین حدیث ابن عباس رض ہے کہ
ے شہادت دی بندگان حق پسندیدہ نے جنمین سب سے زیادہ پسندیدہ میرے نزدیک حضرت عمر بن الخطاب ہین کہ
سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا نماز سے بعد صبح کے یہانتک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے اور بعد عصر کے حتی کہ
فتاب غروب ہو جاوے - رواہ البخاری ومسلم ف - اسی کے مثل صحیحین مین حدیث ابوہریرہ و ابوسعید خدری رض ہے - اور
رمذی رح نے بعد روایت ابن عباس کے فرمایا کہ اس باب مین روایت حضرت علی و ابن مسعود و ابو سعید و ابوہریرہ و عقبہ
ن عامر و ابن عمر و سمرہ بن جندب و سلمۃ بن الاکوع و زید بن ثابت و معاذ بن عفراء و کعب بن عجرہ و ابی امامہ و عمرو بن عبسہ و
علی بن امیہ و معاویہ و صنابحی رضی اللہ عنہم اجمعین سے مروی ہے - اور ابن حجر رح نے اسپر بھی چند صحابہ رضی اللہ عنہم دیگر بڑھا
س یہ حدیث بہت قوی و مشہور اعلی ہے - م - اور کوئی حدیث اسکے معارض نہین ولیکن وہ جو حضرت عائشہ رض سے روایت
ہے کہ دو رکعتین ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو نہین چھوڑتے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ دو رکعتین قبل نماز صبح کے
ور دو رکعتین بعد نماز عصر کے - رواہ البخاری ومسلم - اور ایک روایت مین ہے کہ کبھی نہین ہوا کہ آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
میرے پاس بعد عصر کے مگر دو رکعتین پڑھین - رواہ البخاری ومسلم - اور مسلم کی ایک روایت مین ام المومنین سے ہے
ہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی کہا کہ قصد مت کرو طلوع آفتاب و اسکے غروب کا پس اسوقت نماز پڑھو - اور
صحیح بخاری رح مین ام ایمن رض سے روایت ہے کہ حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں
رکعتوں کو نہین چھوڑا یہانتک کہ وفات پائی اور نہین وفات پائی حتی کہ نماز آپ پر گران ہوئی اور آپ ان دونوں رکعتوں
کو پڑھتے اور مسجد مین نہ پڑھتے بخوف اسکے کہ آپ کی امت پر بھاری ہو جاوین اور آپ پسند کرتے کہ امت سے تخفیف
کیجاوے - پس اس حدیث حضرت عائشہ رض سے تو البتہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد عصر کے آپ نے دو رکعت پر التزام کیا ہے
تو اسکا عذر یہ ہے کہ یہ دونوں رکعات آپ کی خصوصیات سے تھین - کما فی الفتح - طحاوی رح نے زید بن خالد جہنی رض سے
بھی مرفوع مانند قول عائشہ رض کے روایت کی اور حضرت عائشہ رض و ام سلمہ و معاویہ سے مرفوعات روایات کین جنمین ممانعت
کی تصریح ہے اور عینی رح نے ماوردی و خطابی رح شافعیہ سے بھی نقل کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے دو
رکعتین تھین - م - اور دلیل اسپر یہ ہے کہ اصل مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونوں رکعتین بجاے ان دو رکعتوں کے
جو بعد ظہر کے پڑھتے تھے اور بوجہ گروہ عبد القیس کے آپ انکو نہین پڑھ سکے تھے بطور تلافی بعد عصر کے پڑھی تھین اور
چونکہ عادات شریفہ سے تھا کہ جب کوئی عمل کرتے تو اسپر مداومت فرماتے تھے اور دوسروں کو ان دو رکعتوں سے منع
فرماتے تھے چنانچہ صحیح مسلم و بخاری مین کریب رح سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن عباس و عبد الرحمن و مسور بن مخرمہ نے

مجھے ام المومنین عائشہ رض کی خدمت میں بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے ام المومنین کی خدمت میں سلام پہونچا اور بعد عصر کے دو رکعتوں کا حال دریافت کر اور عرض کر کہ ہم لوگوں کو خبر پہونچی ہے کہ آپ انکو پڑھا کرتی ہیں اور یہ کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنسے منع فرمایا ہے۔ کریب رح نے کہا کہ پھر میں نے ام المومنین صدیقہ رض کی خدمت میں جاکر پیغام عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو جاکر اسکو ام سلمہ رض سے دریافت کر پس میں نے واپس ہوکر ان لوگوں کو خبر دی تو انھوں نے مجھے حضرت ام المومنین ام سلمہ رض کی خدمت میں بھیجا پس ام سلمہ رض نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے سنا کہ آپ نے بعد عصر کے نماز سے ممانعت فرمائی پھر میں نے دیکھا کہ آپ نے دو رکعتیں پڑھیں تو آپ سے اس بارہ میں عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس کے لوگ آگئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لانے کے ساتھ تو ظہر کے بعد کی دو رکعتوں کے پڑھنے سے مجھے مشغول کر لیا تو یہ وہی دونوں ہیں۔ رواہ البخاری فی المغازی۔ اور ابو سلمہ سے روایت ہے کہ اُسنے ام المومنین صدیقہ رض سے ان دونوں رکعتوں کو پوچھا جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر کے پڑھا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکو عصر سے پہلے پڑھتے تھے پھر ایک مرتبہ آپ مشغول کر لیے گئے یا آپ بھول گئے کہ یہ دو رکعتیں نہ پڑھیں تو پھر انکو عصر کے بعد پڑھا بعد اسکے دونوں رکعتوں کو بعد عصر کے بھی برقرار رکھا اور آپ کی شان یہ تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو اُسپر مداومت فرماتے تھے۔ رواہ مسلم۔ پس ثابت ہوا کہ ان دو رکعتوں کی اصلیت وہی ظہر کی دو رکعتیں تھیں اور جب اُنکو بعد عصر کے پڑھا تو پھر اُنپر مداومت کر لی۔ رہا یہ کہ مخصوص آپ ہی کے واسطے رکعتیں تو اسکی دلیل حدیث ذکوان ہے کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رض نے فرمایا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر کے دو رکعتیں پڑھتے اور دوسروں کو اُنسے منع کرتے اور خود آپ روزہ پدر پے ملا کر رکھتے اور دوسروں کو ایسے ملانے سے منع کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ہمارے قول کے واسطے تائید یہ کہ سائب بن یزید نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ آپ منکدر رح کو عصر کے بعد نماز پڑھنے کی وجہ سے مارتے تھے۔ رواہ مالک۔ اور یہ واقعہ بحضوری صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا اور کسی نے اسپر انکار نہ کیا تو اس امر پر اجماع ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسی پر قرار تھا کہ بعد عصر کے نماز نہیں جائز ہے۔ اور حضرت انس رض سے جب بعد عصر کے نوافل پڑھنے کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو بعد عصر کے نماز پڑھنے سے ہاتھوں پر مارا کرتے تھے۔ کما رواہ مسلم۔ پس معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ دستور تھا تو یہ بھی وہم نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر رجوع کیا ہو اور شاید بعض صحابہ رض کو خبر ہو اور بعض کو نہو۔ کذا فی الفتح۔ یہ بات عصر کے بعد تو بہت مستحکم ہے صرف کلام اسمین رہا کہ ظاہر نصوص میں مطلقاً نماز بعد عصر و فجر کے ممنوع ہے اور فقہاء کے درمیان کلام ہے چنانچہ قضاے فرائض ہمارے نزدیک بھی ممنوع نہیں ہے، چنانچہ آویگا۔ پھر فجر کی سنت فجر میں ایک خلاف ہے چنانچہ قیس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوے پس نماز کی اقامت کہی گئی تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبح پڑھی پھر آپ پھرے تو مجھے نماز پڑھتے پایا پس فرمایا کہ بھلا اے قیس کیا دو نمازیں ساتھ ہی۔ تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے فجر کی دو رکعت نہیں پڑھی تھیں فرمایا کہ تو اب نہیں رواہ ابو داؤد والترمذی۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ دو رکعت سنت فجر کو بعد فجر کے ادا کر سکتا ہے۔ بعض نے جواب دیا کہ حدیث میں جو فرمایا کہ۔ فلا اذن۔ جسکا ترجمہ تو اب نہیں۔ مذکور ہوا اسکے معنی یہ ہیں کہ اب نہیں پڑھنا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل نہیں بلکہ تحریف ہے کیونکہ محاورہ عرب میں اسکے معنی یہی ہیں کہ فلا باس اذن۔ یعنی اذا کان کذلک فلا باس۔ یعنی جبکہ یہ بات ہے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ عینی رح نے یہ جواب دیا کہ احادیث دیگر تو منع پر دلالت کرتی ہیں اور یہ حدیث جواز پر۔ اور یہ قاعدہ ٹھہرا ہے کہ حرام کرنے والی نص و مباح کرنیوالی نص جب متعارض ہوں تو حرام کرنیوالی نص کو ترجیح دیجاتی ہے

پڑھنے ذکر کیا کہ کراہت تحریمی کی احادیث بہت ہیں۔ انتہی مترجما۔ بالجملہ ہمارے ائمہ سے بھی اسمیں روایات ہیں اور اسکی بحث آیندہ انشاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ پھر جب سنت فجر چھوٹ گئی اور بعض عوام نے بنابر فتویٰ یا خبر عیسیٰ رضی اللہ عنہ کے سنت بعد نماز فجر کے پڑھی تو کیا عوام کو اس سے منع کیا جائیگا یا نہیں۔ یہ مسئلہ میں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھا اور بنا بر روایت سراج کے جو سابق میں گذری جواب یہ ہے کہ منع نہ کیا جاوے کیونکہ سراج میں ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت عوام کو نماز سے منع نہ کیا جائیگا کیونکہ منع کرنے میں وے چھوڑ دینگے پس ادائے مکروہ جو بعض کے نزدیک درست ہو مطلقاً ترک سے بہتر ہے و علی ہذا جب طلوع کے وقت منع نہو تو قبل طلوع کے بدرجہ اولیٰ ممانعت نہ کیجائیگی اور یہی میرے نزدیک صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ **ولا باس بان یصلی فی ہذین الوقتین الفوائت ویسجد للتلاوۃ ویصلی علی الجنازۃ**۔ اور مضائقہ نہیں کہ ان دونوں وقتوں یعنی بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے قضا نمازوں کو پڑھے اور تلاوت کا سجدہ کرے اور جنازہ کی نماز پڑھے ف۔ اگرچہ نصوص میں تو مطلقاً نماز سے بعد فجر و عصر کے ممانعت ہے جیسا کہ احادیث مذکور ہوئیں مگر قضا وغیرہ مذکورہ کا جواز ہے۔ **لان الکراہۃ کانت لحق الفرض لیصیر الوقت کالمشغول بہ**۔ کیونکہ کراہت تو حق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی جہت سے تھی تاکہ تمام وقت گویا اسی وقت کے فرض میں مشغول ہو جاوے۔ ف۔ پس دوسری نماز اس فرض کے ساتھ ملا کر مکروہ ہوا تھا۔ **لا لمعنی فی الوقت**۔ نہ بوجہ کسی معنی کے جو وقت میں پائی جاویں۔ ف۔ یعنی خود وقت میں کوئی معنی کراہت کے نہیں لہذا اگر عصر کو ابتداء شروع کرکے یہانتک دراز کیا کہ غروب کا وقت ہو گیا تو بالاتفاق مکروہ نہیں پس اگر کوئی کراہت وقت میں ہوتی تو یہ مکروہ ہوتا پس کراہت بوجہ فرض کے بوجھ کے ہے۔ برخلاف وقت طلوع و غروب کے کہ وہ دونوں وقت قرن شیطان کے درمیان طلوع و غروب کے ہیں تو ان اوقات کے اندر خود معنی کراہت کے ہیں اور قبل اسکے جو وقت بعد فجر و عصر کی نماز کے ہے اسمیں خود کچھ کراہت نہیں ہے بلکہ تمام وقت فرض میں مشغول رکھنے کی جہت سے دیگر نماز کی کراہت ہے۔ **فلم تظہر فی حق الفرائض و فیما وجب لعینہ کسجدۃ التلاوۃ**۔ پس اس کراہت کا ظہور نہوا حق فرائض میں یعنی قضاء فرائض میں خواہ قطعی ہوں یا عملی جیسے وتر۔ اور ان چیزوں میں جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدۂ تلاوت۔ ف۔ واجب ذاتی وہ کہ جسکا وجوب خود ثابت ہو گیا کسی عارض کی وجہ سے نہوا ہو حالانکہ پہلے نفل ہو۔ ف۔ پس سجدہ تلاوت بدلیل سمعی ثابت ہوا ہے اگر کہا جاوے کہ اصول میں مذکور ہے کہ سجدۂ تلاوت کا وجوب واسطے قربت مقصودہ کے ہوا حتی کہ بجائے اسکے رکوع قائم ہو سکتا ہے بخلاف سجدہ نماز کے کہ اُسکی جگہ رکوع قائم نہیں ہو سکتا۔ یہ قول تو وہم دلاتا ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ذاتی نہیں بلکہ واجب غیری ہے یعنی وجوب اسکا غیر کی جہت سے ہوگیا اور وہ قربت مقصودہ ہے۔ جواب یہ کہ یہاں واجب ذاتی سے مراد ہر وہ چیز جو ابتداءً واجب ہی شروع ہوئی نہ وہ کہ اصل میں تو نفل شروع ہوئی تھی پھر کسی عارض کی جہت سے واجب ہو گئی جیسے مثلاً بعد نماز ظہر کے دو رکعت نفل پڑھنے کی نذر کی تو یہ واجب ہو گئی بوجہ نذر کے۔ پھر یہ واجب ذاتی جو یہاں مراد ہے کبھی تو خود اپنی ذات میں قربت مقصودہ ہو گی جیسے نماز فرض و روزہ فرض وغیرہ اور کبھی نہو گی جیسے سجدہ تلاوت کہ وہ اس راہ سے کہ واجب ہی شروع ہوا ہے واجب ذاتی ہے اور اس راہ سے کہ وجوب اسکا واسطے انبیاء علیہم السلام و ملائکہ وغیرہ ابرار کی موافقت کے لیے اور کفار و فجار کی مخالفت کے لیے ہوا ہے تو خود مقصود نہوا اور نماز جنازہ بھی اسی قسم سے ہے یہ نہیں دیکھتے کہ وہ میت کے حق کی جہت سے واجب ہے ولیکن چونکہ ابتداء میں واجب ہی شروع ہوئی لہذا واجب ذاتی میں شمار ہوئی۔ م ع۔ **وظہرت فی حق المنذور لانہ تعلق وجوبہ بسبب من جہتہ**۔ اور ظاہر ہوئی کراہت مذکور نذر کی ہوئی نماز میں کیونکہ نذر کی ہوئی کا وجوب متعلق نذر کرنے والے کی جہت سے ہے۔ ف۔ کیونکہ جب اُسنے نذر مانی تو اسپر واجب ہوئی جیسے وہ نفل کو شروع کرکے اپنے ذمہ واجب کی پس اس جہت سے منذور کا ادا کرنا

ان اوقات مین مکروہ ہو اور امام ابو یوسف رح سے ایک روایت مین منذور مکروہ نہین ہو ع ۔ وفی حق رکعتی الطواف
اور ظاہر ہوئی کراہت طواف کی دونون رکعتون مین ۔ ف ۔ حتی کہ بعد فجر وعصر کے انکا ادا کرنا بھی مکروہ ہو کیونکہ انکا واجب
ہونا ختم طواف سے ہوا جو اسکا فعل تھا ع ۔ وفی الذی شرع فیہ ثم افسدہ ۔ اور ایسی نماز کے حق مین ظاہر ہوئی
جسکو اسنے شروع کرکے فاسد کر دیا ۔ ف ۔ وعلی ہذا بعض نے سنت فجر کے واسطے جو حیلہ لکھا کہ شروع کرکے اسکو فاسد
کر دے تاکہ ذمہ واجب ہو جاوے پھر بعد فرض کے اسکو پڑھے یہ مفید نہین کیونکہ قبل طلوع آفتاب کے تو اسوجہ سے
ادا نہین کر سکتا کہ وہ واجب ذاتی نہین ہو اور بعد طلوع کے ادا کریگا لیکن عمل کو اسواسطے شروع کرنا کہ اسکو فاسد
کریگا خود ممنوع و مکروہ ہو ۔ وفی العینی ۔ اور اگر سنت فجر کو شروع کرکے فاسد کیا پھر بعد نماز فجر کے اسکو قضا کیا تو نہین
جائز ہو ۔ المحیط ۔ بالجملہ دونون رکعت طواف اور جسکو شروع کرکے توڑنے سے اپنے اوپر لازم کیا دونون کو ادا کرنا
ان دونون وقتون مین مکروہ ہو ۔ لان الوجوب لغیرہ ۔ کیونکہ واجب ہونا ذاتی نہین بلکہ غیر کی جہت سے ہو ۔ وہو ختم
الطواف ۔ اور وہ ختم طواف ہو ۔ ف ۔ دونون رکعتون طواف مین جو کہ طواف کنندہ کا فعل ہو ۔ وصیانۃ المؤدی
عن البطلان ۔ اور برباد ہونے سے بچانا جسکو شروع کیا تھا ۔ ف ۔ اس نماز مین جسکو شروع کرکے توڑ دیا ہو ۔ پھر وہ
جب ہو کہ اسکو وقت مستحب مین شروع کیا ہو ۔ ولیکن در مختار مین عام رکھا کہ خواہ مستحب مین شروع کیا ہو یا وقت مکروہ
مین شروع کیا ہو پھر توڑا ۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے نماز نفل پڑھنا مکروہ ہو اگرچہ تحیۃ المسجد ہو
اور وہ نماز جو واجب غیری ہو یعنی واجب ذاتی نہو جیسے نماز نذر و دو رکعت طواف اور سجدہ سہو اور وہ نماز جسکو وقت
مستحب یا مکروہ مین شروع کرکے بگاڑا ہو اگرچہ وہ سنت فجر ہو یہ سب مکروہ ہین ۔ واضح ہو کہ محصول مقام یہ ہوا کہ بعد نماز
فجر و عصر کے نماز مین تفصیل ہو پس قضاے فرائض و اداے واجب ذاتی تو مکروہ نہین اور واجب غیری و نفل مکروہ ہو
اور مین نے اوپر اشارہ کیا کہ نصوص احادیث مین تو مطلقاً نماز سے بعد عصر و فجر کے ممانعت ہو کوئی تفصیل نہین ہو اور
امام مصنف رح نے تفصیل کی وجہ یہ بیان کی کہ معنی کراہت کے کچھ وقت کی ذاتی کراہت سے نہین بلکہ اسواسطے
کہ وہ تمام وقت گویا اپنے فرض وقتی مین مشغول ہو جاوے تو اسکے بعد دوسری نماز مکروہ ہو پس یہ کراہت بدین معنی
ایسی نمازون کو شامل ہوگی جو محض نفل ہین یا انکو وجوب بالغیر ہوگیا ہو اور ایسی نمازون کو شامل نہوئی جو فرض اگرچہ
قضا ہین یا واجب ذاتی ہین ۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ اللہ تعالی ہی خوب جانتا ہو کہ یہ معنی اعتبار کرنے پر کیا دلیل
ہو مجھے نہین معلوم ۔ پھر جب ہم اسپر نظر کرتے ہین تو لازم آتا ہو کہ فقہا نے اپنے قول کے خلاف کیا کیونکہ انکا یہ قول ہو
منصوص علیہ مین اعتبار عین النص کا ہو نہ معنی نص کا ۔ اور نص مین مطلقاً ہر نماز سے ممانعت ہو حالانکہ فقہا نے تفصیل
کے معنی اعتبار کیے تو لازم آیا کہ انھون نے نص کے ساتھ معارضہ معنی سے کیا اور یہ جائز نہین ہو اور اگر ہم منصوص کیطرف
نظر کرتے ہین تو یہ صحیح نکلتا ہو کہ بعد فجر و عصر کے قضاے فرائض بھی ممنوع ہین کیونکہ ممانعت عام ہو اور جو روایت احاد
سے مذکور کی خالی ہو اگر صحیح ہو تو بھی ممانعت کو جواز پر تقدیم ہوگی ۔ ہان نماز جنازہ و سجدہ تلاوت کا جواز بعد عصر و فجر کے
اسواسطے ہو سکتا ہو کہ ممانعت نماز سے ہو اور یہ دونون کامل نماز نہین ہین ۔ اور رہا یہ کہ فرائض کی قضا تو وہ اسوجہ سے
جائز ہو جائیگی کہ وقت مین خود کوئی معنی کراہت کے نہین ہین ولیکن یہ جواز مع کراہت ہوگا کیونکہ نماز سے مطلقاً ممانعت
ہو کذا فی الفتح ۔ مین کہتا ہون کہ یہ کلام دقیق و خوب ہو ولیکن ائمہ فقہا رح نے جو تفصیل اعتبار کی شاید کہ وجہ اسکی یہ ہو
کہ عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مین عدم کی وقت بالذات ظاہر ہو ۔ کما رواہ ابو داود والنسائی ۔ پھر اصل اسکی دو رکعت
بعد العصر کا وجوب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہو اور ہمارا نفل شروع کرکے توڑنے کا وجوب بالغیر ہو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے حق میں وہ وجوب ذاتی ہوگیا تھا اور یہ توجیہ اوجہ واحسن ہے کذا وفق للمترجم واللہ تعالیٰ اعلم۔ **ویکرہ ان یتنفل بعد طلوع الفجر باکثر من رکعتی الفجر لانہ علیہ السلام لم یزد علیہما مع حرصہ علی الصلوۃ۔** اور مکروہ ہے کہ بعد طلوع فجر کے دو رکعت سنت فجر سے زیادہ نفل پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو رکعتوں پر زیادہ نہیں کیا باوجودیکہ آپ نماز پر زیادہ شوق رکھتے تھے۔ **ف** ابن عمر رضؓ سے مرفوع روایت ہے کہ بعد طلوع فجر کے نماز نہیں مگر دو رکعت۔ رواہ الترمذی وابو داؤد۔ حضرت حفصہ رضؓ سے مرفوع ہے کہ جب فجر طلوع ہوتی تو حضرت صلعم نماز نہیں پڑھتے مگر خفیف دو رکعت۔ رواہ مسلم۔ اگر آخر رات میں نماز شروع کی پھر ایک رکعت کے بعد فجر طلوع ہوئی تو ایک رکعت ملا کر پورا کر لینا افضل ہے کیونکہ بلا قصد ہے۔ التجنیس المصنف ع بعد۔ اور یہ دو رکعت اصح قول پر سنت فجر کے قائم مقام نہ ہونگی۔ السراج التبیین۔ اور اگر چار کی نیت ہو تو طلوع فجر کے بعد جو دوگانہ واقع ہوا وہ بقول مختار سنت فجر کا نائب ہے۔ الخزانہ۔ بعد طلوع کے جو نفل پڑھے بلا نیت وہ سنت فجر ہو جاتی ہیں ان واجب خبری کر دہ ہے نہ قضائے فرض و واجب فائتی۔ کمافی الدر۔ بعد طلوع فجر کے بات کرنا مکروہ ہے سوائے بھلائی کی گفتگو کے یہانتک کہ نماز پڑھے اور بعد نماز کے کلام کرنے میں مضائقہ نہیں اور ایک قول میں طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت میں جانا مکروہ ہے اور بھلائی سے مراد جسمیں کچھ ثواب ہو ورنہ مباح تو نہ عذاب نہ ثواب الفتح۔ **ولا یتنفل بعد الغروب قبل الفرض۔** اور نفل نہ پڑھے بعد غروب کے قبل ادائے فرض کے۔ **ف** یعنی مکروہ ہے۔ ت۔ **لما فیہ من تاخیر المغرب** کیونکہ اسمیں مغرب کی تاخیر لازم آتی ہے۔ **ف** اور تاخیر مکروہ ہے مگر خفیف۔ کذا من ف سراج۔ ابن العربی رح نے کہا کہ بعد صحابہ رضؓ کے کسی نے نہیں پڑھی اور صحابہ میں اختلاف روایات ہیں۔ مع۔ **ولا اذا خرج الامام للخطبۃ یوم الجمعۃ الیٰ ان یفرغ من خطبتہ۔** اور نہیں نفل پڑھے جب نکلے امام واسطے خطبہ کے بروز جمعہ یہانتک کہ وہ خطبہ سے فارغ ہو۔ **ف** اور اگر امام کا حجرہ ہو تو جب وہ منبر پر جانے کو کھڑا ہوا اسوقت نہ پڑھے۔ د۔ **لما فیہ من الاشتغال عن استماع الخطبۃ** کیونکہ نفل پڑھنے میں خطبہ کی طرف کان لگا کر سننے سے اعراض کرکے دوسرے کام میں مشغول ہونا لازم آتا ہے۔ **ف** اور یہ مکروہ تحریمی ہے۔ ابن العربی رح نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے کہ نفل نہ پڑھے اور یہی صحیح ہے اور امام شافعی واحمد واسحٰق نے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں جائز رکھی ہیں بدلیل حدیث جابر رضؓ کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلعم کے خطبہ پڑھنے میں سلیک الغطفانی رضؓ آیا تو حضرت صلعم نے آسکو خفیف دو رکعت پڑھ لینے کا حکم دیا اور حدیث صحیح مسلم میں ہے۔ آسکے کئی جوابات دیے گئے۔ اول یہ کہ خطبہ پڑھنے میں کلام منع ہے کیونکہ وہ بمنزلہ نماز ہے تو شاید کہ نماز میں کلام کرنا حرام ہونے سے پہلے ہو میں کہتا ہوں کہ یہ جواب صحیح نہیں کہ ایام خطفان و منع کلام ظاہر ہیں اور حضرت عمر رضؓ نے اپنی خلافت میں حضرت عثمان رضؓ سے کلام کیا۔ کمافی البخاری۔ دوم یہ کہ منع کلام واستماع خطبہ کی احادیث معروف ہیں تو یہ حدیث سلیک کے اسکے معارضہ میں دو وجہ سے ہوگی۔ اول تو معارضہ برابر نہیں دوم ممانعت کو اباحت پر تقدیم ہے۔ جواب سوم یہ کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تو خطبہ کا سننا واجب نہ رہا بلکہ ظاہر یہ کہ اتنی دیر تک خطبہ نہیں پڑھا جب ہی تو جلدی و تخفیف کا حکم دیا تھا۔ مع۔ بالجملہ ظاہر المذہب یہی کہ خطبہ جمعہ کے وقت نماز نہیں ہے۔ م۔ اگر جمعہ سے اول کی چار رکعت سنت شروع کیں پھر امام خطبہ کے واسطے نکلا تو چاروں پوری کر لے اور یہی صحیح ہے اور اسی طرف صدر الاجل حسام الدین شہید رح نے میل کیا ہے۔ الظہیریہ۔ یہ ممانعت نماز نفل کے ساتھ مخصوص ہے بر خلاف فائتہ یعنی قضائے فرائض کے کہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر فائتہ ایسی ہو کہ جمعہ سے پہلے اسکا مقدم کرنا بوجہ ترتیب کے لازم ہے تو اسکا پڑھنا مکروہ نہیں ورنہ مکروہ ہے۔ ت۔ صدر اصغر کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے مثل نفل کے اور یہی اقوی ہے اسلیئے کہ ترتیب اگرچہ واجب ہو مگر ساقط ہو جاتی ہے تو استماع خطبہ کا وجوب اس سے ساقط نہیں ہو سکتا واللہ اعلم۔ م۔ جمعہ کی اذان

کے وقت بھی مکروہ ہے اور یوں ہی خطبہ کسوف اور دونوں عید و خطبہ استسقاء کے وقت نماز مکروہ ہے۔ نہایہ و اکملایہ و
اور خطبہ حج اور خطبہ نکاح کے وقت بھی ممنوع ہے شرح المنیہ لامیر الحاج۔ ہر خطبہ کے وقت مکروہ ہے۔ ت۔ حج کے تین خطبہ و
خطبہ ختم قرآن سب ملا کر دس ہیں۔ دط۔ جب کسی نماز کی اقامت ہو تو نفل مکروہ ہے سوائے سنت فجر کے بشرطیکہ جماعت
جاتی رہنے کا خوف نہو۔ البحر۔ بدلیل حدیث اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ الا سنۃ الفجر۔ لیکن بیہقی وغیرہ نے
تصریح کی کہ سنت فجر کا استثناء موضوع باطل ہے۔ م۔ لہذا نہر الفائق میں ظاہر مذہب اختیار کیا۔ بعد اقامت کے سنت فجر
نہ پڑھے۔ دط۔ میں کہتا ہوں کہ وقایہ وغیرہ میں سنت فجر کا استثناء مذکور ہے اور جب روعلی واجبہ کے علم تین ہے تو اس کے
استثناء کی ایک وجہ ہے اور ظاہر مذہب تو یہی کہ فوت جماعت کا خوف نہو تو سنت فجر ادا کرلے خصوصاً عوام اور وہ لوگ
جو مشقت سے رزق پاتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو تو سنت فجر نہ پڑھے۔ درمختار
میں کہا کہ بالکل ترک کرے یعنی بعد فرض کے یا بعد طلوع کے کسی وقت نہ پڑھے اور میں نے معلوم کیا کہ عوام کو بعد فرض کے
منع نہ کیا جاوے بقیاس مسئلہ سراج کے کہ اوقات مکروہہ میں عوام منع نہ کیے جاویں تو یہ صورت بدرجہ اولیٰ جواز کی ہے اور
فرق فرض و قضاء کا واسطے تفریق قیاس کے باطل ہے۔ فافہم۔ م۔ اور نفل پڑھنا مکروہ ہے عیدین کی نماز سے پہلے خواہ گھر میں
پڑھے یا عیدگاہ میں۔ اور بعد نماز عیدین کے عیدگاہ میں مکروہ اور گھر پر مکروہ نہیں۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ د۔ عرفہ و مزدلفہ
کی دونوں نمازوں کے جمع کرنے کے بیچ میں نفل پڑھنا مکروہ ہے جیسا کہ بعض نے کہا۔ ت البحر ت۔ اور یوں ہی بعد جمع
کرنے کے مکروہ ہے۔ ہو۔ جب وقتی نماز کا وقت تنگ رہ جاوے تو جملہ نمازیں سوائے وقتیہ کے مکروہ ہیں شرح المنیہ للامیر
من الحاوی۔ جب پیشاب یا پاخانہ کی حاجت ہو تو نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ البحر۔ یعنی اگرچہ فرض وقتی ہو۔ اور یہی حکم ریح کا ہے
د م۔ اور جب طعام موجود اور نفس کو اشتیاق ہو اس وقت میں اور ایسے وقت کہ کوئی ایسی بات پائی جاوے جو دل کو افعال
نماز سے اچاٹ کرکے اپنی طرف مشغول کرے اور خشوع میں خلل ڈالے خواہ کوئی چیز ہو اس وقت نماز مکروہ ہے اور آدھی رات
کے بعد عشاء کو ادا کرنا مکروہ ہے۔ البحر۔ جیسے ان اوقات میں کراہت ہے ایسی ہی چند جگہیں ہیں جہاں نماز مکروہ ہے جیسے کعبہ
کی چھت پر اور لوگوں کے راستہ پر اور گھوڑے پر اور جانوروں کے ذبح کیے جانے کی جگہ میں اور مقبرہ میں اور جہاں
نہاوے اور خاص حمام میں اور وادی کے نیچے میں اور اصطبل و جانوروں کے باندھے جانے کے مقام میں اور نیچی گھر یا
اونٹ بیل گدھے کی چکی گھر یعنی اسکے پاس میں اور پیخانہ میں یا اسکی چھت پر اور وادی کے نالے میں اور زبردستی چھینی
زمین میں یا غیر کی بوئی یا جوتی زمین میں اور میدان میں بشرطیکہ گزرنے والے سے سترہ نہ کرلیا ہو اور جہاں پانی پلا کر اونٹ
یا بکری یا گائیں بٹھائی گئیں۔ امکانی وغیرہ۔ و۔ حدیث میں ہے کہ مبارک اونٹ میں نماز سے منع فرمایا اور مرابض الغنم میں اجازت
دی و علی ہذا بکریوں کی جگہ میں کراہت نہیں بجائے بکریوں کے بھینسیں شمار کرنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسئلہ۔ نہیں
جائز ہے جمع کرنا دو فرضوں کا ایک وقت میں بوجہ عذر کے مگر حج کے وہ دو موقعہ میں۔ وقایہ۔ ت۔ خواہ عذر سفر ہو یا مرض وغیرہ
اور احادیث جو اس بارہ میں نقل ہیں کہ حضرت صلعم نے جمع کیا ان کے معنی یہ ہیں کہ عذر سفر میں مغرب کو تاخیر دی حتیٰ کہ جب
شفق غروب ہونے کو پہونچا تو مغرب کی نماز پڑھی اور وقت ختم ہوا اور عشاء کا وقت شروع ہوگیا تو عشاء پڑھی پس واقع ہوئی
کہ ہر ایک نماز اپنے وقت میں ہوئی صرف عذر میں یہ جائز ہوا کہ ایک کو تاخیر دے اور دوسری کو تعجیل دے لہذا یہ جمع میں
روا نہیں ہے۔ م۔ اگر مثلاً عصر کو ظہر کے وقت میں جمع کیا تو عصر نہ ہوئی اور اگر ظہر کو تاخیر دیکر عصر میں لیگیا تو حرام ہے اگرچہ ظہر بطور
قضاء کے ہوگئی۔ کذا فی التنویر والدر۔ حاجیوں کے لیے عرفہ و مزدلفہ میں جمع کرنا جائز ہے۔ ت۔ مسئلہ اگر حنفی نے کسی مسئلہ
میں دوسرے امام مثلاً شافعی رح کی تقلید کی بوقت ضرورت کے وقت روا ہے بشرطیکہ جو کچھ اس امام کا اس میں اجتہاد ہے اسکو پورا کرے

اللہ- یعنی مثلاً جمع بین الصلوتین میں امام شافعی رح کی تقلید سفر میں کرلے تو جائز ہی خصوص سفر حجاز میں کہ وہاں قافلہ والے
ٹھہرتے نہیں اور تنہا ہونے میں جان ومال کا خوف ہی م- امام شافعی رح کے نزدیک جمع بین الصلوتین دو طرح ایک یہ کہ اگلی
نماز مثلاً عصر کو مقدم کرکے ظہر کے ساتھ پڑھے تو شرط یہ ہی کہ ظہر کو مقدم کرے اور ظہر کی فراغت سے پہلے عصر کو اسکے ساتھ جمع
کرنے کی نیت کرے اور دونوں میں اسقدر فصل نہ کرے جسکو لوگ عرف میں جدا کرنا سمجھتے ہیں- دوم یہ کہ مثلاً ظہر کو تاخیر کرکے
عصر میں جمع کرے تو فقط شرط یہ ہی کہ ظہر کا وقت خارج ہونے سے پہلے ظہر کو عصر کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے- پھر مسافر
کو منزل پر جمع تقدیم افضل اور راہ میں جمع تاخیر افضل ہی اور مسافر اکثر ایسی حالت میں مبتلا ہوتا ہی بالخصوص حجاز کے سفر
میں اور تقلید کرلینے میں مضائقہ نہیں ہی- النہر- اور ظاہر اضرورت کی قید سے معلوم ہوتا ہی کہ صرف ضرورت کے وقت تقلید
دوسرے امام کی جائز ہی حالانکہ یہ ایک قول ہی اور دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہی وہ یہ ہی کہ دوسرے امام کی تقلید بدون
ضرورت بھی جائز ہی اگرچہ ایک امام کے قول پر عمل کے بعد ہو اور گو بعد وقوع ونزول ہو- ط- میں کہتا ہوں کہ یہ قول اس
مقام پر موہم اور مشوش ہی بدیں معنی کہ جس صورت میں حلت وحرمت کا اختلاف ہو تو بحسب حاجت اسکو ہر ایک جائز
ہو جائیگا پس اسپر شرعی تکلیف نہ رہیگی حالانکہ باطل ہی اور تحقیق اسکی انشاء اللہ تعالیٰ کتاب القضاء وغیرہ میں مع کلام
ابن الہمام رح ہم بیان کرینگے ومن اللہ تعالیٰ التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم م-

باب الاذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہی ف- فضائل اذان بہت ہیں ازانجملہ ابوہریرہ رض سے مرفوع روایت میں بعد اذان بلال رض
کے فرمایا- من قال مثل ہذا یقیناً دخل الجنۃ- جس نے اسکے مثل یقیناً کہا وہ جنت میں داخل ہوا- النسائی- اور مانند اسکے مسلم
وابوداؤد- آواز اذان سے شیطان کوسوں دور بھاگتا جابر رض کی مرفوع روایت صحیح مسلم میں ہی- عبداللہ بن عمرو بن العاص رض
سے مرفوع روایت ہی کہ آپ فرماتے کہ جب تم اذان سنو تو جو وہ کہتا ہی اسکے مثل کہو پھر مجھپر درود پڑھو کیونکہ جسنے مجھپر درود پڑھا
ایکبار تو اسپر اللہ تعالیٰ اسکے عوض دس بار درود بھیجتا ہی پھر میرے واسطے اللہ تعالیٰ سے وسیلہ مانگو کہ وسیلہ جنت میں ایک درجہ
ہی کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بندوں میں سے صرف ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہی اور مجھے امید ہی کہ وہ میں ہی ہوں پس جس نے میرے
واسطے وسیلہ مانگا اسکے لیے میری شفاعت حلال ہو گئی- رواہ مسلم وا اور بعد وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابر رض کی روایت میں
ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان سنکر جس نے کہا کہ اللہم رب ہذہ الدعوۃ التامۃ والصلوۃ القائمۃ آت محمد
الوسیلۃ والفضیلۃ وابعثہ مقاماً محمودا الذی وعدتہ- تو اسکے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہوئی- رواہ البخاری والاربع
اور یہ جو عرف میں والدرجۃ الرفیعۃ بعثہ مقاماً محمودا الذی وعدتہ وارزقنا شفاعتہ یوم القیامۃ- پڑھا جاتا ہی تو حدیث میں وارد
نہیں ولیکن مستحسن ہی کیونکہ بعد اذان کے وقت قبولیت دعا میں سے ہی اور یہ دعا عمدہ ہی- وعن ابی سعید الخدری مرفوعاً
جب اذان سنو تو جو موذن کہتا ہی اسکے مثل تم بھی کہو- رواہ الستۃ- عن ابن عباس رض مرفوعاً جس شخص نے ثواب کی نیت سے
سات برس اذان دی اللہ نے اسکے واسطے دوزخ سے برات لکھدی- الترمذی- وعن معاویہ مرفوعاً- قیامت کے روز موذن
سب لوگوں سے گردن بلند ہونگے- مسلم- حدیث ابوسعید رض میں مرفوع ہی کہ موذن کی دراز آواز کو جن وانس وجو چیز
سنیگی وہ اسکے واسطے قیامت کے روز گواہ ہوگی- البخاری ومالک والنسائی- عن ابی ہریرہ رض مرفوعاً- امام تو ضامن ہی
اور موذن امانت دار ہی الٰہی اماموں کو ہدایت دے اور موذنوں کو بخشدے- ابوداؤد والترمذی- یہ چند احادیث مختصر ہیں م
امام مصنف رح نے بعد بیان اوقات کے جو درحقیقت علامات اور گویا اسباب ہیں اذان کو ذکر کیا جو آگاہی کے واسطے ہی-

لغت میں اذان بمعنی اعلام ہی اور شریعت میں اعلام مخصوص بروجہ مخصوص بالفاظ مخصوص ہی۔ مت۔ پس سواے عربی کے فارسی
و اردو کسی زبان میں درست نہیں تھا نیخان اور یہی اظہر واصح ہی۔ البحر۔ اگرچہ لوگ جان لیں کہ یہ اذان ہی۔ سراج شرح
اور ابتداے ثبوت اسکا اسطرح کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے واسطے لوگون کو جمع کرنے میں اہتمام تھا اور یہود کا قرنا
اور نصاریٰ کا ناقوس کوئی پسند نہ کیا اور باہم مومنون کا ایک دوسرے کو پکار لینا بھی پسند نہ آیا اور ظاہر یہ ہی کہ آخر ناقوس کی
راے کا میلان ہوا تھا چنانچہ ابو داؤد نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ناقوس کا حکم دیا کہ وہ بنایا جاوے اور نماز کے لیے جمع کرنے میں بجایا جاوے تو مجھے خواب میں نظر آیا کہ ایک شخص اپنے
ہاتھ میں ناقوس لیے ہی میں نے کہا کہ اے بندۂ خدا تو اسکو فروخت کریگا اُسنے کہا کہ تو اسکو کیا کریگا میں نے کہا کہ اُسکی آواز کے
ذریعہ سے لوگون کو نماز کے واسطے بلا دینگے اُسنے کہا کہ میں تجھے اس سے بہتر بات نہ بتاؤن۔ میں نے کہا کہ کیون نہیں بلکہ ضرور
بتا۔ پس اُسنے کہا کہ کہہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ اشہد ان محمدا رسول اللہ
اشہد ان محمدا رسول اللہ۔ الی آخرہ باقی اذان تک سب بلا ترجیع کے بیان کیا اور کہا کہ پھر ذرا دیر مجھسے تاخیر کر کے کہا کہ پھر جب تو
نماز کو قائم کرے تو کہہ اللہ اکبر اللہ اکبر۔ پس باقی تمام اقامت کو مفرد بیان کیا اور لفظ قد قامت الصلوۃ کو دو بار کہا۔ عبد اللہ بن زید
نے کہا کہ جب میں نے صبح کی تو میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور میں نے آپ سے خواب عرض کیا پس آپ نے
فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ یہ خواب سچ ہی پس تو بلال رضہ کے ساتھ کھڑا ہو کر اُسکو بتلاتا جا جو تو نے دیکھا ہی تاکہ وہ اس سے اذان
کہے کیونکہ تجھسے اُسکی آواز بلند ہی پس میں نے بلال رضہ کے ساتھ کھڑے ہو کر اسکو القا کیا پس اسکو عمر بن الخطاب رضہ نے سنا اور
اپنے گھر میں تھے تو چادر کھینچتے ہوے نکلے اور آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ قسم اُس پاک کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہی کہ میں نے
بھی اُسی کے مثل دیکھا جو عبد اللہ بن زید نے دیکھا ہی پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فللہ الحمد۔ اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے
حمد ہی۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ ایک روایت میں اذان دو دو بار اور اقامت ایک ایک بار ہی اور ایک روایت میں اذان و
اقامت ہر ایک دو دو بار ہی۔ ابو محذورہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے سنت اذان سکھلا دیجیے
پس آپ نے میرے اگلے سر کو مسح فرمایا اور کہا کہ تو کہہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر۔ اسکے ساتھ اپنی آواز کو بلند کر پھر کہہ کہ
اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ۔ انکے ساتھ اپنی آواز پست کر
پھر بلند کر آواز بشہادت۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ حی علی الصلوۃ
حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح حی علی الفلاح۔ اور نماز صبح میں الصلوۃ خیر من النوم دو بار۔ اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ۔ یہ روایت
صحیح مسلم و سنن اربعہ میں ہی۔ التیسیر۔ ابن الہمام رح نے حدیث عبد اللہ بن زید کو ذکر کر کے کہا کہ امام ابن خزیمہ رح نے اپنی صحیح
میں اسکو روایت کر کے کہا کہ میں نے محمد بن یحییٰ الذہلی کو فرماتے سنا کہ عبد اللہ بن زید کی احادیث میں اس روایت سے اصح
نہیں ہی اور کہا کہ محمد بن اسحق کی یہ روایت صحیح ثابت ہی۔ ترمذی رح نے کہا کہ میں نے محمد بن اسمٰعیل بخاری رح سے اس حدیث
کو پوچھا تو فرمایا کہ وہ میرے نزدیک حدیث صحیح ہی۔ مت۔ اس حدیث کو احمد رح نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا۔
اور ابو عمر بن عبد البر نے کہا کہ عبد اللہ بن زید رضہ کے اس قصہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جماعت صحابہ رضہ نے مختلف
الفاظ و قریب قریب معنی میں متعدد روایات کین اور کل روایات اس امر پر متفق ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسی وقت
اذان کا حکم دیا اور آثار اس بارہ میں سب حسن متواتر درجہ پر ہین۔ مع۔ اور وہ جو بزار رح نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے
ابتداء اذان کے شب معراج میں روایت کی تو وہ معارض خبر صحیح ہی اور امام مین شیخ تقی الدین نے کہا کہ صحیح یہ کہ ابتداء اذان
مدینہ میں ہوئی ہی۔ مع۔ اور صحیح مسلم میں ہی کہ مسلمان جب مدینہ میں آئے تو وقت اندازہ کرتے اور جمع ہو جاتے نماز کے لیے

اور نماز کے واسطے کوئی اذان نہ کہتا تھا پس انہوں نے جمع ہو کر اسکے واسطے رائے چاہی الحدیث - اور شیخ ابوبکر الرازی رح نے احکام القرآن میں کہا کہ شب معراج تو مکہ میں ہوئی ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مدینہ میں بلا اذان کے نماز پڑھی ہے - مع - پس جو تنویر میں ابتدا اسکی شب معراج سے رکھی ضعیف ہے - م - الاذان سنۃ للصلوات الخمس والجمعۃ لا سواہا - اذان سنت ہے پانچوں نمازوں وجمعہ کے لیے نہ انکے ماسواے کے لیے - ف - پس اس کلام میں چند باتیں افادہ فرمائیں - اول آنکہ اذان سنت ہے واجب نہیں ہے - دوم وہ پانچوں نمازوں وجمعہ کے لیے ہے نوافل کے واسطے نہیں ہے - سوم یہ کہ آیا مردوں وعورتوں دونوں کو شامل ہے یا خصوصیت مردوں کی ہے - چہارم سواے ان چھ کے دیگر نمازوں کے لیے نہیں ہے - یعنی سنت نہیں پھر کیا جائز ہے یا نہیں - پس جسقدر ذکر کیا یہ تو اصل ہے - یعنی ماسواے انکے دیگر نمازوں کے لیے سنت نہیں ہے - للنقل المتواتر - بدلیل نقل متواتر - ف - یعنی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ کے بعد کے اماموں سے اب تک متواتر منقول چلا آتا ہے کہ پانچ وقتی نمازوں وجمعہ کے لیے اذان دلوائی اور انکے سواے کسی نماز کے لیے نہیں دلوائی - مع - وصفۃ الاذان معروفۃ وہو کما اذن الملک النازل من السماء - اور اذان کی صفت تو معروف ہے اور وہ اسی طرح ہے جیسے آسمان سے نازل فرشتہ نے اذان دی تھی - ف - یعنی جو حدیث عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ میں گذری اور عنقریب ضروری فروع اسکی ہم ذکر کرینگے - م - امر اول آنکہ اذان سنت ہے - یعنی سنت مؤکدہ ہے - مع - اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہے اور امام محمد رح نے ذکر کیا کہ اگر کسی گاؤں یا شہر والے ترک اذان پر متفق ہوے تو میں اُنسے قتال کرونگا - یہ دلیل وجوب ہے کیونکہ قتال تو ترک واجب پر ہے - تحفہ ومحیط میں ہے کہ اذان سنت موکدہ ہے اور بدائع میں کہا کہ ہمارے عامہ مشائخ کے قول پر اذان واقامت دونوں سنت موکدہ ہیں - مع - لیکن قول امام محمد رح ظاہر اسکے وجوب میں ہے - ف - اور جواب یہ کہ قتال بوجہ وجوب کے نہیں بلکہ بوجہ اسکے شعائر اسلام ہونے کے ہے چنانچہ قاضیخان نے لکھا کہ اذان وجماعت دونوں شعائر اسلام سے ہیں حتی کہ اگر کسی شہر یا گاؤں یا محلے والے سب نے انکو چھوڑا تو امام المسلمین انکو دھمکی دیدے پھر اگر نہ مانیں تو اُنسے قتال کرے - مع - اور صحیح یہ کہ اذان سنت موکدہ ہے الکافی اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں المحیط - دوم آنکہ سنت اذان واسطے نمازوں کے ہے نہ واسطے وقت کے لہذا ظہر کے وقت بعد ابراد کے نماز کے لیے اذان کہی جاتی ہے اور اگر قضاء نماز ہو تو اسکے واسطے جماعت میں اذان واقامت ہے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاے فجر باذان واقامت پڑھی - م - سوم یہ سنت موکدہ واسطے مردوں کے ہے - مع - اور عورتوں پر اذان واقامت کچھ نہیں ہے اور اگر انہوں نے باذان واقامت جماعت پڑھی تو جواز برائی کے ساتھ ہے یہ کافی اختلاف اور یہ سنت موکدہ مردوں آزاد کے واسطے ہے - م - اور غلاموں پر اذان واقامت کچھ نہیں ہے التبیین - امر چہارم سواے پانچوں فرض وجمعہ کے دوسری نمازوں کے لیے اذان نہیں ہے - یعنی مسنون نہیں ہے - جیسے سنتیں و وتر و نوافل وتراویح وعیدین کہ انکے واسطے نہ اذان ہے نہ اقامت ہے - المحیط - اور یوں ہی نماز نذر ونماز جنازہ و استسقاء وچاشت وکسی خوفناک امر کی نماز ہے التبیین - ویوں ہی چاند گہن وسورج گہن کی نماز ہے - عینی علی الکنز - حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت موکدہ ہے صرف آزاد مردوں کے لیے پانچوں نمازوں وجمعہ کے واسطے اگرچہ قضاء ہوں نہ انکے سواے کسی نماز کے لیے - م - ولا ترجیع فیہ - اور اذان میں ترجیع نہیں ہے - ف - کیونکہ مکروہ ہے - الملتقی و - وہو ان یرجع فیرفع صوتہ بالشہادتین بعد ما خفض بہا - اور ترجیع یہ ہے کہ بعد تکبیر کے لوٹا دے پس بلند کرے اپنی آواز کو دونوں شہادتین کے ساتھ بعد اسکے کہ پست آواز سے انکو ادا کر چکا ہے - ف - یعنی پہلے اللہ اکبر چار بار و باختیار شافعی رح دو بار کہکر دو بار اشہد ان لا الہ الا اللہ اور دو بار اشہد ان محمدا رسول اللہ پست آواز سے کہے پھر لوٹا کر اشہد ان لا الہ الا اللہ دو بار بلند آواز سے اور اشہد ان

محمدا رسول اللہ دو بار بلند آواز سے کہے پس ہمارے نزدیک یہ ترجیع نہیں ہے۔ وقال الشافعی فیہ ذلک۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اذان میں ترجیع ہے۔ ف۔ جسطرح اوپر مذکور ہوئی ولیکن اگر ترجیع نہ کرے تو شافعی کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں ہے لحدیث ابی محذورۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالترجیع۔ بدلیل حدیث ابو محذورہ رضہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو محذورہ کو ترجیع کا حکم دیا۔ ف۔ اور حدیث ابو محذورہ عنقریب اوپر گذری ہے ولیکن صحیح مسلم میں اول کی تکبیر دو بار ہے اور ابو داؤد و نسائی میں چار بار ہے اور اُسکی اسناد بھی صحیح ہے کمافی الفتح۔ اور بعض روایات میں ہے ارجع فمد بہا صوتک یعنی ابو محذورہ کو جیسے امر فرمایا کہ پھر لوٹا دے پس شہادتین کے ساتھ اپنی آواز بلند کر۔ پس یہ معنی حضرت صلعم کے حکم دینے کے ہیں۔ ولنا انہ لاترجیع فی المشاہیر وکان ما رواہ تعلیما فظنہ ترجیعا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مشہور حدیثوں میں تو ترجیع نہیں ہے اور ابو محذورہ کی حدیث بطور تعلیم تھی اُسکو ابو محذورہ نے ترجیع خیال کیا۔ ف۔ یعنی ابو محذورہ نے شہادتین کے ساتھ اسقدر آواز بلند نہ کی جسقدر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہی تو دوبارہ لوٹا دیا تاکہ بلند آواز سے کہے اُسکو ابو محذورہ نے گمان کیا کہ مجھے ہمیشہ دوبارہ بعد پستی کے بلند آواز سے کہنے کا حکم دیا ہے۔ یوں ہی طحاوی وابن الجوزی نے تاویل کی۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ جو روایت ابو محذورہ رضہ کی ہم نے اوپر ذکر کی ہے اسمیں تو صریح یہ ہے کہ پہلے اُنکے ساتھ آواز پست کر پھر اُنکے ساتھ آواز بلند کر۔ یہ اعتراض فتح القدیر میں مذکور ہے اور میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رح پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا اسواسطے کہ امام مصنف رح تو کہتے ہیں کہ ہاں یہ تو روایت ہے لیکن یہ ابو محذورہ نے اپنے گمان پر اسکے معنی بیان کیے ہیں ولیکن حق یہ ہے کہ ابو محذورہ رضہ ضرور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متبرک بیان کو ملحوظ رکھتے علاوہ اسکے وہ مکہ معظمہ میں عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کے ساتھ موذن رہے ہیں لہذا شیخ ابن الہمام رح نے کہا ابو محذورہ رضہ سے خود دوسری روایت بلا ترجیع کے اُسکے معارض موجود ہے اسلئے کہ طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کی کہ حدثنا احمد بن عبد الرحمن بن عبد اللہ البغدادی حدثنا ابو جعفر النفیلی حدثنا ابراہیم بن اسمعیل بن عبد الملک بن ابی محذورۃ قال سمعت جدی عبد الملک بن ابی محذورۃ یقول انہ سمع اباہ ابا محذورۃ رضہ یقول القی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذان حرفا حرفا اللہ اکبر اللہ اکبر الخ۔ اس روایت میں کچھ بھی ترجیع مذکور نہیں ہے تو یہ روایت معارض ہوئی گذشتہ روایت کی پس دونوں ساقط ہو گئیں اور ہماری حجت حدیث عبد اللہ بن زید وابن عمر وغیرہ بلا معارضہ باقی رہیں جنمیں ترجیع نہیں ہے۔ مت۔ لیکن ابن حجر نے جواب دیا کہ طبرانی کی روایت کمی کے ساتھ ابو محذورہ نے بیان کی ہے اور تمام روایت وہ ہے جو ابو داؤد نے ذکر کی۔ میں کہتا ہوں کہ روایت میں اگرچہ اختصار جاری ہے ولیکن طبرانی رح کی روایت ایسے عنوان سے واقع ہوئی ہے کہ وہ کمی واختصار ہونے کو انکار کرتی ہے کیونکہ اسمیں حرف حرف تعلیم کو روایت کیا اور یہ بعید ہے کہ حرف ترجیع کو درمیان سے ساقط کر دیں اور یہ ظاہر ہے کہ روایت ابو داؤد میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ترجیع مراد ہے اور دوم یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس کیفیت سے تعلیم فرمایا اسکو ابو محذورہ رضہ نے حکایت کیا پس الفاظ شہادتین کے با تکرار پڑھنا ہاں تعلیم کے وقت البتہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول آہستہ کہلائی پھر بلند آواز سے کہلائی۔ اب ہم کہتے ہیں کہ دوسری روایت طبرانی رح کی دوسرے احتمال کو موید ہے کیونکہ اول احتمال پر تعارض لازم آتا ہے یا یہ کہ دوسری روایت ناقص ہے اور یہ دونوں بلا وجہ کیوں برداشت ہوں پس ہمارے نزدیک دونوں روایتیں متحد ہیں اور اول روایت اس کیفیت کا بیان ہے جس صورت سے آپ نے تعلیم سنت اذان فرمائی اور دوسری روایت میں صرف اذان کا بیان ہے اور اُسکے علاوہ یہ بات ہے جو ابن الہمام رح وغیرہ نے کہی کہ حدیث عبد اللہ بن زید بن عبد ربہ رضی اللہ عنہ باب اذان میں اصل ہے وہ متعدد طرق سے مروی ہے اُسکو ابو داؤد و نسائی وابن خزیمہ وابن حبان نے روایت کیا ہے اسمیں ترجیع نہیں ہے اور حدیث ابن عمر رضہ جو صحیح ابو عوانہ و دارقطنی میں ہے

و حدیث بلال رضؓ ان سب مین سے کسی مین ترجیع نہین ہی پس حدیث ابو محذورہ رضؓ اُنسے معارض ہوئی اور بلال رضؓ مدینہ
مین حضوری حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مین اذان کہتے اور ابو محذورہ مکہ معظمہ مین کہتے تھے پس حدیث عبد اللہ بن زید بالاصل
اور حدیث بلال بحضوری بہ نسبت حدیث ابو محذورہ کے ارجح ہی فافہم - اور حق واضح یہ ہی کہ اذان بلا ترجیع ہی اور حدیث
ابو محذورہ رضؓ مین بات وہی ہی جو تحقیق مین ابن الجوزی نے کہی کہ ابو محذورہ کو بھی توحید کا جزم دیتھا اور یون ہی جماعت
اہل مکہ کو بھی تو توحید الٰہی و شہادت رسالت کو مکرر کیا تاکہ دلون مین راسخ و جم جاوے اور فضائل مین گنا کہ اسپر یقین سے
داخل جنت ہوتا ہی - پھر یہان ایک چیستان پوچھتے ہین کہ وہ کون سنت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو کبھی نہین
کیا اور جواب دیتے ہین کہ اذان ہی اور بعض نے اعتراض کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اذان دینا ایک حدیث سے ثابت
ہی اور یہ اعتراض ساقط ہی کیونکہ مواظبت بغیر کوئی سنت نہین ہی اور اگر کہا جاوے کہ دوامی ارشاد سے سنت ہوتی ہی تو چیستان
مین تامل ہی - م - ویزید فی اذان الفجر بعد الفلاح الصلوٰۃ خیر من النوم مرتین - اور اذان فجر مین بعد حی علی الفلاح
کے دوبارہ الصلوٰۃ خیر من النوم بڑھاوے - ف - جیسا کہ حدیث ابو محذورہ مین بروایت صحیح مسلم و سنن اربعہ مذکور ہو چکا
م - لان بلالا قال الصلوٰۃ خیر من النوم حین وجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم راقدا فقال علیہ السلام ما احسن
ہذا یا بلال اجعلہ فی اذانک - کیونکہ بلال رضؓ نے کہا تھا الصلوٰۃ خیر من النوم یعنی سونے سے نماز بہتر ہی - یہ اُسوقت کہا
کہ جب نماز کو بلانے آئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سوتے پایا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ای بلال یہ بہت خوب ہی
اِسکو اپنی اذان مین داخل کر - ف - اس حدیث کو طبرانی نے بلال سے روایت کیا اور مانند اسکے ابن ماجہ نے بلال رضؓ
سے روایت کیا ہی - وخص الفجر بہ لانہ وقت نوم وغفلۃ - اور فجر اِسکے ساتھ مخصوص ہوئی ہی کیونکہ یہ وقت نیند و غفلت
کا ہی - ف - حدیث مین تثویب اسی کو کہا گیا ہی فاحفظ - م - والاقامۃ مثل الاذان - اور اقامت مثل اذان کے ہی
ف - اس باب مین کہ وہ بھی فقط فرائض کے واسطے سنت ہی - البحر - الا انہ یزید فیہا بعد الفلاح قد قامت الصلوٰۃ
مرتین - لیکن اتنی بات کا فرق ہی کہ اقامت مین بعد حی علی الفلاح کے قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ بڑھاوے - ف - پس
اذان مین عموماً پندرہ کلمہ اور اقامت مین سترہ ہین - کما فی قاضیخان - اور اذان فجر و اقامت دونون برابر ہین - اور اگر
اذان مین ترجیع کیجاوے یعنی شہادتین دو دو مرتبہ دوہرائی جاوین تو کل ۱۹ ہوے - م - ہکذا فعل الملک النازل
من السماء وہو المشہور - ایسا ہی اُس فرشتہ نے کیا جو آسمان سے نازل ہوا تھا اور یہی مشہور ہی - ف - ابن ابی شیبہ
نے عبد الرحمن بن ابی لیلی سے روایت کی کہ ہم سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا کہ عبد اللہ بن زید انصاری
رضی اللہ عنہ نے آکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گویا ایک شخص جسپر دو سبز چادر ہین ایک دیوار پر کھڑا ہوا
اور اُسنے اذان دو دو مرتبہ اور اقامت دو دو مرتبہ کہی - امام مین لکھا کہ اس اسناد کے راوی وہ ہین جو صحیحین کے راوی ہین
اور ابن ماجہ کی حدیث ابو محذورہ مین ہی کہ اور اقامت سترہ کلمہ سکھلائے - اور یہی ترمذی رح کی روایت مین سترہ کلمہ
معدود ہین - مع - ثم ہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ انہا فرادیٰ فرادیٰ الا قولہ قد قامت الصلوٰۃ - پھر یہ حجت
ہی امام شافعی پر اُنکے اس قول مین کہ اقامت فرد فرد ہی سواے کلمہ قد قامت الصلوٰۃ کے - ف - بدلیل حدیث بخاری کہ
کہ بلال رضؓ کو حکم دیا کہ اذان جفت کہے اور اقامت طاق کہے سواے قد قامت الصلوٰۃ کے - اور ایک روایت صحیحین
مین قد قامت الصلوٰۃ کا استثنا بھی نہین ہی - اور اِسی سے امام مالک رح نے اس لفظ کو بھی مفرد لیا ہی اور جواب یہ ہی
کہ جو حدیث ہمنے لی ہی وہ عدد کے واسطے نص صریح ہی اور اسمین کلمات اذان بھی حکایت ہین تو اسمین کسی طرح کا احتمال
نہین ہی برخلاف حجت شافعی رح کے کہ حکم طاق کرنے کا محتمل کہ مراد ایک مرتبہ ہو یعنی اقامت کو صرف ایک مرتبہ کہہ

اور محتمل ہے کہ اُسکی آواز میں ٹھہراؤ ہو یعنی سرعت کے ساتھ کہو اور اقامت میں جلدی کرنا مشروع بھی ہے تو اسی پر محمول کرنا چاہیے تاکہ توفیق حاصل ہو۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل بعید ہے کیونکہ طاق میں یہ احتمال کہ اقامت پوری ایک مرتبہ ہو ظاہر ہے کہ اذان دو مرتبہ نہیں کہی جاتی پس یہ احتمال باطل ہے اور دوسرا احتمال کہ طاق سے مراد سرعت ہو اگر تو استثنا ہر اقامت کے یہ معنی ہوے کہ سواے قد قامت الصلوۃ قد قامت الصلوۃ کے کہ اسکو جلدی مت کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے اور شیخ الاسلام عینی رح نے اسپر زور دیا کہ حدیث بلال رضہ منسوخ ہے اور طحاوی رح کی احادیث و آثار دو دو بار اقامت کے تبدیل ذکر کیے اور ابن الہمام رح نے لکھا کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ حضرت بلال رضہ سے متواتر آثار وارد ہوے کہ اقامت کو دو دو بار کہتے تھے یہانتک کہ انتقال کیا اور ابراہیم نخعی رح سے مروی ہے کہ اقامت مثل اذان کے تھی یہانتک کہ یہ بادشاہ لوگ یعنی بنو امیہ ہوے تو اُنھوں نے اقامت کو ایک ایک بار کردیا تاکہ جلدی سے نکلیں۔ یہی ابن الجوزی رح نے تحقیق میں ذکر کیا ہے۔ عینی رح نے طحاوی رح سے باسناد مانند اسکے مجاہد رح سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ حق میرے نزدیک اس مقام پر یہ ہے کہ جفت اذان و طاق اقامت کی حدیث صحیح ہے ولیکن محمول اسپر ہے کہ کسی خاص وقت میں ایسا حکم دیا مثلاً سفر وغیرہ تو اس سے مواظبت نہیں پائی جاتی اور سنت وہ ہے جسپر مواظبت ہو پھر دلیل اسطرح محمول کرنے پر یہ ہے کہ اول تو حدیث ابو محذورہ رضہ میں ہے کہ یا رسول اللہ مجھے سنت اذان سکھلایئے اور اسمیں اقامت دو دو بار ہے پس یہی سنت اذان ٹھہری۔ دوم ابو محذورہ رضہ نے اقامت کے سترہ کلمے گن دیے جیسا کہ ترمذی نے روایت کرکے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ صحیح ابن حبان و صحیح ابن خزیمہ وغیرہ میں موجود ہے پھر امام بیہقی رح کا یہ کلام کہ یہ حدیث متروک ہے کیونکہ امام مسلم نے اسکو روایت نہ کیا الی آخرہ۔ یہ کچھ نہیں ہے چنانچہ دیدۂ انصاف پر پوشیدہ نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ سنت اقامت دو دو بار ہے اور ابو داؤد کی دوسری روایت میں ابو محذورہ رضہ سے تصریح ہے کہ مجھے حضرت صلعم نے اقامت دو دو بار سکھلائی پھر تفسیر کے ساتھ ذکر کیا۔ طحاوی رح نے عبد العزیز بن رفیع سے روایت کی کہ میں نے ابو محذورہ کو سنا کہ اذان میں دو دو بار اور اقامت کہتے دو دو بار۔ عبد العزیز بن رفیع ثقہ ہے۔ امر سوم یہ کہ اگر بلال رضہ کو اذان جفت و اقامت طاق کا حکم دوامی ہوتا تو بلال رضہ سے اسی پر عمل ثابت ہوتا حالانکہ دوامی عمل اسکے خلاف ثابت ہے چنانچہ عبد الرزاق نے مصنف میں روایت کی کہ اخبرنا معمر عن حماد عن ابراہیم عن الاسود ان بلالا کان یثنی الاقامۃ وکان یبدا بالتکبیر ویختم بالتکبیر یعنی اسود نے کہا کہ بلال رضہ دو دو بار اقامت کہتے اور تکبیر کے ساتھ شروع کرتے اور تکبیر پر ختم کرتے تھے۔ یہ سب راوی ثقہ ہیں اور یہ ابن الجوزی رح نے تحقیق میں کہا کہ اسود رح نے بلال رضہ کو نہیں پایا تو صاحب تنقیح نے اسکو رد کردیا کہ نسائی رح نے اسود رح سے یوں روایت کی کہ حدثنا بلال یعنی بلال رضہ نے ہم لوگوں سے حدیث فرمائی۔ دارقطنی رح نے ایسی اسناد کے ساتھ جسمیں ایک راوی زیاد البکائی ہے حضرت بلال رضہ سے روایت کی کہ بلال رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلیے دو دو بار اذان کہتے اور دو دو بار اقامت کہتے تھے۔ زیاد البکائی کو امام احمد نے ثقہ کہا اور ابو زرعہ نے صدوق کہا اور امام مسلم رح نے اسکے ساتھ حجت پکڑی ہے پس یہ اسناد اچھی ہے۔ اور طحاوی رح نے فرمایا کہ بلال رضہ سے متواتر آثار کے ساتھ دو دو بار اقامت کا ثبوت ہوا ہے اور طحاوی نے اچھی اسانید کے ساتھ سلمہ بن الاکوع و ثوبان وغیرہ رضی اللہ عنہم سے دو دو بار اقامت کہنی روایت کیں۔ پس یہ جو امام نووی رح نے شرح صحیح مسلم میں کہا کہ "اقامت سترہ کلمہ ہونا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے مذہب شاذ ہے" یہ امام نووی رح سے بہت عجب ہے۔ تم نہیں دیکھتے کہ اتنی احادیث و آثار صحیحہ کے باوجود مذہب شاذ ہونا کیا معنی ہیں۔ بالجملہ آثار متواترہ بلال و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم و اقوال تابعین مذکورہ بالا کے ساتھ صاف ظاہر ہوا کہ سنت اذان و اقامت یوں ہی ہے جیسے ہمارا مذہب ہے اور حدیث بلال رضہ جسمیں طاق اقامت مذکور ہے وہ کسی خاص حالت و وقت میں حکم دیا ہے اس سے دوام

نہین نکلتا ہو اور نہایت درجہ اس سے یہ ثبوت ہوتا ہو کہ یہ بھی روا ہو مگر ہمارا کلام اصطلاحی سنت مین ہو یعنی جسپر معمولی علی الدوام ہو ہمیشہ مگر کبھی ترک کیا ہو اور اگر کبھی ترک نہو تو دلیل وجوب ہو بلکہ حدیث بلال رض سے یہ بھی نقل آیا کہ کبھی کبھی دو بار کو ترک کیا ہو اور نقل آیا کہ ابراہیم نخعی رح نے کہا کہ حضرت صلعم کے وقت مین اقامت دو دو بار تھی اور اول جس نے اسکو ایک ایک کیا وہ معاویہ رضی اللہ عنہ ہو۔ یہ فعل معاویہ رض کا بدعت نہین بلکہ اصل اسکے واسطے حدیث بلال رض اللہ عنہ ہو اور یعنی یہ ہین کہ سنت ذیلی کو ترک کیا۔ واضح ہو کہ جو افعال سنت کئی طرح سے مروی ہین انہین یہ ضرور نہین کہ سب طریقہ منسوخ ہون صرف ایک باقی ہو بلکہ سب ہو سکتے ہین مگر ہمکو انہین سے وہ طریقہ تلاش کرنا چاہیے جسپر معمولی علی الدوام تمام نہین دیکھتے کہ حج کے احرام مین سر مین جوئین پڑ جاوین کہ تکلیف سے منڈانا پڑے تو اُسکا کفارہ متعدد وجوہ سے ہو جب واجبات مین موجود تو سنن مین کیون نہین ہو لہذا ہم بلا دلیل یہ دعوی نہین کرتے کہ حدیث بلال رض جو طاق اقامت کی ہو وہ منسوخ ہو بلکہ ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ احادیث و آثار مین توفیق سے ثبوت ہوا کہ سنت معمولی دو دو بار اقامت ہو اور یہی ہمارا مطلب تھا۔ م

(فروع) مسجد مین اداے فرض بجماعت بدون اذان و اقامت مکروہ ہو۔ قاضیخان۔ لائق موذن ہونے مین اعتماد قبلہ اور اوقات نماز پہچانتے پر ہو۔ ق۔ چاہیے کہ موذن مرد عاقل صالح متقی اور سنت سے آگاہ ہو۔ النہایہ۔ اور ہیبت والا اور لوگون کے احوال سے خبر گیری رکھنے والا اور جو لوگ جماعت سے پچھڑین انکو جھڑکنے والا ہو۔ القنیہ۔ اور اذان دینے پر دائمی التزام رکھنے والا ہو۔ البدائع۔ اور اذان مین امیدوار ثواب ہو۔ المنیر۔ یعنی خالص ثواب کی نیت سے بلا عوض و طمع دنیاوی ہو اور یہ سب استحباب پر ہو۔ سم۔ اور بہتر کہ وہی امام نماز بھی ہو۔ المعراج۔ اور وہی اقامت بھی کہے۔ الکافی۔ اگر اسکی غیبت مین دوسرے نے اقامت کہی تو بلا کراہت جائز ہو اور اگر موجود ہو اور اسپر راضی تو بھی اور اگر اسکو ناگواری ہو تو ہمارے نزدیک غیر کی اقامت مکروہ ہو۔ المحیط۔ طفل عاقل کی اذان بلا کراہت ظاہر الروایہ مین صحیح ہو اور غیر عاقل طفل مجنون کے نہین جائز۔ النہایہ۔ مست نشہ کی اذان مکروہ۔ التبیین۔ عورت کی اذان مکروہ و اعادہ مستحب ہو۔ الکافی۔ فاسق کی اذان مکروہ مگر اعادہ نہین ہو۔ الذخیرہ۔ غلام و دیہاتی و ولد الزنا و اندھے کی اذان۔ اور جو فقط بعض اوقات اذان دیتا ہو بلا کراہت جائز ہو مگر غیر بہتر۔ المحیط۔ اگر اندھے کے ساتھ کوئی ہو جو اوقات نماز کی محافظت کرے تو اندھا مثل دیکھنے والے کے ہو۔ النہایہ۔ اول وقت اذان دینا چاہیے اور اوسط وقت مین اقامت کہے تاکہ وضو کرنے والا وضو سے اور نوافل والا نوافل سے اور حاجت والا قضاے حاجت سے فارغ ہو جاوے۔ التاتارخانیہ عن الحجہ۔ سواے عربی کے فارسی وغیرہ کسی زبان مین اذان نہ کہے۔ قاضیخان۔ یہی اظہر و اصح ہو۔ الجوہرہ۔ اذان پندرہ کلمہ و اقامت سترہ ہین۔ قاضیخان۔ اذان و اقامت مین آواز بلند کرنا سنت ہے مگر اقامت اس سے پست ہو۔ البدائع النہایہ۔ مگر اپنی طاقت سے زیادہ آواز بلند کرنا مکروہ ہو۔ المضمرات۔ سنت یہ کہ اذان اونچی جگہ دے۔ البحر۔ مگر مسجد کے اندر نہین بلکہ مینارہ پر یا مسجد سے باہر ہونا چاہیے۔ قاضیخان۔ اقامت مسجد کے اندر ہموار جگہ پر۔ البحر القنیہ۔ **ويترسل في الاذان ويحدر في الاقامة** اذان کہنے مین ترسل کرے اور اقامت کہنے مین حدر کرے۔ ف۔ ترسل یہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر۔ کہکر ٹھہر جاوے پھر اللہ اکبر اللہ اکبر کہکر ٹھہر جاوے پھر اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ کہکر ٹھہر جاوے اسی طرح ہر دو کلمہ کے درمیان آہستگی کرے اور حدر یہ کہ کلمات ملے ہوے جلدی کے ساتھ کہے۔ التاتارخانیہ عن الینابیع۔ اذان مین آخر کلمہ پر جزم کرے ظاہر و باطن اور اقامت مین نیت جزم کی رکھی۔ التبیین۔ امام مصنف رح نے ترسل و حدر کی دلیل ذکر فرمائی۔ **لقوله عليه السلام اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر**۔ یعنی بلال رض کو فرمایا کہ جب تو اذان دے تو ترسل کر اور جب اقامت کہے تو حدر کر۔ ف۔ ترمذی رح نے بعد روایت کے اسکو ضعیف کہا کہ اسناد مجہول ہو اور دارقطنی رح نے حضرت عمر رض کا قول روایت کیا و عینی نے

ابن عمرؓ کا فعل روایت کیا ہے لہٰذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ وہٰذا بیان الاستحباب۔ یعنی یہ ایک مستحب فعل کا بیان ہے۔
ف۔ حتی کہ برعکس کرنا یا دونوں میں ترسل یا دونوں میں حدر بلا کراہت جائز ہے۔ کما فی الکافی۔ اور کہا گیا کہ مکروہ ہے۔ اور
قاضیخان میں اعادہ اقامت کا حکم مذکور ہے۔ ابن الہمام رح نے اسی کو حق کہا بدلیل توارث کے۔ لیکن حق یہ ہے کہ کچھ اختلاف نہیں
یعنی کراہت تحریمی نہیں ہے اور کراہت تنزیہی موجود بدلیل آنکہ بدائع وغایۃ السروجی میں اعادہ کو افضل کہا ہے مگر بغیر دلیل۔ م۔ ف
اذان میں یہ صحیح ہے۔ کما فی قاضیخان عن ما لجمیع۔ م۔ تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے میں اول میں مد دینا کفر ہے اور آخر میں خطائے فاحش
ہے۔ الزاہدی۔ یعنی اول کا مد دینے والا یہ ادا کریگا کہ آاللہ اکبر۔ کیا اللہ بڑا ہے تو کفر کا ارادہ کیا اور آخر میں مد کرنا اکبار جو یہ خطائے
فاحش ہے اور یہ مراد نہیں کہ اگر کسی نادان مؤذن کی زبان سے ایسا نکل گیا تو وہ کافر ہوا فافہم۔ م۔ اور اذان واقامت کے
کلمات میں جس طرح شرع میں اسی طرح ترتیب رکھے۔ المحیط السرخسی۔ اور اگر بعض کلمات کو مقدم وبعض کو مؤخر کیا تو افضل یہ ہے
کہ جس کلمہ کو اپنی جگہ سے مقدم کیا اسکا اعتبار نہ کرے اپنی جگہ پر اسکو اعادہ کرے اور اگر نہ کیا تو اسکی نماز جائز ہے۔ المحیط۔ لہٰذا
ترتیب مستحب ہے۔ م۔ ایسے طور پر راگنی کہ جس سے اذان واقامت کے کلمات میں تغیر آجاوے مکروہ ہے۔ شرح المجمع لابن ملک
یہ کراہت تحریمی ہے کما یفہم من الدر۔ م۔ اور بدون ایسی راگنی کے اذان کے لیے خوش آوازی کرنا اچھا ہے۔ السراجیہ۔ ویصلی
ویستقبل بہما القبلۃ۔ اور قبلہ کا استقبال کرے اذان واقامت میں۔ ف۔ یعنی سوائے مسافر کے۔ م۔ لان النازل
من السماء اذن مستقبل القبلۃ۔ کیونکہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتہ نے قبلہ رخ ہو کر اذان کہی تھی۔ ف۔
جیسا کہ روایت ابوداؤد وغیرہ میں صحیح ہے۔ م۔ ولو ترک الاستقبال جاز لحصول المقصود ویکرہ لمخالفۃ السنۃ۔ اور
اگر استقبال کو چھوڑا تو اذان کا جو مقصود ہے حاصل ہو جانے سے جائز ہو گیا لیکن سنت طریقہ کے مخالف ہونے سے مکروہ ہے
ف۔ یعنی تنزیہی۔ ع۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ اہل علم نے اذان میں استقبال قبلہ پر اجماع کیا ہے۔ ع۔ مسافر کو سواری پر اذان
کہنا اگرچہ قبلہ رخ نہ ہو جائز ہے اور اقامت کے واسطے اترے۔ کما فی قاضیخان والظہیریہ۔ اور نہ اترا تو بھی روا ہے۔ المحیط۔ اور حضر
میں سواری پر اذان ظاہر الروایہ میں مکروہ مگر اعادہ نہیں۔ الظہیریہ۔ بیٹھے اذان دینا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ ویحول وجہہ للصلوٰۃ
والفلاح یمنۃ ویسرۃ۔ اور جب حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح پر پہونچے تو ان دونوں کے کہنے کو اپنا چہرہ فقط داہنی طرف
وبائیں طرف پھیرے۔ ف۔ اور دونوں قدم اپنی جگہ پر جمے رہیں خواہ تنہا نماز پڑھے یا جماعت کے ساتھ اور یہی صحیح ہے حتی کہ
مشائخ نے کہا کہ جو مولود کے کان میں اذان دے وہ بھی ان دونوں کلمات پر اپنا چہرہ پھیرے۔ المحیط۔ لانہ خطاب
للقوم فیواجہہم۔ کیونکہ یہ تو قوم کو خطاب ہے پس انکے روبرو ہوگا۔ ف۔ کہ نماز کی طرف اور فلاح دارین کی طرف آؤ۔ م۔
اور کیفیت یوں کہ حی علی الصلوٰۃ پر داہنی طرف پھیر لے اور فلاح پر بائیں طرف یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ اور کہا گیا کہ ہر ایک کے
واسطے داہنی وبائیں پھیرے اور یہی اوجہ ہے۔ الفتح۔ وان استدار فی صومعتہ فحسن۔ اور اگر مؤذن اپنے صومعہ میں
گھوم گیا تو اچھا ہے۔ ف۔ جبکہ صومعہ کشادہ ہو۔ البدائع۔ پس داہنی موکھلے سے اپنا سر نکال کر دو بار حی علی الصلوٰۃ
کہے اور بائیں موکھلے سے سر نکال کر دو بار فلاح کہے۔ ابو المکارم۔ ومرادہ اذا لم یستطع تحویل الوجہ یمینا وشمالا مع
ثبات قدمیہ مکانہما کما ہو السنۃ بان کانت الصومعۃ متسعۃ۔ اور مراد امام محمد رح کے کلام کی جو متن میں مذکور ہے یہ ہے کہ
صومعہ میں پھرنا اس صورت میں جب اسکو دونوں قدم جمائے رکھنے کے ساتھ داہنے بائیں منہ پھیرنا کہ جو کہ سنت طریقہ ہے
ممکن نہ ہو بایں وجہ کہ مثلاً صومعہ کشادہ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ اپنی جگہ پر جمے ہونے کے ساتھ اذان کا پورا اعلام جو مقصود
ہے حاصل نہ ہو تب موکھلے پر جانے کی ضرورت ہوگی اور اسمیں کچھ مضائقہ نہیں اچھا ہے جبکہ ضرورت ہے۔ م۔ فاما من غیر حاجۃ فلا
اور بدون ضرورت کے تو اپنی جگہ سے قدم ہٹانا نہیں اچھا ہے۔ ف۔ اقامت کہنے میں ان کلمات پر تحویل مذکور نہیں ہے

اور بعض قوم کے لیے جو دیکھتے ہیں۔ مترجم کہتا ہے۔ صومعہ بلند مقام جس پر کھڑا ہو کر اذان دے وہ کبھی مثل کوٹھری کے ہو وہ کشادہ
یا تنگ ہوتا ہے اور اتراری رح نے کہا کہ منارہ اذان کی چوٹی پر ہوتا ہے کل۔ ثبوت بلندی پر اذان کا جو ابوداؤد اور بیہقی وغیرہ
نے بنو النجار کی ایک عورت سے بلال رضہ کی اذان سب سے اونچے گھر پر روایت کی اور ابو برزہ رضہ وغیرہ سے منارہ پر
اذان کا سنت ہونا ابو الشیخ وغیرہ نے روایت کیا ہے اور بغیر ضرورت کے اپنی جگہ سے تحویل نہ کرنا صحیحین وغیرہ میں معروف
ہے اور بحالت ضرورت کے وقت تحویل کرنا تو حدیث ابو جحیفہ رضہ کہ رأیت بلالا یؤذن ویدور ویتبع فاہ ہہنا وہہنا واصبعاہ فی اذنیہ۔
میں نے بلال کو دیکھا کہ اذان دیتے اور دور کرتے اور داہنے و بائیں منہ لاتے اس حالت میں کہ انکی دونوں انگلیاں دونوں
کانوں میں تھیں۔ اس حدیث کو ترمذی نے روایت کرکے کہا کہ حسن صحیح ہے اور بیہقی رح کا اعتراض کہ اسمیں عبد الرزاق نے وہم
کیا ہے ہمکو تسلیم نہیں کیونکہ عبد الرزاق صاحب مصنف ثقہ حجت ہے اور دوسری روایت ابو جحیفہ رضہ کی کہ جسمیں یہ مذکور ہے کہ دور
نہیں کیا وہ محمول دوسرے وقت پر ہے جبکہ ضرورت دور کی نہ تھی اور یہی ہمارا مذہب ہے ع م۔ والافضل للمؤذن۔ اور افضل
ہے مؤذن کے واسطے یعنی اذان دینے میں۔ ف۔ نہ اقامت کہنے میں۔ واتیعہ۔ ان یجعل اصبعیہ فی اذنیہ۔ یہ کہ اپنی دونوں
انگلیاں اپنے دونوں کانوں میں کرلے۔ بذلک امر النبی علیہ السلام بلالا رضہ ولانہ ابلغ فی الاعلام۔ کیونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رضہ کو اسکا حکم کیا اور اسلیے کہ اعلام جو مقصود اذان ہے اس سے خوب پورا ہوتا ہے۔ ف۔ چنانچہ
ابن ماجہ وطبرانی وحاکم نے یہ حدیث روایت کی مع اس کلام کے کہ یہ تیری آواز کا زیادہ بلند کرنے والا ہے۔ اور ابو الشیخ نے
کتاب الاذان میں عبد اللہ بن زید کی حدیث میں فرشتہ کا اصلح کرنا روایت کیا ہے۔ بالجملہ یہ امر اذان میں اس مقصد کے
لیے زائد کرنا بہتر ہے کہ آواز بلند ہو۔ وان لم یفعل فحسن۔ اور اگر مؤذن نے ایسا نہ کیا تو بھی اذان اچھی رہی۔ مع۔ لانہا
لیست بالسنۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ اصلی سنت نہیں ہے۔ ف۔ اتراری رح نے کہا یعنی سنن الہدی میں سے نہیں بلکہ سنن الزوائد
میں سے ہے۔ م۔ کیونکہ وہ مبالغہ اعلام کے لیے مشروع ہے اور اگر دونوں ہاتھ دونوں کانوں پر رکھے تو بھی اچھا ہے۔ التبیین۔
کیونکہ امام احمد رح کی حدیث ابو محذورہ میں چاروں انگلیاں ملاکر کانوں پر رکھنا مروی ہے ت۔ اگر اذان یا اقامت میں ایک
ساعت غشی میں مبتلا ہوا یا بھولکر بند ہو گیا تو افضل از سر نو کہنا۔ دونوں کے درمیان کلام کرنا وجواب سلام وغیرہ سب
مکروہ ہے۔ اقامت کو وہ اپنی جگہ ختم کرے خواہ امام ہو یا نہو اور یہی اصح ہے۔ کما فی البدائع۔ ایک مؤذن کو دو مسجدوں میں اذان
دینا مکروہ ہے۔ وفی الحدیث من اذن فہو یقیم۔ جو اذان دے وہی اقامت کہے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ۔ عینی رح نے کہا کہ اسمیں
عبد الرحمن افریقی ضعیف ہے۔ اقول اور حق یہ کہ وہ ثقہ ہے۔ فنا شیخ وبری رح نے کہا کہ مؤذن کی اجازت سے دوسرا اقامت کہے
تو جائز ہے م۔ چاہیے کہ مؤذن مرد بالغ عاقل تندرست متقی عالم بسنت واوقات نماز ہو اور بلند آواز و دائمی اذان کہنے والا
پانچوں وقت کا ہو اور اسپر اجرت نہ لے اور اگر اجرت ٹھہرائی تو آسکا مستحق نہوگا۔ فی الحدیث اور ایسا مؤذن مقرر کرے جو
اپنی اذان پر اجرت نہ لیوے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ وابو داود۔ یہی قول اوزاعی واحمد وابن المنذر کا ہے اور امام مالک وبعض
شافعیہ نے اجرت لینا جائز رکھا ہے۔ مع۔ اور بہتر یہ کہ اسکو محتاج دیکھیں تو بلا شرط کے اسکی اعانت کریں اور جس نے اذان
پر اجرت ٹھہرائی وہ فاسق ہے اسکی اذان مکروہ ہے۔ محیط میں بر خلاف ذخیرہ و بدائع کے اندھے کی اذان مکروہ نہیں۔ مع
واضح ہو کہ فجر کی اذان میں اول تثویب جو حدیث میں ہے وہ الصلوۃ خیر من النوم دوبار ہے اور صحیح یہ کہ وہ درمیان اذان میں
کہی جیسے معمول ہے نہ بعد اذان کے۔ حفظ۔ والتثویب فی الفجر حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح مرتین بین الاذان
والاقامۃ حسن۔ لانہ وقت نوم وغفلۃ۔ وکرہ فی سائر الصلوات۔ اور تثویب کرنا فجر میں بعد اذان کے دوبارہ حی علی الصلوۃ
حی علی الفلاح کے ساتھ اذان و اقامت کے درمیان میں بعد تو یعنی اذان کہکر توقف کرکے اقامت و اذان کے بیچ میں یہ

ان دو کلمہ سے پکارنا بہتر ہے۔ اِس جہت سے کہ وہ وقت خواب وغفلت کا ہے۔ اور باقی نمازون مین تثویب مکروہ ہے۔ ف
آیندہ آتا ہے کہ متاخرین نے کل نمازون مین تثویب کو مستحسن رکھا اور اسی کو تنویر وغیرہ مین مذہب قرار دیا ہے م۔ ومعناہ
العود الی الاعلام وہو علی حسب ما تعارفوہ۔ اور معنی تثویب کے یہ ہین کہ پھر خبردار کرنے کی طرف عود کرنا اور یہ موافق
لوگون کے متعارف کے ہے۔ ف۔ یعنی کوئی خصوصیت اسمین لفظ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح کی نہین ہے بلکہ اگر الصلوٰۃ
الصلوٰۃ یا قامت الصلوٰۃ یا مانند اسکے جو متعارف ہو جاوے وہی کافی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ یہ تثویب بالاتفاق نفس اذان
مین سے نہین ہے بلکہ اذان کا جو مقصود ہے اُسکے حاصل ہونے کے واسطے سوائے اذان کے ایک وسیلہ اپنی طرف سے نکالا
گیا ہے تو اِس صورت مین روا ہوگا کہ ہندوستان مین ہر خطہ کی زبان مین اُنکے متعارف پر یہ اعلام ہو اور عربی کی خصوصیت
تو صرف اذان کے کلمات مین ہے برخلاف تثویب اول کے یعنی الصلوٰۃ خیر من النوم۔ کہ وہ فخر الاسلام کے نزدیک
صحیح یہ ہے کہ بعد اذان کے تھی اور امام محمدؒ کا قول کتاب الآثار مین اسپر صریح دلالت کرتا ہے ولیکن اصح یہ کہ وہ بعد حی علی الفلاح
کے داخل اذان تھی جیسا کہ متون مین مذکور اور معمول ہے اور حدیث کا لفظ بھی کہ اجعلہ فی اذانک۔ اسکو اپنی اذان
مین کر دے۔ اِسپر دلیل ہے۔ بہر تقدیر وہ جب بحکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخل کیا گیا تو یہ احداث نہین بلکہ مشروع
ہے تو وہ اسی طرح عربی کے سوائے کسی زبان مین روا نہین ہے فاحفظہ م۔ وہذا تثویب احدثہ علماء الکوفۃ بعد
عہد الصحابۃ لتغیر احوال الناس۔ اور یہ تثویب جسمین کلام ہے ایسی تثویب ہے جسکو احداث کیا یعنی نیا نکالا ہے علماے کوفہ نے
بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بوجہ لوگون کے احوال بدل جانے کے۔ ف۔ اور لوگون مین غفلت وسستی پیدا ہو جانے سے
یعنی وجہ تثویب اول کی خواب غفلت تھا اور وہ غفلت وسستی اِس زمانہ مین بیداری مین بھی پیدا ہو گئی ہے وخصوا الفجر
لما ذکرناہ۔ اور علماے کوفہ نے فجر کی خصوصیت اِس تثویب کے ساتھ اسی وجہ سے کی جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ وہ وقت خواب
وغفلت کا ہے۔ اور شاید کہ یہ وجہ ہو کہ فجر مین تثویب کے لیے گنجایش اسوجہ سے ہے کہ ایک تثویب اسمین موجود ہے۔ والمتاخرون
استحسنوہ فی الصلوات کلہا لظہور التوانی فی الامور الدینیۃ۔ اور متاخرین فقہاء نے تثویب کو تمام نمازون مین مستحسن
نکالا ہے کیونکہ امور دینیہ مین سستی ظاہر ہو گئی ہے۔ ف۔ تمام نمازین سوائے مغرب کے۔ کما فی شرح النقایہ۔ پس جب خواب
کی غفلت مین تثویب روا ہوئی تو سستی وکام کاج کی غفلتون کے ساتھ بھی روا بلکہ اولی ہے۔ ولیکن اسمین اشکال یہ ہے کہ خواب
کی غفلت تو بے اختیاری ہے اور اسمین کوئی کوتاہی وسرکشی نہین ہے لہذا لیلۃ التعریس کی حدیث مین جب صبح کی نماز مین سو
سو گئے تھے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بہت تشویش تھی کہ ہمنے بہت تفریط کی تو فرمایا کہ لا تفریط فی النوم آہ یعنی خواب مین کچھ
اپنی طرف سے کوتاہی نہین ہے کیونکہ ارواح تو قبضۂ قدرت مین ہین اُسنے جب چاہا اُنکو چھوڑا اور تفریط تو صرف بیداری کی
مین ہوتی ہے پس جب معلوم ہوا کہ تثویب اول کا مشروع ہونا بدون تفریط کی صورت اور بحالت بے اختیاری کے تھا تو اب
قیاس دوسری اوقات مین جو صورت تفریط اور حالت اختیاری ہے قیاس مع الفارق بلکہ برعکس ہے تو کیونکر ہوگا۔ فافہم۔ م۔
متاخرین نے احداث پر احداث کیا کیونکہ تثویب اول تو درمیان اذان تھی پھر علماء کوفہ نے اذان کے بعد اور اقامت
سے پہلے ایک تثویب احداث کی باوجود اول تثویب کے باقی رکھنے کے پھر متاخرین نے اسپر اور تثویب جملہ نمازون مین احداث
کی تو یہ احداث پر احداث ہوا۔ النہایہ وغیرہ۔ اقول۔ بلکہ امام ابو یوسفؒ نے جو تنہا احداث کیا۔ کما قال الامام المصنف
وقال ابو یوسف لا اری باسا ان یقول المؤذن للامیر فی الصلوات کلہا السلام علیک ایہا الامیر ورحمۃ اللہ
وبرکاتہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح الصلوٰۃ یرحمک اللہ۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ مین اسمین مضائقہ نہین دیکھتا
کہ مؤذن سب نمازون مین امیر کو یعنی مسلمانون کے سردار حاکم کو یون کہے کہ السلام علیک ایہا الامیر آخر تک۔ ف۔ یہ

کے واسطے تثویب خاص ہے۔ واستبعدہ محمد رح لان الناس سواسیۃ فی امر الجماعۃ۔ اور امام محمد رح نے اسکو جواز سے
دور جانا ہے کیونکہ امر جماعت مین تو سب لوگ خواہ امیر ہو یا رعیت ہون برابر ہین۔ ف۔ پھر امیر کی کون خصوصیت ہے۔
وابو یوسف خصہم بذلک لزیادۃ اشتغالہم باموار المسلمین کیلا تفوتہم الجماعۃ۔ اور ابو یوسف نے امراء کو اس تثویب
کے ساتھ اسلیے خاص کیا کہ مسلمانون کے امور مین انکو زیادہ اشتغال ہے پس انکو یہ خاص اعلام کر دیا جاوے تاکہ انکی جماعت
فوت نہو جاوے۔ ف۔ امام مصنف رح نے امراء کے ساتھ بقول ابو یوسف اور بھی جزئیات ملائے بقولہ۔ وعلی ہذا القاضی
والمفتی۔ اور اسی حالت پر حکم ہے یعنی قاضی ومفتی۔ ف۔ کیونکہ وے بھی مسلمانون کے کامون مین زیادہ مشغول رہتے
ہین۔ قاضیخان رح نے فتاویٰ مین کہا کہ امام ابو یوسف کا قول اپنے زمانہ کے امراء مسلمین کے حق مین تھا اور رہے ہمارے
زمانہ کے امراء تو یہ مسلمانون کے کامون مین نہین بلکہ اپنے ظلم کرنے مین مشغول ہین۔ ع۔ پھر امام مصنف رح کے کلام سے
اور یون ہی قاضیخان وغیرہ کے کلام سے نکلتا ہے کہ انھون نے ابو یوسف رح کا قول اختیار کیا ہے۔ ف۔ پھر طریقہ یہ کہ بعد
اذان کے بقدر (۲۰) آیت پڑھنے کے ٹھہر کر تثویب کرے پھر اسی قدر ٹھہر کر اقامت کہے۔ ف۔ بعض نے ابو یوسف رح کی
تائید مین کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بالخصوص جماعت تیار ہونے کی آگاہی دینے کو بلال رض جاتے تھے اور رد کیا گیا
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی کا قیاس نہین ہو سکتا اور امراء کی خصوصیت کرنے مین عوام مومنین کی جانب گمانی
پیدا کرنا اور حرص شرف وامارت کا ثمرہ انکے دلون مین بونا ہو گا جواب دیا گیا کہ امام مالک رح کی روایت موطا حضرت عمر رض کے
بارہ مین بھی موجود ہے کہ موذن بلانے گیا اور سوتا پایا تو کہا کہ الصلوۃ خیر من النوم اور رد کیا گیا کہ یہ لفظ تو مرفوع حدیث مین ثابت
ہے اور حضرت عمر رض پر بھی قیاس روا نہین ہے۔ احادیث صحیحہ مین ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ عنقریب تم پر
ایسے امراء ہونگے جو نمازون مین تاخیر کرینگے الخ۔ مع ہذا انکے حق مین کسی تثویب کا حکم نہین دیا۔ عینی رح نے اول احداث پر
اعتراض کیا کہ اگر کہا جاوے کہ احداث تو مذموم ہے اور جواب دیا کہ یہ بدعت حسنہ ہے بدلیل قولہ علیہ السلام مارآہ المومنون حسنا فہو
عند اللہ حسن۔ یعنی جس چیز کو مومنین بہتر جانین وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہتر ہے تو یہ تثویب بہتر ہے پس بدعت حسنہ ہے۔ اقول تحقیق
مقام بہت درازی چاہتا ہے جو میرے التزام سے خارج ہے ولیکن کافی اختصار سے بیان اسواسطے ضرور ہوا کہ اس مسئلہ مین
شور شغب زیادہ ہے۔ واضح ہو کہ علامہ عینی رح نے جو استدلال پیش کیا بقولہ مارآہ المومنون حسنا الخ سو یہین المومنون سے
بعض مراد ہین یا سب مراد ہین اگر بعض مراد ہین تو لازم آویگا کہ معتزلہ فرقہ کے بعض اقوال جو ہمارے نزدیک باطل ہین وہ صحیح
ہون کیونکہ صحیح قول پر ہمارے نزدیک معتزلہ فرقہ کی تکفیر نہین تو وہ مومنین سے ہین اور تم نے نکالا کہ بعض مومنین جس بات
کو اچھا جانین وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہے حالانکہ یہ باطل ہے اگر کہو کہ مومنون سے کامل مومن مراد ہین تو کامل یا ناقص
واقعی ہکو نہین معلوم بلکہ ہم ظاہر شریعت پر حکم کرتے ہین لہذا جو ظاہر مین کلمہ توحید کا اقرار کرے اسکو مسلمان ٹھہراوین اور یہ علم
بالاجماع اللہ تعالیٰ ہی کو ہے باستثناء صحابہ رضی اللہ عنہم کے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اولئک ہم المومنون حقا۔ اور فرمایا اولئک
ہم الصادقون۔ اور مانند اسکے آیات بکثرت ہین جو انکے صدق وکمال ایمان کی دلیل ہین تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے جس بات
پر اجماع کیا وہ قطعی ہے اور یہی واسطے حدیث مارآہ المومنون حسنا الخ کی تفسیر مین خود حضرت عبد اللہ بن مسعود رض نے فرمایا اولئک
اصحاب محمد الخ۔ یہ لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہین آخر تک۔ پھر بعد انکے اگر سب مسلمان کسی بات پر اجماع کرین تو ظاہر
ہے کہ انمین صادقین وکاملین بھی آگئے اگرچہ ہم بالخصوص نہین جان سکتے کہ وہ کون کون ہین تو وہ بھی اجماع قطعی ہے۔ اب ہم
اصل مسئلہ تثویب مین کلام کرتے ہین کہ افعال دو قسم کے ایک وہ کہ از قبیل شرائع ہین جنپر ثواب موعود ہے دوم جو از قسم عام
مباحات ہین اگرچہ انکا مباح وجائز ہونا بھی شرع سے معلوم ہوا پھر جو مباحات ہین اگر انکو کسی فعل مشروع سے ملا دیا جاوے تو

اسکے واسطے اجازت کی ضرورت ہے جبکہ اس سے شرع میں کچھ تغیر ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر تثویب کو از قبیل شرائع کہا جاوے تو اسکی دلیل شرعی چاہیے اور یہ دلیل کہ ما رآہ المومنون حسنا الخ پوری نہیں اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسکا ثبوت نہیں ہے اور انکے بعد تمام مومنوں نے اجماع نہیں کیا۔ تو لامحالہ وہ از قبیل مباحات ہے جس سے باہم یہ مقصود کہ ہمارے ساتھ والے ہمارے مجمع جماعت میں شامل ہو کر نماز پڑھیں اور اسکی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ خود اذان کے اندر کوئی بات بڑھائی جاوے تو یہ بالاجماع نہیں جائز ہے چنانچہ علماے کوفہ نے بھی ایسا نہیں کیا۔ دوم یہ کہ مسجد میں سے آواز دیجاوے اور لوگوں کو پکارا جاوے تو اسکو اذان سے ایک لگاؤ ہوا کہ اذان بھی مسجد سے پکاری گئی تھی لہذا عینی رح نے مبسوط سے نقل کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک موذن کو دیکھا کہ اسنے نماز عشاء کے واسطے تثویب کہی تو فرمایا کہ اس مبتدع کو مسجد سے نکال دو اور مجاہد رح نے کہا کہ میں ابن عمر رضہ کے ساتھ مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان دیدی گئی تھی اور ہم نماز پڑھنا چاہتے تھے کہ اتنے میں موذن کو سنا کہ وہ تثویب کرنے لگا تو غضبناک ہو گئے اور فرمایا کہ اٹھو کھڑا ہونا کہ ہم اس بدعتی کی جگہ سے نکل جاویں اور وہاں نماز نہ پڑھی۔ ابو داؤد والترمذی۔ اور ایک روایت میں ظہر یا عصر کی نماز کا تذکرہ ہے اور تثویب تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں صرف فجر کی نماز میں تھی۔ پس یہ تو صحابہ رضہ کے نزدیک مسجد کے اندر سے تثویب کا حال ہے اور رہا مسجد کے باہر ہو کر تو صحیح ہوا کہ موذن نے جاکر حضرت عمر رضہ کو جماعت تیار ہونے کی اطلاع دی اور یہ بات دوسروں کے واسطے ثابت ہوئی ہے اور اسپر صحابہ رضہ میں سے انکار نہیں مروی ہے اور یہ جو کہا گیا کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خصوصیات سے تھا تو یہ بات کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ اسمیں کوئی وجہ خصوصیت کی نہیں ہے۔ بالجملہ علماے کوفہ و متاخرین نے تثویب کو از قسم شرائع نہیں بلکہ از قسم مباحات شمار کیا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ اسکو اذان سے خارج کیا اور اسکے واسطے کوئی خصوصیت لفظ حی علی الصلوٰۃ کی بھی نہیں رکھی بلکہ لفظ کی بھی خصوصیت نہیں حتی کہ کھنکارنا وغیرہ جو متعارف ہو۔ کافی العینی۔ پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب کلام صرف اسمیں رہا کہ کیا مسجد کے اندر سے یہ بات روا ہے یا نہیں کیونکہ خارج مسجد سے جماعت تیار ہونے کو آگاہ کر دینا تو ثبوت ہے اور اسمیں خلاف نہونا چاہیے ولیکن مسجد سے باہر جاکر اس کام کو کرنا مشکل اور اسکا فائدہ کم ہے لہذا خاص حدود مسجد سے علیحدہ ہو کر عام اعلان کرنا عموماً مفید ہے تو اسی کو علماء رح نے اختیار کیا اگر وہم ہو کہ مسجد سے باہر ہونے کی قید کہاں سے لگاتے ہو تو جواب یہ کہ ہم اوپر مسئلہ لکھ چکے کہ اذان مسجد سے خارج دینا چاہیے اور مسجد میں نہ دیوے۔ کما فی قاضیخان۔ اور صومعہ و مینذنہ و منارہ خارج مسجد ہے اور صحیح بخاری میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے زیادت نداء ثالث بالزوراء مذکور ہے اسطرح کہ جب جمعہ میں لوگوں کی کثرت ہوئی تو حضرت عثمان نے تیسری نداء یعنی اذان کو مقام زوراء پر بڑھایا۔ اور یہ مسجد سے خارج ہے اور جب کہ منارہ و مینذنہ و صومعہ خارج مسجد ہے تو تثویب مذکور مسجد سے خارج ہوئی اور ہم نے بیان کر دیا کہ وہ جائز ہے۔ اگر وہم ہو کہ تم نے مباحات سے کیونکر کہا حالانکہ مذکور تو یہ ہے کہ استحسنوہ یعنی اسکو مستحسن رکھا اور وہ مستحب ہے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ استحسنوہ کے معنی یہ کہ بدلیل استحسان اسکو نکالا ہے اور مباح کبھی مستحسن اس نظر سے ہوتا ہے کہ انکا نتیجہ کوئی امر مستحب ہے جیسے یہاں تکثیر جماعت وغیرہ لہذا تثویب بدین معنی مستحسن ٹھہری اور یہ غرض نہیں کہ ہماری تثویب پر ثواب مترتب ہے پس یہ تو میرے نزدیک تحقیق ہے واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصواب والیہ المرجع والمآب۔ **ویجلس بین الاذان والاقامۃ الا فی المغرب**۔ اور ہر اذان و اقامت کے درمیان میں جلسہ کرے سواے مغرب کے۔ **ف**۔ یعنی اذان سے اقامت کو ملا دینا تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ المعراج۔ حتی کہ مغرب میں بھی بالاتفاق فاصلہ دینا ضرور ہے۔ النہایہ۔ پس سواے مغرب کے باقیوں میں فاصلہ بقدر دو یا چار رکعت کے ہر رکعت میں بقدر دس آیت کے قرأت ممکن ہو۔ الزاہدی۔ اور موذن کو اسی درمیان میں سنت یا نفل پڑھنا اولی ہے۔ المبسوط۔ رہی مغرب تو امام رح کے نزدیک افضل یہ کہ بقدر ایک بڑی آیت کے کھڑے ہوے فاصلہ دے اور بیٹھنا بھی روا ہے اور صاحبین کے نزدیک برعکس ہے۔ کما فی قیام

وعلی ہذا مغرب میں نہ بیٹھنا افضل ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ۔ اور یہ امام اعظم رح کے نزدیک ہے۔ وقالا یجلس فی المغرب ایضا جلسۃ خفیفۃ لانہ لابد من الفصل اذ الوصل مکروہ ولا یقع الفصل بالسکتۃ لوجودہا بین کلمات الاذان فیفصل بالجلسۃ کما بین الخطبتین۔ اور صاحبین نے کہا کہ مغرب میں بھی جلسہ کرے مگر خفیف اسلیے کہ فاصلہ کرنا تو ضرور کیونکہ ملانا مکروہ ہے اور فاصلہ دینا سکوت سے نہیں ہوتا کیونکہ سکتہ تو اذان کے کلمات میں بھی پایا جاتا ہے پس بیٹھک سے فاصلہ دے جیسے دو خطبوں کے درمیان ہوتا ہے۔ ولابی حنیفۃ ان التاخیر مکروہ فیکتفی بادنی الفصل احترازا عنہ والمکان فی مسالتنا مختلف وکذا النغمۃ فیقع الفصل بالسکتۃ ولا کذلک الخطبۃ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر کرنا مغرب میں مکروہ ہے یعنی سوائے ادنی تاخیر کے پس کمتر فاصلہ پر اکتفا کیا جاوے تاخیر سے احتراز کرنے کو۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں جگہ مختلف ہے اور آواز بھی مختلف ہے تو سکتہ کے ساتھ فاصلہ ہو جائیگا اور خطبہ کی یہ حالت نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ دونوں خطبہ کی جگہ و آواز متحد ہے تو بدون بیٹھک کے صرف سکتہ سے وہاں فاصلہ نہیں ہوتا ہے۔ وقال الشافعی یفصل برکعتین اعتبارا بسائر الصلوات والفرق قد ذکرناہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دو رکعتوں سے فاصلہ دے بقیاس باقی نمازوں کے اور فرق جتنے ذکر کر دیا۔ ف۔ یعنی شافعی رح کا قیاس باقی نمازوں پر قیاس مع الفارق ہے اور فرق یہ کہ دیگر نمازوں میں تاخیر مکروہ نہیں اور مغرب میں مکروہ ہے تو مغرب کا دوسری نمازوں پر قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ قال یعقوب رایت ابا حنیفۃ یوذن فی المغرب ویقیم ولا یجلس بین الاذان والاقامۃ۔ یعقوب نے یعنی ابو یوسف رح نے کہا کہ میں نے ابو حنیفہ رح کو دیکھا کہ مغرب میں اذان دیتے اور اقامت کرتے اور اذان و اقامت کے بیچ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ وہذا یفید ما قلناہ۔ اور یہ قول دو باتوں کو مفید ہے ایک وہ جو ہم نے بیان کی تھی۔ ف۔ یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مغرب میں اذان و اقامت کے درمیان جلسہ نہیں ہے۔ عنایہ۔ دوم یہ کہ۔ وان المستحب کون المؤذن عالما بالسنۃ۔ اور مستحب یہ ہے کہ اذان دینے والا عالم بالسنۃ ہو۔ ف۔ یعنی شریعت کے احکام جانتا ہو۔ ع۔ یہ کس دلیل سے ہے جواب۔ لقولہ علیہ السلام ویوذن لکم خیارکم۔ بدلیل اس حدیث کے۔ ف۔ جسکو ابو داؤد و ابن ماجہ و طبرانی رح نے ابن عباس کی حدیث سے مرفوع روایت کی لیوذن لکم خیارکم ولیومکم اقرؤکم۔ چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ اذان کہے جو تم میں سے بہتر ہو اور چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ امام ہو جو اقرأ ہو یعنی کتاب الٰہی کو خوب پڑھا ہوا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ عالم ایسا ہو کہ عمل کرنے والا ہو کیونکہ عالم فاسق تو دو قول میں سے احق قول پر جاہل فاسق سے بھی زیادہ عذاب میں ہے تو وہ خیار میں سے نہ ہوگا جیسا کہ احادیث صحیحہ اسکے شاہد ہیں اور فقہاء نے بھی تصریح کی کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے تو عام رکھا خواہ جاہل ہو یا عالم ہو۔ ف۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں ہے اور ایسا شخص تمہارا مؤذن نہ ہو جو بالغ نہیں ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر الروایۃ میں جواز ہے اور قول پہلے میں نے نہایہ سے بلا کراہت جواز نقل کیا ظاہرا کراہت کے ساتھ جواز مراد ظاہر الروایۃ ہوگا جیسا کہ غیر ظاہر الروایۃ میں آیا ہے اور بعید گویا یہ ہے کہ اثر کلمہ توحید کا مؤذن صالح نیکوکار کے زبان سے ہوتا ہے تو طفل نابالغ نہ ہونا چاہیے فافہم واللہ اعلم۔ لہذا اجرت ممنوع ہے جیسا کہ حدیث میں بھی وارد ہے اور در مختار میں بحر الرائق سے نقل کر کے زعم کیا کہ اجرت لے تو بھی ثواب کا مستحق ہوگا اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ خود بحر الرائق نے اسکو احتمال کے طور پر لکھا ہے اور کلام مشائخ کے مخالف ہے اور مؤذن جب عالم باوقات نماز نہ ہو تو مؤذنوں کے ثواب کا مستحق نہ ہوگا۔ انتہی۔ وفی الفتح۔ اور طبرانی رح نے اوسط میں بسند صالح حضرت ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی کہ تین ہیں کہ فزع اکبر سے انکو ہول نہ ہوگا اور حساب انکو ماخوذ نہ کریگا اور وے مشک کے بلند مقام پر ہونگے یہاں تک کہ خلائق کے حساب سے فراغت ہو ایک وہ جس نے قرآن پڑھا خالص اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لیے اور اسکے ساتھ ایک قوم کی امامت کی جو اس سے راضی رہے دوم وہ مؤذن جو اللہ تعالیٰ کے واسطے نمازوں کے لیے اذان دیتا ہے سوم وہ غلام جس نے اچھا سلوک رکھا اپنے اور اپنے رب تعالیٰ کے درمیان اور اپنے اور اپنے آقاؤں کے درمیان میں۔ ورواہ فی المعجم الکبیر ایضا اور

اسمین قرآن والے کے لیے امامت کا ذکر نہین بلکہ صرف خاص رضائے الٰہی ہو۔ اور فتح القدیر مین کہا کہ اذان واقامت کے وقت تنحنح یعنی کھنکھار بطور گلا صاف کرنے کے کرنا کروہ بدعت ہو ولیکن بحر الرائق مین ہو کہ موذن کو آواز اچھی کرنے کے لیے روا ہو اور یہ درحقیقت سراج کا قول ہو۔م منح الہندیہ۔ اور موذن لوگون کا انتظار کرے اور جو ضعیف جلدی چاہتا ہو اُسکی رعایت سے اقامت کہے اور محلہ کے رئیس و بڑے آدمی کا انتظار نہ کرے۔ السراج وکذا فی الفتح۔ اور اپنی جگہ پر اقامت کہے پھر اگر قد قامت الصلوٰۃ کے وقت نماز کی جگہ چلا تو جائز ہو جبکہ امام ہو اور کہا گیا کہ مطلقاً جائز ہو اور درمیان اذان مین کلام کرے تو دوہراوے اور کئی جگہ لکھا ہو کہ جب موذن پر سلام کیا یا چھینکا و حمد کی یا نماز پڑھنے والے پر یا قرآن یا خطبہ پڑھنے والے پر سلام کیا تو مشائخ نے قول ابو یوسف رح کو صحیح کہا کہ جواب نہ دے نہ قبل فراغ و نہ بعد فراغ نہ دل مین۔ ف۔ موذن بعد فراغ کے بھی جواب نہ دے یہی اصح ہو۔ الزاہدی۔ بیگانہ پھرنے والے پر سلام حرام ہو تو بالاجماع اُسپر جواب نہ فی الحال نہ بعد فراغ کے کبھی واجب نہین وفی فتاوی قاضیخان۔ اگر قاضی یا مدرس کو سلام کیا تو مشائخ نے کہا کہ جواب واجب نہین۔ انتہی۔ اسی طرح فقیر کا جواب بھی واجب نہین ہو۔ مسئلہ۔ جو اذان سُنے وہ جواب دے پس جو موذن کہتا ہو وہی کہے سوائے حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کے کہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ کہے۔ الفتح۔ یعنی مجھے کچھ طاقت وقدرت نہین مگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ یعنی بحول وقوت الٰہی مین نماز وفلاح مین حاضر ہونگا اور یہ حضرت عمر رض کی حدیث صحیح مسلم مین مذکور ہو اور غرائب مین کہا کہ یہی صحیح ہو۔م۔ اور الصلوٰۃ خیر من النوم کے جواب مین کہے صدقت وبررت یعنی تو نے سچ کیا اور نیکوکاری کی نصیحت کی۔ محیط السرخسی۔ اور حدیث مین ہو کہ اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما یقول یعنی جب تم موذن سے اذان سنو تو مثل اُسکے قول کے تم بھی کہو۔ لہذا فقہا نے کہا کہ اذان کا جواب دینا چاہیے پھر اختلاف ہو کہ جواب زبان سے واجب ہو یا مستحب ہو تو ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر حدیث سے وجوب نکلتا ہو اور کوئی قرینہ نہین جو وجوب سے پھیرے اور لکھا کہ یہی ظاہر خلاصہ وتحفہ ہو۔ مین کہتا ہون کہ یہی ظاہر بنایہ ومحیط سرخسی ہو اور غرائب مین کہا کہ یہی صحیح ہو پھر مین کہتا ہون کہ یہ مشکل ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موذن کو جب اُسنے اللہ اکبر کہا تو فرمایا کہ علی الفطرۃ یعنی یہ اقرار بر فطرت ہو پھر اُسنے کہا کہ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آگ سے نکل گیا۔ الحدیث علامہ عینی نے کہا کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ پھر دیکھو کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہین کہ آپ نے موذن سے سُنا اور جواب دوسرا دیا تو معلوم ہوگیا کہ موذن کا جواب دینا بطور استحباب ہو تاکہ فضیلت حاصل کرے۔ اور قاضی خان کے فتاوی مین ہو کہ جس نے اذان سُنی اُسکو مستحب ہو کہ جیسے موذن کہتا ہو اُسکے مثل کہے مگر وقت قول حی علی الصلوٰۃ والفلاح کے۔ اور بخاری رح نے معاویہ رض سے روایت کی کہ جب موذن نے حی علی الصلوٰۃ کہا تو کہا کہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ۔م ع۔ اور شمس الائمہ حلوائی رح نے کہا کہ موذن کی اجابت بقدم ہو نہ بزبان حتی کہ اگر زبان سے جواب دیا اور قدم سے نہ چلا تو جواب دینے والا نہین ہوگا اور اگر وہ مسجد مین موجود ہو تو اُسپر زبان سے جواب واجب نہین ہو اور ایک جماعت مشائخ نے اسی کی تصریح کی ہو اور کہا کہ جواب زبانی مستحب ہو اگر کہیگا تو ثواب پاویگا ورنہ گناہ نہین۔ مف۔ ثواب جو کہ حدیث مین مذکور ہو یہ کہ جس نے صدق دل سے کہا وہ جنت مین داخل ہوا۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور یہی صحیح ہو اور اسی کو تنویر مین اختیار کیا اور کہا کہ اگر گھر مین قرآن پڑھتا ہو تو بند کر دے اور اگر مسجد مین ہو تو نہین۔ اور مین کہتا ہون کہ اس قول پر جواب سلام واجب ہوگا کیونکہ زبانی جواب مستحب وجواب سلام واجب ہو ولیکن ایسے شغل کی حالت مین سلام کرنے والے کو احتراز چاہیے۔ اور علامہ عینی رح نے کہا کہ موذن کے قول کے مثل زبانی متابعت ہر شخص کو چاہیے خواہ بے وضو ہو یا جنب ہو یا حائضہ وزچہ ہو کیونکہ وہ ذکر ہو مگر اس سے مصلی وجو پاخانہ پر بیٹھا ہو اور جو جماع مین مشغول ہو مستثنیٰ ہین اور ہندیہ مین ہو کہ نہین چاہیے کہ سننے والا اذان واقامت کے درمیان باتین کرے اور نہ چاہیے کہ قرأۃ قرآن یا کسی دوسرے کام مین مشغول ہو سوائے جواب دینے کے اور اگر وہ قرآن

پڑھتا ہو تو چاہیے کہ روک کر کان لگا کر سننے مین اور قبول کرنے مین مشغول ہو۔ البدائع۔ اور اقامت کے وقت مضائقہ نہین
کہ دعا مین مشغول ہو۔ الخلاصہ۔ اور جواب اقامت مستحب ہے۔ ف۔ چنانچہ ابو امامہ رض کی حدیث ابو داؤد مین مرفوع ہے کہ بلال رض
کی اقامت مین باسند حدیث عمر رض کے اذان مین جواب دیا اور قد قامت الصلوٰۃ کے وقت کہا۔ اقامہا اللہ وادامہا ما دامت
السموات والارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ اسکو قائم و دائم رکھے جب تک آسمان و زمین دائم ہین۔ کما فی التیسیر واختارہ فی الغرائب
اور کہا گیا کہ اقامت کا جواب نہ دے۔ ت۔ اور اسی پر شمنی رح نے جزم کیا ہے۔ د۔ یہ کچھ نہین ہے بلکہ فضیلت جواب حاصل کرنے
کے واسطے احب جواب ہے۔ م۔ پھر قدم سے چلکر حاضر ہونے کا جواب تو صرف اپنی مسجد کا واجب ہے۔ کما فی التاتارخانیہ۔ پھر
جمعہ کی اول اذان کا جواب بالاتفاق بسعی قدم ہے۔ النہر وغیرہ۔ خطیب کے روبرو جو اذان کہی جاتی ہے جب خطیب نے خطبہ
شروع کیا تو دعا پڑھنا وغیرہ سب مکروہ ہے صرف خطبہ سننے مین مشغول ہو۔ م۔ تفاریق مین ہے کہ جب ایک مسجد مین یکے بعد دیگرے
کئی مؤذن نے اذان دی تو احترام صرف اول اذان کا ہے۔ ک ف۔ اور اگر گھر مین کئی مسجدون سے اذان کی آواز سنے تو ظہیر الدین
نے فرمایا کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا بفعل یعنی چلکر حاضر ہونا لازم ہے۔ ت د۔ اور احراز ثواب زبانی جواب کے لیے عینی رح
نے جزم کیا کہ ہر ایک کا جواب دے اور ثواب موعود جداگانہ پاویگا اور یہی ظاہر ہے۔ م۔ اگر کوئی شخص بعد اذان کے اقامت کے
وقت مسجد مین آیا تو کھڑے ہو کر اُسکو انتظار کرنا مکروہ ہے لیکن بیٹھ جاوے پھر جب اقامت مین حی علی الفلاح پر پہونچے تب
کھڑا ہو۔ المضمرات۔ امام و قوم مسجد مین ہین تو ہمارے علماء ثلثہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب مؤذن اقامت مین حی علی الفلاح
پر پہونچے تو امام و قوم کھڑے ہون یہی صحیح ہے۔ اور اگر امام باہر ہو پس اگر صفوں کی طرف سے آیا تو جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی
ہو جاوے اسی طرف شمس الائمہ حلوانی و سرخسی و خواہر زادہ نے میل کیا اور اگر وہ صفون کے روبرو سے آیا تو جیسے امام کو دیکھین
سب کھڑے ہو جاوین اور اگر مؤذن ہی امام ہو تو جب مسجد مین اقامت کہے تو جب تک فارغ نہو کھڑے نہون اور جب باہر
اقامت کہے تو باتفاق مشائخ جب تک اندر نہ آوے کھڑے نہون۔ امام قد قامت آوے کچھ پہلے تکبیر کہے یعنی جب مؤذن
دوسرا ہو۔ حلوانی رح نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اہل مسجد نے جب اذان و جماعت سے نماز پڑھ لی تو پھر اسمین تکرار اذان
و جماعت مکروہ ہے۔ اگر بعض اہل مسجد نے اقامت و جماعت کر لی پھر مؤذن و امام و باقی جماعت آئے تو مستحب جماعت انہین
کی ہے اور کراہت پہلی جماعت کو ہے۔ المضمرات۔ اور اگر اہل مسجد کے سوا غیرون نے اسمین جماعت پڑھی تو مضائقہ نہین کہ
اہل مسجد اسمین جماعت کرین۔ محیط السرخسی۔ اہل مسجد مین سے ایک جماعت نے اسمین ایسے آہستہ اذان دی کہ انکے سوا کسی نے
نہین سنی پھر انکے سوا دوسری جماعت آئی جنکو نہین معلوم ہو کہ فریق اول نے کیا پھر انہون نے بلند آواز سے اذان دی
پھر فریق اول کا فعل معلوم ہوا تو انکو اختیار ہے کہ جسطرح چاہین جماعت سے نماز پڑھین اور اول جماعت کا کچھ اعتبار نہین ہے
قاضیخان۔ ایک مسجد کا کوئی مؤذن و امام مقرری نہین ہے بلکہ جوق جوق لوگ آکر اسمین جماعت پڑھتے جاتے ہین تو افضل یہ ہے کہ
ہر فریق اپنی اذان و اقامت علیحدہ کرے۔ قاضیخان۔ بعد اذان و جماعت کے وقت کے اندر انکو نماز کا فاسد ہونا معلوم ہوا تو
بدون اعادہ اذان و اقامت کے جماعت سے نماز کو قضا کرین۔ اور اگر بعد وقت کے جانا تو دوسری مسجد مین اذان و اقامت کے
ساتھ قضا کرینگے۔ الزاہدی۔ م۔ مین کہتا ہون کہ اسکی کوئی وجہ ظاہر نہین اور عموم کلام مشائخ سے اسی مسجد مین جواز نکلتا ہے اور یہی
اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ قال المص۔ ویؤذن للفائتۃ ویقیم۔ اور اذان دے اُس نماز کے لیے جو فوت ہو گئی ہے اور اقامت بھی
کہے۔ ف۔ خواہ اکیلا ہو یا جماعت ہو۔ المحیط۔ لانہ علیہ السلام قضی الفجر غداۃ لیلۃ التعریس باذان واقامۃ۔ کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس کے دن نکلنے پر اول وقت مین فجر کی نماز کو اذان و اقامت کے ساتھ قضا کیا۔ ف۔
واضح ہو کہ تعریس آخر شب مین کسی مقام پر اُتر کر استراحت کرنا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مع اصحاب رض کے ایسا واقعہ ہوا

کہ بعض اصحاب رضہ نے عرض کیا کہ آپ ہمکو تعریس دیتے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ تم اپنی نماز سے سو جاؤ تو بلال رضہ نے
عرض کیا کہ میں جگاؤنگا پس سب سو رہے آخر بلال رضہ کو شیطان نے اکر بچون کی طرح تھپکایا کہ انھون نے کجاوہ سے اپنی
پیٹھ لگائی پس سوئے تو جب آفتاب کی دھوپ پڑی تب جاگے اور بعض روایات میں جب آفتاب کا کونا شمل احمد سے نکلا
پھر بعض روایات میں اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جاگے اور بعض میں ہے کہ اول حضرت عمر رضہ جاگے اور بلند آواز سے تکبیر
کہنی شروع کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی جاگے۔ پھر بعض روایات سے ثابت ہے کہ یہ واقعہ حدیبیہ سے واپسی میں اور بعض میں
خیبر سے اور بعض میں تبوک سے واپسی میں ہوا اسی جہت سے بعضے علماء نے تین مرتبہ ایسا واقعہ تجویز کیا اور اکثر علماء کے نزدیک
فقط ایک مرتبہ ہے اور ابن عبدالبر رح نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ واپسی خیبر میں ہوا ہے۔ بالجملہ آپ نے بلال رضہ کو کچھ ملامت نہ کی اور بلال رضہ
کے جاگنے سے پہلے بلال رضہ کے ساتھ شیطان کا معاملہ سب بیان کر دیا چنانچہ پھر بلال رضہ کو بلا کر واقعہ پوچھا تو بعینہ ویسا ہی بلال رضہ
نے عذر بیان کیا پھر صحابہ رضہ کو تسکین دی کہ خواب میں تفریط نہیں بلکہ وہ بیداری میں ہے اور اس مقام سے جہاں تمکو شیطان
کا قرب ہوا تھا کوچ کا حکم دیا اور آگے بڑھکر لشکر اترا اور بلال رضہ کو اذان کا حکم دیا اور لوگون نے سنتین پڑھیں پھر آپ
کے ساتھ جماعت کی نماز پڑھائی۔ پھر یہ چند صحابہ رضہ سے مروی ہے چنانچہ حدیث ابوہریرہ رضہ بروایت ابوداؤد اور حدیث
عمران بن حصین بروایت ابوداؤد وابن خزیمہ وابن حبان والحاکم اور حدیث ابن مسعود رضہ بروایت ابوداؤد وابن حبان
اور دیگر صحابہ مانند بلال وغیرہ ہیں اور ہر ایک کی حدیث میں اذان واقامت کا حکم ہے اور یہ سب اسانید صحیحہ ہیں۔ وہو حجۃ
علی الشافعی فی اکتفائہ بالاقامۃ۔ اور یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہے اس بارہ میں کہ شافعی رح نے صرف اقامت پر
اکتفا کی۔ ف۔ بدلیل حدیث ابوہریرہ بروایت مسلم کہ اسمین صرف اقامت ہے اور جواب یہ کہ اذان کا راوی نے ذکر نہ کیا
حالانکہ دوسری صحیح روایتون میں مذکور ہے تو زیادت صحیح مقبول اولی ہے لیکن اگر وقعتا یہ تعدد ہون جیسا کہ بعضے علماء کا قول ہے تو
محتمل ہے کہ شاید صرف اقامت پر اکتفا کیا ہو اور اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ اذان نہ ہونے پر یقین نہیں پس غایت یہ کہ صرف
اقامت پر اکتفا جائز ہے اور اسمین شک نہیں کہ اذان مع اقامت بہر حال اولی ہے خصوص با اصل شافعی رح کہ مطلق کو مقید
پر محمول کرتے ہیں اور زیادات ایک دوسرے میں لاتے ہیں۔ فان فاتتہ صلوات اذن للاولی واقام۔ پھر اگر پہلی کئی نمازیں بھی ایک
سے زیادہ فوت ہوئی ہون تو اذان دے واقامت کہے اول نماز کے واسطے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث لیلۃ التعریس کے۔ وکان مخیرا
فی الباقی ان شاء اذن واقام لیکون القضاء علی حسب الاداء۔ وان شاء اقتصر علی الاقامۃ۔ لان الاذان للاستحضار وہم حضور
اور وہ باقی نمازون کے حق میں مختار ہوگا چاہے تو ہر ایک کے لیے اذان دے واقامت کہے تاکہ قضاء موافق ادا ہو اور چاہے فقط اقامت کہے
کیونکہ اذان تو حاضری کی خواہش سے ہوتی ہے اور یہان تو لوگ سب حاضر ہی ہیں۔ قال وعن محمد انہ یقام لما بعدہا قالوا
یجوز ان یکون ہذا قولہم جمیعا۔ امام مصنف رح نے کہا کہ امام محمد رح سے مروی ہے کہ اول کے بعد والی نمازون کے لیے
اقامت کہی جائیگی یعنی صرف اقامت پر اقتصار ہوگا نہ اختیار۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ قول امام محمد وابو یوسف
وابو حنیفہ رح سب کا ہو۔ ف۔ چنانچہ ابوبکر الرازی رح سے یہ روایت صحیح ہے۔ کذا فی العینی۔ اور ابن الہمام رح نے کہا کہ
ابو یوسف رح سے املا میں بالاسناد روز جنگ خندق کی چار نمازیں قضا ہونے میں مروی ہے کہ ہر نماز کو اذان واقامت
سے ادا کیا۔ مع۔ نسائی رح نے ابو سعید رضہ سے روز خندق کی حدیث روایت کی اسمین ہے کہ پھر بلال رضہ کو حکم دیا پس
آپنے نماز ظہر کی اقامت کہی پس اسکو آپنے پڑھا جیسے اسکے وقت میں پڑھا کرتے تھے پھر اقامت کہی عصر کی پس اسکو
آپنے پڑھا جیسے اسکے وقت میں پڑھا کرتے تھے آخر تک۔ عینی رح نے کہا کہ چونکہ اپنے وقت میں ہر نماز کو اذان واقامت
سے پڑھتے تھے اسی طرح اذان واقامت سے پڑھا۔ میں کہتا ہون کہ یہ مشکل ہے اسواسطے کہ اول کی کیفیت تو بیان کر دی گئی

اقامت کہی اُسکے بعد اپنے وقت کی کیفیت معمولی ہے یعنی ظہر و عصر کو اختصار سے چار چار رکعات و مغرب جہر سے تین رکعات کیونکہ مثلاً مسجد نبوی میں مع سنن و نوافل کے بعینہ کیفیت تو قطعاً مراد نہیں ہے پس صحیح جواب یہ ہے کہ ترمذی رح نے ابن مسعود رض سے روایت کی کہ جنگ خندق کے روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضاء ہوئیں حتی کہ رات میں سے وقت جسقدر اللہ تعالی نے چاہا گذر گیا پھر بلال رض کو حکم فرمایا اُسنے اذان دی پھر اقامت کہی تو آپ نے ظہر کی نماز پڑھی پھر اقامت کہی تو عصر کی نماز پڑھی آخر تک۔ پس اس حدیث میں اول کے واسطے اذان ہے اور باقیوں میں صرف اقامت ہے لیکن مختصر روایات میں یوں آیا کہ قضاء نمازوں کو حضرت صلعم نے باذان و اقامت ادا کیا اور بعض روایات میں اول کے واسطے اذان و اقامت و باقیوں کے واسطے صرف اقامت مروی ہے پس اس اختلاف کی جہت سے ہم نے کہا کہ اول میں اذان ہے اور باقیوں میں اختیار ہے مع۔ مگر حق یہ ہے کہ اس اختلاف سے یہ توفیق لازم نہیں آتی ہے بلکہ یا تو احتیاط کرکے جس میں باقیوں کی اقامت مذکور ہے اُسکو مع اذان پر محمول کرو اور یا آسانی کے واسطے جس میں اذان و اقامت مذکور ہے اُسکی تفسیر دوسری حدیث سے قرار دو کہ اول کے واسطے اذان کہی اور باقیوں کے واسطے صرف اقامت پر اقتصار کیا یہی وجہ ہے کہ شیخ ابوبکر الرازی الجصاص رح نے قرار دیا کہ یہی سب کا قول ہے اور امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ کیا اور یہی مختار مذہب شافعیہ ہے ولیکن ہمارا ظاہر مذہب وہی ہے جو مذکور ہوا حتی کہ ہدایہ میں ہے کہ ہر نماز کے لیے اذان و اقامت بہتر ہے تاکہ بطریق ادا ہو۔ المبسوط للسرخسی۔ پھر باقیوں میں صرف اقامت کا اختیار جب ہی ہے کہ ایک ہی مجلس میں سب کو قضا کرے اور اگر علیحدہ علیحدہ اوقات میں ہر ایک کو قضا کرے تو اذان و اقامت دونوں شرط ہیں۔ البحر۔ ضابطہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ہر فرض خواہ ادا ہو یا قضاء ہو اُسکے واسطے اذان و اقامت ہے خواہ تنہا ادا کرے یا جماعت سے سوائے جمعہ کے روز شہر کے اندر ظہر کی نماز کے کہ وہ اذان و اقامت سے مکروہ ہے۔ التبیین۔ کیونکہ اسکی جماعت مکروہ ہے اور مزدلفہ و عرفہ کی دونوں جمع نمازیں بھی مستثنی ہیں کیونکہ دوسری نماز کے لیے اذان نہیں ہے۔ کما فی قاضیخان وغیرہ م۔ اگر کسی نے تنہا گھر میں نماز پڑھی پس اُسنے مسجد کی اذان و اقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہے اور اگر اقامت کہی تو بہتر ہے۔ کتاب الاصل میں مذکور ہے اور ابن مسعود رض سے روایت ہے کہ اُنہوں نے علقمہ و اسود کے ساتھ بدون اذان و اقامت کے نماز پڑھی اور کہا کہ ہم کو محلہ کی اذان و اقامت کافی ہے مع۔ **وینبغی ان یؤذن ویقیم علی طہر فان اذن علی غیر وضوء جاز۔** اور لائق ہے کہ اذان دے اور اقامت کہے ایسی حالت پر کہ طہارت سے ہو یعنی وضوء کے ساتھ ہو پھر اگر بے وضوء صرف اذان دے تو روا ہے۔ **لانہ ذکر ولیس بصلوۃ فکان الوضوء فیہ استحبابا کما فی القراءۃ۔** کیونکہ اذان تو ذکر ہے اور کچھ نماز نہیں ہے تو وضوء ہونا اسمیں مستحب ہوا جیسے قرآن پڑھنے میں ہے ف۔ یہی شافعی و احمد و عامہ اہل علم کا قول ہے اور بعض شافعیہ و اوزاعی کے نزدیک طہارت شرط ہے ترمذی رح نے ابوہریرہ رض کا قول روایت کیا کہ لا یؤذن الا متوضی یعنی اذان وہی دے جو متوضی ہو مگر اس سے استحباب ہی مراد ہوگا اور ابو الشیخ نے وائل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حق او سنۃ ان لا یؤذن الا وہو طاہر یعنی حق ہے یا کہا کہ سنت ہے کہ حالت طہارت ہی میں اذان دے۔ اور یہ بھی مقتضی استحباب ہے مع۔ اگر اذان یا اقامت میں اُسکو بے اختیار حدث ہو گیا پھر وہ وضوء کرنے گیا تو دوسرا نئے سرے سے کہدے یا خود واپس ہو کر نئے سرے سے کہے۔ قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ بہتر یہ ہے کہ حدث ہو جاوے تو اذان ہو یا اقامت ہو پورا کرکے تب وضوء کرنے جاوے۔ المحیط۔ **ویکرہ ان یقیم علی غیر وضوء** اور مکروہ ہے کہ اقامت کہے ایسی حالت پر کہ بے وضوء ہو۔ ف۔ یعنی ابتداء شروع کرنا بے طہارت مکروہ ہے اور اگر درمیان میں حدث ہو گیا تو بقول مشائخ اولی یہ کہ تمام کر دے۔ کما سبق من المحیط۔ **لما فیہ من الفصل بین الاقامۃ والصلوۃ۔** وجہ کراہت یہ کہ اسمیں مؤذن کی اقامت و نماز میں فصل لازم آتا ہے۔ **ویروی انہ لا یکرہ الاقامۃ ایضا لانہ احد الاذانین**

اور کرخی رح نے ع۔ روایت کی کہ اقامت بھی بے وضو مکروہ نہیں کیونکہ وہ بھی دو اذانوں میں سے ایک اذان ہے۔ ف
لیکن فصل لازم ہوگا لہذا اس روایت کو اس صورت پر محمول کرنا چاہیئے کہ جب حالت اقامت میں بے اختیار حدث ہو جاوے
تاکہ دوسری روایت سے موافقت ہو جاوے جو ذکر کی بقولہ۔ ویروی انہ یکرہ الاذان ایضاً لانہ یصیر داعیا الی
ما لا یجیب بنفسہ۔ اور کرخی رح نے ع یہ بھی روایت کی کہ اذان بھی بے وضو مکروہ ہے کیونکہ وہ پکارنے والا ایسی چیز کی طرف
ہوا کہ خود اسکی طرف اجابت نہیں کرتا۔ ف۔ ولیکن حق یہ کہ یہ علت لازم نہیں کیونکہ بعد اذان کے یہ بھی وضو کر کے
حاضر ہونے والا ہے جیسے اور لوگ۔ غایت یہ کہ فی الحال وہ اس حالت پر نہیں ہے۔ ویکرہ ان یؤذن وھو جنب۔ اور
جنب کی اذان مکروہ ہے۔ روایۃ واحدۃ۔ روایت واحدہ ہے۔ ف۔ یعنی جن وجوہ سے روایات آئی ہیں سب متحد ہیں
لہذا کافی میں کہا کہ باتفاق الروایات تو سب روایات گویا ایک ہی ہیں م۔ ووجہ الفرق علی احدی الروایتین۔ اور
وجہ فرق درمیان جنب کے اور درمیان محدث کے دو روایتوں میں سے ایک روایت بلا کراہت کے۔ ھو ان للاذان
شبہا بالصلوٰۃ فیشترط الطھارۃ عن اغلظ الحدثین دون اخفھما عملاً بالشبھین۔ یہ ہے کہ اذان کی ایک مشابہت
نماز سے ہے یعنی اور ایک مشابہت نہیں بھی ہے پس جنسے دو طرح کی حدث میں سے جو زیادہ غلیظ حدث تھا اس سے طہارت شرط
کی اور جو خفیف حدث تھا یعنی وضو اس سے طہارت شرط نہ کی تاکہ دونوں طرح کی مشابہت پر عمل ہو جاوے۔ ف۔
پس جنے کہا کہ اذان ایک طرح مشابہ نماز کے ہے تو نجاست جنابت کے ساتھ نہ چاہیئے مکروہ ہے اگرچہ مقصود اذان کا حاصل
ہو جاوے۔ اور کافی میں کہا کہ اشبہ یہ کہ اذان جنب کا اعادہ کیا جاوے۔ اور جنے کہا کہ ایک طرح اذان مشابہ نماز نہیں
بلکہ ذکر ہے تو اسمیں نجاست حدث یعنی بے وضو ہونا روا ہے۔ کافی میں کہا کہ ظاہر الروایۃ میں مکروہ نہیں اور جوہرہ میں ہے
کہ یہی صحیح ہے اور اسکی اقامت مکروہ مگر اعادہ نہیں ہے۔ اور کافی میں ہے کہ اشبہ یہ کہ جنب کی اقامت بھی اگرچہ مکروہ ہے مگر
اعادہ نہ کیجاوے۔ وغیرہ میں ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ اور اعادہ نہیں۔ اور درمختار میں زعم کیا کہ جاہل متقی سے عالم
فاسق کی امامت و اذان اولی ہے۔ اقول امامت میں تو تصحیح قراءۃ کی وجہ ہے لیکن اذان میں یہ حکم مرجح ہے چنانچہ فتح القدیر
سے گذرا کہ احق القولین پر وہ جاہل سے بدتر ہے م۔ اور مبین میں ہے کہ مست نشہ کی اذان مکروہ اور اعادہ مستحب ہے۔ وفی
الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضوء واقام لا یعید والجنب احب الی ان یعید وان لم یعد اجزاہ۔ اور جامع صغیر
میں ہے کہ جب بے وضو کی حالت میں اذان دی اور اقامت کہی تو اعادہ نہ کرے اور جنب نے ایسا کیا تو مجھے پسندیدہ ہے
کہ اعادہ کرے اور اگر نہ اعادہ کیا تو اسکو نماز کفایت ہے۔ اما الاول فلخفۃ الحدث۔ یعنی بے وضو اذان و اقامت کا جواز
بوجہ حدث کے خفیف ہونے کے ہے ع۔ واما الثانی ففی الاعادۃ بسبب الجنابۃ روایتان۔ اور دوم یعنی اذان
و اقامت بحالت جنابت تو اسکے اعادہ میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی ایک روایت میں اعادہ کرے اور دوسرے میں نہیں
ع۔ والاشبہ ان یعاد الاذان دون الاقامۃ۔ اور اشبہ بالفقہ یہ کہ جنب کی اذان تو اعادہ کیجاوے نہ اذان۔
ف۔ اقول اور کافی میں اسی کی تبعیت کی اور اسی کو تنویر نے مذہب کر لیا ہے۔ لان تکرار الاذان مشروع دون الاقامۃ
کیونکہ اذان کا مکرر کرنا مشروع ہے نہ اقامت کا۔ ف۔ چنانچہ حضرت عثمان رض نے جمعہ کی ایک اذان مقام زوراء پر جو احاطہ
حضرت عثمانؓ کا تھا بڑھائی۔ کما فی البخاری تاج الشریعۃ وع۔ وقولہ ان لم یعد اجزاہ یعنی الصلوٰۃ لانھا جائزۃ بدون
الاذان والاقامۃ۔ اور یہ جو امام محمد رح نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر اسنے اعادہ نہ کیا تو اسکو کافی ہے مراد یہ کہ نماز بدون
اسکے کافی ہے کیونکہ نماز تو بدون اذان و اقامت کے جائز ہے۔ ف۔ پس بدون اعادہ بدرجہ اولی جائز ہے لیکن اذان
کا اعادہ نہ کرنا مکروہ ہوگا جیسے بغیر اذان و اقامت کے نماز پڑھنا اگرچہ نادر روا ہے لیکن تاہم شان میں ہے کہ ادا۔ [illegible]

بجاعت بدون اذان واقامت کے مکروہ ہی۔ اور نہیں مین ہی کہ شہر کے اندر جو شخص بدون اذان واقامت کے حالانکہ مسجد محلہ مین اذان واقامت ہو گئی ہی تو مکروہ نہین ہی خواہ تنہا پڑھے یا جماعت ہو اور تمرتاشی مین ہی کہ افضل باذان و اقامت ہی۔ اور اگر اُس محلہ مین اذان واقامت نہوئی ہو تو دونون کا ترک مکروہ ہی اور خالی اذان کا ترک مکروہ نہین ہی المحیط۔ اور خالی اقامت کا ترک مکروہ ہی۔ التمرتاشی۔ قال وکذلک المرأۃ تؤذن۔ امام مصنف رح نے کہا کہ اور اسی طرح حکم ہی عورت کی اذان کا۔ معناہ یستحب ان یعاد لیقع علی وجہ السنۃ۔ اسکے معنی یہ کہ عورت کی اذان کا اعادہ کرنا مستحب ہی تاکہ بطور سنت واقع ہو۔ ف۔ کیونکہ مسنون مرد موذن ہی۔ م۔ حاصل آنکہ عورت کی اذان مکروہ اور اُسکا اعادہ مستحب ہی۔ الکافی۔ اور مخفی نہین کہ عورت کا آواز بلند کرنا فعل حرام ہی تو اسمین کراہیت شدیدہ ہی پس شاید کہ جواز بنظر حصول مقصود ہو لیکن تامل یہ کہ مقصود بذریعہ حرام حاصل ہوا تو اولی قول یہ کہ وہ معدوم اور وجوب اعادہ ہی خصوص جبکہ تکرار اذان مشروع ہی۔ م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حاصل یہ کہ طفل غیر عاقل وعورت وجنب ومست نشہ ومجنون ومعتوہ کی اذان مکروہ اور اعادہ کیجاوے کیونکہ اُنکی اذان پر اعتماد نہین تو التفات نہوگا مگر یہ دلیل جنب مین جاری نہین تا بت آنکہ وہ فاسق ہوگا اور تصریح ہوئی کہ اذان فاسق مکروہ بلا اعادہ ہی اور خلاصہ مین ہی کہ پانچ باتین جب اذان واقامت مین پائی جاوین تو اُسکو نئے سرے کہنا واجب ہی اذان یا اقامت مین غشی یا موت یا بے اختیار حدث جبکہ وضو کرنے چلا جاوے یا بھول کر بند ہوا اور کوئی لقمہ دینے والا نہین یا گونگا ہو گیا۔ اور اسی کے معنی قاضیخان مین ہین پس تامل ہی کہ واجب کے کیا معنی ہین اگر بمعنی لائق ہی تو خیر اور اگر وجوب شرعی ہی تو شاید بعد شروع کے اُسیر تمام کرنا واجب ہو۔ مف۔ مین کہتا ہون کہ قاضیخان نے تو خود تصریح کی کہ وہ یا دوسرا اُسکو نئے سرے تمام کر دے پس اگر بوجہ شروع کے مانند نفل کے اسپر وجوب ہوتا تو اسی پر تمام کرنا لازم ہوتا۔ ہان دوسری وجہ ہوسکتی ہی جو ذکر کی کہ لوگ تھوڑی سی اذان سُنکر شبہہ مین پڑ گئے تو انکا شبہہ دور کرنا لازم ہی کہ صحیح اذان از سر نو پوری کر دے ولیکن اسمین یہ شبہہ ہی کہ قاضیخان نے کہا کہ دوسرا بھی از سر نو پوری کرے حالانکہ لوگون کا شبہہ تو اسی کو تمام کرنے سے دور ہو سکتا تھا پس حق واللہ اعلم یہ ہی کہ وجوب بمعنی لائق ہی پھر مین نے دیکھا کہ در مختار مین سراج سے نقل کیا کہ از سر نو کہنا مستحب ہی اور واضح ہو کہ اقامت ان لوگون کی اعادہ نہ کی جائیگی۔ اور در مختار مین کہا کہ مصنف تنویر نے جزم کیا کہ مجنون ومعتوہ وطفل لایعقل کی اذان صحیح نہین ہی۔ مین کہتا ہون کہ یہ قول اوجہ ہی مگر از بسکہ جب لوگون کو حال معلوم ہو جاوے۔ وعلی ہذا شیخ محقق ابن الہمام کا قول اولی ہی کہ اگر لوگون کو حال معلوم ہو گیا تو اعادہ واجب ہی ورنہ مستحب ہی تاکہ اذان بروجہ سنت واقع ہو۔ م۔ ولا یؤذن لصلوٰۃ قبل دخول وقتہا ویعاد فی الوقت۔ اور نہین اذان دیجاوے کسی نماز کے لیے قبل اسکے وقت کے اور اعادہ کیجاوے وقت کے اندر۔ ف۔ اگر کسی نے قبل وقت کے اذان کہدی ہو۔ م۔ اسی پر فتوی ہی۔ التاتارخانیہ عن الحجۃ۔ اور اقامت تو بالاجماع قبل وقت کے نہین جائز ہی۔ المحیط۔ اور اذان مین صرف صبح کے وقت اختلاف ہی۔ اور امام ابو حنیفہ وامام محمد رح کے نزدیک قبل از وقت نہین جائز ہی۔ لان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجہیل۔ کیونکہ اذان تو آگاہ کرنے کو ہی کہ وقت ادائے نماز آگیا اور قبل وقت کے اذان دینا نادانی مین ڈالنا ہوا۔ وقال ابو یوسف وہو قول الشافعی رح یجوز للفجر فی النصف الاخیر من اللیل۔ اور ابو یوسف رح نے کہا اور یہی قول شافعی رح کا ہی کہ فجر کے واسطے اخیر آدھی رات مین جائز ہی۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک واحمد کا ہی۔ لتوارث اہل الحرمین۔ کیونکہ اہل مکہ واہل مدینہ کے نزدیک یہ میراث چلی آتی ہی۔ ف۔ کہ فجر کے واسطے اخیر رات سے اذان دیدیتے ہین۔ اور بدلیل حدیث ابن عمر مرفوع کے کہ بلال رات سے اذان دیتا ہی تو تم لوگ کھاؤ پیو یہانتک کہ ابن ام مکتوم اذان دے۔ شیخ تقی الدین شافعی رح نے کتاب امام میں

کہا کہ صحیح یہ کہ حدیث مرسل ہے و علی ہذا امام شافعی رح کے نزدیک مرسل حجت نہیں مگر ہمارے نزدیک حجت ہے لیکن صحیحین میں
اسی کے مثل حضرت عائشہ رضہ سے مرفوع ثابت ہے اور اسمین یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو موذن بلال
و ابن ام مکتوم تھے۔ اقول ان ابن ام مکتوم کا نام عمرو بن قیس یا عبد اللہ بن قیس تھا اور آنکھون سے اندھے تھے
انکو تیرہ مرتبہ حضرت صلعم نے جہاد کو جانے مین مدینہ پر خلیفہ کیا اور حضرت عمر رضہ کی خلافت مین قادسیہ کی لڑائی مین شہید
ہوے۔ کما فی العینی۔ والحجۃ علی الکل قولہ علیہ السلام لبلال لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر ہکذا ومد یدیہ عرضا
اور حجت ان سب علماء پر قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے بلال رضہ کو کہ تو مت اذان دے یہانتک کہ تجھے فجر یون ظاہر ہو اور
اور دونون ہاتھ چوڑان مین پھیلائے۔ ف۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کرکے سکوت کیا لیکن بیہقی نے کہا کہ
شداد رح نے بلال رضہ کو نہیں پایا تو اسناد منقطع ہے اور ابن القطان رح نے کہا کہ شداد بھی مجہول ہے۔ عینی رح نے کہا کہ
ابو داؤد نے حماد بن سلمہ عن ایوب عن نافع عن ابن عمر رضہ روایت کی کہ بلال رضہ نے طلوع الفجر سے پہلے اذان دیدی
تو حضرت صلعم نے اُسکو حکم دیا کہ تین مرتبہ پکار دے کہ الا ان العبد قد نام یعنی خبردار ہو جاؤ کہ یہ بندہ الٰہی سو گیا تھا۔ اقول
یہ اسناد صحیح ہے اگر کہا جاوے کہ اور حدیث رات سے اذان دینے کی خود صحیحین کی روایت ہے پھر یہ حدیث سب پر
حجت کیونکر ہو گئی۔ مترجم کہتا ہے کہ ہان حجت ہو گئی اور تحقیق مقام یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع بلال
و ابن ام مکتوم کے دو گروہ تھے بعضے تو ابتدا مین تہجد کرتے اور بعضے اخیر مین اور بلال رضہ نے اور ابن ام مکتوم نے بارکا
باری سے اپنے ذمہ اذان لے لی تھی کہ وہی اُن دونون مین معمولی شناخت تھی پس جہان بلال رضہ نے اذان دی رات
مین تو اول رات والے ختم کرکے تھوڑی دیر استراحت کرتے اور جو استراحت مین تھے وہ اٹھکر نماز تہجد پر قیام کرتے
تھے اور دلیل اسپر وہی حدیث صحیحین ہے کہ بلال رضہ کی اذان سے تم دھوکے مین نہ آیو کہ وہ رات سے اذان دیتا ہے
تاکہ تمہارے قائم کو رجوع کرا دے اور تمہارے نائم کو جگا دے۔ یعنی جو نماز مین قائم تھا وہ تھوڑی دیر استراحت کرلے
اور جو سوتا تھا وہ بیدار ہوکر تہجد پڑھے۔ اور دوسری حدیث مین ہے کہ تمہاری سحری سے اذان بلال تم کو مانع نہو یعنی برابر سحری
کھاتے پیتے رہو کیونکہ بلال رات سے اذان دیتا ہے یعنی دونون گروہ عبادت تہجد والون کے واسطے یہانتک کہ ابن ام مکتوم اذان
دے تب سحری سے باز رہو۔ پھر واضح ہو کہ یہ مرتبہ واقعہ رمضان کا تھا اور اس رمضان مین رات والی اذان کی باری بلال کی
کی تھی اور اذان فجر کی باری ابن ام مکتوم کی تھی اور اسکے برعکس دوسرے رمضان مین واقع ہوا چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی
صحیح مین حضرت عائشہ رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن ام مکتوم تو رات مین اذان دیتا ہے پس تم
کھاتے پیتے رہو یہانتک کہ بلال اذان دے اور بلال نہیں اذان دیا کرتا یہانتک کہ فجر کو دیکھ لیتا تھا۔ ورواہ ابن حبان
فی صحیحہ۔ پس یہ دوسرے رمضان کا واقعہ ہے کہ اسمین رات کی باری ابن ام مکتوم کی تھی۔ اور انیسہ بنت حبیب رضہ سے
مرفوع روایت ہے کہ جب ابن ام مکتوم اذان دے تو تم لوگ کھاؤ پیو اور جب بلال اذان دے تو پھر مت کھاؤ پیو۔ رواہ
ابن خزیمہ و ابن حبان واحمد۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو موذن بدین معنی تھے نہ آنکہ بلال رضہ کبھی اذان کا نام
چھوڑ دیتے تھے۔ اب رہا نماز فجر کی اذان کا بیان تو وہ حدیث ہے جو امام مصنف رح نے ذکر کی اور وہ جو ابو داؤد رح نے
ابن عمر رضہ سے روایت کی حالانکہ بلال کی رات سے اذان دینے کی حدیث بھی ابن عمر رضہ سے مروی ہے مگر بات وہ ہے
جو ہمنے بیان کی کہ رات سے اذان اُنھون نے تہجد کے واسطے روایت کی اور فریضہ فجر کی اذان یہ روایت کی۔ اور
بیہقی رح کی حدیث مرفوع کہ اے بلال مت اذان دے یہانتک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ تقی الدین نے امام مین کہا کہ اسکی
اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں۔ مع۔ و حدیث شیبان رضہ کہ جسکے آخر مین بلال رضہ کے حق مین ہے کہ ہمارے اس موذن

کی نظر مین خرابی ہی کہ قبل طلوع فجر کے اذان دیتا ہی آخر تک اور اسمین مذکور ہی کہ بلال رضہ نہین اذان دیا کرتا حتی کہ کھلی صبح ہو جاوے
رواہ الطبرانی رح باسناد صحیح۔ وحدیث ام المومنین حفصہ رضہ کہ جب موذن فجر کی اذان دیتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے
ہوکر دو رکعت فجر پڑھتے پھر مسجد کو جاتے اور یہ وقت کھانا پانی حرام ہونے کا تھا اور موذن نہ اذان دیتا حتی کہ صبح ہو جاوے
رواہ الطحاوی۔ وحدیث ام المومنین عائشہ رضہ کہ موذن اذان نہین دیتا یہانتک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ رواہ ابو الشیخ باسناد
صحیح عن وکیع عن سفیان عن ابی اسحق۔ ت ف فتح الباری۔ اور ابن عبد البر رح نے ابراہیم تابعی رح سے روایت کی کہ صحابہ رضہ
کی یہ شان تھی کہ جب کوئی موذن رات مین اذان دیدیتا تو اُس سے فرماتے کہ اللہ تعالی سے ڈر اور اپنی اذان کا اعادہ
کر۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ بات اُنمین فاش تھی کہ رات سے اذان پر انکار کرتے تھے اور بلال کی اذان قبل فجر پر اسواسطے آ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غصہ فرمایا۔ ف۔ اب واضح ہوا کہ ابو یوسف و شافعی رح کی دلیل یعنی حدیث بلال رضہ رات سے
اذان دینے کی حدیث صحیح ہی مگر اس سے وہ بات ثابت نہین جو اُنکی مراد ہی اور جو حدیث مصنف رح نے ذکر کی اُس سے وہ بات
ثابت جو ہماری مراد ہی پس وہ سب پر حجت ہی۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ اقامت و نماز مین فاصلہ نہین ہی جیساکہ گذرا۔ وفی القنیہ
اگر اقامت کی ایک ساعت بعد امام آیا یا سنت فجر اُسکے بعد پڑھی تو اقامت کا اعادہ واجب نہین ہی۔ القنیہ۔ والمسافر یوذن
ویقیم۔ اور مسافر اذان دے و اقامت کہے۔ ف۔ یعنی اُسکو اذان و اقامت دونون کہنا چاہیے۔ لقولہ علیہ السلام لابنی
ابی ملیکہ اذا سافرتما فاذنا واقیما۔ یعنی جب تم دونون سفر کرو تو دونون اذان دو اور دونون اقامت کہو۔ ف۔ اور یہ بات کہ
ابو ملیکہ کے دونون بیٹون کو ایسا فرمایا تھا یہ غلط ہی۔ اور میرا گمان یہ ہی کہ مصنف رح نے اِس کتاب کو شاگردون پر املا کیا
یعنی آپ بولتے گئے اور وے لکھتے گئے جیساکہ خطبہ کتاب مین تصریح ہی اور اِسی جہت سے مصنف رح کا قول بلفظ قال رضی اللہ عنہ
جا بجا مذکور ہی یعنی مصنف رضی اللہ عنہ نے کہا۔ حالانکہ یہ شاگرد کی طرف سے الحاق ہی نہ آنکہ خود امام مصنف رح نے اپنے واسطے
ایسا کہا بلکہ اپنے واسطے تو قال العبد الضعیف وغیرہ عبارات سے تعبیر کیا ہی۔ بالجملہ مترجم کا گمان یہی ہی کہ شاگرد نے یہ زعم کیا کہ
ابنے ابی ملیکہ کو کہا کیونکہ امام مصنف رح نے تو کتاب الفرق مین اِس حدیث کو صحیح طور پر بیان کیا ہی اور حدیث یہ ہی کہ مالک
بن الحویرث رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حاضر ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مین اور میرا ساتھی پھر جب ہمنے آپ کی
خدمت سے جانا چاہا تو آپ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آوے تو تم دونون اذان کہو اور دونون اقامت کرو اور
جو تم دونون مین سے بڑا ہو وہ امامت کرے۔ رواہ البخاری ومسلم اور ترمذی کی روایت مین تصریح ہی کہ ساتھی آنکا چچازاد بھائی
تھا۔ اور معنی حدیث مین یہ نہین ہین کہ دونون اذان کہین علیحدہ علیحدہ یا اقامت علیحدہ علیحدہ۔ بلکہ دونون کو خطاب کیا
اور مراد یہ کہ تم دونون اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھو۔ اور دوسرا فائدہ یہ کہ دونون کا ساتھ رہنا کچھ لازمی
تو نہ تھا لہذا ہر ایک کو حکم ہو گیا کہ تنہا ہو تو بھی اذان و اقامت کہے اِسی واسطے امامت مین صیغہ تثنیہ نہین ہی۔ م۔ فرع۔ پس اگر
مسافر نے اذان دی و اقامت کہی تو اچھا کیا اور اِسی طرح اگر اذان نہ کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا ہی۔ المبسوط۔ یعنی
مکروہ نہین ہی۔ المحیط۔ اور اگر اذان کہی و اقامت چھوڑ دی تو کافی مگر مکروہ ہی۔ شرح الطحاوی۔ فان ترکہما جمیعا یکرہ۔ اور اگر
دونون کو ترک کیا تو مکروہ ہی۔ ولو اکتفی بالاقامۃ جاز۔ اور اگر خالی اقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہی۔ لان الاذان
لاستحضار الغائبین والرفقۃ حاضرون والاقامۃ لاعلام الافتتاح وہم الیہ محتاجون۔ کیونکہ اذان غائبون کے
حاضر ہونے کے واسطے ہوتی ہی اور سفر کے ساتھی تو سب حاضر ہین اور اقامت اسواسطے ہوتی ہی کہ نماز شروع کرنے سے آگاہی
دیجاوے اور ساتھی بھی اِس آگاہی کے حاجتمند ہین۔ ف۔ لہذا ترک اذان جائز ہی اور ترک اقامت مکروہ ہی۔ واضح
ہو کہ ترک اذان کا جواز بنظر انسانی ساتھیون کے ہی ورنہ بنظر فضیلت و بنظر غیر انسان کے البتہ بہتر نہین ہی دلیل اگر

جہانتک آواز موذن کی پہونچتی ہی ہر چیز اُسکے واسطے شاہد ہوتی ہی اور اسی جہت سے ابو سعید رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن عبدالرحمٰن کو جنگل میں اذان باآواز بلند کہنے کی تاکید فرمائی تھی۔ کمافی صحیح البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابو داؤد و نسائی میں ہی کہ تیرا رب عزوجل کو پسند آتا ہی وہ بکریون کا چرواہا جو پہاڑی کی چوٹی پر اذان دیتا اور نماز قائم کرتا ہی پس اللہ عزوجل فرماتا ہی کہ میرے اس بندہ کو دیکھو کہ اذان دیتا و نماز قائم کرتا ہی وہ مجھسے ڈرتا ہی مین نے اپنے بندہ کو بخش دیا اور جنت مین داخل کیا۔ اور سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہی کہ جب آدمی کسی میدان مین تنہا ہو پس نماز کا وقت آیا تو وہ وضو کرے اور اگر پانی نہ پاوے تو تیمم کرے پھر اگر اسنے اقامت کہی تو اُسکے ساتھ دو فرشتے نماز پڑھتے ہین اور اگر اسنے اذان دی و اقامت کہی تو اُسکے پیچھے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات لشکرون سے اسقدر نماز پڑھتے ہین کہ جنکے دونون کنارون کو وہ نہین دیکھ سکتا۔ رواہ عبدالرزاق فی مصنفہ۔ ایسی احادیث سے معلوم ہوگیا کہ اذان کا مقصود صرف اسی مین منحصر نہین کہ آدمی لوگون کو حاضری کا اعلام ہو بلکہ یہ بھی ہی کہ اُس سے اللہ تعالیٰ کا نام توحید کے ساتھ اسکی زمین مین بلند ہو اور جنگلون وغیرہ مین اُسکے بندون مین سے جن و انسان وغیرہ کو یاد دلائی جاوے جنکو موذن اپنی نظر سے نہین دیکھتا ہی۔ کمافی الفتح۔ سیاح و از تبرک کے واسطے تو نافع نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر روایت کیا کہ سفر مین ابن عمر رضی اللہ عنہ صرف اقامت پر اکتفا کرتے سواے فجر کی نماز کے کہ اسمین اذان و اقامت دونون کہتے تھے اور یون کہا کرتے کہ اذان تو اس امام کے لیے ہی کہ جسکی طرف لوگ جمع ہوجاوین۔ رواہ مالک۔ فان صلی فی بیتہ فی المصر یصلی باذان واقامۃ۔ پھر اگر اسنے اپنے گھر مین شہر کے اندر نماز پڑھی تو بھی اذان و اقامت سے پڑھے۔ لیکون الاداء علی ہیئۃ الجماعۃ۔ تاکہ اداے نماز بصورت جماعت ہو۔ ف۔ اور یہ افضل ہی۔ کمافی التمرتاشی۔ خواہ تنہا پڑھے یا جماعت سے پڑھے کچھ فرق نہین ہی۔ التبیین۔ وان ترکہما جاز لقول ابن مسعود اذان الحی یکفینا۔ اور اگر اُسنے اذان و اقامت دونون کو چھوڑا تو جائز ہی بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ ہمکو ہماری قوم کی اذان کافی ہی۔ ف۔ اور جس گانون مین مسجد ہی وہان گھر مین پڑھنا اسی حکم مین ہی اور اگر مسجد نہو تو مسافر کا حکم ہی۔ کمافی الشمنی۔ اور اگر کھیت یا باغ مین ہو تو گانون و آبادی کی اذان کافی ہی بشرطیکہ قریب ہو ورنہ نہین اور قریب وہ کہ وہانتک کہ اذان کی آواز گانون سے پہونچے۔ مختار الفتاوی۔ اور اگر یہ لوگ اذان دیتے تو بہتر ہی۔ الخلاصہ امامت اذان سے افضل ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و خلفاے راشدین نے امامت پر مواظبت فرمائی ہی اور ظہیرالدین نے مبسوط سے نقل کیا کہ اقامت بہ نسبت اذان کے زیادہ موکد ہی۔ من الفتح۔ جس شخص نے مسجد بنائی اُسکو اذان و اقامت کی ولایت ہی چاہے عادل ہو یا فاسق ہو اور اسی کو امامت کا حق ہی بشرطیکہ عادل ہو۔ د۔ حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص خوب پاکیزہ ہوکر نماز فریضہ کی طرف نکلا تو اُسکا ثواب مثل احرام باندھکر حج ادا کرنے والے کے ہی۔ الحدیث ابو داؤد۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہی کہ مرد کی نماز جماعت مین اُسکے گھر یا بازار کی نماز سے پچیس گونہ بڑہ جاتی ہی اور یہ اسطرح کہ جب اسنے وضو کیا پس اچھی طرح طہارت کی پھر مسجد کو نکلا کہ سواے نماز کے اُسکے نکلنے کا کوئی باعث نہین تو سواے اسکے نہین کہ جو قدم اسنے اُٹھایا اُس سے اُسکا ایک درجہ بڑھ لیا گیا اور ایک گناہ اس سے دور کیا گیا پھر جب نماز پڑھی تو جب تک کسی کو ایذا نہ دے برابر اُسپر ملائکہ صلوٰۃ بھیجتے رہتے ہین جبتک اپنی جاے نماز پر ہی یا اللہم صل علیہ اللہم ارحمہ اللہم تب علیہ یعنی الٰہی اسپر درود بھیج الٰہی اُسپر رحم کر الٰہی اُسکے حال پر رجوع فرما و توبہ قبول کر جبتک حدث نہو یعنی ریاح آہستہ یا آواز سے نہ نکلیں اور برابر تم مین سے ہر ایک نماز ہی مین رہیگا جب تک کہ وہ نماز کے انتظار مین ہو۔ رواہ البخاری و مسلم و الاربعۃ الا النسائی

———

باب شروط الصلوٰۃ التی تتقدمہا

یہ باب نماز کی اُن شرطوں کے بیان میں ہے جو نماز پر مقدم ہوتی ہیں۔ ف۔ وہ ہمارے نزدیک سات ہیں طہارت حدث سے طہارت نجس سے۔ ستر عورت۔ استقبال قبلہ۔ وقت۔ نیت۔ تحریمہ۔ کذا فی الزاہدی۔ اصطلاح میں شرط وہ ہے جس پر کسی چیز کا پایا جانا موقوف ہو اور یہ اُس چیز میں داخل نہو۔ شروط نماز تین قسم ہیں۔ اوّل شرط انعقاد مانند نیت و تحریمہ و وقت و جمعہ کا خطبہ و جماعت۔ دوم شرط دوام جیسے طہارت و استقبال قبلہ و جمعہ کا وقت۔ سوم جس کا ہونا حالت بقا میں شرط ہے اور ابتدا میں ابتدائے نماز سے مقارنت یا دوام شرط نہیں ہے اور وہ قرأت ہے کیونکہ وہ بذات خود رکن ہے اور تمام ارکان میں ہونا شرط ہے اگرچہ تقدیراً ہو لہٰذا اگر قاری امام نے اخیر کی دو رکعتوں میں امی کو خلیفہ کر دیا تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ اقول۔ اگرچہ حکماً ہو جیسے قرأت امام کی وہی مقتدی کی قرأت ہے۔ م ع۔ **یجب علی المصلی ان یقدم الطہارۃ**۔ مصلی پر واجب ہے یعنی فرض ہے کہ مقدم کر لے طہارت کو۔ **من الاحداث**۔ ہر قسم کی حدث سے۔ ف۔ خواہ حدث موجب وضو ہو یا موجب غسل ہو جیسے پائخانہ و پیشاب و حیض و نفاس و جماع وغیرہ۔ کہ اُنسے طہارت وضو یا غسل کرلے۔ **والانجاس**۔ اور نجاست سے۔ **علی ما قدمناہ**۔ یہ طہارت اُسی طریقہ پر جو ہمنے مقدم بیان کر دیا ہے۔ ف۔ یعنی وضو و غسل یا تیمم اور نجاستوں کا پاک کرنا۔ پس طہارت بدنی اُسکی تمام ظاہر کی نہ باطن حتی کہ آنکھ کے اندر سے نجس سرمہ دھونا ضرور نہیں ہے۔ حدث اصغر و اکبر سے خواہ بوضو یا غسل یا تیمم یا جبکہ پانی نہو اور چہرہ پر زخم یا ہاتھ بیکار ہوں تو ساقط و مرتفع ہے۔ اور خبث گندگی غلیظہ سے جبکہ مقدار عفو سے زائد ہو یا بقدر درم ہو جبکہ دھونا بدون ارتکاب قبیح کے ممکن ہو مثلاً ننگے ہو کر لوگوں کے سامنے استنجا کرنا منع ہے تو یہ نجاست ترک کرے علاوہ جامہ کہ وضو سے اُسکا دھونا مقدم ہے اور جامہ اسی قدر جو مصلی کے بدن پر ہے حتی کہ مصلی کی جنبش سے جو ہل جاوے وہ بھی اُسکے بدن پر شمار ہے اور طفل جو اپنے سے ہل نہیں تھمتا بمنزلہ اسکے لادے ہوئے لباس کے ہے اور بقول اصح اگر کتے کا منہ بند ہو کہ لعاب وغیرہ نہ بہے تو مثل گندہ انڈے ہے ہوسکے طہارت ہے ورنہ نہیں جیسے پیشاب کا قارورہ۔ اور طہارت جائے نماز یعنی مصلی کے دونوں قدم کے نیچے یا ایک کے نیچے یا مقام سجدہ پر قدر مانع نجاست نہو اور ظاہر مذہب میں دونوں ہاتھوں و گھٹنے کے رکھنے کی جگہ نجاست کا اعتبار نہیں لیکن فقیہ ابو اللیث کے نزدیک اعتبار ہے چنانچہ عیون میں اسی کی تصحیح کی اور متون میں بھی اطلاق اسکا مؤید اور یہی ابو مسعود کا مختار ہے اور جب ہاتھ پر سجدہ کرے تو بالاختلاف اسکے نیچے طہارت شرط ہے۔ اور یہ مسائل مفصلاً گذر چکے ہیں۔ م۔ **قال اللہ تعالیٰ وثیابک فطہر وقال اللہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطہروا**۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وثیابک الخ یعنی اپنے کپڑوں کو پاک کر۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان کنتم الخ یعنی تم جنب ہو تو خوب پاک ہو جاؤ یعنی طہارت پانی کے ساتھ یا تیمم سے کرو۔ ف۔ یہ اشارہ ہے اصل نص کا جس سے یہ شرط ماخوذ ہے اور تمام نص میں افادہ ہے کہ اول اصل یہ کہ باطن کو ناپاک و پلید اعتقادات سے اصلاح پاک کرے کہ توحید و عقاید جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم و جماعت سلف و خلف صالحین گذرے ہیں انپر یقین و جزم کرے پھر نماز کے لیے اول شرط ظاہری طہارت ہے۔ اور دوم۔ **ویستر عورتہ**۔ اور چھپاوے اپنے اسقدر بدن کو جسکا کھولنا قبیح بے شرمی ہے۔ ف۔ یہ ہمارے نزدیک و شافعی و احمد و عامہ فقہاء و اہل حدیث کے نزدیک شرط ہے۔ ع۔ **لقولہ تعالیٰ خذوا زینتکم عند کل مسجد ای ما یواری عورتکم عند کل صلوٰۃ**۔ بدلیل قولہ تعالیٰ خذوا زینتکم الخ یعنی لو اپنی زینت کو نزدیک ہر مسجد کے ای لو وہ چیز جو چھپاوے تمہاری عورت کو نزدیک ہر نماز کے۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ عورت اسقدر جسم کا نام ہے جسکا کھلنا بے شرمی ہے اور یہ عورت بمقابلہ مرد کے نہیں بلکہ مردوں میں بھی یہ جسم عورت ہے اور عورت میں بھی یہ عورت ہے لیکن دونوں میں فرق ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان آویگا۔ م۔ پس اس آیت کے موافق مرد بقدر اپنے جسم عورت کے اور عورت بقدر اپنے جسم عورت کے نماز کے وقت چھپاوے۔ **وقال علیہ السلام لا صلوٰۃ لحائض الا بخمار ای لبالغۃ**

اور حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ نماز نہیں کسی حائضہ کی مگر اوڑھنے کے ساتھ۔ حائضہ سے مراد بالغہ جسکو حیض آوے۔ ف۔ جیسے لڑکا محتلم۔ یعنی بالغ۔ تو بالغہ عورت کی نماز بدون اوڑھنی کے نہیں ہے۔ یہ حدیث سنن ابوداؤد وابن ماجہ وترمذی وصحیح ابن حبان وابن خزیمہ ومسند احمد واسحٰق وطیالسی وغیرہ میں صحیح ہے۔ مع۔ اور جسم عورت کا چھپانا نماز صحیح ہونے کی شرط ہے جبکہ قدرت حاصل ہو۔ محیط السرخسی۔ نماز میں اسکا غیر سے چھپانا بالاجماع فرض ہے اور اپنی نظر سے چھپانا عامہ مشائخ کے نزدیک فرض نہیں الشاہان۔ اور یہی صحیح ہے۔ از یلعی۔ اور در مختار میں نقل کیا کہ اپنی ذات سے بھی چھپانا صحیح قول پر فرض ہے ولیکن اول معتمد ہے اور اسی پر جزم ہے۔ م۔ حتی کہ دراز قرطہ میں بلا ازار نماز پڑھی اور اسکے چاک سے خود جسم عورت دیکھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک نماز فاسد نہیں اور یہی صحیح ہے اور اگر اندھیری کوٹھری میں پاک کپڑا رکھا چھوڑ کر ننگے نماز پڑھی تو بالاجماع جائز نہیں ہے۔ السراج۔ باریک کپڑا جس سے ماتحت ظاہر ہو اس سے ستر عورت کرکے نماز روا نہیں۔ تبیین۔ اور گندہ کپڑا اسقدر چست وتنگ کہ عضو کی شکل بناتا ہے نماز کی جواز میں مضر نہیں ہے۔ د۔ اگرچہ خلاف سنت ومکروہ ہیات ہے۔ م۔ ستر کرنا چار طرف سے ہے نہ نیچے کی طرف سے۔ د۔ دراز قرطہ بلا ازار میں بوقت سجدہ کے نیچے سے نظر کرکے آدمی دیکھ سکتا ہے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ المحیط۔ مرد وعورت کے جسم عورت میں تفصیل ہے۔ عورۃ الرجل ماتحت السرۃ الی الرکبۃ۔ مرد کا جسم عورت اسکی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے۔ ف۔ پس ہمارے تینوں علماء کے نزدیک ناف عورت نہیں اور گھٹنا عورت ہے۔ المحیط۔ مگر گھٹنا عورت خفیفہ ہے پھر ران اس سے بڑھکر ہے پھر آلہ تناسل ومقعد سب سے بڑھکر عورت غلیظہ ہیں۔ ع۔ ط۔ یہ بالغ کے حق میں ہے اور بچہ کا بیان آویگا۔ م۔ لقولہ علیہ السلام عورۃ الرجل ما بین سرتہ الی رکبتہ ویروی ما بین سرتہ حتی تجاوز رکبتیہ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ مرد کا جسم عورت ناف اور اسکے دونوں گھٹنے کے مابین ہے۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ مابین اسکی ناف کے حتی کہ دونوں گھٹنوں سے تجاوز کر جاوے۔ وبہذا تبین ان السرۃ لیست من العورۃ خلافا لما یقولہ الشافعی والرکبۃ من العورۃ خلافا لہ ایضا۔ اور اس سے ظاہر ہوگیا کہ یہ ناف داخل عورت نہیں ہے برخلاف قول شافعی رح کے کہ عورت ہے۔ اور یہ کہ گھٹنا داخل عورت ہے برخلاف قول شافعی کہ نہیں ہے۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ الی رکبتیہ۔ میں الی تو حد ہے جیسے ناف سے ابتدا ہے تو ناف داخل نہیں پس گھٹنا بھی داخل نہیں ہے جواب یہ کہ دونوں میں اس مقام پر بنظر احتیاط وبنظر دوسری روایت کے فرق ہے۔ وکلمۃ الی محملہا علی کلمۃ مع عملا بکلمۃ حتی وعملا بقولہ علیہ السلام الرکبۃ من العورۃ۔ اور کلمہ الی کو ہم محمول کرتے ہیں مع۔ کہ معنی پر یعنی الی رکبتیہ بمعنی مع رکبتیہ ہے یعنی مع دونوں گھٹنوں کے۔ تاکہ عمل ہو جاوے کلمہ حتی پر جو دوسری روایت میں ہے اور عمل ہو جاوے اس حدیث پر کہ الرکبۃ من العورۃ۔ گھٹنا داخل عورت ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ یہ تمام بحث اسپر موقوف ہے کہ حدیث مذکورہ اول ودوم ثابت صحیح ہوں ولیکن حدیث اول کو حاکم نے روایت کرکے سکوت کیا اور اسمیں اسحٰق بن واصل واصرم بن حوشب کذاب ومتروک ومتہم بالوضع ہیں لہذا ذہبی رح نے کہا کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں ولیکن ابوایوب رض سے مرفوع روایت ہے کہ جو گھٹنوں سے اوپر ہے وہ عورت ہے اور جو ناف سے نیچے ہے وہ عورت ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوع روایت ہے جسمیں یہ ہے کہ جو تم میں سے اپنی باندی کو اپنے غلام یا نوکر کے ساتھ بیاہ دے تو پھر اسکے گھٹنے سے اوپر اور ناف سے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ماتحت ناف کے گھٹنے تک عورت ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور اسکی اسناد اچھی ہے اور اسکو ابوداؤد واحمد نے مختصر روایت کیا لیکن اس سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا اور حق یہ ہے کہ عورت ہونا بھی لازم نہیں آتا کیونکہ بنظر تحقیق یہ کلام کنایہ ہے کہ اس باندی سے پھر جماع وتقبیلہ نہ کرے اور عرب کا دستور تھا کہ ران کی مساس ومباشرت سے متمتع ہوتے پس گھٹنے سے اوپر کی تقبیلہ سے منع کیا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ علی رض سے مرفوع روایت ہے کہ الرکبۃ من العورۃ۔ گھٹنا بھی جسم عورت سے ہے لیکن راوی عقبہ بن علقمہ ضعیف ہے۔ اور دوسری روایت حتی تجاوز رکبتیہ۔ پہچانی نہیں گئی۔ تو اب تمام بحث ساقط ہو گئی کیونکہ

وہ حدیث الرکبۃ کے لائق حجت ہونے پر موقوف ہے ہاں اُسکے واسطے طریقہ یہ ہے کہ رکبہ وہ ہڈی ہے کہ عورت ران وغیر عورت ساق کا وہاں ملان ہے تو حلال و حرام کا اجتماع ہوا اور کوئی چیز ممیز نہیں تو یہ مقام احتیاط ٹھہرا اور ران الرکبتین میں شک ہے کبھی تو انتہار داخل ہوتی ہے اور کبھی نہیں پس مقام احتیاط میں ہم نے اُسکو داخل قرار دیا۔ مت۔ اور میں کہتا ہون کہ رکبتین سے اوپر ممانعت صریح ہم فرمایا کیونکہ زیر ناف سے رکبہ تک عورت ہے اور ہم نے بیان کیا کہ اوپر سے ممانعت تو تنفیذ سے ممانعت ہے اور اس سے لازم نہیں کہ گھٹنا عورت ہو پس جنہنے احتیاطاً اُسکو عورت قرار دیا مع تائید حدیث علی رضہ اگرچہ ضعیف ہو۔ اور رہی ران تو حضرت علی رضہ سے مرفوع روایت ہے کہ اے علی اپنی ران ڈھنکی رکھو اور مت دیکھو کسی زندہ کی ران کو اور نہ مردہ کی ران کو۔ رواہ ابوداؤد۔ اور ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت ہے کہ ران عورت ہے۔ رواہ الترمذی۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ اُسکے معارض بھی قوی ہیں چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہ رضہ سے مرفوع قصہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رانیں کھولے ہوئے تھے پس ابوبکر رضہ نے اجازت چاہی تو اسی حالت پر اجازت دی آخر تک۔ اور صحیح بخاری میں حضرت انس رضہ سے مرفوع روایت میں ہے کہ پھر ازار کو ران سے کھول دیا حتی کہ میں گویا آپ کی ران کی سپیدی دیکھتا ہون۔ اور اسی طرح گھٹنے کھولنے کا ثبوت حدیث ابوموسی و ابوالدرداء رضہ میں ہے۔ اور طحاوی رح نے اُسکے معارضہ میں حضرت عائشہ وغیرہا سے اس حدیث کی روایت کین اور انمین ران کھولنے کا ذکر نہین ہے۔ اور حق یہ کہ ان روایات میں ذکر نہونے سے نہونا لازم نہیں آتا اور ایک میں زیادت ہو یا بدون زائد سے معارض نہیں ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ روایت حضرت علی و ابن عباس جو اوپر مذکور ہوئیں اُنسے معارضہ ہے پھر اگر کہا جاوے کہ معارضہ اصطلح دفع ہے کہ ڈھکنا ادب یا سنت ہے اور کھولنا جائز ہے تو جواب یہ ہے کہ ثابت تو روایت علی و ابن عباس میں ران کا عورت ہونا اور دیکھنے سے ممانعت ہے پس عورت کے ستر کا حکم تو اُنسے لازم ہے اور اس حدیث قولی کی تعمیل متعین کیونکہ اُنکے معارض تو روایات فعلی ہیں اور اور انمین احتمال ضرورت وغیرہ کا ہے علاوہ بریں احادیث قولی کو جنہنے نماز پر محمول کیا اور عامہ علماء کے نزدیک نماز میں ستر عورت واجب ہے اور روایات معارض فعلی تو خارج نماز میں۔ فافہم۔ بحمد اللہ میں نے اس مقام کو موجہ کر دیا جو شارحین نے ضعیف چھوڑ دیا تھا۔ م۔ **وبدن الحرۃ کلہا عورۃ الا وجہہا وکفیہا**۔ اور آزادہ عورت کا کل بدن عورت ہے سوائے اُسکے چہرہ و دونوں ہتھیلیون کے۔ **لقولہ علیہ السلام المرأۃ عورۃ مستورۃ**۔ بدلیل اس حدیث کے زن عورت مستورہ ہے۔ **واستثناء العضوین للابتلاء بابدائہما**۔ اور دونوں عضو کا استثناء بوجہ ان دونوں کے ظاہر کرنیکے ابتلاء کے ہے۔ ف۔ یعنی بضرورت دونوں عضو ظاہر کرنے میں مبتلا ہونا پڑتا ہے کیونکہ باہمی کام کاج لین دین سے چارہ نہیں ہے۔ پھر اس حدیث کو ترمذی نے ابن مسعود رضہ سے مرفوع روایت کیا کہ المرأۃ عورۃ فاذا خرجت استشرفہا الشیطان۔ وترمذی رح نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے۔ ورواہ ابن خزیمۃ وابن حبان۔ م۔ اور مصنف رح کی روایت میں مستورہ کا لفظ کسی روایت میں زیلعی رح نے نہیں پایا۔ اور حدیث ام المومنین عائشہ رضہ میں ہے کہ حضرت صلعم نے اسماء رضہ کو کہا کہ اے اسماء جب عورت بلوغ کو پہونچے تو لائق نہیں کہ اُس سے کچھ دیکھا جاوے سوائے اسکے اور اسکے۔ اشارہ کیا اپنے چہرہ و دونوں ہتھیلیون کی طرف۔ رواہ ابوداؤد و ہو منقطع حجۃ عندنا۔ اور قتادہ رح کی حدیث مرفوع میں ہے دونوں ہتھیلیون کے دونوں ہاتھ پہونچے تک ہیں۔ رواہ ابوداؤد فی المراسیل۔ وعلی ہذا مصنف رح کے قول کو کہ استثناء العضوین الخ۔ ہم اسی پر محمول کرتے ہیں کہ بعض حدیث میں دونوں عضو کا استثناء اسی حکمت سے ہے کہ ان دونوں کے کھولنے کی ضرورت اور انکے پردہ میں حرج و مشقت ہے علاوہ بریں حرج بالنصوص دفع ہے۔ **قال رضی اللہ عنہ وہذا تنصیص علی ان القدم عورۃ**۔ امام مصنف رح نے کہا کہ متن کا یہ قول اس بات پر تنصیص ہے کہ عورت کا قدم بھی عورت ہے۔ ف۔ کیونکہ تمام بدن سے صرف چہرہ و ہتھیلیون کا استثناء ہے۔ **ویروی انہا لیست بعورۃ وہو الاصح**۔ اور روایت کیا جاتا ہے یعنی حسن رح نے ابوحنیفہ رح سے روایت کیا ہے کہ دونوں قدم عورت نہیں ہیں اور یہی اصح ہے۔ ف۔ اور اقطع نے بدلیل ظاہر حدیث کے قول اول کی تصحیح کی

اور یہی قول مرغینانی و اسبیجابی کا ہے۔ مع۔ اور حق یہ کہ جب نص عام بوجہ دوسری نص کے چہرہ و ہتھیلیوں سے مخصوص ہے بوجہ ابتلاے عام کے تو جب قدم میں یہ ابتلاء زیادہ متحقق تو بدرجۂ اولی وہ بھی مستثنیٰ ہیں پس یہی اصح ہے اور اسی پر تنویر میں اعتماد کیا اور یہی متون میں مذکور ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر قول متن کا اسپر بھی تخصیص ہے کہ ہتھیلی کی پشت بھی عورت ہے اور حق یہ کہ کف سے قبادر صرف ہتھیلی ہے نہ اسکی پشت اور مختلفات قاضیخان میں ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ہتھیلی کی پشت عورت ہے ولیکن ہتھیلی کا ظاہر و باطن عورت نہیں ہے۔ مف۔ پس قاضیخان نے خلاف ظاہر الروایۃ کے یہ اختیار کیا کہ وہ عورت نہیں اور یہی اصح و اظہر ہے بدلیل حدیث قتادہ رضہ مرفوع کے جو اوپر گذری جسمیں دونوں ہاتھ پہونچوں تک مستثنیٰ ہیں اور بدلیل حرج و مشقت کے کہ خالی ہتھیلی ظاہر کرنا اور اُسکی پشت کو چھپانا خصوص معاملات لین دین و نبض دکھلانے وغیرہ امور میں حرج و مشقت سے خالی نہیں ہے اور عجب یہ کہ کلائی میں اختلاف ہے چنانچہ ابن الہمام رح نے لکھا کہ مبسوط میں ہے کہ کلائی میں دو روایتیں ہیں اور اصح یہ کہ وہ عورت ہے اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ اگر عورت آزادہ کی کلائی کھل گئی تو نماز جائز ہے کیونکہ وہ بھی زینت ظاہرہ کا محل ہے اور وہ کنگن ہے اور عورت کو کام کاج کے واسطے اُسکے کھولنے کی ضرورت ہے مگر اُسکا ڈھانکنا افضل ہے اور بعضوں نے تصحیح کی کہ وہ نماز میں عورت ہے اور خارج نماز میں نہیں ہے۔ پھر ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ واضح رہے کہ جو عضو عورت نہو تو یہ لازم نہیں کہ اُسکا عمداً دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کی حلت کا مدار تو دو باتوں پر ہے کہ شہوت کا خوف نہو اور وہ عضو بھی عورت نہو اسی جہت سے عورت کے چہرہ پر نظر کرنا حرام ہے یعنی بخوف شہوت کیونکہ وہ محل ہے اور یونہی بے بال ڈاڑھی موچھ کے طفل کا چہرہ دیکھنا جبکہ خوف شہوت ہو حرام ہے اگرچہ یہ کوئی عضو عورت نہیں ہے یعنی نہ عورت کا چہرہ اور نہ امرد کا چہرہ باینہمہ درصورت خوف شہوت کے دیکھنا حرام ہے پھر عورت کے بال سر سے لاحق تو باتفاق عورت ہیں اور جو سر سے لٹکتے ہیں اُنمیں دو روایتیں اور اصح یہ کہ لٹکے بھی عورت ہیں۔ کما فی المحیط۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح و اسی پر فتوی ہے۔ المعراج۔ نوازل میں صحیح کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔ الفتح۔ لہذا کہا کہ عورت کو عورت سے قرآن پڑھنا بہتر ہے اسی واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ التسبیح للرجال والتصفیق للنساء یعنی نماز میں امام مثلاً بھول کر التحیات میں بیٹھ جاوے تو مرد لوگ تو سبحان اللہ کہیں کہ وہ ہوشیار ہو جاوے اور عورت آواز نہ نکالے بلکہ ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی پشت پہ مارے۔ بالجملہ بہتر نہیں کہ مرد اجنبی اُسکی آواز سنے۔ انتہی مترجما۔ ت۔ یہ کلام مفید ہے کہ مرد سے اُسکا پڑھنا بھی روا ہے بوجہ ضرورت کے۔ م۔ علی ہذا اگر کہا جاوے کہ جب عورت نے بلند آواز سے نماز پڑھی تو نماز فاسد ہوگی تو یہ گفتا موجہ ہے۔ الفتح۔ کیونکہ اُسکو آواز سے پڑھنے کی حاجت نہیں ہے پس نماز میں کراہت کا ارتکاب ہوگا۔ اور میں کہتا ہوں کہ اشد کراہت جو بدرجۂ فاحش پہونچنے والی ہے وہ عورت کی اذان ہے۔ ولہذا میں نے مسئلہ اذان عورت میں تنبیہ کردی کہ اُسکا کالعدم قرار دینا واجب ہے۔ اور درمختار میں بہ تبعیت بحر الرائق وغیرہ عورت کی آواز کو عورت نہیں لیا اور طحاوی نے لکھا کہ اُسکا آواز بلند کرنا جو حرام ہے تو بخوف فتنہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ کلام علی الاصل ہے کہ عہد رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم و مابعد میں مانند بے پردگی و عورتوں کے مسجد میں حاضر ہونے وغیرہ کے جواز آواز بھی تھا پھر جب عورتوں کی طرف سے خوف فتنہ موجب ممانعت حاضری جماعت ہوا تو وہی علت اُنکی آواز میں سبب ممانعت ہے پس فتوی اسی پر دیا جائیگا کہ جو نوازل میں مذکور ہے اور مسائل کی تفریع اسی پر ہوگی مانند اذان و قرات نماز بجہر و قرآن ایسی آواز سے کہ اجنبی سنیں اور مطلقاً آواز بلند کرنا وغیر ذلک فافہم۔ اگر خنثی ہو جسکے عورت و مرد دونوں کی علامت ہے اگر وہ بالغہ ہو کر عورت ٹھہرے تو اُسکا حکم بھی مثل عورت کے ہے۔ کما مر بہ م۔ **فان صلت وربع ساقہا مکشوف او ثلثہا تعید الصلوۃ**۔ پھر اگر آزادہ عورت نے نماز پڑھی اس حالت سے کہ اُسکی چوتھائی پنڈلی کھلی ہے یا تہائی کھلی ہے تو وہ نماز کا

اعادہ کرے۔ ف۔ کہا گیا کہ امام محمد کی کتاب میں تہائی کا لفظ سہو سے کاتب کے قلم سے نکلا ہے لہذا فخر الاسلام وغیرہ عامہ مشائخ
نے نہیں نقل کیا ہے یا امام محمد رح کے شاگردوں میں سے راوی کو شبہہ ہوا کہ چوتھائی فرمایا کہ تہائی ع۔ اور یہی جواب اقرب
ہے اور سوائے اسکے دوسرے جوابات بھی ہیں جنکا ذکر کرنا بیکار ہے۔ بالجملہ چوتھائی پنڈلی کھلے نماز پڑھے تو اعادہ واجب ہے
عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ امام اعظم رح و امام محمد کے نزدیک۔ وان کان اقل من الربع لا تعید۔ اور اگر چوتھائی سے
کم کھلی ہو تو انکے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف لا تعید ان کان اقل من النصف لان
الشئی انما یوصف بالکثرۃ اذا کان ما یقابلہ اقل منہ اذ ہما من اسماء المقابلۃ۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ نماز
کا اعادہ اسپر واجب نہیں اگر نصف سے کم کھلی ہو اسواسطے کہ کسی چیز کو کثرت کا وصف جب ہی ہوتا ہے جبکہ اسکے مقابل اس سے
کمتر ہو اسواسطے کہ وہ دونوں اسماء مقابلہ میں سے ہیں۔ ف۔ یعنی قلت و کثرت باہم متقابل ہیں تو جب ایک کے مقابلہ میں
اس سے زیادہ ہو تو زائد کو اسکے مقابلہ کی نظر سے کثیر کہینگے حتی کہ اگر کوئی اس سے زائد ہو تو یہ کثیر بمقابلہ اسکے قلیل ہوگا چار
بمقابلہ ۶ کے قلیل ہے جیسے ۶ بمقابلہ چار کے کثیر ہے لیکن بمقابلہ ۸ کے قلیل ہے تو معلوم ہوا کہ قلیل و کثیر باہمی مقابلہ کے نام ہیں
تو پنڈلی میں جب نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے اور اسکو کثرت کا وصف نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکا مقابل اس سے کم نہیں ہے۔
وفی النصف عنہ روایتان فاعتبر الخروج عن حد القلۃ او عدم الدخول فی ضدہ۔ اور نصف کی صورت میں ابو یوسف
سے دو روایتیں ہیں پس اعتبار کیا حد قلت سے باہر داخل ہونے کا اپنی ضد میں۔ ف۔ یعنی ایک روایت یہ کہ جب نصف کھلی ہو
تو اعادہ واجب ہے اس دلیل سے کہ وہ حد قلت سے نکل گئی کیونکہ جسقدر نہیں کھلی وہ بھی نصف ہے تو جسقدر کھلے وہ اس سے کم
نہیں ہے پس جب وہ کمی کے نام میں نہ رہی تو اسقدر کھلنے سے اعادہ واجب ہے۔ اور دوسری روایت یہ کہ نصف کھلے تو بھی
اعادہ واجب نہیں اس دلیل سے کہ وہ ضد کے تحت میں داخل نہوئی یعنی ہنوز وہ ڈھکے ہوئے کے برابر ہے نہ اکثر تو نصف کھلے
ہونے سے وہ کثرت کے تحت میں نہیں آئی پس جب ہنوز کثرت نہوئی تو اعادہ واجب نہیں ہے ع۔ خلاصہ یہ کہ جس عضو کا
ڈھکنا واجب ہے جب وہ سب یا اسقدر کھل جاوے کہ بمنزلہ کل کے ہے تو نماز کا اعادہ لازم ہوگا اور اکثر بمنزلہ کل کے ہے یہ تو امام
ابو یوسف کی رائے ہے۔ وللھما ان الربع یحکی حکایۃ الکمال کما فی مسح الراس والحلق فی الاحرام۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد
کی دلیل یہ ہے کہ چوتھائی بھی پوری کی حکایت کرتا ہے جیسے سر کے مسح میں اور احرام کی حالت کا چوتھائی سر منڈانے میں ف۔
پس مسح سر میں چوتھائی نظیر کامل ہے ولیکن اسمیں اعتراض یہ کہ واجب پورے سر کا مسح نہیں تھا کہ چوتھائی بجائے کل کے
ہو جاتا تو یہ مثال معقول نہیں ہے۔ ع۔ مترجم کی طرف سے جواب یہ ہے کہ امام مصنف رح نے صرف یہ کہا کہ چہارم حکایت
میں کامل آتا ہے جیسے مسح سر میں چہارم فرض ہے باوجود اسکے اللہ تعالیٰ نے نص میں یوں ذکر فرمایا کہ وامسحوا برؤسکم۔ تو اس کو
کامل بدوں ربع کے ذکر کیا۔ فافہم۔ اور دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر محرم نے احرام میں سب سر منڈایا تو قربانی واجب اور اگر چہارم منڈایا
تو بھی مثل اسکے قربانی واجب ہے اور محاورات میں بھی ایسا جاری ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن رای وجہ غیرہ یخبر عن رؤیتہ
وان لم یر الا احد جوانبہ الاربعۃ۔ اور جس نے دوسرے کے رخ کی طرف دیکھا تو وہ خبر دیتا ہے کہ میں نے اسکو دیکھا اگرچہ اس نے
سوائے ایک جہت کے چاروں طرف میں سے اور نہیں دیکھا ہے۔ ف۔ تو چہارم بجائے کل کی حکایت کی۔ م۔ یہ مسئلہ تو
پنڈلی کے بارہ میں تھا۔ والشعر والبطن والفخذ کذلک۔ اور بال و پیٹ و ران کا بھی ایسا ہی حکم ہے۔ یعنی علی ہذا
الاختلاف۔ یعنی اسی اختلاف کی بنیاد پر ہے۔ ف۔ کہ چہارم جزو کل ہے عندہما۔ اور نصف یا زائد بمنزلہ کل کے ہے۔ عند
ابی یوسف۔ پس اگر ان اعضاء میں سے چہارم کھلا تو اعادہ واجب عندہما۔ اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں مگر جبکہ نصف یا زائد ہو جیسا کہ
اختلاف گذرا۔ لان کل واحد عضو علیحدۃ۔ کیونکہ انمیں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے۔ ف۔ تو مثل ساق کے ہر ایک میں

اختلاف جاری ہوا۔ پھر بالوں میں دو قسم ہیں ایک تو سر سے ملاصق کہ وہ بالاتفاق ستر ہیں اور دوم سر سے لٹکے ہوئے
ہوں **والمراد بہ النازل من الراس ہو الصحیح**۔ اور مراد بالوں سے وہ ہیں جو سر سے نیچے لٹکے ہوئے ہیں انہیں پر اختلاف
منعقد ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ نہ آنکہ سر کے بال جیسا کہ مختار صدر الشہید وغیرہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ لٹکے مراد نہ ہونا چاہیے
کہ غسل میں انکا دھونا لازم نہیں جواب بلکہ وہی مراد ہیں۔ **وانما وضع غسلہ فی الجنابۃ لمکان الحرج**۔ اور غسل جنابت میں
انکا دھونا صرف حرج کی جہت سے ساقط کیا گیا ہے۔ ف۔ نہ اس وجہ سے کہ وے سر کے بال نہیں ہیں۔ **والعورۃ الغلیظۃ علی ہذا
الاختلاف**۔ اور عورت غلیظہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ یعنی مقام پیشاب و مقام پاخانہ حتی کہ طرفین کے نزدیک
چہارم کھلنا موجب اعادہ ہے خلافاً لابی یوسف رح۔ **والذکر یعتبر بانفرادہ وکذا الانثیان**۔ اور مرد میں نرہ کو تنہا عضو قرار دیا
کیا جائیگا اور دونوں خصیوں کو عضو علحدہ اعتبار کیا جائیگا۔ **وہذا ہو الصحیح دون الضم**۔ اور یہی صحیح ہے نہ آنکہ دونوں کو ملاکر
ایک عضو اعتبار کیا جاوے۔ ف۔ اس تمام بیان سے ظاہر ہوا کہ عورت کی ساق جو کہ خفیفہ شرمگاہ ہے اور فرج جو غلیظہ شرمگاہ
ہے دونوں میں چوتھائی کھلنے کا اعتبار ہے۔ م۔ قلیل کھلنا عفو ہے اور وہ چہارم سے کم ہے یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور چہارم معتبر خواہ عورت
غلیظہ ہو یا خفیفہ ہو یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ یعنی چہارم عفو نہیں ہے۔ م۔ ایک عضو میں چہارم سے کم عفو ہے اور اگر دو عضو یا زیادہ میں
قلیل ہو اور دو جمع کرکے انمیں سے چھوٹے عضو کا چوتھائی ہو پہنچا تو مانع جواز ہے۔ شرح المجمع لابن الملک۔ مراد یہ کہ پنڈلی ایک عضو ہے
اسمیں چوتھائی سے کم عضو ہے اور اگر اسکے ساتھ عورت کے پیٹ سے کسی قدر خفیف اور کچھ گردن سے بھی ہو تو جمع کرنے سے اگر گردن
کا چوتھائی ہو جاوے تو مانع نماز ہے۔ م۔ اگر نماز میں عورت کی چوتھائی پنڈلی یا زیادہ کھل گئی اسنے فوراً بند کر لی تو بالاجماع نماز جائز
اور اگر کھلی ہوئی کوئی رکن نماز ادا کر لیا تو بالاجماع فاسد ہے اور اگر رکن ادا نہ کیا مگر اتنی دیر کی کہ اسمیں رکن ادا ہو جاتا تو ابو یوسف
کے نزدیک فاسد ہے امام محمد کے نزدیک نہیں امام سے روایت نہیں اور صاحبین میں اختلاف ہے۔ کافی شرح ابو المکارم۔ رکن ادا ہونیکی
مقدار تین بار سبحان اللہ کہنے کی مدت تک ہے۔ ہ۔ اگر ابتدا سے چہارم کھلا ہو تو نماز کا انعقاد نہ ہوگا اور اگر عمداً درمیان نماز میں کھولے
تو فوراً فاسد ہو گی۔ ط۔ ہر ایک چوتڑ عضو علحدہ اور مقعد علحدہ ہے یہی صحیح ہے شرح المجمع لابن الملک۔ التبیین۔ گھٹنے سے ران آخر تک
ایک عضو ہے حتی کہ رانیں ڈھکے و گھٹنے کھلے نماز پڑھی تو علی الاصح جائز ہے۔ التجنیس۔ اور یوں عورت کا ٹخنہ مع پنڈلی ایک عضو ہے شرح
المجمع لابن الملک۔ ناف و عانہ کے درمیان عضو علحدہ ہے۔ الخلاصہ۔ پیٹھ و پیٹ سینہ ہر ایک عضو علحدہ ہے۔ التاتارخانیہ عن العتابیہ
اور پہلو تابع پیٹ کا ہے۔ القنیہ۔ لڑکی کی چھاتیاں ابھار پر ہوں تو تابع سینہ میں اور اگر بڑی ہو تو ہر ایک عضو علحدہ ہے۔ الخلاصہ
ہر کان عضو علحدہ ہے۔ الزاہدی۔ بہت چھوٹی لڑکی بدن میں بلا عورت ہے پھر بڑے تو جب تک قابل شہوت نہیں ہے اسکے بول و براز
کی راہ چھپائی جاوے پھر دس برس پر صرف بول و براز کی راہ چھپانا واجب ہے پھر سب بدن عورت ہے۔ السراج۔ بہت چھوٹی چار
برس تک ہے۔ الحلبی ط۔ قریب بلوغ لڑکی نے اگر ننگے یا بے وضو نماز پڑھی تو اعادہ کا حکم دیا جاوے اور اگر بغیر اوڑھنی پڑھی تو
استحساناً نماز پوری ہے۔ محیط السرخسی۔ اور ظاہر یہ کہ قابل جماع لڑکی کا تمام بدن عورت ہو۔ م۔ بالغ لڑکا عورتوں میں نہ جاوے
جبکہ احتلام ہو ورنہ پندرہ برس تک۔ و ط۔ مرد کا ستر اور آزاد عورت کا ستر بیان ہو چکا پھر فرمایا۔ **وما کان عورۃ من الرجل
فہو عورۃ من الامۃ وبطنہا وظہرہا عورۃ**۔ اور جو جسم کہ مرد کے بدن سے شرمگاہ ہے وہ باندی میں سے اور باندی کا پیٹ و
پیٹھ بھی ہے۔ ف۔ اور پہلو تابع پیٹ کے ہے۔ س۔ ہ۔ **وما سوی ذلک من بدنہا لیس بعورۃ**۔ اور اسکے سوائے باقی سب بدن
باندی کا عورت نہیں ہے۔ **لقول عمر رض الق عنک الخمار یا دفار اتشبہین بالحرائر**۔ بدلیل قول حضرت عمر رض کے ایک باندی
سے کہ دور کر دے اپنے اوپر سے اوڑھنی کو اے گندی کیا تو آزاد عورتوں کے ساتھ مشابہت بنلاتی ہے۔ ف۔ یہ الفاظ پائے نہیں
گئے مگر اسکے معنی مصنف عبد الرزاق میں انس رض سے آئے ہیں کہ آل انس رض کی ایک باندی کو حضرت عمر رض نے ملاہو مقنعہ

اوڑھے تھی اور کہا کہ سر کھول دے اور آزادہ عورتون سے مشابہت مت کر۔ بیہقی نے صفیہ بنت ابی عبید سے روایت کی کہ ایک عورت خمار و جلباب اوڑھے نکلی تو عمر رض نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے کہا گیا کہ فلان کی باندی ہے حضرت عمر رض کی اولاد مین سے ایک کا نام بتایا گیا تو آپ نے حضرت حفصہ رض کے پاس بھیجا کہ کیا باعث ہے کہ تم نے اس عورت کو خمار و جلباب پہنا کر آزادہ عورتون سے مشابہ بنایا حتی کہ مین نے اُسکو آزادہ عورت اس حال سے خیال کر کے سزا دینے کا قصد کیا تھا تم اپنی باندیون کو آزادہ عورتون سے مشابہت مت بناؤ۔ بیہقی نے کہا کہ حضرت عمر رض سے اس بارہ مین آثار صحیحہ وارد ہین۔ منع۔ ظاہر ہوا کہ باندیون کو مقنعہ سے اسواسطے منع کرنے کہ اُنکو کار خدمت کے لیے پھرنا روا ہے برخلاف آزادہ کے کہ وہ سزا پا دے اگر اسطرح بے پردہ ہو پس امتیاز باقی رکھا جاوے پس اس دلیل سے معلوم ہوا کہ صحابہ رض کا اجماع تھا کہ باندیون کا ستر سواے گردن سے لیکر گھٹنے تک کے اور نہین ہے۔ و لانہا تخرج لحاجۃ مولاہا فی ثیاب مہنتہا عادۃً فاعتبر حالہا بذوات المحارم فی حق جمیع الرجال دفعا للحرج۔ اور اس دلیل سے کہ باندی تو اپنے آقا کی ضرورتون کے لیے اپنے خدمتی کپڑون مین نکلیگی یہی عادت ہے پس باندی کا قیاس تمام مردون کے حق مین ذوات محرم عورتون پر ہوا تاکہ حرج دفع ہو۔ ف۔ پس باندیان ہر ایک مرد کے حق مین پردہ کے حکم مین گویا اُسکی مان بہن وغیرہ ذوات محرم عورت ہے۔ پھر اس حکم مین کل قسم کی باندیان داخل ہین خواہ رقیقہ ہو خواہ ام الولد جسکے آقا سے کوئی بچہ ہوا کہ وہ آقا کے مرنے ہی آزاد ہوتی ہے۔ خواہ مدبرہ ہو جسکو آقا نے کہدیا کہ میرے بعد تو آزاد ہے خواہ مکاتبہ ہو جس سے کہا کہ مزدوری کر کے اتنا مال دیدے تو تو آزاد ہے۔ کمافی التبیین۔ اور جو باندی آزاد ہو گئی مگر اُسپر لازم ہے کہ مزدوری کر کے مال ادا کرے وہ امام رح کے نزدیک بمنزلہ مکاتبہ ہے۔ الظہیریہ۔ اور جب یہ باندیان آزاد ہو جاوین تو اُنپر وہ حکم لازم ہے جو آزاد عورت کا ہے۔ م۔ خنثی مرد و عورت دونون کی علامت اور حالت برابر ہو کہ پہچان نہو کہ یہ عورت ہے یا مرد ہے تو اگر وہ باندی ہو تو باندی کا حکم اور آزادہ ہو تو آزادہ کا حکم ہے لیکن بعض کے نزدیک اگر اسنے باندی کی قدر ستر کر کے نماز پڑھ لی تو اعادہ نہین ہے۔ السراج۔ اور ظاہر اعادہ اختلاف افضل ہونے مین ہے۔ النہر۔ پھر واضح ہو کہ ستر عورت کرنا بحالت قدرت و اختیار کے فرض ہے۔ کما مر۔ پھر اگر کسی نے مثلاً مردار کی کھال بغیر دباغت کے پائی دمانند اسکے جو اصلیت سے ایسی نجس ہے تو نماز سے خارج اس سے بدن چھپا دے اور نماز اسمین لانماز نہ پڑھے۔ ووغیرہ۔ اور اگر اصلی نجس نہو بلکہ نجاست لگجانے سے نجس ہوا تو اختلاف ہے۔ قال رح۔ و لولم یجد ما یزیل بہ النجاسۃ صلی معہا ولم یعد۔ اور اگر مصلی نے ایسی چیز نہ پائی جس سے نجاست کو زائل کرے تو اسی طرح نجس کپڑے کے ساتھ نماز پڑھے اور پھر اعادہ بھی نہ کرے۔ ف۔ یہ جبکہ اُسکے پاس کوئی دوسرا کپڑا نہو۔ وہذا علی وجہین۔ اور اسمین دو صورتین مین ایک یہ کہ ان کان ربع الثوب او اکثر منہ طاہرا یصلی فیہ و لوصلی عریانا لایجزیہ۔ اگر چوتھائی کپڑا یا اُس سے زیادہ حصہ پاک ہو تو وجوبًا اُسی کپڑے مین نماز پڑھے اور اگر ننگے پڑھے تو روا نہوگی۔ ف۔ اسپر اتفاق ہے۔ لان ربع الشئ یقوم مقام کلہ کیونکہ چیز کی چوتھائی بجاے کل کے قائم ہوتی ہے۔ ف۔ تو گویا کل پاک ہے اور پاک کو چھوڑ کر ننگے پڑھنا روا نہین ہے۔ دوسری صورت یہ کہ۔ ان کان الطاہر اقل من الربع۔ اگر کپڑے مین پاک چوتھائی سے کم ہو۔ ف۔ تو وجوب مین اختلاف ہے۔ فکذلک عند محمد رح۔ تو امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ وجوبًا اسی مین پڑھے بلا اعادہ اور ننگے نہین روا ہے۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے ع۔ وہو احد قولی الشافعی۔ اور یہی شافعی رح کے دو قول مین سے ایک قول ہے۔ ف۔ اور اسرار مین لکھا کہ یہی قول احسن ہے۔ لیکن ابن الہمام رح نے اُسکی دلیل مین مناقشہ کیا۔ م۔ دوسرا قول شافعی رح کا یہ کہ ننگے پڑھے اور یہی انکا ظاہر المذہب ہے ع۔ وجہ قول محمد رح یہ کہ۔ لان فی الصلوٰۃ فیہ ترک فرض واحد و فی الصلوٰۃ عریانا ترک الفروض۔ نجس کپڑے مین نماز سے ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک لازم آتا ہے اور ننگے نماز پڑھنے مین فرضون کا ترک ہے۔ ف۔ کیونکہ ننگا بیٹھے اشارہ سے پڑھتا ہے تو قیام و رکوع و سجود سب ترک ہوئے۔ م۔ ابن الہمام نے اسرار سے یہ دلیل نقل کی کہ پاک کرنے کا حکم بوجہ پانی

ہونے کے ساقط ہو تو یہ کپڑا بمنزلہ پاک کے ہوا اور یہ وجہ بھی کہ جو تہائی پاک ہو تو اُسی میں رہا ہر بس میں چوتھائی نجاست مانع نہوئی تو پورا نجس ہونا بھی مانع نہیں ہو کیونکہ حالت اختیار میں دونوں برابر ہوتے ہیں اور جواب دیا کہ نجاست کی وجہ سے پردہ کرنے کا خطاب ساقط ہوا تو ننگا ہونا بمنزلہ پہننے کے ہوا اور جب چوتھائی پاک ہوا تو بقدر اُسکے خطاب متوجہ ہوا اور بقدر نجس کے ساقط ہوا تو پہننے کو بوجہ خطاب کو ترجیح دیکر پہننا واجب رکھا کہ اس میں احتیاط ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ پاک سے بدن ڈھکنے کا حکم ساقط ہوا تو نجس سے بدن ڈھکنے کا حکم دوسرا چاہیے اور وہ موجود نہیں تو نفی اصلی باقی رہی ملخصاً من الفتح۔ اور حق واللہ اعلم یہ کہ خطاب تو ڈھکنے کا ہر اور طہارت کرنا اُسکی شرط ہے جبکہ قدرت ہو اور جب قدرت نہیں تو یہ شرط ساقط ہوئی بس ڈھکنا باقی رہا کیا تم نہیں دیکھتے کہ بدون نماز کے ڈھکنا واجب ہر اگرچہ کپڑا نجس ہو بلکہ اصلی نجس ہو لہذا اسرار میں اسی کی تحسین کی ہر م۔ وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف تخیر بین ان یصلی عریانا وبین ان یصلی فیہ وہو الافضل۔ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک اُسکو اختیار دیا گیا ہر کہ چاہے ننگے پڑھے اور چاہے اُس نجس کپڑے میں پڑھے اور یہی افضل ہر۔ لان کل واحد منہما مانع جواز الصلوۃ حالۃ الاختیار ویستویان فی حق المقدار فیستویان فی حکم الصلوۃ۔ کیونکہ جسم عورت کھلنا ونجاست ہونا دونوں میں سے ہر ایک جواز نماز سے مانع ہر درحالیکہ اختیار ہو یعنی ڈھکنا ممکن ودھونا میسر ہو اور حق مقدار میں دونوں برابر ہیں یعنی ہر ایک میں سے صرف قلیل عفو ہر زیادہ تو نماز کے حکم میں بھی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ رہا یہ کہ برابر کیونکر ہوں جبکہ ننگے پڑھنے میں فرض کا ترک لازم آتا ہر تو جواب یہ کہ ترک نہیں لازم ہر۔ وترک الشیٔ الی خلف لایکون ترکا۔ اور کسی چیز کا ترک اسطرح کہ اُسکا خلیفہ موجود رہے ترک نہیں۔ ف۔ یعنی بالکلیہ ترک نہیں ہوگا۔ اچھا پھر ڈھکنا کیوں افضل ہر۔ والافضلیۃ لعدم اختصاص الستر بالصلوۃ واختصاص الطہارۃ بہا۔ تو افضلیت اس وجہ سے کہ ڈھکنے کا حکم کچھ مخصوص نماز ہی کے ساتھ نہیں ہر اور طہارت کا حکم مخصوص بہ نماز ہر۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ نجس سے ڈھکنا افضل ہر م۔ پھر مذہب ہمارے نزدیک یہ ہر کہ نجاست کا دور کرنا کپڑے وبدن وجاے نماز سے ایک شرط ہر نماز صحیح ہونے کی جبکہ اُسپر قدرت ہو اور کچھ فرق نہیں کہ دانستگی ہو یا نادانی ہو یا نسیان ہو خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو یا نماز جنازہ ہو یا سجدہ تلاوت وسجدہ شکر ہو ہر حال شرط ہی اور یہی قول شافعی واحمد وجمہور فقہاء سلف وخلف کا ہر ع۔ اور ستر عورت واجب ہر جبکہ ایسی چیز پاوے جس سے ڈھک جاوے خواہ کوئی چیز ہو اور نماز میں اسکا بھی پاک ہونا شرط ہر م۔ ومن لم یجد ثوبا صلی عریانا قاعدا یومی بالرکوع والسجود۔ اور جس نے کپڑا نہ پایا تو نماز پڑھے ننگے بیٹھے ہوے درحالیکہ اشارہ سے کرے رکوع وسجود کو۔ ہکذا فعلہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے کیا ہر۔ ف۔ چنانچہ خلال رح نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو سمندر سے ننگے برآمد ہوے پس وے بیٹھے نماز پڑھا کرتے اس حالت سے کہ سروں سے رکوع وسجود کا اشارہ کرتے تھے ع۔ سبط ابن الجوزی نے بھی اسکو خلال رح کی روایت بیان کیا۔ ف۔ عینی رح نے لکھا کہ اُسکے خلاف کوئی اثر مروی نہیں ہر اور یہی ابن عمر وابن عباس وعطاء وعکرمہ وقتادہ واوزاعی واحمد سے مروی ہر۔ اور عبد الرزاق نے مصنف میں کہا کہ اخبرنا ابراہیم بن محمد عن داؤد بن الحصین عن عکرمۃ عن ابن عباس رض قال الذی یصلی فی السفینۃ والذی یصلی عریانا یصلی جالسا۔ یعنی ابن عباس رض نے کہا کہ جو کشتی میں نماز پڑھے اور جو ننگے نماز پڑھے وہ بیٹھے ہوے پڑھے۔ اور ہکو ابراہیم بن محمد رح نے ابن عباس سے خبر دی کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ لوگ دیکھتے ہیں تو بیٹھے پڑھے اور ایسی جگہ ہو کہ جہاں نہیں دیکھتے تو کھڑے ہوے پڑھے ع۔ فان صلی قائما اجزاہ۔ پھر اگر ننگے نے کھڑے ہو کر نماز پڑھی تو اُسکو روا ہر۔ ف۔ یعنی مع رکوع وسجود۔ لان فی القعود ستر العورۃ الغلیظۃ وفی القیام

ادا رہذہ الارکان فیمیل الی ایہماشاء الا ان الاول افضل لان الستر وجب لحق الصلوٰۃ وحق الناس
ولانہ لاخلف لہ والایماء خلف عن الارکان - کیونکہ بیٹھے ہوئے پڑھنے مین عورت غلیظہ کی پردہ پوشی ہی اور کھڑے
ہونے مین ان ارکان قیام ورکوع وسجود کا ادا ہی تو دونون مین سے جس طرف چاہے میل کرے - مگر اول افضل ہی کیونکہ
پردہ کرنا نماز کے حق و لوگون کے حق دونون طرح واجب ہی یعنی بر خلاف طہارت کے کہ وہ فقط نماز کا حق ہی اور اسلیے کہ
پردہ کا کوئی خلیفہ نہین رہتا اور اشارہ خلیفہ ارکان باقی ہی - ف - حاصل یہ کہ بیٹھے رکوع وسجود کے ساتھ یا کھڑے ہوکر
پڑھنے سے بیٹھے ہوئے باشارہ پڑھنا افضل ہی - ت - الکافی - خواہ رات ہو یا دن ہو خواہ کوٹھری ہو یا میدان ہو فتح القدیر
اور یہی صحیح ہی البحر - پھر اصل مسئلہ مین جو کہا کہ جس نے کپڑا نہ پایا - مراد یہ کہ ڈھکنے والی چیز پر قدرت نہوئی حتی کہ اگر کوئی کپڑا
مباح کیا گیا ہو تو اصح یہ کہ اُسپر اُسکا استعمال واجب ہی - الجوہرہ - اسکے نزدیک کپڑے والا ہو تو اُس سے مستعار مانگے اور
نہ دے تو ننگے پڑھے اور اگر درمیان نماز مین پاوے تو از سر نو نماز پڑھے - تاتارخانیہ عن السراجیہ - یہ مفید ہی کہ بعد نماز کے پاوے
تو اعادہ نہین اگرچہ وقت باقی ہو - م - مانگنے مین حرج و ذلت ہو تو لازم نہین - م - اگر ملجانے کی امید ہو تو جب تک وقت جاتے
رہنے کا خوف نہو تاخیر کرے - القنیہ - جب ننگے پڑھنے والے ہون تو ہر ایک تنہا دور دور ہٹ کر پڑھین اور اگر جماعت کرین
تو امام بیچ مین ہو جاوے اور اگر آگے ہو تو بھی جائز اور ہر ایک اپنے پانون قبلہ کی طرف پھیلاوے اور دونون ہاتھ دونون
رانون کے درمیان ملاکر رکھے اور سر سے اشارہ کرے اور اگر کھڑے ہوکر اشارہ کیا یا بیٹھکر رکوع وسجدہ کیا تو جائز ہی - ف - المجتبی
یہ سب اُسوقت کہ ایسی چیز نہ پاوے جس سے بدن چھپاوے - ف - ورنہ ننگے نہ پڑھے اگرچہ ٹاٹ فرش یا بوریا یا درخت یا سوکھی
گھاس - التاتارخانیہ - یا ہری گھاس - ت - یا درخت کے پتے حتی کہ کیچڑ جبکہ جانے کہ وہ لگی رہیگی تو اُس سے چھپانا واجب ہی -
قنیہ - اور اگر ایسی چیز پاوے جس سے بعض عورت چھپ سکتی ہی تو استعمال واجب اور اُس سے عورت غلیظہ آگے و پیچھے چھپاوے
بالاتفاق - کمافی الدرایہ - اور اگر ایک ہی چھپ سکے تو بعض کے نزدیک آگے فرج و بعض کے نزدیک مقعد چھپاوے - السراج
ضابطہ یہ کہ دو باتون مین سے جو کم ہو اُسکا اختیار واجب اور برابر ہون تو مختار ہی - بین البحر - پس اختلاف افضل مین ہی ورنہ
قبل و دبر مساوی ہین اور اسکے بعض مسائل باب الانجاس مین اس مقام کے متعلق مذکور ہوچکے ہین - م - اگر کپڑے پر سے
نجاست زائل کرنے والی چیز کسی مخلوق کے روکنے سے نہ ملے تو بحر الرائق نے بحث کی کہ اس صورت مین لائق یہ کہ نماز کا اعادہ
کرے جیسے تیمم مین گذرا - ھ - اگر پانی ایک میل دور ہو یا پیاس کی ضرورت ہو تو نہ ملنے کے حکم مین ہی کہ نجس کپڑے سے نماز جائز
ہی - اور اگر ایسی چیز ملے جس سے نجاست کم کرسکتا ہی تو کم کرے - د - نجاست خفیفہ دھونا دھونا وضو سے مقدم ہی - وقد مر فی التیمم
ریشمی کپڑا اگرچہ حرام ہی لیکن جب نہ ملے تو ننگے نہ پڑھے اُسی مین پڑھے - ف - کھڑے اگر جسم عورت بقدر ربع کھلتا ہو تو بیٹھے
تو بیٹھے پڑھے - التبیین - اگر سجدہ مین چارم عورت کھلے تو سجدہ نہ کرے - العتابیہ - مستحب ہی کہ مرد تین کپڑے ازار و قمیص و عمامہ
مین نماز پڑھے اور اگر ایک ہی کپڑے مین تمام بدن ڈھک کر نماز پڑھے تو بلا کراہت روا ہی اور خالی ازار مین جائز مگر مکروہ ہی
الخلاصہ - یعنی جبکہ دوسرا کپڑا ہو اور وجہ یہ کہ کراہت تنزیہی ہی - م - عورت کے لیے تین کپڑے ازار و قمیص و مقنعہ مین مستحب ہی
اور دو مین جائز ہی - الخلاصہ - و ایک کپڑے مین نہین جائز مگر جبکہ عورت تمام بدن و سر ڈھک لے - محیط السرخسی - دو مردون
نے ایک کپڑے مین اسطرح نماز پڑھی کہ ہر ایک نے اُسکے ایک کونہ سے بدن ڈھنکا تو جائز ہی - اسی طرح ایک نے دوسرا کنارہ
سونے پر ڈال دیا ہو تو روا ہی - الجوہرہ - اگر کپڑا عورت کے بدن و چوتھائی سر کو ڈھنکتا ہی اُسنے سر کا ڈھکنا چھوڑا تو روا نہین اور
اگر چوتھائی سے کم ڈھکتا ہو تو چھوڑنا مضر نہین ہی گو ڈھکنا افضل ہی - التبیین - ننگے نے ایک لتا پایا جس سے سب سے چھوٹے عضو
عورت کا چوتھائی ڈھکتا ہی اُسنے نہ ڈھکا تو نماز فاسد ورنہ نہین - القنیہ - اگر گدلے پانی مین کہ جسم عورت نظر نہین آتا نماز پڑھے

تو دو دا ہو۔ اور اگر نظر آوے تو صحیح نہیں۔ السراج۔ اگر پاک و ناپاک کپڑے خلط ہے اسپر شبہہ ہین تو تحری کرکے اُسی کپڑے مین پڑھے
بشرطیکہ تحری واقع ہو اگرچہ نجس کپڑے زائد ہوں۔ السراجیہ۔ اگر ریشمی کپڑا اصابت ہو اور سوتی مین درم سے زائد نجاست ہو تو
ریشمی مین نماز پڑھے۔ الخلاصہ۔ اگر اپنے کپڑے مین درم سے زائد نجاست مغلظہ پائی گئی اور معلوم نہیں کہ کب لگی ہو تو بالاجماع
کوئی نماز اعادہ نہ کرے یہی اصح ہو۔ محیط السرخسی والجوہرہ۔ امام ومقتدی مین امام کے کپڑے مین قدر درم نجاست تھی تو جن
سے جسکا مذہب یہ ہو کہ قدر درم جائز ہو اسی کی نماز ہو جائیگی۔ قاضیخان۔ اور شیخ نصیر رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین۔ اور فرم
متفرق مقامات ولباس کی نجاست جمع کیجائیگی حتی کہ درم سے زائد مانع ہوگی۔ کمافی الخلاصہ۔ بخلاف دو تہ کپڑے کے جبکہ
ایک نجاست دونون پر پہونچی ہو تو باتفاق جمع نہوگی۔ کمافی قاضیخان۔ جیسے ایک درم کے دو رخ نجس ہین۔ السراجیہ۔
یہی صحیح ہو۔ قاضیخان۔ اور اگر کپڑے پر درم سے کم ہو اور زیر قدم ایک درم سے کم ہو اور مجموعہ درم سے زائد ہو تو جمع کرنا نہیں
ہو۔ الخلاصہ۔ قال وینوی الصلوٰۃ التی یدخل فیہا بنیۃ لا یفصل بینہا وبین التحریمۃ بعمل۔ فرمایا اور نماز کہ بوجہ شروع
کر جس نماز مین داخل ہوتا ہو اُسکی نیت کرے ایسی نیت کے ساتھ کہ درمیان نیت وتحریمہ کے کسی اور کام سے جدائی نہ کرے
ف۔ یعنی نیت دلی وتحریمہ کو ملادے درمیان مین کوئی اور کام نہ کرے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الاعمال
بالنیات۔ اور اصل اسمین حدیث الاعمال بالنیات ہو۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ مین سے مشہور قریب متواتر ہو اور لفظ
انما الاعمال بالنیات بھی صحاح مین اور الاعمال بالنیات بھی روایت صحیح مسلم ہو۔ کمافی العینی۔ اور اسی طرح صحیح ابن حبان و
اربعین حاکم ومسند امام ابی حنیفہ مین ہو۔ کمافی الفتح۔ بلکہ امام صاغانی رح نے مشارق مین اسی کو لیا بعد اس التزام کے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ شریف پر اکتفا کرونگا اس جہت سے کہ الاعمال بالنیات بوجہ استغراق کے بمعنی انما
الاعمال الخ ہو پس انما فائدہ کے واسطے تاکید کے ہو۔ پھر ہمارے نزدیک یہ حدیث اعمال کے مثمر ہونے کے لیے اصل ہو یعنی
اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہو حتی کہ جو وضو بلا نیت ہو وہ بے ثواب ہو اور عبادت بھی نہیں ہو تو اس سے وضو کا حکم
جو قرآن مین ہو اُسکی تعمیل نہوگی ولیکن صحت اسکی نیت پر موقوف نہیں چنانچہ یہ وضو بلا نیت والا صحیح ہو بدین معنی کہ وہ مفتاح
نماز ہو جائیگا۔ کیونکہ وضو جب عبادت نہ رہا تو وہ دوسرے ایک کام مین آتا ہو کہ مفتاح نماز ہو جاتا ہو برخلاف نماز کے کہ نماز
اگر بلا نیت ہوئی تو کسی کام کی نہیں ہو۔ یہ تو صدر الشریعہ وغیرہ کا خلاصہ کلام ہو اور مترجم کہتا ہو کہ حدیث مین صرف ثواب
اعمال ہی مقدر کرنا قصور ہو کیونکہ جس نے مثلاً وضو اس نیت سے کیا کہ لوگ اُسکو اچھا وضو کرنے والا یا نمازی خیال کرین
تو وبال اسکا اُس شخص پر ہو اسی حدیث سے کہ اعمال بنیات ہین اور مانند اسکے تو ثابت ہوا کہ معنی حدیث مین مدار اعمال
بر نیات ہو یعنی مآل ونتیجہ واثر اگرچہ ظاہری صورت صحیح ہو اور بھید اسمین یہ کہ فعل ایک مخلوق ہو جو کہ مخلوق آدمی وغیرہ
سے اصطلاح پیدا کیجاتی ہو جیسے درخت سے اوراق ہوتے ہین اور جب واسطے اللہ تعالی کے نہو تو وہ جسم بے روح ہو جیسے کافر
منکر توحید الٰہی وخالی از معرفت مردہ بے روح ہو تو اس سے جو صورت اعمال کی ظاہر ہو وہ مثل اسکے ایک جسم بے روح ہو
اور جو نیت صالحہ ہو تو روح مین وہ چیز خوبصورت ومثل حلال جانداروں کے ہو اور اگر نیت ظلم ہو تو وہ سانپ وموذی درندہ ہو
اور اگر نیت فحش ناپاک ہو تو نجس سور ہے ومانند اسکے خیال کرو یہ نظیر تفہیم کے واسطے ہو اور یہان مقصود یہ کہ نماز کسی دوسری
عبادت کی شرط نہیں بلکہ خود ہی مقصود ہو تو مدار اسکا نیت پر ہو پھر فعل نماز کو عبادت کرکے غیر عبادت سے ممتاز کرنے مین
نیت شرط ہو۔ ولان ابتداء الصلوٰۃ بالقیام۔ اور نیت اس وجہ سے شرط ہو کہ نماز کی ابتدا قیام سے ہو۔ ف۔ یعنی
اول کھڑا ہوتا ہو۔ وہو متردد بین العادۃ والعبادۃ۔ اور کھڑا ہونا دائر ہو درمیان عادت اور عبادت کے۔ ف۔ یعنی
کبھی کھڑا ہونا اپنی کسی عادتی ضرورت وخواہش سے ہوتا ہو اور کبھی اللہ تعالی کی عبادت کے لیے ہوتا ہو تو کسی چیز سے امتیاز

چاہیے۔ ولا یقع التمیز الا بالنیۃ۔ اور دونوں قسم کے ٹکڑے ہونے میں ایک دوسرے سے تمیز واقع نہوگی مگر بہ نیت۔
ف۔ کیونکہ صورت میں تو دونوں ایک ہی طرح کے ہیں۔ پھر یہ نیت کس وقت سے معتبر ہوگی تو جواب یہ کہ تکبیر سے مقارن
ہو۔ والمتقدم علی التکبیر کالقائم عندہ اذا لم یوجد ما یقطعہ وہو عمل لا یلیق بالصلوٰۃ۔ اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے
کرلی وہ گویا تکبیر کے وقت قائم ہے بشرطیکہ کوئی ایسا فعل درمیان میں نہ پایا جاوے جو اُسکو کاٹ دے اور یہ ایسا عمل ہے
جو نماز کے لائق نہیں ہے۔ ف۔ یہ عمدہ عبارت ہے اور بعضے مشائخ نے کہا کہ کاٹنے والا ایسا عمل ہے جو جنس نماز سے نہو
حالانکہ یہ معلوم کہ مثلاً وضو میں نیت کی تو مسجد تک درمیان میں چلنا پایا گیا حالانکہ جنس نماز سے نہیں ہے پس مراد یہی کہ وہ
عمل لائق نماز نہو۔ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ اور خلاصہ میں ہے کہ امام محمد رح سے روایت ہے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی کہ ظہر کی نماز
یا عصر کی نماز کو امام کے ساتھ پڑھونگا اور بعد وضو کے ایسے کام میں مشغول نہوا جو جنس نماز سے نہیں ہے اور مسجد گیا لیکن جب نماز
شروع کی تو اُسوقت اُسکے دل میں نیت حاضر نہ تھی تو اگلی نیت سے یہ نماز جائز ہوگی اور ایسا ہی امام ابو یوسف و امام اعظم سے مروی
ہے اور امام مصنف نے بھی تجنیس میں رقیات سے امام محمد کا قول یہی نقل کیا پس یہ صریح ہے کہ درمیانی چلنا وغیرہ ایسا فعل نہیں جو
لائق نماز نہو بخلاف کھانے پینے و باتیں کرنے وغیرہ کے۔ کما فی الفتح۔ بلکہ چلنا مسجد کی طرف جنس نماز میں سے ہے بدلیل وعدہ ثواب
اقدام۔ کما فی الحدیث۔ برخلاف اسکے کہ اگر بعد وضو کے کسی اور کام کے لیے چلا پھر مسجد کو گیا تو درمیان میں قاطع پایا گیا ہے
اور افضل بالاتفاق یہ کہ شروع سے مقارن ہو۔ الخلاصہ۔ ولا معتبر بالمتاخرۃ منہا عنہ لان ما مضی لا یقع عبادۃ لعدم النیۃ
اور کچھ اعتبار نہیں جو نیت کہ تکبیر سے پیچھے ہو کیونکہ جو نیت سے پہلے ہو گذرا وہ بوجہ نیت نہونے کے عبادت واقع نہوگا۔ ف۔
پھر روزہ میں کیوں جواز ہوتا ہے۔ وفی الصوم جوزت للضرورۃ۔ اور روزہ میں پچھڑی نیت بوجہ ضرورت کے جائز رکھی گئی
ہے۔ ف۔ کیونکہ طلوع فجر کا وقت نیند و غفلت کا ہے اور اُسی وقت نیت شرط ہونے میں سخت مشقت ہے اور چونکہ مشقت اللہ تعالی
نے دور رکھی ہے تو ہمکو قطعی معلوم ہو گیا کہ اِسی وقت نیت شرط نہیں رکھی پس متاخر بوجہ اِس ضرورت کے جائز ہے برخلاف نماز
کے کہ وہ جاگنے میں ہے ع م۔ لیکن کرخی رح نے جائز رکھی اور مشائخ نے بنابر قول کرخی رح کے اختلاف کیا حتی کہ تا ہر رکوع تک
جائز رکھی ہے۔ مف۔ جمیع عبادات میں تقدیم نیت علی الاصح جائز ہے۔ ط۔ والنیۃ ہی الارادۃ۔ اور نیت ارادہ ہے۔ ف۔
یعنی ارادہ خاص۔ ف ت۔ وہ ارادہ ہے نماز کا واسطے اللہ تعالی کے۔ د۔ اور خالی جان لینے کا نام نیت نہیں ہے۔ شیخ الاسلام
نے کہا کہ یہی اصح ہے کیونکہ جس نے کفر کو جانا وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ اگر نیت کرے کہ آیندہ کفر کرونگا تو ابھی کافر ہو جائیگا۔ منع۔ پس
جاننا چیز دیگر اور نیت کرنا چیز دیگر ہے۔ ہاں جاننا اُسکے واسطے شرط ہے چنانچہ فرمایا۔ والشرط ان یعلم بقلبہ ای صلوٰۃ یصلی۔
اور شرط نیت یہ ہے کہ اپنے قلب کے ساتھ جانے کہ کونسی نماز پڑھتا ہے۔ ف۔ تاکہ تمیز ہو جاوے اور تمیز بے جانے نہیں ہوتی
ہے اور جاننے کی نشانی یہ کہ اگر اُس سے پوچھا جاوے تو اُسکو فی الفور بلا تامل جواب دینا ممکن ہو ع ف۔ اگر فی الفور جواب
نہ دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی تھی اور درمیان میں قاطع نہیں پایا گیا اور اب تکبیر کے وقت اُسکے دل
میں نیت حاضر نہیں تو بھی روا ہے جیسا کہ گذرا اور اگر یہ بھی نہ تھا تو جائز نہیں ہے م۔ بالجملہ نیت فعل قلبی ہے۔ اما الذکر باللسان
فلا معتبر بہ۔ رہا زبان سے بیان کرنا تو اُسکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ جیسے نویت ان اصلی۔ یا۔ میں نے نیت کی یہ کہ نماز
پڑھوں الظہر۔ حتی کہ اگر کسی نے ظہر کا عزم کیا اور زبان سے عصر نکلا ہے تو کچھ مضر نہیں ہے۔ شرح مقدمۃ ابی اللیث والقنیہ۔ کیونکہ
ذکر زبانی تو زبان کا فعل ہوا اور نیت فعل قلبی ہے تو یہ کچھ بھی نیت نہوئی۔ ہاں دلی نیت کا اظہار ہے پس اگر دل میں نیت ہو اظہار
سچ ہے ورنہ جھوٹ ہے۔ پھر اگر سچ کی صورت ہو تو اب کلام یہ کہ اِس اظہار کا مقصد کیا ہے کیونکہ اللہ تعالی عالم الغیب ہے اور اِس
فعل کا ثبوت بھی نص سے چاہیے کیونکہ نماز میں اپنی رائے سے دخل دینا ممنوع ہے۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ بعضے حفاظ رح نے

فرمایا کہ زبان سے کہنے کا ثبوت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی طرح نہیں ہوا نہ حدیث صحیح سے اور نہ ضعیف سے اور نہ اسکا ثبوت
صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین میں سے کسی سے پہونچا بلکہ منقول تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف یہ ہے کہ جب نماز کو کھڑے ہوتے
تو تکبیر کہی پس زبانی کہنا بدعت ہے۔ انتہی۔ مت۔ جامع کردی مین ہے کہ ذکر زبانی بعض کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ حضرت عمرؓ نے اس سے
منع فرمایا اور اسلیے کہ نیت فعل قلبی ہے اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے تو زبانی خبر دینا اسکی جناب مین مکروہ ہے۔ مع۔ چونکہ درایت
سے موافق یہی روایت ہے تو بقول ابن الہمام رح کہ درایت سے وقت موافقت روایت کے عدول نہ چاہیے لہٰذا مختار یہی روایت
ہے۔ م۔ پھر اگر آدمی پر خاطر پریشانی غالب ہو اور وہ زبانی ذکر سے یہ قصد کرے کہ دل مین نیت جمع ہو جاوے تو روا ہے۔ ھ۔ صدا
فرمایا۔ ویحسن ذلک لاجتماع عزیمتہ۔ اور زبان سے کہنا اس غرض سے اچھا ہے کہ اسکا عزم قلبی مجتمع ہو جاوے۔ ف۔
تجنیس مین فرمایا کہ جس نے مشائخ مین سے زبانی بیان کو اختیار کیا وہ اسی واسطے اختیار کیا کہ اسکا قلبی عزم مجتمع ہو جاوے
انتہی۔ اور یہی کافی مین مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر یہ قصد نہو تو زبانی کہنا اچھا نہیں ہے۔ انتہی۔ فتاویٰ ہندیہ و درمختار
مین کہا کہ جو شخص قلب حاضر کرنے سے عاجز ہوا اسکو زبان سے کہنا کافی ہے۔ الزاہدی فی المجتبیٰ۔ شیخ ابو السعود رح نے اسکو رد کیا
کہ یہ نیت کا بدل ہوا جاسے ہے اور وہ منع ہے اور طحاوی نے جواب دیا کہ بدل نہیں بلکہ زبان پر کفایت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہ غلط
ہے اور صحیح وہی ہے جو شیخ ابو السعود رح نے فرمایا کیونکہ زبان سے تو کوئی نیت نہیں ہے پس بجائے اس فعل کے زبان کا کلام
قائم کیا ابن الہمام رح نے گونگے کے حق مین تکبیر کے لیے زبان ہلانے کے مسئلہ مین کہا کہ جب نفس واجب متعذر ہوا تو بجائے
اسکے بے دلیل دوسری چیز قائم نہیں ہو سکتی چنانچہ آویگا۔ اور واضح ہو کہ نیت نماز مین جزو اعظم ہے اور جب فعل بدون عزم کے
صادر نہیں ہوتا تو صورت مذکورہ ایک توہم اور دوسری معتزلی زاہدی کی رائے پر مدار ایک رکن اعظم نماز کا کہ جسکے نہونے سے
نماز فاسد ہو پس روا نہیں ہے کہ اس مسئلہ پر اعتماد کیا جاوے اور فقہائے اہل سنت مین سے کسی کا قول یہ نہیں ہے پس زاہدی
معتزلی سے عجب نہیں کیونکہ وہ امام اعظم کو اپنے اعتقاد پر جانتا ہے بلکہ عجب اس طبقہ مقلدہ سے ہے کہ بلا تامل زاہدی کے اقوال
پر اعتماد کرتے ہیں مانند قہستانی وغیرہ کے۔ اور مین نے زاہدی کا یہ مسئلہ مقدمہ ہندیہ وغیرہ مین ذکر کیا کہ جادو کے تعویذ لکھنے
کی مزدوری روا ہے اور اس مسئلہ کو اکثر اس طبقہ نے لیا حالانکہ یہ بربنائے اعتزال ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک جادو بے حقیقت ہے
تو بمنزلہ شعر و نحوی وغیرہ لکھنے کے اجارہ روا ہے اور اہل سنت کے نزدیک یہ باطل ہے۔ علیٰ ہذا زبانی اقرار کا اسلام مین اعتبار
کرکے نیت کا یہ مسئلہ نکالا جسپر بعض نے جزم کر لیا حالانکہ وہ صحیح نہیں ہے۔ فاستقم واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصواب۔ م۔
اگر مسجد مین آیا اور امام کو رکوع مین پایا پس اپنے کھڑے ہونے کی حالت مین اللہ کہا اور اکبر جھک کر رکوع مین واقع ہوا تو اسکی
نماز شروع نہوگی اور اجماع ہے کہ اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے مقتدی تکبیر کا کلمہ اللہ کہکر فارغ ہو گیا تو اظہر الروایہ مین اسکی
نماز شروع نہوگی۔ کمافی الخلاصہ و قاضیخان۔ ثم ان کانت الصلوٰۃ نفلا یکفیہ مطلق النیۃ۔ پھر اگر نماز نفل ہو تو اسکو
مطلق نیت کرنا کافی ہے۔ وکذا اذا کانت سنۃ فی الصحیح۔ اور یونہی صحیح قول مین اگر سنت ہو تو مطلق نیت کافی ہے۔
ف۔ اور یہی جب کہ تراویح ہو۔ اور ظاہر الجواب یہی اور اسی کو عامہ مشائخ نے اختیار کیا۔ التجنیس۔ اور احتیاط سنت مین
یہ کہ نیت متابعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو الخ وغیرہ اور تراویح مین یہ کہ نیت تراویح یا سنت وقت یا قیام شب کی ہو۔ التبیین
واضح ہو کہ جس جگہ جمعہ صحیح ہونے مین شک ہو تو جمعہ کے بعد جو چار رکعتیں پڑھتا ہے اسمین یہ نیت کرے کہ آخر ظہر جسکا مین نے
وقت پایا اور ہنوز اسکو نہیں ادا کیا ہے۔ اس صورت مین اگر جمعہ صحیح ہے تو یہ سنت ہو جاویگی۔ لیکن مزید یہ ہے کہ اسپر کوئی قضا
ظہر نہو۔ مت۔ وان کانت فرضا فلا بد من تعیین الفرض کالظہر مثلا لاختلاف الفروض۔ اور اگر نماز فرض ہو تو فرض
کا معین کرنا ضرور ہے جیسے مثلا ظہر کیونکہ فروض مختلف ہین۔ ف۔ اور خالی نیت نماز سے بالاجماع فرض و واجب ادا نہیں ہوتا

الظہیریہ۔ پھر اگر اسنے ظہر کے ساتھ یون کہا کہ آج کی ظہر تو بالاتفاق ادا ہوجائیگی اگرچہ ظہر کا وقت نکل گیا ہو کیونکہ غایت یہ کہ
اسنے قضا مین ادا کی نیت کی ہی۔ ف۔ جسکو وقت نکل جانے مین شک ہو اُسکا یہی حکم ہی کہ آج کی اس نماز کی نیت کرے
التبیین۔ اگر ظہر کے ساتھ یون کہا کہ ظہر اسوقت کی تو بھی ہو بالاتفاق ہی بشرطیکہ وقت باقی ہو اور نکل گیا تو صحیح قول مین کافی نہیں ہی اور اگر
فرض الوقت کی نیت ہو تو جائز ہی سوائے جمعہ کے کہ وہ فرض الوقت کا عوض ہی نہ خود لیکن اگر اُسکے اعتقاد مین یہ ہو کہ جمعہ فرض الوقت ہی تو جائز
ہی۔ ت۔ یہ صورتین تو اتفاقی ہین اور اگر اسنے خالی ظہر کی نیت کی جیسے کتاب مین مذکور ہی تو اسمین اختلاف ہی م اور فتاوی عتابی مین ہی کہ اصح
یہ کہ جائز ہی۔ اور اس سے معلوم ہوگیا کہ جسکی ظہر قضا ہوئی اور اُسنے عصر کے وقت مین ظہر و عصر کی نیت کی تو کوئی شروع نہوگی اور
منتقی مین ہی کہ وقت مین دونون کی گنجایش ہو تو ظہر شروع ہوگی۔ خلاصہ مین ہی کہ دو فریضہ قضا کی نیت کی تو پہلے کے لیے نیت
ہوگی۔ انتہی۔ اگر فرض ونفل کو جمع کیا یعنی دونون کی نیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک فرض شروع ہوگی اور امام محمد رح کے
نزدیک نیت باطل ہی۔ ف۔ نمازی چھ قسم کے ہین ایک وہ کہ فرض نمازون اور سنتون ہر ایک کو پہچانتا ہی اور معنی فرض کے
کہ اُسکے کرنے مین ثواب عظیم اور چھوڑنے مین عذاب الیم ہی اور معنی سنت کے کہ اسکے ادا کرنے مین ثواب جمیل اور نہ کرنے مین
عذاب نہین ہی غرضکہ معنی فرض وسنت کے پہچانتا ہی پس اُسنے نیت کی ظہر کی یا نیت کی عصر کی تو اُسکو یہی کافی ہی۔ دوم وہ کہ اسکو
جانتا اور فرض مین فرض کی نیت کرتا ہی لیکن یہ نہین پہچانتا کہ کون فرائض اور کون سنن ہین تو بھی روا ہی۔ سوم وہ کہ فرض کی
نیت کرتا ہی یعنی زبان سے کہ لیتا ہی مگر اُسکے معنی نہین جانتا تو اُسکی نماز جائز نہین ہوگی۔ چہارم وہ کہ اسقدر جانتا ہی کہ لوگ جو
نمازین پڑھتے ہین اُنمین بعضے فرائض ہین اور بعضے نوافل ہین پس جیسے لوگ پڑھتے ہین اُسی طرح پڑھے جاتا ہی اور فرض کو نفل
سے شناخت نہین کرتا تو اُسکو روا نہین ہی۔ پنجم وہ کہ اُسنے کل کو فرض جان لیا تو اُسکی نماز روا ہوگئی۔ ششم وہ کہ اُسکو معلوم ہی
نہوا کہ اللہ تعالی کے فرائض بندون پر ہین لیکن وہ نمازون کو اپنے وقت پر پڑھتا رہا تو اُسکو روا نہین ہی۔ ف۔ القنیہ م
والاشباہ عنا۔ جو شخص فرض کو نفل سے امتیاز نہین کرتا لیکن جو نماز پڑھتا ہی اُسمین فرض کی نیت کرتا ہی تو اُسکے پیچھے اقتدا
کرنا ایسی نمازون مین درست ہی کہ جنکے پہلے اُنکے مثل سنتین نہین ہین جیسے نماز عصر و مغرب و عشار اور ایسی نمازون مین
نہین درست جنکے پہلے ویسی ہی سنتین ہین جیسے فجر و ظہر۔ کما فی قاضیخان و شرح المنیہ للامیر۔ نماز جنازہ مین نماز اللہ تعالے
کی خالص اور میت کے لیے دعا کی نیت اور عیدین مین نماز عید الفطر یا عید الاضحی کی نیت اور وتر مین صرف نماز وتر کی نیت
کرے۔ الزاہدی۔ جامع کردری مین ہی جمعہ مین جمعہ کی نیت کرے نہ فرض الوقت کی کیونکہ اسمین اختلاف ہی اور وتر کی نہ واجب
وتر کی کیونکہ اختلاف ہی۔ ح۔ التبیین عن الغایہ۔ اور نذر و نماز طواف مین تعین شرط ہی۔ البحر۔ اور جیسے نماز ادا مین تعیین
شرط ویسے ہی قضا مین ضرور ہی حتی کہ جب قضا نمازین بہت ہوجاوین تو ضرورت ہوگی کہ نیت مین لاوے ظہر فلان روز کی
کما فی قاضیخان والظہیریہ اور یہی اصح ہی۔ التبیین۔ یا آسانی کے لیے یہ کہ اول ظہر یا آخر ظہر اور یون ہی باقی نمازون مین ہی
کیونکہ جو انمین سے ادا کرچکا اُسکے بعد والی نماز اول ہوجاویگی جبکہ اول کی نیت ہو یا آخر ہوجائیگی جبکہ آخر کی نیت کرے
اور اگر اسنے قضا مین تعین نہ کیا تو جائز ہی۔ الفتح و ح المنیہ۔ برخلاف اسکے اگر دو روزے رمضان کے قضا ہون اور اُسنے
ایک روزہ بغیر تعین کے قضا کیا تو جائز ہی اور بہتر یہ کہ نمازون اول روز و دوم روز کو معین کردے کیونکہ نماز کا سبب متعدد ہی
اور روزہ کا ایک ہی سبب ماہ رمضان ہی اور اگر دو رمضان مین سے ہون تو تعیین واجب ہوگی جیساکہ قاضیخان مین ہی
کہ کتاب الصوم مین بعد ذکر اختلاف کے کہا کہ صحیح یہ کہ بلا تعیین جائز اگرچہ دو رمضان کے ہون۔ الفتح۔ اور تعداد رکعات
کی نیت شرط نہین۔ الصدر۔ حتی کہ اگر پانچ رکعات ظہر کی نیت کی۔ اور چوتھی پر قعدہ کیا تو کافی ہی اور نیت مذکور لغو ہی۔ شرح
المنیہ للامیر۔ اور نیت کعبہ شرط نہین اور یہی صحیح ہی اور اسی پر فتوی ہی۔ المضمرات۔ ح البدائع۔ مگر بنظر اختلاف اولے ہی۔

الخلاصہ ۔ اور عمارت کعبہ وحجر اسود کی نیت پر نماز روا نہیں ہے۔ع۔ اگر اُسنے مقام ابراہیم کی نیت کی تو صحیح یہ کہ نماز جائز نہوگی
مگر جبکہ اس سے مراد جہت کعبہ ہو۔ الفتح ۔ اور اگر یہ نیت کی کہ میرا قبلہ میری مسجد کی محراب ہے تو نماز نہوگی ۔ع۔ حاصل یہ کہ
قبلہ کا استقبال فرض ہے اور اُسکے ہوتے ہوئے استقبال کی نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کما فی العینی عن المبسوط۔ اور یہی
کی تصحیح ہوئی اور اسی پر فتویٰ ہے پس نیت نہ کرنا تو روا ہے لیکن خلاف قبلہ کی نیت کرنا مثلاً عمارت کعبہ یا حجر اسود یا محراب مسجد
کی نیت کرنا مفسد نماز ہے اور فرق یہ کہ نیت نہ کرنا تو موافقت بلانیت ہے اور خلاف قبلہ کی نیت کرنا مخالفت بہ نیت ہے حتی کہ
اسمین خوف کفر ہے چنانچہ آویگا۔ تو جنکے نزدیک استقبال ہونا نیت سے مستغنی کرتا تھا اور نیت شرط نہ تھی اُنکے نزدیک
بھی نیت خلاف قبلہ کی صورتون مین فساد نماز ہے۔ یہان سے ظاہر ہوا کہ یہ جو در المختار مین سمجھا کہ عمارت کعبہ و مقام ابراہیم
و محراب مسجد کی نیت کے مسائل اس مرجوح قول پر متفرع ہین کہ نیت قبلہ شرط ہے یہ سمجھنا ضعیف ہے بلکہ یہ مسائل بالاتفاق ہین
جیسا کہ اوپر موجہ ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ اگر فرض کی نیت سے شروع کی پھر بھول کر نفل کے گمان پر تمام کی تو فرض ادا
ہوئی اور اگر نفل کی نیت سے شروع اور گمان فرض پر تمام کی تو نفل ہے۔ قاضیخان ف۔ اگر ظہر یا نفل شروع کی پھر عصر یا جنازہ
یا نفل کی نیت کی اگر تکبیر کہی تو نکل گیا ورنہ اول سے خارج نہوگا۔ التاتارخانیہ وغیرہ۔ اگر ظہر کی ایک رکعت پڑھکر پھر ظہر کی
نیت مع تکبیر کی تو بھی وہی ظہر ہے اور وہ رکعت شمار کرے۔ یہ تو جب نیت قلبی ہو اور اگر زبان سے بعد رکعت کے بولا
کہ مین ظہر کی نماز کی نیت کرتا ہون تو تکبیر کہے یا نہ کہے وہ نماز ٹوٹ گئی و رکعت جاتی رہی۔ الخلاصہ۔ رہا یہ بیان کہ مقتدی ہو
یا امام ہو تو اُنکو اقتدار یا امامت کی نیت بھی چاہیے یا نہین تو امام مصنف رح نے کہا۔ وان کان مقتدیا بغیرہ نوی
الصلوٰۃ و متابعتہ۔ اور اگر نمازی دوسرے کا اقتدار کرنے والا ہو تو وہ نماز کی اور دوسرے کی متابعت کی بھی نیت کرے
ف۔ یعنی اس نماز مین علاوہ نیت مذکورہ بالا کے اقتدار کی نیت بھی کرے۔ لانہ یلزمہ فساد الصلوٰۃ من جہتہ فلابد من
التزامہ۔ کیونکہ مقتدی کو امام کی جانب سے فساد نماز لازم آتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہ متابعت کا التزام کریگا۔ ف۔ تاکہ جو
فساد لازم آیا اُسکا ضرر اُسپر اُسکے قبول کرنے و لازم کرنے سے ہو۔ النہایہ۔ جیسے نفع کمال نماز کا اُسکو امام کی طرف سے
ملتا ہے۔م۔ پس اقتدار بدون نیت نہین جائز ہے۔ قاضیخان۔ اور تنہا پڑھنے والا صرف خالص اللہ تعالیٰ کی بندگی اور
تعیین نماز کا پابند ہے اور قبلہ کی نیت بھی کرے تاکہ سب کے نزدیک نماز ہوجاوے۔ کما فی الخلاصہ۔ امام مصنف رح نے
متابعت امام کی نیت کہی تو اگر اُسنے نماز امام کی نیت کی تو جائز نہین۔ یہی اصح ہے۔ اگرچہ انتظار کیا ہو امام کی تکبیر کہنے کا
کما فی الخلاصہ۔ برخلاف شرح الطحاوی رح کے کیونکہ اُسنے اقتدا کی نیت نہ کی کیونکہ یہ نماز تنہا بھی پڑھی جاتی ہے لہذا نماز جمعہ وجنازہ
وعیدین مین بقول مختار نیت ضرور نہین کیونکہ یہ نمازین تنہا نہین پڑھی جاتی ہین۔ مین کہتا ہون کہ نیت دلی اگر متابعت ہے تو
زبان کا اعتبار نہین اگرچہ وہ نماز امام کا قصد کرے یا زبان سے کہے بشرطیکہ اُسکے دل مین اقتدار ہو اور اگر اقتدا کا قصد
نہین تو چاہے زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے کچھ مفید نہین ہے۔ اور عینی مین ہے کہ اگر اس امام کی اقتدار کی نیت کی یعنی اشارہ
مخصوص کرکے اور نماز مثلاً ظہر کی تعیین نہ کی یا معلوم امام کی نماز مین شروع کرنے کی نیت کی تو اصح قول پر جائز ہے اور نیت
اقتدار یون کرنا چاہیے کہ الٰہی مین فرض وقتی کو قبلہ رخ ہوکر اس امام کی متابعت مین پڑھنا چاہتا ہون۔ المفید۔ اگر نماز
امام مین شروع کرنے کی نیت کی اور یہ نجانا کہ ظہر ہے یا جمعہ ہے تو جائز ہے اور اگر نماز امام نہین بلکہ ظہر مین اقتدار کی نیت کی اور
اور امام جمعہ مین تھا تو صحیح نہین اور جمعہ کی نیت کی اور وہ ظہر مین تھا تو جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ کما فی المبسوط والذخیرہ وغالی
اقتدار امام کی نیت کی تو اصح قول پر کافی ہے۔ معراج الدرایہ۔ پھر اگر اقتدا سے امام کی نیت کی بدون خیال اسکے کہ زید
ہے یا عمرو ہے تو جائز یا اگر گمان ہو کہ شاید زید ہے پھر عمرو نکلا تو بھی جائز ہے اور اگر اقتدا سے زید کی نیت ہو اور وہ عمرو نکلا

تو نہیں ہے۔ ع۔ بہتر یہ کہ امام کو معین نہ کرے بلکہ یہ امام خواہ کوئی ہو۔ کمافی الظہیریہ۔ اور یوں ہی قضاے روزہ میں اگر جمعرات کے
روزہ کی نیت کی اور اُسپر جمعہ کا قضا تھا تو روا نہیں ہے لہذا بہتر کہ یوں نیت کرے کہ روزہ قضا یا اول قضا ہے ایسے ہی نماز جنازہ
میں میت کی تعیین نہ کرے کہ وہ زید ہے یا عمرو ہے یا مرد ہے یا عورت ہے بلکہ جسپر امام نماز پڑھتا ہے اُسی پر میں پڑھتا ہوں۔ مف۔ ذخیرہ
میں ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک افضل وقت اقتدا یہ کہ امام تکبیر سے فارغ ہو جاوے اور اگر امام اپنی امامت کی جگہ کھڑا
ہوا اُسوقت نیت کر لے تو ہمارے عامہ علماء رحمہ کے نزدیک روا ہے ع۔ مقتدی کو آسان یہ کہ نماز امام و اُسکی اقتدا کی نیت
کرے یا امام کے ساتھ جو امام پڑھتا ہے اُسکی اقتدا کرے۔ المحیط۔ اگر نماز جمعہ میں جمعہ و ظہر دونوں کی نیت کی تو بعض نے اسکو
جائز رکھا اور نیت جمعہ کو ترجیح دی۔ قاضیخان۔ امام قعدہ میں ہے پس نیت کی کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہے تو میں نے اقتدا کی ورنہ
نہیں تو اقتدا صحیح نہیں اور اگر یوں کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہے تو میں نے فرض میں اقتدا کی ورنہ نفل میں تو فرض کی اقتدا نہیں
صحیح ہے۔ التجنیس۔ اگر عشاء میں ہے تو میں نے اقتدا کی اور اگر تراویح میں ہے تو نہیں تو اقتدا صحیح نہیں اگرچہ عشاء ہو۔ اور اگر یہ نیت
ہو کہ اگر عشاء میں ہے تو میں نے اقتدا کی اور اگر تراویح میں ہے تو اقتدا کی تو صحیح ہے کوئی ہو۔ الخلاصہ۔ امام کو امامت کی نیت کرنا
ہمارے علماء رحمہ کے نزدیک شرط نہیں ہے ع۔ حتی کہ اگر نیت کی کہ میں فلاں کی امامت نہ کروں گا پھر اُسنے اگر اقتدا کر لی تو جائز ہے
قاضیخان۔ اور عورتوں کا امام بدون نیت کے نہ ہوگا۔ المحیط۔ اور بعض نے کہا کہ ہو گا۔ ت۔ جیسے نماز جنازہ میں باتفاق عورتوں
کی اقتدا بدون نیت کے درست ہے۔ و۔ اور جمہور کے نزدیک جمعہ و عیدین میں بدون نیت کے درست نہیں۔ ط۔ اور اصح قول پر
درست ہے۔ الخلاصہ۔ د۔ یہ اختلاف اس صورت میں کہ عورت نے کسی مرد کے محاذی ہو کر اقتدا نہ کی ہو پس علی الاصح اُسکی نماز
ہو گئی اور اگر عورت نے مرد کے محاذی ہو کر نماز میں سواے نماز جنازہ کے اقتدا کی تو باتفاق شرط ہے کہ امام نے اُسکی امامت
کی نیت کی ہو۔ ت۔ واضح ہو کہ نہیں جائز ہے کسی کو کہ فرض یا نفل یا سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ سواے قبلہ رخ ہونے کے کسی طرف
ادا کرے۔ السراج۔ میں کہتا ہوں کہ یہ معتزلہ کا قول ہے اور ہمارے نزدیک فرض و واجب وبلا عذر میں فرض۔ یعنی بحالت اختیار کے
بدون خوف و بدون نفل بسواری کے جیسا کہ آویگا۔ پس استقبال قبلہ شرط ہے لہذا فرمایا۔ **ویستقبل القبلۃ**۔ یعنی شرط ہے کہ قبلہ کی
طرف متوجہ ہو۔ ف۔ خواہ حقیقۃً یا حکماً مانند عاجز کے۔ و۔ یعنی مریض یا خائف یا دل سے کسی رخ تحری کرنیوالے کا رخ حکم شرع میں
قبلہ ہی کی طرف ہے۔ اور یہ ایک امتحانی شرط ہے کہ باوجود اس اعتقاد کے کہ اللہ تعالیٰ عزوجل کے لیے کوئی جہت نہیں ہو سکتی دل میں
اسپر جزم کرنے کے ساتھ انکو ایک طرف متوجہ کیا اور وہ شریعت یہود و نصاریٰ میں بیت المقدس تھا اور شریعت حنیفیہ میں کعبہ ہے
پس اصل مقصود اللہ تعالیٰ کو سجدہ ہے اور کعبہ صرف جہت عبادت ہے حتی کہ اگر میں کعبہ کو سجدہ کرے تو کفر ہوگا۔ وش ط۔ اور یہ استقبال
واجب ہے۔ لقولہ تعالیٰ فولوا وجوہکم شطرہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فولوا الخ یعنی سو تم پھیرو اپنے چہروں کو شطر المسجد الحرام کو۔ ف۔
یعنی اُسکی طرف جہت کو جس نماز میں استقبال فرض ہو جہاں کہیں آدمی ہو۔ اور براء بن عازب رضہ سے روایت ہے کہ حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم جب مدینہ ہجرت کر آئے تو بحکم الٰہی بیت المقدس کی طرف سولہ یا سترہ مہینہ نماز پڑھی اور آپ کو خوش آتا تھا
کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہوتا اور حال یہ کہ آپ کو مراد ملی اور پہلے نماز عصر تھی جو آپ نے خانہ کعبہ کی طرف پڑھی یعنی مدینہ میں۔ پھر
آپکے ساتھ پڑھنے والوں میں سے ایک باہر گیا تو اسکا گذر ایک مسجد والوں پر ہوا وے جانب بیت المقدس رکوع میں تھے
تو اُسنے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب کعبہ نماز پڑھی پس
وے اسی طرح رکوع میں جانب کعبہ پھر گئے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وے نماز صبح میں تھے ع۔ جانب
کعبہ پھرنے کا حکم آپ پر ظہر یا عصر پر نازل ہوا اور اہل قبا کو خبر نہ ہوئی حتی کہ صبح کی نماز میں اس شخص نے انکو شہادت دی اور
تمام کو میں نے توضیح کے ساتھ تفسیر اردو میں لکھا ہے م۔ اس سے فائدہ یہ نکلا کہ ایک ثقہ کی خبر قبول کرنا چاہیے جیسے احادیث

اتحاد میں اور یہ کہ جب تک معلوم نہو تب تک عمل فرض نہیں ہے۔ اور یہ کہ باندی اگر نماز میں سر کھلی ہو اُسکو آقا نے آزاد کیا پس اگر اُسی وقت ڈھک لے تو نماز پوری ہوگی۔ اور یہ کہ قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر پر عمل درست ہے۔ مع۔ پھر قولہ تعالیٰ فولوا وجوہکم الخ سے فرضیت ثابت ہوئی رہا یہ کہ جو عمداً توجہ قبلہ چھوڑے اُسپر کفر ہونا بنا بر قول ابی حنیفہ رح تو یہ کفر اُس وقت کہ اُسنے استہزاء و استخفاف کیا ہو کیونکہ فرض کو عمداً ترک کرنے سے کفر لازم نہیں آتا مگر جب ہی کہ اُس سے انکار کرے اور یہی نماز بے طہارت کا اور نماز نجس کپڑے میں پڑھنے کا حال ہے مگر قاضی ابو علی سعدی نے بغیر طہارت نماز پڑھنے میں کفر ہونا اختیار کیا اور یہی صدر شہید نے لیا ہے۔ مف۔ اور حق یہ کہ کسی میں بدون استہزاء و استخفاف کے کفر نہیں ہے۔ م۔ اگر قبلہ کی طرف سے چہرہ پھیر دیا تو نماز فاسد نہوگی اور سینہ پھیر دیا تو فاسد ہوگئی۔ کہا گیا کہ یہ صاحبین کا قول ہوگا۔ امام رح کا کیونکہ جب تک منہ پھیر لینا بقصد ترک نہو فاسد نہ ہوگی جب تک مسجد میں ہے چنانچہ اگر نماز تمام کرنے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے پھرا اور ظاہر ہوا کہ ہنوز تمام نہیں کی تو جبتک مسجد میں ہے امام رح کے نزدیک اسی پر بنا کرے برخلاف قول صاحبین کے۔ حق یہ کہ یہ تو عذر کی وجہ ہے کہ اُسکو گمان اتمام کا تھا برخلاف اسکے قبلہ کی طرف سے سینہ پھیر دینا عمدی حرکت ہے تو باتفاق مفسد نماز ہے۔ من الفتح۔ بالجملہ استہزاء سے استقبال قبلہ چھوڑنا کفر ہے اور بدون اسکے چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہے۔ خواہ عین کعبہ ہو یا جہت کعبہ ہو اس تفصیل سے کہ۔ ثم من کان بمکۃ ففرضہ اصابۃ عینہا۔ پھر جو شخص کہ مکی ہو اُسکا فرض یہ کہ عین کعبہ کو پاوے۔ ف۔ اسپر اتفاق ہے پس مکہ والے کو عین کعبہ کی طرف توجہ لازم ہے۔ قاضیخان۔ خواہ اسکے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہو۔ التبیین۔ حتیٰ کہ اگر مکی نے اپنے گھر میں نماز پڑھی تو واجب ہے کہ ایسے طور پر پڑھے کہ اگر دیوار دور کر دیجاوے تو شطر الکعبہ کا سامنا ہو۔ الکافی۔ اور حطیم کی طرف متوجہ ہو کر پڑھنا نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ ومن کان غائباً۔ اور جو کوئی کہ مکہ سے غائب ہو۔ ف۔ یعنی باہر ہو بایں طور کہ اُسکو نظر نہ آوے۔ ففرضہ اصابۃ جہتہا۔ تو اُسکا فرض یہ کہ جہت کعبہ کو پاوے۔ ف۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے۔ التبیین۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح قول ہے۔ ف۔ پس جو شخص کعبہ کے معائنہ پر ہو تو شرط عین کعبہ پانا اور جو معائنہ پر نہو تو شرط جہت کعبہ ہے اور یہی مختار ہے۔ التجنیس للامام رح۔ لان التکلیف بحسب الوسع۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو بقدر اُنکی طاقت کے مکلف فرمایا ہے۔ ف۔ اور دور والوں کی وسعت میں اسی قدر ہے کہ کوشش سے سیدھ کعبہ کی پاویں مگر یہ وسعت نہیں کہ وہ ٹھیک عین کعبہ فرض ہو۔ م۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے جنمیں ثوری و ابن المبارک و احمد و اسحق و داؤد و مزنی و شافعی ہیں اور یہی ترمذی رح نے حضرت عمر و علی و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ مع۔ بالجملہ جو مکہ میں ہے اُسکے لیے عین کعبہ کی اصابت شرط ہے اور یہی متون میں مذکور ہے۔ م۔ اور درایہ میں کہا کہ جسکے اور کعبہ کے درمیان میں کچھ حائل ہو تو اصح یہ کہ وہ بمنزلۂ غائب کے ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو بحر الرائق میں قوی کہا ہے۔ پھر جو شخص کہ ہو اُسپر فرض جہت کعبہ ہے پس عین کعبہ کے استقبال کی نیت کرنا لازم نہیں ہے۔ م۔ پھر جہت کعبہ کا پہچانتا بدلیل ہے اور دلیل اسکے شہروں وغیرہ میں وہ محرابیں ہیں جنکو صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین نے قائم کیا ہے تو ہمپر اُنکی اتباع لازم ہے اور اگر نہوں تو وہاں کے لوگوں سے پوچھیں۔ رہا جنگلوں و پہاڑوں وغیرہ میں تو قبلہ کی دلیل ستارے ہیں۔ قاضیخان۔ اور معتبر توجہ اس جگہ کی طرف ہے جہاں بیت کعبہ کی عمارت ہے یعنی فضائے خالی ساتوین زمین سے لیکر عرش تک تو اوپے نیچے جہاں پڑھے سامنا ہوگا کمانی المضمرات۔ پس عمارت وغیرہ کی طرف توجہ مفسد نماز ہے حتی کہ اگر عمارت اُٹھا کر کہیں اور رکھی جاوے تو اُسکی طرف توجہ نہوگی بلکہ اس میدان کی طرف ہوگی۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ اگر کسی نے عمارت وغیرہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اُسنے استقبال قبلہ کو شاید پس نماز نہوگی م۔ جو عین کعبہ یا اُسکی چھت پر ہر طرف منہ کرکے نماز ہوگی اور دیوار کعبہ پر صرف اُسکی اندرونی چھت کی طرف منہ کرکے ہوا ہے۔ المحیط۔ ومن کان خائفاً یصلی الی ای جہۃ قدر۔ اور جو شخص خوفناک ہو تو وہ جس طرف کو قدرت پاوے نماز پڑھے۔ ف۔ خوف جان ہو یا مال۔ د۔ خواہ خوف دشمن ہو یا درندہ کا یا رہزن و چور کا۔ التبیین۔ اور کشتی ڈوبنے کا ہو وہ

شخص جس سے ارکان نماز کے ساقط ہوگئے بوجہ بڑھاپے وغیرہ کے۔ ش۔ د تتحقق العذر فاشبہ حالۃ الاشتباہ۔ تو حالت
اشتباہ کے مانند اسکا بھی عذر متحقق ہوگیا پس اسکو بھی تحقیقی توجہ کی پابندی نہین ہے۔ مع۔ کشتی ٹوٹ کر تختہ پر رہگیا اور قبلہ رخ
پھرنے مین غرق کا خوف ہے تو جدھر قادر ہو نماز پڑھے۔ التبیین۔ فع۔ بیمار بستر پر لگ گیا اور خود قبلہ کی طرف نہین پھر سکتا اور
اس وقت کوئی نہین جو اسکو پھیر دے تو جدھر چاہے نماز پڑھے جائز ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کوئی موجود ہو جو اسکو پھر سکتا ہے
مگر پھرنے سے اُسکے واسطے ضرر ہے تو بھی یہی حکم ہے۔ الظہیریہ۔ سواری پر اگر فریضہ کو عذر سے اور نفل کو بغیر عذر پڑھے تو جدھر
متوجہ ہو جائز ہے۔ النہر۔ کیچڑ وغیرہ کا عذر مقبول نہین ہے وہ استقبال کرے۔ اور ظہیریہ مین کہا کہ میرے نزدیک یہ اُسوقت
کہ جانور کھڑا ہو اور اگر رواں ہو تو جدھر چاہے پڑھے۔ کہ سکتے ہین کہ اگر نماز کے لیے ٹھہرانے مین سفر کے ساتھیون سے چھوٹ
جانے کا خوف ہو تو جائز اور اگر نہو تو نہین جائز ہے جیسے ابو یوسف رح سے ایسے خوف مین تیمم کا جواز مروی ہے اور اسکو مشائخ نے
مستحسن کہا ہے۔ سعٖ۔ جو کشتی مین فرض یا نفل پڑھنا چاہے تو قبلہ کا استقبال واجب ہے۔ الخلاصہ۔ حتی کہ نماز مین اگر کشتی
گھومی تو وہ بھی قبلہ کی طرف گھوم جاوے۔ شرح المنیہ للامیر۔ فان اشتبہت علیہ القبلۃ ولیس بحضرتہ من یسالہ عنہا اجتہد
پھر اگر مصلی پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے کہ کس طرف ہے اور سامنے کوئی حاضر نہین جس سے قبلہ کا رخ پوچھے تو دلی کوشش کرے
ف۔ یعنی دل سے ہر طرح علامات وغیرہ سے کوشش کرے کہ کس طرف ہے۔ لان الصحابۃ رضی اللہ عنہم تحروا وصلوا ولم ینکر علیہم
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی طرح تحری سے نماز پڑھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اُنپر انکار نہین فرمایا۔ ف۔ اور چونکہ ممنوع پر آنحضرت علیہ السلام کو انکار واجب تھا تو عدم انکار گویا اقرار ہوا۔ و
لان العمل بالدلیل الظاہر واجب عند انعدام دلیل فوقہ۔ اور اس دلیل سے کہ ظاہر دلیل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے
جب کہ اُس سے بڑھکر دلیل نہو۔ ف۔ پس تحری واجب ہے جبکہ کسی سے دریافت نہ کر سکے۔ والاستخبار فوق التحری
اور دریافت کرنا تحری سے بڑھکر ہے۔ ف۔ لیکن اسی کی خبر مقدم ہوگی جو وہان کا رہنے والا ہے نہ مسافر کی اگرچہ عادل ہو
چنانچہ خانہ فروع مین آویگا۔ پس تحری اسوقت کہ اول تو قبلہ مشتبہ ہو دوم کوئی وہان کا آدمی حاضر نہ ملے جس سے پوچھے۔ اور
جو بہرہ نہ ہو۔ مین ہے کہ وہان حاضر ہونے کی حد یہ کہ اتنی دور ہو کہ اگر اُسکو آواز دے تو وہ سن لے۔ انتہی ہ۔ اور مبین مین قید لگائی
کہ جو حاضر ہے وہ وہان کا رہنے والا اور قبلہ پہچاننے والا ہو۔ اور یہ قید اچھی ہے۔ سوم یہ کہ دلیل نجوم سے بھی نہ پہچانے تب تحری ہے
پھر اگر وہان کا آدمی حاضر ہے مگر بغیر اُس سے دریافت کے تحری کرکے نماز پڑھی تو اگر ٹھیک جہت پائی تو جائز ورنہ نہین۔ شرح
الطحاوی والتنیہ۔ اور اگر کسی نے بدون تحری و کوشش کے نماز پڑھی تو روا نہین بلکہ امام رح سے روایت تکفیر ہے۔ اور نوازل
مین ہے کہ اگر عمداً غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھنے کا عزم کرکے پڑھی تو امام نے کہا کہ کافر ہے اگرچہ وہی جہت قبلہ ہو اور فقیہ ابو اللیث
نے کہا کہ یہی صحیح ہے بشرطیکہ بطریق اعتقاد ایسا کیا ہو۔ ع۔ ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ محراب موجود ہو تو بھی تحری روا نہین ہے
پھر اگر اس مقام کا کوئی نہو یا قبلہ جاننے والا نہو یا مسجد بلا محراب ہو یا وہان والون نے خبر نہ دی تو تحری کرے۔ اور مصنف
نے وہان حاضر نہونے کے لفظ مین اشارہ کیا کہ حاضر کے سوا کسی کو تلاش کرنا اسپر واجب نہین ہے۔ فع۔ لیکن ادھم یہ کہ
اگر اس مسجد کے لوگ اس گانون مین مقیم ہون اگرچہ وہان حاضر نہون تو تلاش کرکے دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ تحری اُسوقت
روا ہے کہ دریافت قبلہ سے عاجز ہو۔ کذا قال ابن الہمام اور ایک مسئلہ ذکر کیا کہ جسمین امام محمد رح نے تحری کی یہی شرط عاجز
ہونے کی ذکر کی ہے اور مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہین کیونکہ امام محمد رح نے حاضرین سے نہ پوچھنے پر یہ دلیل ذکر کی اور جب
لوگ غائب ہین تو یہ شخص عاجز اعتبار کیا گیا پس تحری اسکی ایسے ہی وقت واقع ہوئی کہ وہ عاجز ہے۔ اور قاضیخان نے
ذکر کیا کہ ایک شخص نے مسجد محلہ مین اندھیری رات مین تحری سے نماز پڑھی جو خلاف قبلہ واقع ہوئی تو جائز ہے کیونکہ اسکو

قبلہ پوچھنے کے لیے لوگوں کے دروازے بجانا واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ اس مسئلہ میں افادہ ہوا کہ حاضر کی ایسی بات ہی مگر ان
کے لوگ بارہ دیکر آواز سن سکنے کی حد میں ہوں تو بھی بمنزلہ غائب کے ہیں م۔ پس تحری سے نماز جائز ہے۔ فان علم انہ اخطاء
بعد ما صلی لا یعیدہا۔ پھر اگر نماز پڑھنے کے بعد اسکو معلوم ہوا کہ میں قبلہ کی سمت میں چوک گیا تو نماز کو اعادہ نہیں کریگا۔
ف۔ کیونکہ اسوقت قبلہ اسکا وہی جہت تحری تھی بحکم شرع تو اپنے شرعی حکم پر نماز پوری کی م۔ لہذا اگر بلا تحری پڑھی ہو
تو اسپر اعادہ واجب ہے۔ اگر بلا تحری میں بعد فراغت کے یہ جہت ٹھیک معلوم ہوئی تو نماز ہو گئی کیونکہ جو چیز کسی دوسری چیز
کے واسطے مفروض ہوتی ہے تو اسمیں خالی پایا جانا کافی ہوتا ہے جیسے نماز جمعہ کے واسطے سعی کرنا۔ ف۔ یوں ہی اگر کشتی پر سوار
ہو جو جامع مسجد کو جاتی ہے تو خرید فروخت کرنا جاوے م۔ اور اگر تحری کی پھر جس جہت پر تحری واقع ہوئی اسکو چھوڑ کر دوسری
طرف پڑھی تو جائز نہیں ہے اگرچہ بعد نماز کے معلوم ہو کہ یہی ٹھیک جہت ہے۔ جیسے نمازی کو یہ زعم ہے کہ وہ بے وضو ہے یا اسکا کپڑا
نجس ہے یا ابھی وقت فرض نہیں آیا ہے مگر نماز پڑھی تو جائز نہیں اگرچہ اُسکے خلاف ظاہر ہو۔ اور فتاوی عتابی میں ہے کہ اگر
اپنے تحری کی مگر اُسکی تحری کسی جہت پر واقع نہ ہوئی تو ایک قول میں وہ تاخیر کرے اور بقول دیگر چاروں طرف پڑھے اور
اور بقول سوم مختار ہے واقع۔ یعنی پڑھے یا نہ پڑھے م۔ اور صواب یہ کہ نماز ادا کرے۔ الظہیریہ۔ پھر اگر کسی طرف نماز پڑھے پس
اگر ظاہر ہوا کہ قبلہ ٹھیک تھا تو روا ہے اور یوں ہی اگر ظاہر ہوا کہ ٹھیک نہ تھا یا کچھ ظاہر نہ ہوا تو بھی روا ہے۔ الظہیریہ۔ وقال
الشافعی رح یعیدہا اذا استدبر لتیقنہ بالخطاء۔ اور شافعی رح نے کہا کہ جب تحری سے نماز پڑھنے میں یہ ثابت ہو کہ پیٹھ قبلہ
کی طرف پڑھی ہے تو اعادہ واجب ہے کیونکہ خطاء کا یقین ہو گیا۔ ف۔ یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے اور دوسرا قول انکا مثل
ہمارے قول کے ہے اور یہی اُنکے مذہب میں مختار ہے۔ کما فی الحلیۃ الشافعیہ۔ اور جب تیقن خطاء ہوا اور اعادہ ممکن تو اعادہ کرے
جیسے دو کپڑوں میں یا دو برتنوں میں جن میں ایک نجس ہے تحری کی اور بعد نماز کے معلوم ہوا کہ تحری میں نجس کپڑا یا نجس پانی لیا
تھا تو باجماع نماز کا اعادہ ہے ایسے ہی امر قبلہ کی تحری میں ہے۔ ونحن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ ف۔ کہ قبلہ کی صورت میں تحری
سے میں قبلہ پانے کا اعتبار ہے اور لیس فی وسعہ الا التوجہ الی جہۃ التحری والتکلیف مقید بالوسع۔ اسکی وسعت
میں کچھ اور نہیں سوائے اسکے کہ تحری کی جہت کا استقبال کرے اور تکلیف بقدر وسعت ہے۔ ف۔ تو اپنے جہاں تک وسعت
تھی بندگی بجا لایا پس اعادہ نہیں ہے م۔ اور کپڑے و برتن میں اُسکی تحری میں جو واقع ہو وہ پاک نہیں ہو جاتا بلکہ اسوقت
اُسکی بندگی کے حق میں پاک قرار دیا جاتا ہے یعنی کہ اسپر گناہ نہیں مگر جب ظاہر ہوا تو اعادہ ہے علاوہ بریں بجائے وضو کے
تیمم موجود تھا تو ہر ایک کی طاقت میں یہ تحری صرف قدرت کے واسطے تھی م۔ علاوہ ازیں برتن و کپڑے میں اُسکی غفلت
وجہ تقصیر تھی برخلاف امر قبلہ کے کہ وہ بے اختیاری ہے تو ان دونوں پر اسکا قیاس نہیں ہو سکتا۔ پھر جیسے پیٹھ ہونے میں تیقن
خطاء ہے ایسے ہی داہنے و بائیں ہونے میں ظاہر ہے۔ ف۔ وان علم ذلک فی الصلوۃ استدار الی القبلۃ۔ اور اگر تحری کی
جہت میں خطاء ہونا نماز کے اندر معلوم ہوا تو قبلہ کے رخ پھر جاوے۔ لان اہل قباء لما سمعوا بتحول القبلۃ استداروا
کہیأتہم فی الصلوۃ واستحسنہ النبی علیہ السلام۔ کیونکہ شام بیت المقدس سے خانہ کعبہ کی طرف قبلہ بدلنے کا حکم جب اہل قبا
نے سنا تھا تو نماز ہی میں جس ہیئات پر تھے یعنی رکوع میں جانب کعبہ گھوم گئے اور حضرت علیہ السلام نے اس فعل کو بہتر
رکھا یعنی انکار نہیں فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ حدیث صحیحین میں بیان سابق میں گذرا ہے م۔ اور گھوم جانے کی کیفیت یہ کہ جو
طرف سے گھومے نہ بائیں جانب۔ الکافی۔ وکذا اذا تحول رأیہ الی جہۃ اخری توجہ الیہا۔ اور یوں ہی اگر نماز میں اسکی
رائے کسی دوسری طرف کو بدل گئی یعنی جم گئی تو اسی طرف پھر جاوے۔ ف۔ حتی کہ اگر پھرنے میں عمداً کچھ تاخیر کی تو نماز
فاسد ہو جائیگی۔ لوجوب العمل بالاجتہاد فیما یستقبل من غیر نقض المؤدی قبلہ۔ کیونکہ آئندہ حصہ نماز میں اسپر اجتہاد

کے مطابق عمل کرنا واجب ہو بغیر اس حصہ کے توڑ دینے کے جسکو پہلے ادا کیا ہو۔ ف۔ اگر سجدہ سہو باقی ہو اور رائے بدلے تو پھر جاکے سہی کرے اگر ہر رکعت ایک ایک طرف ہو جاوے تو جائز ہے۔ و۔ فروع۔ اگر آسمان صاف ہو اور وہ قبلہ پہچاننے میں ستاروں کا علم جانتا ہو تو تحری روا نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر ایک مسجد میں گیا جہاں محراب نہیں اور قبلہ مشتبہ ہے اُسنے تحری سے نماز پڑھی پھر خطا ظاہر ہوئی تو اعادہ واجب ہے کیونکہ وہاں والوں سے پوچھ سکتا تھا اور اگر صواب ظاہر ہوا تو ادا ہو گئی۔ قاضیخان۔ اور اگر پوچھا اور اُنھوں نے نہ بتلایا پس تحری کی نماز پڑھی تو روا ہے اگرچہ خطا ظاہر ہو۔ محیط السرخسی۔ ایک رکعت تحری سے ایک طرف پڑھی پھر رائے دوسری طرف بدلی تو اُس طرف دوسری رکعت پڑھی پھر رائے پہلی طرف بدلی تو مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے کہا کہ از سر نو نماز پڑھے اور بعض نے کہا کہ اول طرف تمام کرے۔ قاضیخان۔ یہی قول اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ایک نے تحری سے ایک طرف نماز پڑھی پس دوسرے نے بلا تحری کے اُسکی نماز اقتدا کی پس اگر قبلہ ٹھیک ہوا تو دونوں کی نماز جائز ہے اور اگر چوک ہوئی تو امام کی نماز جائز ہے نہ مقتدی کی۔ الخلاصہ۔ مکہ میں ایک پر قبلہ مشتبہ ہوا مثلاً وہ تاریکی میں قید ہے اور کوئی حاضر نہیں جس سے پوچھے پس تحری سے نماز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اس سے چوک ہوئی ہے تو امام محمدؒ سے مروی ہے کہ پھر اعادہ نہیں ہے اور یہی اقیس ہے یونہی اگر مدینہ میں ہوا۔ الظہیریہ۔ اگر تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی پھر رائے بدلی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی اسی طرح تیسری طرف و چوتھی طرف تو روا ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر دوسری رکعت یا تیسری یا چوتھی میں اُسکو یاد آیا کہ [illegible] پہلی رکعت میں ایک سجدہ چھوڑ گیا ہوں تو مشائخ میں اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اُسکی نماز فاسد ہوگی۔ القنیہ۔ اظہر یہ کہ فاسد نہ ہو۔ ایک نے تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی مگر اُسکی تحری میں چوک تھی پھر وہ جان گیا اور اُسنے قبلہ کی ٹھیک سمت پھیر لیا پھر ایک شخص آیا جسکو اُسکا پہلا حال معلوم ہے اُسنے اقتدا کر لی تو امام کی نماز درست اور مقتدی کی فاسد ہے اور ایسے ہی اندھے نے اگر غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر ایک نے آکر اُسکو قبلہ کی طرف پھیر کر اقتدا کر لیا تو مقتدی کی نماز فاسد ہے اور اندھے نے اگر وہاں کسی کو پایا مگر بغیر اس سے پوچھے شروع کر دی ہو تو اُسکی نماز بھی فاسد ہے ورنہ اُسکی نماز جائز ہے۔ قاضیخان۔ اگر اندھیری رات میں ایک قوم پر قبلہ مشتبہ ہوا اور وے ایسے گھر میں ہیں جہاں کوئی عادل نہیں جس سے دریافت کریں اور نہ کسی علامت سے قبلہ کا رخ معلوم کر سکتے ہیں یا وے لوگ جنگل میں ہیں پس سب نے تحری کی پس اگر ہر ایک نے تنہا نماز پڑھی تو سب کی نماز جائز ہے خواہ جہت قبلہ ٹھیک پائی ہو یا نہیں اور اگر سب نے جماعت سے پڑھی تو بھی روا ہے مگر اُسکی نماز نہ ہوگی جو اپنے امام سے آگے بڑھ گیا ہو یا نماز میں اپنے امام کے ساتھ مخالفت جان گیا ہو۔ اسی طرح اگر اُسکے علم میں یہ بات ہو کہ وہ امام سے آگے بڑھ گیا یا امام کے مخالف دوسری طرف نماز پڑھی ہے۔ ایک قوم نے تحری کر کے جنگل میں نماز پڑھی اور اُنمیں مسبوق و لاحق بھی ہیں پھر جب امام نماز سے فارغ ہوا تو مسبوق و لاحق کھڑے ہوئے تاکہ باقی نماز قضا کریں مگر اُنکو امام کی رائے کے خلاف قبلہ کا رخ معلوم ہوا تو مسبوق کی نماز درست ہو سکتی ہے اس طور سے کہ قبلہ کی طرف پھر جاوے اور لاحق کی نماز فاسد ہوگی۔ الخلاصہ۔ ومن ام قوما فی لیلۃ مظلمۃ۔ اور اگر ایک شخص نے امامت کی ایک قوم کی اندھیری رات میں ف۔ خواہ کسی مکان میں یا جنگل میں بدون کسی ایسے حاضر کے جس سے قبلہ دریافت کریں اور بدون کسی علامت نجوم وغیرہ کے جیسا کہ خلاصہ میں گذرا حتی کہ تحری کرنا جائز ہوا۔ فتحری القبلۃ وصلی الی المشرق۔ پس امام نے تحری کر کے قبلہ قرار دیکر اُسنے مشرق کی طرف پڑھی۔ ف۔ خواہ وہ مقام ایسا ہے کہ درحقیقت قبلہ وہاں سے بجانب مشرق ہے یا نہیں ہے۔ وتحری من خلفہ۔ اور تحری کی اُن لوگوں نے جو امام مذکور کے پیچھے ہیں۔ ف۔ کیونکہ ہر ایک پر تحری لازم ہے اور باوجودیکہ وے سب پیچھے امام کے رہے ہیں۔ فصلی کل واحد منہم الی جہۃ۔ پس ہر ایک نے اُنمیں سے ایک طرف نماز پڑھی۔ ف۔ یعنی جس طرف اُسکی تحری واقع ہوئی ہے مگر امام کی اقتدا کے ساتھ۔ وکلہم خلفہ۔ اور حال یہ کہ یہ سب امام کے پیچھے

ف۔ کوئی آگے نہین ہوا ہو خواہ جانین یا نہ جانین مگر اتنا جانتے ہین کہ امام آگے ہو۔ ولا یعلمون ما صنع الامام۔ مگر یہ نہین
جانتے کہ امام نے کیا کیا ہو۔ ف۔ اگر کہو کہ نماز تو رات کی ہو پھر آواز جہر سے کیون نہین جانتے ہین تو جواب یہ کہ شاید قضاء نماز
ہو یا جہر کرنا بھول گیا یا آواز سے اسقدر پہچانا ہو کہ آگے ہو اور نہ پہچانا کہ رخ کدھر ہو ع۔ اظہر یہ کہ دشمن کی وجہ سے یا نزول
کے خوف سے امام نے جہر نہین کیا اور سب نے اخفاء مین کوشش کی ہو م۔ اجزاہم۔ تو انکی نماز جائز ہو۔ لوجود التوجہ
الی جہۃ التحری۔ کیونکہ تحری کے رخ پر انکی توجہ پائی گئی۔ ف۔ اور یہی ضروری تھی۔ وہذہ المخالفۃ۔ اور رہی یہ مخالفت
ف۔ کہ امام کا رخ کسی طرف اور قوم کا کسی طرف ہو۔ غیر مانعۃ۔ تو یہ مانع نہین ہو۔ کما فی جوف الکعبۃ۔ جیسے جوف کعبہ
کے مسئلہ مین ہو۔ ف۔ کیونکہ فرض ونفل ہمارے نزدیک کعبہ کے اندر جائز ہو اور جب کہ لوگون نے کعبہ کے اندر جماعت سے
نماز پڑھی اور امام کے گرد اقتدا کی پس جس نے اپنی پیٹھ کو امام کی پیٹھ کی طرف کیا ہو یا اپنا منھ امام کی پیٹھ کی طرف کیا ہو اُسکی
نماز جائز ہو اور جس نے اپنا منھ امام کے منھ کی طرف کیا تو بھی روا ہو مگر کراہت ہو جبکہ اُسکے اور امام کے درمیان کوئی
سترہ نہو مگر جس نے اپنی پیٹھ کو امام کے منھ کی طرف رکھا اُسکی نماز نہین جائز ہو۔ الجوہرۃ والسراج۔ اور جو امام کے داہنے
یا بائین ہو اُسکی نماز جائز بشرطیکہ جس دیوار کی طرف امام کا رخ ہو اُدھر کی صف مین سے کوئی شخص امام کی بہ نسبت دیوار سے
زیادہ نزدیک نہو۔ الزاد ومبسوط السرخسی۔ اور جب کسی نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی اصح یہ کہ ایک رکعت ایک طرف اور
دوسری رکعت دوسری طرف تو روا نہین کیونکہ اول طرف یقینی قبلہ تھا تو اس سے بلا ضرورت پھرا۔ البدائع۔ بالجملہ
جماعت جوف کعبہ مین امام کے رخ سے دیدہ ودانستہ بعضے مقتدیون کے رخ مخالف ہوتے ہین اور بلا کراہت نماز صحیح ہو
تو ہمارے مسئلہ مذکورہ مین بھی ایسی مخالفت بلا قصد کے مانع نہوگی م۔ ومن علم منہم بحال امامہ تفسد صلوتہ۔ اور جس نے
ان مقتدیون مین سے اپنے امام کا حال جان لیا ہو تو اُسکی نماز فاسد ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جس رخ پر تحری کی اُسی کو صحیح جانا
اور باقی کو غلط تو امام کے ساتھ اقتدا درست نہوگی۔ لانہ اعتقد امامہ علی الخطاء۔ کیونکہ اُسنے اپنے امام کو خطاء پر اعتقاد
کیا۔ ف۔ اور اگر امام کا حال نہ جانا مگر اُسکے دل مین یہ جم گیا کہ وہ امام سے مخالف واقع ہوا ہو تو بھی نماز فاسد ہوگی یہ سب
نماز کی حالت مین ہو اور بعد اسکے یہ جاننا یا گمان کر لینا کچھ مضر نہین ہو۔ وکذا لو کان متقدما علی الامام۔ اور اسی طرح اگر
وہ امام سے آگے ہوا ہو تو بھی نماز فاسد ہو۔ لترکہ فرض المقام۔ کیونکہ اُسنے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض
چھوڑ دیا۔ فروع۔ جیسے نماز کے لیے تحری ہو ویسے ہی سجدہ تلاوت کے لیے تحری قبلہ روا ہو۔ السراج۔ اگر قبلہ رخ مین بدون
شک کے ایک جہت پر نماز شروع کی پھر اُسکے بعد اُسکو شک ہوا تو وہ جواز پر ہو یہانتک کہ اُسکو خلاف جہت کا تعین ہو
تب اعادہ نماز واجب ہوگا۔ الخلاصہ۔ پھر اگر درمیان نماز مین اُسکو ظاہر ہوا کہ خطاء کی تو از سر نو پڑھے اور اگر ظاہر ہوا کہ
جہت قبلہ ٹھیک ہو تو صحیح یہ کہ پوری کر لے۔ قاضیخان۔ اور اگر شک ہوا اور تحری نہ کی بلکہ بغیر تحری پڑھ لی پھر اگر نماز کے
اندر شک زائل ہو گیا باین طور کہ ٹھیک کیا یا خطاء کی تو نماز از سر نو پڑھے اور اگر نماز مین شک زائل نہوا پس اگر بعد
فراغت کے خطاء ظاہر ہوئی یا کچھ ظاہر نہوا تو اعادہ کرے اور اگر ٹھیک ہونا ظاہر ہوا تو نماز پوری ہو چکی۔ الخلاصہ۔ اور اگر
جنگل مین اُسنے تحری سے ایک طرف قرار دی اور اُسکو دو عادل آدمیون نے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہو پس اگر دونون
مسافر ہون تو انکی بات پر التفات نہ کرے اور اگر دونون وہین کے لوگ ہون تو سوائے اسکے کچھ نہین جائز ہو کہ انکے
کے قول پر عمل کرے۔ الخلاصہ۔ یہ مسئلہ صریح ہو کہ عادل کی خبر جو تحری پر مقدم ہو جب ہی کہ مخبر اُس مقام کا رہنے والا ہو م۔
فتاوی مین ہو کہ قبلہ سے منحرف ہونا جس سے نماز فاسد ہوتی ہو وہ انحراف ہو کہ مغرب کا مشرق ہو جاوے۔ ف۔ نیت
ہمارے نزدیک کل عبادات مین شرط ہو رکن نہین ہو اور جو نیت خالص سے خالی ہو وہ عبادت نہین ہو اگرچہ مانند وضو کے

کے کہ مفتاح نماز ہوجاتا ہے اسطرح صحیح ہوجاوے۔ م و ش۔ ریار کا دخل فرائض مین نہین ہے۔ الخلاصہ۔ پس فرائض بخوف ریا
کے ترک نہین ہوسکتے ہین۔ م۔ اگر خالص اللہ تعالی کے واسطے شروع کیا پھر اُسکے دل مین ریا رسمائی تو وہ اسی شان پر ہے جس
شروع کیا تھا۔ یعنی خلوص پر ہے۔ اور ریا، یہ کہ اگر لوگون سے تنہا ہو تو نہ پڑھے اور اگر لوگون مین ہو تو دکھلانے کو پڑھے۔
اور اگر یہ حالت ہو کہ لوگون کے درمیان مین اچھی طرح پڑھتا ہے اور تنہائی مین اچھی طرح نہین پڑھتا تو اُسکو اچھی طرح کا ثواب
نہین اور خالی نماز کا ثواب ہے۔ المضمرات عن النصابیہ۔ ایک نے کہا کہ تو ظہر پڑھ اور تیرے واسطے ایک روپیہ ہے اُسنے اس
نیت سے پڑھی تو چاہیے کہ جائز ہو اور روپیہ کا مستحق نہوگا۔ سو۔ کیونکہ نماز اُسپر واجب تھی جیسے باپ نے بیٹے کو خدمت
کے لیے نوکر رکھا تو کچھ اجرت واجب نہین ہے۔ ش۔ مختارات النوازل مین ہے کہ نماز اس نیت سے پڑھنا کہ خدا ے تعالی
میرے حقدارون کو راضی کر دے بدعت ہے درست نہین۔ ش۔ دو نیتین جمع کین ایک نماز مین تو دونون مین سے جسکو
ترجیح ہو نیت اُسی کی ہوگی اور اگر برابر ہون تو لغو ہو جائیگی اور نفل شروع نہوگا۔ ط۔ مثلاً نماز فرض وقتی و نماز جنازہ دونون
کی نیت مین نیت واسطے فرض وقتی کے ہوگی اور فرض و نفل مین فرض کی اور دو پنجگانہ مین سے جسکا وقت ہے اور
دو قضا مین سے جو مقدم ہے۔ فافہم واللہ تعالی اعلم

باب صفة الصلوة

یہ باب نماز کی صفت کے بیان مین ہے۔ ف۔ اور بیان صفت سے مراد نماز کی ذاتی اوصاف ہین۔ ف۔ یعنی فرض و
واجب و سنت سب شامل ہین۔ فرائض الصلوة ستة۔ نماز کے فرائض چھ ہین۔ ف۔ تحریمہ و قیام و قراءت و رکوع
و سجود و قعدہ اخیرہ۔ پھر ان فرائض مین سے بعض تو رکن ہین جو نماز کی ماہیت مین داخلی جز ہین اور بعض شرائط فرضی
ہین ہر ایک کی دلیل فرضیت و تفصیل یہ ہے۔ م۔ اول۔ التحریمة۔ جو عامہ مشائخ کے نزدیک شرط ہے نہ رکن ع۔ مگر نماز جنازہ
مین رکن ہے۔ ش۔ اور اسکو شرائط مین ذکر نہ کیا تھا اس جہت سے کہ بہت متصل بقیام ہے۔ اور نماز مین اسکے معنی مراد اپنے
اوپر مباح چیزون کو حرام کر لینا۔ یہ فرض ہے۔ لقوله تعالى وربك فكبر۔ اور خاص اپنے رب کی تکبیر یعنی بزرگی بیان کر
والمراد به تكبيرة الافتتاح۔ اور مراد تکبیر سے نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے۔ ف۔ چنانچہ اسپر مفسرین نے اجماع کیا ہے ع۔
اور تکبیر کو تحریمہ کہنا مجازی ہے اسواسطے کہ تحریم خود تکبیر نہین ہے بلکہ اس سے تحریم ثابت ہوجاتی ہے اور تقریر دلیل یہ کہ تکبیر کا
حکم بالاجماع خارج نماز مفروض نہین ہوا تو نماز مین فرضیت مراد ہے پس جہانتک ممکن ہے نص کو اپنی حقیقت پر رکھا گیا اور یہی لازم
ہے اور نیز دلیل اسکی حدیث ابوداؤد ہے کہ مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم۔ یعنی نماز کی کنجی تو طہور ہے اور تحریم
اسکی تکبیر ہے اور تحلیل اسکی تسلیم ہے۔ نووی نے احکام مین کہا کہ اسکی اسناد اچھی ہے۔ ت۔ پس تکبیر تحریمہ مفروض شرط ہے ہر
نمازی پر خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو جبکہ اسپر قدرت ہو لو گونگے و معقد اُمی پر کہنا واجب نہین ہے اور معتبر یہ کہ اس سے
تعظیم کے معنی قصد کرے اور فرائض مین جب قیام کی قدرت ہو تو جب ہی معتبر ہوگی کہ کھڑے ہونے کے ساتھ ہو اور بدون
قدرت کے یا نفل مین بیٹھے جائز ہے خواہ عربی مین ہو یا فارسی وغیرہ مین علی الاصح۔ مگر نام الٰہی منزہ ہے اگرچہ خالی نام پاک ہو
علی الاصح۔ اور عربی مین خواہ بلفظ تکبیر ہو یا دوسرا ہو مانند تسبیح و تہلیل کے اگرچہ مکروہ ہے اور ہر نام پاک اللہ تعالی کا کافی ہے علی الاصح
اگرچہ صرف اسم ہو لیکن اللهم اغفر لی یا بسم الله الرحمن الرحيم نہو جس سے خالص ذکر مراد نہین ہے اور مسائل انشاء اللہ تعالی
بیان ہونگے سع۔ دوم۔ القیام۔ دوسرا فرض قیام ہے۔ ف۔ یعنی کھڑے ہو کر پڑھنا جو اسپر و سجدہ کرنے پر قادر ہو۔
ت۔ نماز مفروض مین سع۔ اور وتر مین۔ الجوہرہ۔ اور جو ملحق بفرض ہو جیسے نماز نذر مین۔ و۔ اور فجر کی سنتون مین بالاتفاق

کمافی الخلاصہ - ش - جو قیام کر سکتا اور سجدہ نہیں یا سجدہ کر سکتا ہے مگر زخم بہتا ہے اور معذور نہیں ہے تو اسکے لیے بیٹھکر اشارہ بہتر ہے
اور کبھی بیٹھنا واجب ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہونے سے معذور کی طہارت جاتی ہے اور بدون اسکے نہیں مثلاً کھڑے ہونے سے
پیشاب بہتا ہے یا کھڑے ہونے میں چہارم جسم عورت کھلتا ہے یا کوئی شخص کھڑے ہو کر قرأت کچھ نہیں کر سکتا یا اس سے وہ
رمضان کا روزہ نہیں رکھ سکتا تو اسپر بیٹھکر پڑھنا واجب ہے - اگر جماعت کے واسطے نکل کر جانے کی وجہ سے وہ قیام سے
عاجز ہو جاوے یعنی تھک کر جماعت میں کھڑا نہیں ہو سکتا تو گھر میں کھڑے ہو کر پڑھے اسی پر فتوی دیا جاوے - د - مگر
مجتبیٰ میں کہا کہ صحیح یہ کہ جماعت میں جا کر بیٹھے پڑھے - طس - بالجملہ اصل قیام فرض ہے - بقولہ تعالیٰ وقوموا للہ قانتین -
بدلیل اس قول الٰہی عزوجل کے یعنی یہ کہ اور کھڑے ہو اللہ تعالیٰ کے واسطے بحالت خضوع یا خاموشی - ف - پس حکم قیام فرض ہے
اور چونکہ باہر نماز کے بالاجماع فرض نہیں تو نماز ہی میں فرض ہوا اور نفل اس میں داخل نہیں کیونکہ وہ بندہ پر لازم نہیں ہے - زید
بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ نماز میں باتیں کرتے حتی کہ نازل ہوا قولہ وقوموا للہ قانتین - پس ہمکو سکوت کا حکم
ہوا اور کلام سے منع کیے گئے - رواہ الستۃ الا ابن ماجہ - مع - قیام کی حد یہ ہے کہ اگر دونوں ہاتھ دراز کرے تو گھٹنے نہ پاوے -
بغیر عذر کے ایک پاؤں پر قیام مکروہ ہے اور بعذر مکروہ نہیں - الجوہرہ والسراج - سوم - القراءۃ - تیسرا فرض قرأت ہے -
بقولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن - بدلیل اس کلام کے یعنی پڑھو جسقدر کہ آسان ہو قرآن سے - ف - اسمیں
دو باتیں ثابت ہوئیں ایک یہ کہ پڑھو - پس پڑھنا نماز میں فرض ہوا کیونکہ نماز سے باہر بالاجماع فرض نہیں ہے - دوم یہ کہ فرض
اسی قدر کہ آسان ہو - م - فرضیت قرأت اسپر جو قادر ہو اور یہ امام و منفرد کی نماز میں رکن ہے اور مقتدی کی نماز میں زائد ہے
کیونکہ اسکا خلیفہ بھی نہیں - کمافی الشامی - اور قدر آسان امام اعظم رح کے نزدیک بقول اصح ایک چھوٹی آیت ہے - کمافی الخلاصہ
مگر ایک کلمہ مانند قولہ مدہامتان - ورنہ بقول اصح روا نہیں ہے - کمافی الظہیریہ وشرح المجمع لابن الملک والسراج والفتح -
پھر قدر فرض پر اکتفا کرنے سے گنہگار ہوگا - الصدر کیونکہ پوری فاتحہ مع دیگر واجب ہے - م - اگر آیۃ الکرسی کے مانند دراز ایک
آیت کو دو رکعت میں تھوڑا تھوڑا کر کے پڑھے تو عامہ مشائخ کے نزدیک علی الاصح جائز ہے - الکافی والمنیہ - حد القراۃ یہ کہ تصحیح
حروف زبان سے ادا کرے اور آپ اسکو خود بھی سن لے ورنہ عامہ مشائخ کے نزدیک نہیں جائز - المحیط - اور یہی مختار السراجیہ
اور یہی صحیح ہے - النقایہ - اسی حد پر ہر ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا اور طلاق و عتاق میں انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اور ایلاء و بیع - المحیط
حتی کہ اگر صحیح حروف ہوں اور خود نہ سنے تو ذبیحہ وغیرہ واقع نہو گا - م - پھر محل قرأۃ نماز فرض میں دو رکعت ہیں - المحیط
خواہ فجر کی ہو یا مغرب یا باقی اور خواہ پہلے دو ہوں یا آخر کی یا ایک اول و ایک آخر - ابو المکارم حتی کہ اگر ایک ہی رکعت
میں قرأت کی تو نماز فاسد ہے - الشمنی - اور وتر و نفل میں کل رکعات میں قرأت فرض ہے - المحیط - سونے میں قرأت بقول
اصح نہیں روا ہے - الظہیریہ - قرأت بزبان فارسی وغیرہ سوائے عربی کے باتفاق محققین بالاجماع روا نہیں - یہی اصح اور اسی پر
فتوی ہے - کمافی المجمع وغیرہ - پھر ظاہر المذہب میں فرض قرأت صرف دو رکعت میں ہے اور باقیوں میں نہیں ولیکن نظر دلیل
مقتضی وجوب باقیوں میں ہے اور کلام آویگا - م - چہارم و پنجم - الرکوع والسجود - بقولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا - اور فرض
چہارم و پنجم رکوع کرنا اور سجدہ کرنا بدلیل قولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا - یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو - ف - بعض نسخہ میں وارکعوا
بواو ہے اور یہ سہو کاتب ہے اور حکم بالاتفاق فرضیت کا نماز میں ہے - م - حد رکوع یہ کہ ہاتھوں کو بڑھاوے تو گھٹنے پا جاوے -
السراجیہ - اور بیچ رکوع میں سر محاذی زانو ہو جاوے - ابو السعود - ش - اور سجود کامل یہ کہ پیشانی و ناک دونوں رکھے - اور
اگر عذر سے کسی ایک کو رکھ سکے تو بلا کراہت روا ہے اور اگر بغیر عذر کے فقط پیشانی رکھے تو بالاتفاق مکروہ جائز ہے اور فقط
ناک پر بقول صاحبین نہیں جائز اور اسی پر فتوی ہے - اور اگر کوئی نہ رکھ سکے تو سجدہ ساقط اور اشارہ کرے - کمافی خزانۃ المفتین -

سجدہ میں شرط ہے کہ دونوں پاؤں میں سے کم از کم ایک انگلی زمین پر رہے۔ و۔ ورنہ بالکل باطل ہوگا۔ م۔ دوسرا سجدہ کا فرض
ہونا مثل اول کے باجماع امت ثابت ہے۔ الزاہدی۔ جیسے تعداد رکعات ہر نماز کی یوں ہی ثابت ہے۔ البحر۔ گھاس روئی وغیرہ
جسپر ماتھا و ناک ٹک جائے اور اسکا حجم محسوس ہو سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔ شراب اگر بیل پر ہو تو اسپر سجدہ نہیں اور زمین پر ہو تو روا ہے
جیسے تخت پر۔ کما فی الخلاصہ۔ گیہوں و جو پر سجدہ روا ہے اور کاکن و چنہاں و کودوں پر نہیں مگر جبکہ بورے میں ہوں۔ کما
فی السراج۔ جو نماز میں ہے اسکی پیٹھ پر سجدہ روا ہے ورنہ نہیں۔ اور نمازی کی ران پر سجدہ کرنا مختار یہ کہ بعذر جائز و بلا عذر
نہیں۔ نمازی کے گھٹنے پر کسی طرح روا نہیں ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ نمازی کی ہتھیلی پر اگر زمین پر ہو تو بقول اصح جائز ہے۔ تبیین
مردہ کی مثل زندہ ہے اسپر سجدہ کیا اگر میت کا حجم محسوس ہوا تو روا نہیں ورنہ روا ہے۔ محیط السرخسی۔ مقام سجدہ کا اگر قدموں
کی جگہ سے کمتر ایک یا دو اینٹوں خام تک اونچا ہو تو روا ہے اور زیادہ نہیں۔ الزاہدی۔ خام اینٹ کی حد چارم ہاتھ ہے۔ السراج۔
یعنی کشتی تک کا چارم۔ م۔ مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سجدہ گاہ پر کانٹے یا شیشہ کے ٹکڑے تھے تسے اپنے سر اٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا
تو روا ہے اور یہ ایک ہی سجدہ شمار ہوگا۔ التاتارخانیہ۔ میں کہتا ہوں کہ جب اپنے سجدہ پورا نہ کیا ہو تین تسبیح تک ورنہ دوسرا
ہونا چاہیے۔ م۔ اگر سجدہ میں دونوں پاؤں زمین پر نہ رکھے تو روا نہیں یعنی جبکہ انگلی بھی نہ ہو۔ اور اگر ایک رکھا تو بغیر عذر
مکروہ ہے۔ شرح المنیہ للامیر۔ قدم رکھنا قدم کی انگلیوں کے ساتھ ہے اگرچہ ایک ہی انگلی ہو۔ اور اگر پشت قدم رکھے نہ انگلیاں
بوجہ تنگی مکان کے پس اگر ایک رکھے نہ دوسری تو جائز ہے جیسے ایک قدم پر قیام۔ الخلاصہ۔ یعنی بوجہ عذر کے ورنہ مکروہ ہے
کما فی السراج۔ م۔ اگر سونے میں سجدہ کیا تو سجدہ اعادہ کرے اور اگر رکوع یا سجدہ میں سو گیا تو کچھ اعادہ نہیں۔ محیط السرخسی
فرض ششم۔ والقعدۃ فی آخر الصلوۃ مقدار التشہد۔ اور چھٹا فرض وہ قعدہ ہے جو آخر نماز میں ہو بقدر تشہد کے۔ ف
خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ یعنی التحیات سے قولہ عبدہ و رسولہ تک۔ اور یہی صحیح ہے۔ یعنی خالی نشست میں کی مقدار نہیں ہے حتیٰ کہ
اگر مقتدی عبدہ و رسولہ تک امام سے پہلے پڑھکر بول دیا تو اسکی نماز پوری ہے۔ الجوہرہ۔ لقولہ علیہ السلام لابن مسعود رضی
حین علمہ التشہد اذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلاتک۔ اس دلیل سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابن مسعود رضی
کو التحیات سکھلائی یعنی عبدہ و رسولہ تک تو فرمایا کہ جب تونے یہ کہہ لیا یا اسکو کر لیا تو تیری نماز تمام ہو گئی۔ ف۔ تو معلوم ہوا
کہ یہ کہہ لیا تو پوری ہو گئی یا یہ کر لیا تو بھی پوری ہو گئی۔ علق التمام بالفعل قرأ او لم یقرأ۔ پس حضرت صلعم نے نماز کا پورا
اس کرنے پر معلق کیا خواہ کچھ پڑھا ہو یا نہ پڑھا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ پڑھنے کی قدر بیٹھنا فرض ہے۔ واضح ہو کہ امام مصنف
نے جزم کیا کہ قولہ اذا قلت ہذا او فعلت ہذا۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے اور بعض نے زعم کیا کہ حضرت صلعم
نے صرف التحیات پڑھائی ہے اور یہ جملہ تو ابن مسعود رضی لوگوں سے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی طرف سے پڑھا دیا
ہے۔ ولیکن ہم بیان کرینگے کہ اول تو پڑھانا دلیل نہیں کہ حدیث میں نہیں۔ دوم کچھ مضر نہیں ہے۔ اسکا بیان یہ ہے کہ ابوداؤد
کی حدیث عبداللہ بن محمد النفیلی میں اور امام احمد کی حدیث الفضل بن دکین میں حضرت ابن مسعود کی حدیث التحیات کا خاتمہ
ہے کہ اذا قلت ہذا او قضیت ہذا فقد قضیت صلاتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ یعنی التحیات معہودہ
سے عبدہ و رسولہ تک کے بعد ہے کہ جب تونے یہ کہہ لیا یا یہ کر لیا تو اپنی نماز پوری کر لی اگر چاہے کہ کھڑا ہو تو کھڑا ہو اور اگر
چاہے کہ بیٹھے تو بیٹھ۔ اس حدیث میں کوئی اشارہ اس امر کا نہیں کہ اذا قلت ہذا او قضیت الخ یہ حضرت ابن مسعود رضی کا
کلام ہے اور دارقطنی کی روایت میں او قضیت کی جگہ او فعلت ہے جیسے مصنف رح نے لکھا۔ پھر زمان شبابہ بن سوار نے زہیر
بن معاویہ سے اور عبدالرحمن بن ثابت نے حسن سے مفصل روایت کی کہ یہ جملہ از کلام ابن مسعود رضی ہے اور نووی رح نے
کہا کہ حفاظ رح متفق ہیں کہ یہ جملہ مدرج یعنی کلام ابن مسعود رضی متصل بکلمات حدیث ہو گیا ہے۔ عینی رح نے جواب دیا کہ یوں

کیون نہین ہوسکتا کہ یہ کلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا اور ابن مسعود رضنے کبھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
کلام بیان فرمایا اور کبھی اسکو اپنی طرف سے بیان کر دیا۔ مترجم کہتا ہی کہ اس بیان سے روایات مین اچھا اتفاق ہوجاتا ہی
اور خلاف ظاہر کوئی تکلف نہین رہتا ہی۔ ابن الہمام نے کہا کہ اگر مدرج بھی ہو تو حق یہ کہ غایۃ الامر یہ ہوگا کہ یہ جملہ موقوف ہی
یعنی کلام ابن مسعود رضہ ہی اور ایسے مسئلہ مین موقوف بمنزلہ مرفوع کے ہی۔ ف۔ پھر وجہ استدلال یہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اس جملہ پر نماز کا تمام ہونا معلق کیا یعنی یہ جب ہوجاوے تب تمام ہی اور معنی یہ کہ اذا قلت ہذا او انت قاعد او فعلت القعود
ولم تقل فقد تمت صلاتک۔ یعنی جب تونے التحیات للہ والصلوات الخ کو کہا اس حالت مین کہ تو بیٹھا ہوا ہی یا تونے بیٹھنے
کیا حالانکہ کچھ نہین کہا تو تیری نماز پوری ہوگئی۔ پس معلوم ہوا کہ (فقط یا) متعلق بقول ہی یعنی کہا یا نہ کہا اور متعلق بہ فعل
نہین ہی کیونکہ فعل تو خواہ پڑھے یا نہ پڑھے ہر حال ثابت ہی پس تمام ہونا نماز کا دو باتون پر پڑھے یا بیٹھے۔ لیکن بیٹھنا تو پڑھنے
کی حالت مین بھی موجود ہی پس درحقیقت مشروط فقط یہی بیٹھنا ہوا کیونکہ یہ قرأت کو لازم ہی بدلیل اجماع۔ پھر تمام ہونا نماز کا
اس فعل پر موقوف ہوا اور نماز کا تمام کرنا واجب ہی تو یہ فعل یعنی قعدہ اخیرہ بھی واجب یعنی فرض ہی۔ اور فرض ہونا کچھ اس
حدیث مذکور کی وجہ سے نہین کیونکہ فرض تو وہ جو قطعی ثبوت ہو اور یہ خبر واحد ہی بلکہ فرضیت بقولہ تعالی۔ اقیموا الصلوٰۃ
سے ہی جسکے معنی یہ کہ نماز کو اپنے سب ارکان و شرائط سے پورا کرو۔ چونکہ یہ مجمل ہی تو یہ حدیث مذکور ایک جزو قعدہ کا بیان
ہوئی اور مجمل قرآن کا بیان جب حدیث واحد سے ہوتا ہی تو حکم بعد اسکے قرآن ہی کی طرف منسوب ہی۔ ظاہر یہی صحیح ہی تو
قرآن سے ثابت ہوا کہ قعدہ نماز مین فرض ہی۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر التحیات پڑھنی بھی فرض ہوجائیگی جواب یہ کہ نہین
اسلیے کہ قرأت کا فرض قرآن مین مجمل نہین ہی بلکہ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ مین من بیانیہ خود موجود ہی یعنی صرف قرآن کا پڑھنا
فرض ہی ع۔ رہا پہلا قعدہ تو جب ثبوت ہوچکا کہ سہواً اسکے چھوٹ جانے مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی طرف عود
نہین کیا تو معلوم ہوا کہ وہ فرض نہین ہی اور علی ہذا اگر قرأت فاتحہ و طمانینت مین نسخ قرأت بعینہ لازم نہ آتا تو یہ بھی عملی فرض
ہوجاتے اور دیگر افعال مین داخل سنت ہونے کے نہوتے تو وہ بھی فرض ہوجاتے۔ ت۔ پھر واضح ہو کہ ہر رکن تو فرض ہوتا ہی
مگر ہر فرض کچھ ضرور نہین کہ رکن بھی ہو۔ اب کلام اس قعدہ اخیرہ مین ہی اور محیط و ایضاح مین کہا کہ یہ قعدہ منجملہ فرض کے ہی
نہ رکن اور یہی قول امام شافعی و احمد وغیرہ کا ہی اور امام مالک نے کہا کہ وہ سنت ہی۔ کیونکہ رکن الشئی وہ ہوتا ہی جس سے اس
شئی کی تفسیر ہو اور نماز کی تفسیر مین یہ قعدہ نہین آتا بلکہ صرف قیام و قرأت و رکوع و سجود ہی۔ کما فی العینی۔ اور نہایہ مین کہا
کہ اسی جہت سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ نماز نہ پڑھیگا تو قیام و قرأت و رکوع پھر سجدہ سے سر اٹھاتے ہی حانث ہوجائیگا۔
قعدہ کرنے پر موقوف نہوگا۔ اور سراجیہ مین کہ جو کوئی اس سے منکر ہو تو کافر نہین ہوگا۔ مگر بدائع مین کہا کہ صحیح یہ کہ وہ رکن
مگر رکن اصلی نہین بلکہ زائد ہی۔ اور صحیح واللہ اعلم یہ کہ وہ فرض ہی بلکہ نہایہ مین کہا کہ فرضیت مین بھی اسکا درجہ کمتر ہی پس مسئلہ
قسم کے۔ اور عینی رح نے کہا کہ تحقیق مقام یہ ہی کہ قعدہ اخیرہ اندر عمل کے فرض ہی اور براہ اعتقاد نہین کیونکہ اسکا ثبوت بخبر احد
ہی جیسے امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر ہی اور چونکہ قعدہ بدرجہ واجب ہی لہذا اسکا منکر کافر نہین ہوتا ہم نہین دیکھتے کہ مالک
و زہری و ابو بکر الاصم کے نزدیک وہ سنت ہی سوائے قدر سلام کے۔ مع۔ پھر بعض متون مین بعض مسائل سے استنباط کر کے
امام کے نزدیک خروج بصنعہ کو فروض مین شمار کیا یعنی بعد تمام ہونے نماز کے کسی اپنے اختیاری فعل سے باہر ہوجانا۔
تنویر مین بھی اسکو مذہب لیا۔ لیکن سندیہ مین ہی کہ خروج بصنع المصلی کچھ بھی فرض نہین اور یہی صحیح ہی۔ التبیین و العینی
و اکثر الکتب۔ اور زیلعی وغیرہ نے ذکر کیا کہ امام و صاحبین سب کے نزدیک بالاتفاق وہ فرض نہین اور مجتبی مین کہا کہ
متفقین اسی قول پر ہین۔ د۔ پھر بیان چند فرائض اور بھی باقی رہے ہین ازانجملہ یہ کہ قیام کو رکوع پر مقدم اور رکوع کو

سجود پر مقدم یعنی فرائض میں ترتیب کرنا فرض ہے۔ دوم نماز کو تمام کرنا۔ سوم ایک رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونا کیونکہ نماز
کا وجود بدون اسکے نہیں تو یہ بھی فرض ہیں۔ مع۔ چہارم مقتدی پر فرض ہے کہ فروض میں اپنے امام کے تابع رہے۔ د۔ مگر فرض جیسے
و سنت میں اگر متابعت چھوٹی تو نماز فاسد نہو گی۔ ش۔ پنجم مقتدی اپنی راے میں امام کی نماز صحیح جانے۔ د۔ حتی کہ اگر
امام کی راے صحیح ہو مگر مقتدی غلط جانے تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی مثلاً امام نے تحری کرکے ایک رخ نماز پڑھی اور مقتدی
کی راے میں یہ غلط ہے تو فقط مقتدی کی نماز فاسد ہے۔ اور اقتداے حنفی بشافعی کی بحث انشاء اللہ تعالی آویگی۔ ششم مقتدی
اپنے امام سے آگے نہ بڑھ جاوے یعنی ایڑیاں امام سے آگے بڑھی ہوں۔ ہفتم۔ وقت اقتدا کے امام کا رخ اپنے رخ سے خلاف
نجانتا ہو۔ د۔ یہ اوپر آگیا ہے۔ ہشتم یہ کہ جو نماز وقتی پڑھتا ہے اُسوقت اُسپر قضا کا پہلے ادا کرنا لازم نہو۔ نہم۔ عورت ایسے طور پر
محاذی نہو کہ جس سے نماز فاسد ہوتی ہے۔ دہم تعدیل ارکان رکوع میں و اُس سے کھڑے ہونے اور سجدہ میں اور دونوں سجدوں
کے درمیانی جلسہ میں فرض عملی ہے بقول امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد اور عینی رح وغیرہ نے کہا کہ یہی قول مختار ہے اور آیا
ابن الہمام رح کا جزم ہے۔ اور تعدیل کی مراد یہ کہ اعضا ساکن ہوویں اور جوڑ بند مطمئن ہوجاویں اور کمتر مقدار ایک تسبیح ہے یعنی
سبحان ربی الاعلی مثلاً کما فی العینی والنہر۔ اور امام اعظم و محمد کے نزدیک رکوع و سجدہ و ہر رکن اصلی میں اعتدال واجب۔ اور
یہی صحیح ہے۔ المنیۃ۔ اور رکوع سے اُٹھنے و سجدوں کے درمیانی جلسہ میں اُنکے نزدیک واجب نہیں اسی پر فقہا نے اتفاق
کیا ہے۔ کما فی الغایۃ والکافی۔ مگر محیط میں رکوع سے قیام ترک کرنے میں سجدہ سہو واجب کہا بدون بیان خلاف کے۔ پس ہم
پھر مترجم کے نزدیک اکثر انمیں سے واجبات ہیں اور اُنکے فروض ہونے پر نظر استدلال مشکل ہے اور کچھ بیان آویگا۔ فرع۔
تنویر وغیرہ میں مذکور ہے کہ ان فروض کے ادا کرنے میں اختیار شرط ہے یعنی بیدار و ہوشیار ہو حتی کہ اگر سوتے میں کسی فرض کو
ادا کیا تو اسکا شمار نہیں ہے اگرچہ اصح قول پر وہ قرأت ہو یا قعدہ اخیرہ ہو۔ در مختار میں ہے لیکن غفلت مضر نہیں حتی کہ اگر بالکل
غفلت کے ساتھ کوئی رکن ادا کر لیا تو کافی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ وعلی ہذا اگر کل ارکان ہوں تب بھی یہی ہے لیکن یہ فتوی بنظر
حکم ہے یعنی ظاہر میں اسکے ذمہ سے فرض ساقط ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اگر دیانت میں آدمی کو اُسکی نماز میں سے اسی قدر ہے
کہ جو اُسنے تعقل کے ساتھ ادا کی یعنی سمجھکر جیسا کہ فتح القدیر میں حدیث سے استدلال کیا ہے اور احادیث اس بارہ میں
بہت ہیں پس صواب یہ کہ غفلت کے ساتھ جواز کے حکم میں تفصیل کیجاوے یا یہ حکم نہ دیا جاوے۔ م۔ پھر جو رکن سونے میں
ادا کیا اُسکا اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہوگی پس اگر سونے میں رکوع یا سجدہ کیا تو اعادہ کرے اور اگر سجدہ و رکوع میں سوگیا
تو اعادہ نہیں ہے جیسا کہ محیط السرخسی سے مذکور ہوا۔ اور حدیث میں ثبوت ہوا کہ جو بندہ نماز میں بے اختیار سو جاتا ہے تو اسپر اللہ
عزوجل ملائکہ پر مباہات فرماتا ہے۔ اور واضح ہو کہ رکن ترک ہونے اور واجب ترک ہونے دونوں میں اعادہ ہے مگر رکن کو نماز
میں اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہے اور واجب کا جبر نقصان سجدہ سہو سے ہوجاتا ہے اور اگر جبر نقصان نہوا تو نماز کا کچھ وجود
بوجہ ارکان کے ہے اگرچہ اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔ م۔ یہ سب بیان تو فروض کا ہوا۔ قال وما سوی ذلک فہو
سنۃ۔ اور فرمایا کہ جو افعال نماز کے سواے ان مذکورات کے ہیں تو وہ سنت ہیں۔ ف۔ یعنی ارکان و فروض نہیں ہیں
بلکہ سنت سے ثابت ہیں اگرچہ واجب و سنت ہوں۔ لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ اطلق اسم السنۃ وفیہا واجبات۔ اطلاق
کیا سنت کا نام حالانکہ ان افعال میں واجبات بھی ہیں۔ ف۔ جنکے ترک سے نماز نہیں جاتی مگر سجدہ سہو واجب ہوتا ہے خواہ ترک عمداً کیا
یا بھول کر اور اگر سجدۂ سہو نہ کیا تو نماز کا اعادہ واجب ہے اور یہی مکروہ تحریمی میں ہے پھر دوبارہ پڑھنا فرض اول کا پورا کرنا ہوتا ہے یہی مختار
ہے۔ د ش۔ وعلی ہذا اگر دوبارہ اعادہ میں کسی نئے مقتدی نے اقتدا کی تو درست نہیں ہے۔ ع۔ کقراءۃ الفاتحۃ۔ جیسے واجب ہے
پورے سورہ فاتحہ پڑھنا۔ ف۔ امام و منفرد کو پس اگر قرآن کہیں سے رکوع یا زیادہ پڑھا مگر سورۂ فاتحہ نہ پڑھی تو سجدہ سہو

واجب ہے۔م۔ اگر فاتحہ میں سے ایک آیت چھوڑے تو بھی سجدہ سہو واجب ہے۔المجتبیٰ۔ اور کہا گیا کہ صاحبین کے نزدیک نصف
سے زائد واجب ہے تو اقل ترک کرنے سے سجدہ سہو نہیں ہے ولیکن اول اولیٰ ہے۔م د۔ وضم السورۃ معہا۔ اور واجب ہے
فاتحہ کے ساتھ کوئی سورہ ملانا۔ف۔ پھر سورہ ہو تو بہتر ہے اور اگر چھوٹی تین آیتیں ہوں یا اُسکے برابر ایک آیت ہو تو بھی کافی
ہے۔کذا فی النہر۔ اور اس سے کم ملانا مکروہ تحریمی ہے۔ش۔ اور فاتحہ کو کل سورہ پر مقدم کرنا واجب ہے۔النہر و۔ حتی کہ اگر الحمد سے
سورہ کا کوئی حرف اتنی دیر مقدم ہوا کہ ایک رکن ادا ہو جاوے تو سجدہ سہو لازم ہوگا۔ش ط۔ پھر سورہ فاتحہ و دیگر سورہ
کے لیے فرض کے اول دو رکعتوں میں متعین کرنا واجب ہے اور نفل و وتر کی سب رکعتوں میں واجب ہے۔البحر د۔ فرائض کی
پچھلی دو رکعتوں میں سورہ ملانا مکروہ تحریمی نہیں اور یہی مختار ہے۔د۔ پہلی دو رکعتوں فرض میں اگر سورہ سے پہلے الحمد کو مکرر کیا
تو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ط۔ لیکن بضرورت امامت جائز ہے جیسا کہ اسی فصل میں مسئلہ آئندہ آتا ہے۔م۔ اور اگر الحمد کو سورہ کے
بعد مکرر کیا یا پچھلی دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے مکرر کیا تو سجدہ سہو نہیں ہے۔ط۔ اگر پہلی یا دوسری رکعت میں سورہ فاتحہ
بھول کر خالی سورہ پڑھ گیا پھر یاد آیا تو فاتحہ شروع سے پڑھے پھر سورہ پڑھے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔المحیط۔ جس نے
عشاء کی دونوں پہلی رکعتوں میں سورہ پڑھا اور فاتحہ نہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے اور اگر پہلیوں میں خالی
فاتحہ پڑھا تو پچھلیوں میں فاتحہ و سورہ کو جہر کے ساتھ پڑھے یہی صحیح ہے۔الہدایہ۔ اگر پہلیوں میں کچھ نہ پڑھا ہو تو بھی باتفاق
یہی حکم ہے و سہو کا سجدہ کرے۔قاضیخان۔ ومراعاۃ الترتیب۔ اور واجب ہے رعایت رکھنا ترتیب کی۔ف۔ درمیان
قراۃ اور رکوع کے۔د۔ اور۔ فیما شرع مکررا من الافعال۔ ان افعال میں جو مکرر شروع ہوئے ہیں۔ف۔ خواہ ہر رکعت
میں مکرر ہوں اور وہ سجدہ۔ف ت ط۔ خواہ کل نماز میں جیسے نماز کی رکعتوں کا شمار کہ ترتیب واجب ہے مگر اقتداء کی ضرورت
میں ساقط ہے جیسے مسبوق۔الفتح۔ اور مسبوق جو بعد فراغت امام کے قضا کرتا ہے ہمارے نزدیک اُسکی پہلی نماز ہے اور اگر ترتیب
فرض ہوتی تو آخر نماز ہوتی۔التبیین۔ پس مثلاً چار رکعت والی میں سے ایک رکعت لے تو کھڑا ہو کر پہلے بھرے دوگانہ کو پڑھے
پھر ایک خالی رکعت کو پڑھے۔ش۔ حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک اصل اسمیں چار انواع ہیں۔نوع اول جو کل نماز میں
ایک ہے وہ قعدہ اخیرہ ہے۔دوم جو ہر رکعت میں ایک ہے جیسے قیام۔ سوم جو کل نماز میں متعدد ہے جیسے رکعات۔ چہارم جو ہر رکعت
میں متعدد ہے جیسے سجدہ۔ پس قسم اول میں ترتیب شرط یعنی فرض ہے حتی کہ قعدہ کے سلام سے پہلے یا بعد سلام کے قبل اسکے
کہ کلام وغیرہ کوئی چیز نماز کی مفسد کرے اُسکو یاد آیا کہ میں سجدہ کی آیت پڑھ کر سجدہ تلاوت چھوڑ گیا ہوں تو اُسکو ادا کرے
اور قعدہ کا بھی اعادہ کرے اور سہو کا سجدہ کرے اور اگر رکوع یاد آیا تو اُسکو مع اسکے بعد کے سجود کے ادا کرے اور اگر قیام
یاد آوے یا قرأت تو پوری رکعت ادا کرے۔الفتح۔ اور قعدہ کے بعد یاد کرنے میں قعدہ کا اعادہ لازم ہے کیونکہ جو سجدہ نماز
کے اندر رہا ہے خواہ جزو نماز ہو یا سجدہ تلاوت نمازی ہو اُسکے طرف عود کرنے سے تشہد جاتا رہتا ہے اور رہا سہوی سجدہ تو وہ تشہد
کو اٹھا دیتا ہے اور قعدہ کو باطل نہیں کرتا حتی کہ اگر سہوی سجدہ سے سر اٹھاتے ہی سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہ ہوگی بخلاف سجدہ
جزو نماز اور سجدہ تلاوت نمازی کے کہ اگر اُنسے سر اٹھاتے ہی بدون قعدہ کیے سلام پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائیگی۔د۔ کیونکہ
قعدہ اخیرہ جو فرض ہے نہ پایا گیا۔ش۔ اور قسم دوم کہ ہر رکعت میں واحد ہیں اُنمیں بھی ترتیب شرط ہے یعنی فرض ہے جیسے قیام و
رکوع مگر جبکہ ایک پہلی رکعت میں بے ترتیبی ہوئی ہو اور اگر رکوع ایک رکعت کا اور سجدہ دوسری رکعت کا ہو مثلاً دوسری
رکعت کے رکوع میں یاد آیا کہ پہلے رکعت کا سجدہ چھوٹا ہے اور ہنوز رکوع سے سر نہیں اٹھایا تو پہلا سجدہ قضا کرے اور یہ رکوع جسمیں یاد آیا
اُسکو بھی دوہرا دے اور اگر بعد سر اٹھانے کے یاد آیا ہو تو رکوع ہو چکا۔کذا فی قاضیخان۔ملخص الفتح۔ الحاصل جو افعال مکرر
ہر رکعت میں مکرر نہیں جیسے قیام و رکوع یا تمام نماز میں مکرر نہیں جیسے اخیر کا قعدہ تو اُنمیں باہم ترتیب رکھنا فرض ہے کہ

سلام سے پہلے رکوع یا رکوع سے پہلے سجدہ جائز نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر تشہد کی قدر بیٹھا پھر یاد آیا کہ اس پر ایک سجدہ باقی ہے تو
واجب ہے کہ قعدہ مذکور باطل ہو جائیگا۔ التبیین۔ اور جو افعال کہ مشروع ہیں خواہ کل نماز میں مثل رکعات کے یا ہر رکعت
میں مثل سجدوں کے انہیں البتہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ بیان ہوا ہے۔ م۔ والقعدۃ الاولیٰ۔ اور واجب ہے پہلا قعدہ۔ ف
اور کہا گیا کہ سنت ہے اور یہی اقیس ہے اور وہ قول طحاوی و کرخی ہے اور متاخرین کے نزدیک واجب ہے اور محیط میں کہا کہ یہی اصح ہے
ع۔ نفل نماز میں بھی اصح قول پر واجب ہے۔ د۔ یعنی اگر چار یا چھ رکعت نفل کی ایک ساتھ نیت کی اور سب کو ادا کیا تو سوا
اخیر کے درمیانی دونوں قعدہ بقول اصح واجب ہیں۔ و بقول امام محمد رح ہر دو رکعت کے بعد قعدہ فرض ہے کیونکہ نفل کا ہر دوگانہ
نماز علحدہ ہے اور اگر وہم ہو کہ نفل خود نفل ہے اور شروع کرنے سے واجب ہو گئی پھر فرض قعدہ اسمیں کہاں سے آیا جواب یہ کہ
یعنی فرضیت کے یہ ہیں کہ نفل کا وجود ہو گا اگر یہ فرض یا رکن ہو اور وجود ہونا اس نماز کا ضرور نہیں ہے۔ م۔ پھر امام مصنف رح
قعدہ اول میں قرأت کا ذکر بیان نہیں کیا اور سجدہ سہو کے بیان میں افادہ فرمایا کہ قرأت التحیات بھی اس قعدہ میں واجب ہے
اور سراج میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور مبسوط السرخسی میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ ع۔ حتی کہ اگر التحیات عبدہ و رسولہ تک پڑھکر اس پر بقدر اللھم
صل علی محمد کے زیادہ کیا تو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ اگر مسافر امام ہوا اور اسکو حدث ہو گیا اُسنے مقیم مقتدی کو اپنا خلیفہ کیا تو
مقیم کا درمیانی قعدہ بسبب نیابت اپنے امام کے فرض ہو گیا اور یہ بوجہ عذر کے ہے۔ د۔ وقرأۃ التشہد فی الاخیرۃ۔ اور واجب
ہے تشہد پڑھنا یعنی التحیات آخر رسولہ تک پڑھنا قعدہ اخیرہ میں واجب ہے۔ ف۔ جیسے اصح قول پر قعدہ اولیٰ میں بھی واجب
ہے۔ زاہدی نے کہا کہ تشہد سے اسکے معانی اپنی طرف سے قصد کرنا مراد ہیں گویا وہ التحیات واسطے اللہ تعالیٰ کے کہتا ہے اور
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ادا دیتا اور اپنی جانب سے سلام کہتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ جب اسنے کہا کہ السلام علینا وعلی عباد اللہ
الصالحین تو آسمانوں و زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہنچ گیا پس صالحین میں ملائکہ وغیرہ سب شامل ہیں پس
معلوم ہوا کہ حضرت صلعم کو سلام ضرور پہونچتا ہے پس صاحب لحوظ رکھنا چاہیے۔ م۔ پھر تشہد اگر نصف سے کم چھوڑا تو سجدہ سہو
واجب ہوگا اور ہر قعدہ میں اگرچہ نفل کا ہو یہی حکم ہے یہی اصح ہے۔ البحر ط ع۔ واضح ہو کہ لفظ السلام واجب ہے۔ المنح ف۔ حتی کہ
جب السلام علیکم کہنے پر نادر ہو تو دوسرا لفظ اُسکے قائم مقام نہیں۔ ش۔ دوسرا سلام واجب ہے علی الاصح۔ البرہان۔ اور پہلا لفظ السلام
کہنے پر بدون علیکم کہنے تحریمہ نماز منقطع ہو جاتا ہے تو امتہ اسحیح کبیر۔ یہی مشہور روایت ہے جوہرہ و برہان میں جزم ہے۔ اور شارح نکلہ
نے دوسرے سلام پر انقطاع تحریمہ کو صحیح کہا ہے م د۔ والقنوت فی الوتر۔ اور واجب ہے قنوت پڑھنا وتر میں۔ ف۔ اور
قنوت مطلق دعا ہے۔ د۔ حتی کہ اگر اللھم انا نستعینک الخ یاد نہو تو اللھم اغفرلی۔ کافی ہے یا کوئی دعا ہو۔ م ش۔ قنوت کے واسطے
تکبیر بھی واجب ہے حتی کہ ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا۔ الزیلعی ش۔ وتکبیرات العیدین۔ اور واجب ہیں عیدین کی
تکبیریں۔ ف۔ جو علی التخارجہ ہیں۔ م۔ اور انکا وجوب قول صحیح ہے حتی کہ آنکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا۔ التبیین
اسی طرح ہر تکبیر انہیں سے واجب جداگانہ ہے۔ د۔ اور تکبیرات ایام تشریق بھی واجب ہیں۔ افادہ الطحاوی۔ والجہر فیما یجہر فیہ
اور واجب ہے جہر کرنا ان چیزوں میں جنمیں جہر واجب ہے۔ ف۔ امام کے لیے تو فریضہ فجر اور پہلی دو رکعتیں مغرب و عشاء میں اور
جماعت سے انکی قضا میں حتی کہ اخفا کرے تو سجدہ سہو واجب ہے۔ کذا فی قاضیخان۔ اور جمعہ و عیدین میں اور جماعت سے
تراویح و وتر میں جہر واجب ہے۔ اور کمتر جہر یہ ہے کہ دوسرے کو سنا دے موافق عادت کے اور کمتر اخفا یہ ہے کہ خود سنے۔ یہی معتمد
ہے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ الوقایہ۔ اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے۔ الزاہدی۔ اور مترجم نے موافق عادت کے قید
اسواسطے لگائی کہ اگر دوسرا خود اسکے منہ کے پاس کان لگا کر سنے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کما فی الخلاصہ ع۔ والمخافتۃ فیما
یخافت فیہ۔ اور واجب ہے اخفا ایسی چیزوں میں جنمیں اخفا واجب ہے۔ ف۔ امام کے لیے مغرب کی تیسری رکعت

اور عشاء کی اخیر یوں میں اور ظہر و عصر میں اگرچہ مقام عرفہ و جمع میں ہو اور آنکی قضاء میں حتیٰ کہ اگر جہر کرے تو سہو کا سجدہ واجب ہوگا
قاضیخان۔ اور دن کے نوافل میں اخفاء واجبی ہے۔ الزاہدی۔ یہ تو امام کا بیان ہوا اور رہا منفرد یعنی تنہا پڑھنے والا تو جن میں
امام پر اخفاء ہے آئین اسپر بھی اخفاء واجب ہے اور جنمیں اسپر جہر ہے انمیں منفرد مختار ہے اگرچہ جہر افضل ہے یہی صحیح ہے کما فی الخانیۃ
اور خلاصہ میں اصل سے نقل ہے کہ ایک شخص جہری نماز تنہا آہستہ پڑھتا تھا اُسنے فاتحہ سب یا تھوڑی پڑھی تھی کہ دوسرے نے
آکر اقتدا کی تو دوبارہ فاتحہ جہر کے ساتھ پڑھے۔ البحر۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ فرائض کے اول دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے فاتحہ
مکرر پڑھنا ایسی صورت میں روا ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ بالجملہ یہ سب چیزیں جو مذکور ہوئیں واجبات سے ہیں خالی سنت نہیں ہیں
ولہذا یجب علیہ سجدتا السہو بترکہا ہذا ہو الصحیح۔ اور اسی واسطے معلی ہے انمیں سے ہر ایک کے ترک سے سہو کے دو سجدے
واجب ہوتے ہیں اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ پس غیر صحیح قول مبسوط کا قیاس ہے کہ عیدین کی تکبیروں و قنوت کے ترک سے
سجدہ سہو نہیں اور ایسے ہی قعدہ اولیٰ کا تشہد چھوڑنے سے کیونکہ یہ اذکار ہیں تو رفع کر دیا کہ قیاس اس مقام پر متروک ہے
اور صحیح استحسان ہے کہ یہ واجبات ہیں اور انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہے۔ اور محیط میں صریح کہا کہ رکوع سے اٹھنا
چھوڑنے میں سجدہ سہو واجب ہے اور کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا۔ مع۔ یہ روایت بھی موافق اس اختیار کے ہے کہ تعدیل
ارکان واجب وانمیں قومہ رکوع و جلسہ درمیان دو سجدہ بھی داخل ہے اور اسکا بیان گذر چکا۔ پھر جمعہ و عیدین کے سجود
سہو میں بسبب ازدحام کے منع کیا گیا ہے چنانچہ آویگا۔ م۔ اگر اعتراض ہو کہ متن میں ان چیزوں کو سنت کیوں کہا تو
جواب یہ کہ سنت کے اصطلاحی حقیقی معنی نہیں لیے۔ وتسمیتہا سنۃ فی الکتاب لما انہ ثبت وجوبہا بالسنۃ۔ اور
کتاب میں انکا سنت نام رکھنا بطور عموم والمجاز کے ہے۔ ف۔ کیونکہ انکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا ہے۔ ف۔ لہذا
انکو سنت کی طرف منسوب کر دیا۔ اب حاصل کلام یہ ہوا کہ کتاب میں اول جو فروض تحریمہ وغیرہ شمار کیے جو کہ قرآن و
حدیث سے قطعی ثابت ہیں پھر انکے سوائے باقی افعال کو سنت کہا یعنی باقی افعال نماز کے بدلیل سنت ثابت ہوئے
ہیں پس بعض تو سنت کی دلیل سے واجب ثبوت ہوئے کہ انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا ورنہ اعادہ کرے تاکہ
اول ناقص پڑھی ہوئی کامل ہو جاوے ورنہ فاسق گنہگار ہوگا اور بعض افعال مسنون و آداب ثبوت ہوے کہ انکے کرنے
میں ثواب جمیل ہے اور نہ کرنے میں گناہ نہیں بشرطیکہ عادت نہ کر لے اور نہ ہلکا خیال کرے۔ پھر واضح ہو کہ یہاں مسنون افعال کا
بیان نہیں اور نیز ابھی واجبات دیگر باقی رہگئے ہیں اور مترجم انکو ذکر کیے دیتا ہے تاکہ آئندہ جو پوری کیفیت نماز کی ذکر فرمائی
ہے انمیں ہر فعل کو فرض و واجب و سنت و ادب سمجھ لیا جاوے۔ واضح ہو کہ باقی واجبات میں سے ایک یہ کہ ہر فرض
اور ہر واجب کو اپنے موقع و محل پر ادا کرنا واجب ہے پس اگر فرض قرأت کو پورا کر کے سہو سے سوچتا رہگیا پھر رکوع کیا
تو سجدہ سہو بسبب تاخیر رکوع کے واجب اور اگر رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورہ نہیں ملایا ہے پھر کھڑے ہو کر سورہ ملایا تو رکوع کا اعادہ
اور سہو کا سجدہ کرے۔ سوم یہ کہ رکوع دو اور سجدہ تین نہوں ورنہ سجدہ سہو واجب ہوگا۔ ولیکن جو رکوع پورا نہو اور اعادہ
میں ایک ہے اور اگر جاوے سجدہ پر کانٹے ہونے سے سر اٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا تو یہ ایک ہے۔ سوم دو رکعت یا چار ہونے
سے پہلے قعدہ نکرنا ورنہ سجدہ سہو ہے بقدر ادائے رکن۔ چہارم دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی نکرنا حتیٰ کہ
چپ نہ رہنا یعنی بقدر معتبر۔ پنجم مقتدی کو چپ رہنا واجب ہے یعنی قرأت نہ کرے اور اگر عمداً پڑھے تو علی الاصح نماز فاسد
نہیں اور اگر سہواً پڑھے تو اسپر سجدہ سہو نہیں ہے۔ ف۔ ششم جو امور ایسے ہیں کہ انمیں اماموں کے درمیان اجتہاد شرعی کی
راہ ہے تو انمیں مقتدی پر امام کی متابعت واجب ہے جیسے امام نے تکبیرات عیدین ہر رکعت میں پانچ پانچ کہیں یا سلام دینے
سے پہلے سہو کے سجدے کیے یا وتر میں رکوع کے بعد قنوت پڑھی تو ایسے امور میں امام کی متابعت واجب ہے مگر جن امور میں

منسوخ ہونے کا قطعی ثبوت ہوا انہین متابعت واجب نہین جیسے امام نے نماز جنازہ مین پانچ یا زیادہ تکبیرین کہین تو چار سے
زائد مین متابعت نہ کرے یا اُسکی سنت نہونے کا قطعی ثبوت ہو جیسے نماز فجر مین امام نے قنوت پڑھی تو متابعت نہ کرے تو بھی چپ
کھڑا ہو کہ یہ اسوقت کہ کوئی حادثہ نازل نہوا ہو چنانچہ اپنے باب مین آویگا۔ ہفتم ہاتھون و گھٹنون کو رکھکر سجدہ کرنا بختار
ابن الہمام والبحر۔ رہا بیان سنت افعال کا تو وہ بہت ہین۔ ایک یہ کہ تحریمہ کے واسطے دونون ہاتھ اٹھانا اور خلاصہ مین ہے کہ
اگر چھوڑنے کی عادت کرلے تو گنہگار ہو گا۔ دوم انگلیان اپنے حال پر کھلی چھوڑنا۔ سوم تکبیر سے سر نہ جھکانا۔ چہارم امام کو
بقدر حاجت کے جہر سے تکبیر کہنا و سمع اللہ لمن حمدہ و سلام کہنا۔ چلانے مین مبالغہ مکروہ ہے۔ اور تکبیر افتتاح کے جہر مین اگر
فقط مقصود صرف لوگون کا آگاہ کرنا ہو تو نماز نہو گی بلکہ مقصود تحریمہ ہو۔ مقتدی و منفرد انکو آہستہ کہے۔ پنجم ثنا یعنی سبحانک
اللہم وبحمدک الخ۔ ششم۔ عوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا۔ ہفتم بسم اللہ الرحمن الرحیم کہنا۔ ہشتم آمین کہنا۔ نہم ثنا سے
لیکر ان چارون کو آہستہ کہنا۔ دہم داہنا ہاتھ کو بائین پر رکھنا۔ یازدہم۔ ہاتھون کو اسطرح زیر ناف باندھنا۔ دوازدہم
تکبیر رکوع۔ سیزدہم۔ رکوع مین دونون گھٹنون کو پکڑنا۔ چہاردہم انگلیان کھلی رکھنا۔ پانزدہم سجود کی تکبیر و آس سے اٹھنے
کی تکبیر۔ شانزدہم ہاتھون کی انگلیان سجدہ مین ملی رکھنا۔ ہفدہم مرد کو تشہد مین بایان پانون بچھانا اور ہژدہم درود
پڑھنا و بقول شافعی رح ادنی مقدار فرض ہے۔ نوزدہم دعا جو بندون سے مانگنا مستحیل ہو۔ بستم۔ سلام کے وقت داہنے
و بائین منہ پھیرنا۔ وبکر اور بھی سنن ہین۔ پھر نماز کے آداب ہین جنکے نہ کرنے مین کچھ نہین اور کرنا افضل ہے چنانچہ نظر رکھنا
قیام مین سجدہ گاہ پر اور رکوع مین پشت قدم پر اور سجود مین ناک کے نتھنون پر اور نشست مین اپنی گود پر اور سلام کے وقت
ادھر ادھر مونڈھون پر اور جمائی روکنا اگرچہ دانتون سے ہونٹھ پکڑ کر ہو ورنہ بائین ہاتھ کی پشت کو منہ پر رکھ لے اور تحریمہ
کے واسطے مرد ہاتھون کو آستین سے نکالے مگر آنکہ سردی ہو۔ اور کھانسی روکنا بقدر امکان۔ کیونکہ بلا عذر کھانسنا مفسد نماز
ہے تو عذر مین احتیاط کرکے روکے۔ اور امام اسوقت شروع کرے جب اقامت پوری ہوجاوے اور یہی اعدل المذاہب ہے۔
شرح المجمع العلے۔ اور یہی اصح ہے۔ الخلاصہ البحر وغیرہ۔ ت م د۔ اب تمام افعال نماز ابتدا سے آداب و سنن و فرائض و واجبات
کو جمع کرکے اپنے اپنے محل مین ہونے کی کیفیت مع اثبات کے ذکر فرمائی بقولہ۔ واذا شرع فی الصلوۃ کبر۔ اور جب نماز شروع
کرے خواہ فرض ہو یا نفل ہے۔ تو تکبیر کہے۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے ع۔ اور دونون قدمون کے درمیان چار انگل کا
فاصلہ رکھے۔ الخلاصہ۔ لما تلونا و قال علیہ السلام تحریمہا التکبیر۔ بدلیل اس آیت کے جو ہم نے پڑھی تھی یعنی وربک فکبر
اور بدلیل اسکے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مین ہے کہ تحریم نماز کی تکبیر ہے۔ ف۔ یہ حدیث پانچ صحابہ رض سے مروی
ہے از انجملہ حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی رض سے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث اس باب
مین اصح و احسن ہے اور عبد اللہ بن عقیل کی توثیق امام بخاری رح سے نقل کی اور نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ یہ حدیث حسن ہے
و رواہ الحاکم من حدیث ابی سعید الخدری رض و قال صحیح علی شرط مسلم۔ ع۔ پھر اگر امام ہو تو تکبیر جہر سے کہے۔ م۔ وہو شرط
عندنا خلافا للشافعی رح۔ اور تکبیر مذکور ہمارے نزدیک شرط ہے یعنی خارج نماز مفروض ہے برخلاف امام شافعی کے۔ ف۔
کہ انکے نزدیک رکن ہے۔ مگر ہم رکن ہونے کی دلیل نہین پاتے تو فرض شرط قرار دیتے ہین۔ حتی ان من تحرم للفرض کان
لہ ان یودی بہا التطوع۔ حتی کہ جو کوئی فرض کا تحریمہ باندھے اسکو روا ہے کہ اس تحریمہ سے نفل ادا کرے۔ ف۔ اگرچہ
فرض سے اسطرح خارج ہونا مکروہ ہے۔ السراج۔ اور نفل کی تحریمہ پر دوسری نفل ادا کرنا بکراہت جائز ہے۔ ولیکن فرض کی
تحریمہ پر دوسرا فرض ادا کرنا باجماع نہین یا نفل کی تحریمہ پر فرض ادا کرنا نہین جائز ہے۔ السراج۔ پس اگر تحریمہ رکن ہوتا تو
فرض کی تحریمہ سے نفل ادا ہوتا۔ تو تحریمہ رکن داخل نہین ہے ولہذا اگر تکبیر کہی اس حالت مین کہ اسکے ہاتھ مین نجاست تھی

جو اسنے تکبیر سے فراغت کر کے پیشگی باندھ رکھا تھا جو بعد فراغت تکبیر کے خفیف عمل سے ڈھلک گیا یا زوال آفتاب ظاہر ہونے سے پہلے تکبیر شروع کی اور فارغ ہو کر زوال ظاہر ہو گیا یا قبلہ سے منحرف تھا کہ جس سے فارغ ہوتے ہی قبلہ رخ ہو گیا تو روا ہے اور شمس الائمہ رح نے کہا کہ ظہر کی تحریمہ پر عصر کی بناء اور نفل کی تحریمہ پر فرض کی بناء اور برعکس ادا و ادا کی تحریمہ پر قضا کی بناء جائز ہے۔ اور شافعی رح کے نزدیک رکن ہونے کی وجہ سے کوئی نہیں جائز ہے۔ **وہو یقول انہ یشترط لہا ما یشترط لسائر الارکان** شافعی رح کہتے ہیں کہ تکبیر مذکورہ کے لیے شرط ہے ہر وہ چیز جو دیگر ارکان کے لیے شرط ہے۔ ف۔ جیسے استقبال قبلہ و ستر عورت و طہارت و نیت و وقت ہے۔ **وہذا آیۃ الرکنیۃ**۔ اور یہ بات اسکے رکن ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ یہ شرائط دو تحریمہ کے نہیں ہیں چنانچہ مسائل ذکر ہو چکے ہیں۔ **ولنا انہ عطف علی الصلوٰۃ علیہ فی قولہ تعالیٰ وذکر اسم ربہ فصلی ومقتضاہ المغایرۃ**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تکبیر مذکور پر نماز کا عطف کیا گیا قولہ تعالیٰ وذکر اسم ربہ فصلی۔ یعنی ذکر کیا نام اپنے رب کا یعنی اللہ اکبر کہا پھر نماز پڑھی۔ اور مقتضائے عطف یہ کہ معطوف علیہ دیگر اور معطوف دیگر ہو۔ ف۔ کیونکہ ایک ہی چیز کا عطف بیفائدہ ہے مثلاً زید اور زید آیا۔ تو زید اول معطوف علیہ اور زید دوم معطوف ہے مگر بیفائدہ کلام ہے۔ بلکہ دونوں الگ الگ ہونا چاہیے۔ اور خاص پر عام کا عطف بیان فائدہ ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تکبیر الگ اور نماز الگ ہے۔ مگر شرط ہے۔ **ولہذا لا یتکرر تکرار الارکان**۔ اور اسی جہت سے تکبیر مذکور مکرر نہیں ہوتی مانند تکرار ارکان کے۔ ف۔ یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں ہے ورنہ لازم ہوا کہ رکن کا مکرر ہونا ضرور نہیں جواب مترجم کی طرف سے یہ کہ ارکان ہر رکعت میں قیام و رکوع و سجود اپنے محل پر مکرر ہوتے ہیں اور تکبیر باوجود اپنا محل پائے جانے کے مکرر نہیں ہوتی تو یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں اور رہا یہ کہ اسمیں شرائط کی نگہداشت دلیل رکنیت ہے تو جواب گذرا کہ اسکے لیے کچھ نہیں ہے۔ **ومراعاۃ الشرائط لما یتصل بہ من القیام**۔ اور شرائط کی نگہداشت صرف اسکے واسطے جو تکبیر سے متصل ہے یعنی قیام نماز۔ ف۔ پس اگر پہلے سے طہارت و ستر عورت وغیرہ شرائط کا لحاظ نہ کر لیا ہو تو بعد تکبیر کے قیام نہیں ہو سکتا تو فاصلہ و فرق کرنا پڑے لہذا قیام کے واسطے پہلے سے وہ شرائط ملحوظ ہوئی ہیں تکبیر کے لیے ملحوظ نہیں ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ تکبیر رکن نہیں بلکہ شرط ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے اس شخص پر جو قدرت رکھتا ہو۔ اور مبسوط میں ہے کہ امی و گونگے نے اگر نیت سے نماز شروع کی تو جائز ہے کیونکہ جو انکے امکان میں تھا بجا لاوے انتہی۔ اور دونوں پر زبان ہلانا واجب نہیں اسواسطے کہ زبان ہلانا تو الفاظ مخصوصہ کے ساتھ واجب ہے اور جب وہ ان دونوں سے متعذر ہوا تو بجائے اسکے دوسری بات یعنی خالی زبان ہلانا واجب ہونے کا حکم بدون کسی دلیل کے نہیں دیا جائیگا۔ الفتح۔ حاصل یہ کہ واجب تو نیت کے ساتھ اللہ اکبر کہنا تھا اور جب امی و گونگا اسکو نہیں کہہ سکتے تو صرف نیت کافی اور رہا نیت کے ساتھ خالی زبان ہلانا واجب نہیں کہہ سکتے کیونکہ اسکے واسطے دوسرا حکم چاہیے اور وہ موجود نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ نیت فعل قلبی واجب ہے اور جب قلبی عزم مجتمع نہ ہو تو بجائے اسکے زبان سے الفاظ کہنے کے جواز کا حکم جیسا کہ حلبی سے درمختار وغیرہ میں لیا ہے بلا دلیل ہے۔ فافہم۔ پھر تکبیر نہیں جائز مگر کھڑے ہونے کی حالت میں یعنی فرض میں بصورت قدرت۔ اگر امام کو رکوع میں پایا اور جھکتے تکبیر کہتا ہوا رکوع میں گیا پس اگر اسقدر جھکاؤ میں تکبیر پوری کی کہ قیام سے زیادہ قریب تھا بہ نسبت رکوع کے تو صحیح ورنہ نہیں۔ الفتح۔ اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی ہو تو نیت لغو اور وہ تحریمہ رکھی جائیگی۔ د۔ اور اگر اللہ بحالت قیام کہا اور اکبر رکوع میں پہنچکر پورا کیا تو نماز شروع نہ ہوئی بالاتفاق۔ بی ج۔ اگر اللہ امام کے ساتھ اور اکبر اس سے پہلے کہا تو اصح قول پر صحیح نہیں ہے۔ د۔ امام کی تکبیر سے پیشتر ہی میں تکبیر کہی تو اگر اسکے غالب گمان میں امام سے پہلے ہوئی تو روا نہیں ورنہ روا ہے۔ المحیط۔ عمداً اللہ کے یا اکبر اول مد کرنا کفر ہے ورنہ مفسد جیسے اصح قول یعنی با اکبر کو مد کر کے اکبار کرنا۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ کفر کا حکم مشکل ہے جبکہ عامی جنہوں کہ اسکے معنی نہیں معلوم اور جب معلوم ہیں

مقصود خوش آوازی وغیرہ ہو اگرچہ مکروہ تحریمی ہے اور خود تو اسوقت کفر ہے کہ آسکو اللہ تعالیٰ میں شک ہوا اسکے اکبر ہونے یعنی
بکل اشی ہونے میں شک ہو پس صواب یہ کہ یون کہا جاوے کہ اگر کسی نے مد سے شک کیا تو کفر ہے ورنہ عمداً یا خطاءً ہو مفسد ہے
واللہ تعالیٰ اعلم م۔ اور نماز کا شروع ہوجانا بسبب تکبیر دونون کے ساتھ ہوتا ہے تنہا کسی کے ساتھ نہین ہوتا حتی کہ قادر باستثنا
عاجز مانند گونگے وامی کے۔ ف۔ گونگے وامی کو قرأت کے بارہ میں بھی زبان ہلانا لازم نہین اور یہی صحیح ہے۔ و۔ بالجملہ جب نماز کا
ارادہ کرے تو نیت کے ساتھ بروجہ مذکور تکبیر کہے۔ ویرفع یدیہ مع التکبیر۔ اور مرد اپنے دونون ہاتھ اُٹھاوے تکبیر کے ساتھ
وہو سنۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ۔ اور یہ رفع الیدین سنت ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر
مواظبت فرمائی ہے۔ وہذا اللفظ۔ اور یہ لفظ یعنی مع التکبیر کا لفظ۔ یشیر الی اشتراط المقارنۃ۔ اشارہ کرتا ہے کہ مقارنت
شرط لگی ہے۔ ف۔ یعنی ہاتھ اُٹھانا اور تکبیر کہنا دونون ملے ہوئے ساتھ ہون۔ اسپر خواہر زادہ و امام صفار نے تنصیص
کی ہے ع۔ وہو المروی عن ابی یوسف۔ اور یہی مروی ہے ابو یوسف سے۔ ف۔ یعنی یعقوب بن ابراہیم شاگرد
امام ابو حنیفہ رح سے۔ والمحکی عن الطحاوی۔ اور یہی حکایت کیا گیا طحاوی سے۔ ف۔ یعنی امام ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ
ازدی الطحاوی رح سے اور محکی سے مراد یہ کہ نقل کیا گیا کہ طحاوی یون ہی کرتے تھے کہ تکبیر کے ساتھ ہاتھ اُٹھاتے تھے۔ اور یہی
قول امام احمد کا اور مشہور مذہب مالک رح کا ہے۔ والاصح انہ یرفع یدیہ اولاً ثم یکبر۔ اور مذہب میں اصح یہ کہ پہلے دونون
ہاتھ اٹھاوے پھر تکبیر کہے۔ ف۔ اسی پر عامہ مشائخ ہیں۔ ف۔ مبسوط میں کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں ع۔ لان فعلہ
نفی الکبریاء عن غیر اللہ تعالیٰ۔ کیونکہ اسکا فعل ہاتھ اُٹھانے کا یہ سوائے اللہ تعالیٰ کے سب سے کبریائی کی نفی ہے
ف۔ یعنی کانون پر ہاتھ لایا کہ سوائے اللہ تعالیٰ کے جو چیز ہے کسی میں کبریائی نہین۔ پھر قول تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے سے اللہ
کے واسطے کبریائی کا اثبات ہے ع۔ والنفی مقدم۔ اور نفی مقدم ہوتی ہے۔ ف۔ پھر اثبات ہوتا ہے جیسے کلمہ توحید میں پہلے
لا الٰہ سے نفی ہے پھر الا اللہ سے اثبات ہے۔ اسی طرح یہان ہے مگر اسمین یہ اعتراض ہے کہ کلمہ توحید مین تو سب زبان سے بولنا پڑا
تو بضرورت نفی مقدم ہوئی کیونکہ ساتھ ہی بولنا ممکن نہین ہے اور یہان فعل سے نفی اور قول سے اثبات ہے تو دونون جمع ہو سکتے
ہین مع۔ اور جواب یہ کہ امام مصنف کی مراد یہ ہے کہ نفی کا اثبات پر مقدم ہونا بہتر ہے تاکہ اول بندہ ما سوائے الٰہی سب سے
خالی ہو جاوے اور سب اسپر حرام ہو جاوین کسی چیز کا اسمین دخل نہ رہے پھر تکبیر سے اللہ تعالیٰ کی کبریائی وعظمت بھر جاوے
اور اسی کی حضوری میں طاعت ادا کرے۔ اور واضح رہے کہ یہان کلام صرف اسمین کہ اولیٰ کون طریقہ تھا ورنہ جواز میں کچھ
کلام نہین ہے چنانچہ معلوم ہوگا۔ اب یہان چند مقام ہین اول آنکہ یہ ہاتھ اُٹھانا سنت ہے۔ دوم اسکی کیفیت۔ سوم مرد کہانتک
اور عورت کہانتک اُٹھاوے۔ چہارم الفاظ تکبیر۔ پنجم زبان عربی میں مخصوص ہے یا نہین۔ ششم کیسے الفاظ سے تکبیر نہین
جائز ہے۔ اور اس مقام پر اسقدر توضیح اسواسطے کہ اسی تکبیر سے نماز کا شروع ہے پس اگر اسی مین فساد ہو تو نماز جاتی رہی۔ م
بیان اول کہ وہ سنت ہے۔ یہی صحیح۔ اور ابو حنیفہ سے منصوص ہے اور یہی جمہور علماء کا قول ہے اور بعض اسکے وجوب کے قائل ہوئے
حتی کہ ہمارے مذہب مین بھی اختلاف ہے چنانچہ ابن الہمام نے خلاصہ سے نقل کیا کہ اسکے ترک سے بعض کے نزدیک گنہگار
ہوگا اور مختار یہ کہ ترک کی عادت کرے تو گنہگار ورنہ نہین۔ انتہی۔ گویا دونون قولون میں یہی توفیق ہے مف۔ پھر دلیل میں نظر کرنے سے معلوم ہوا
کہ صحیح احادیث جو نماز رسول اللہ صلعم کے بیان میں مروی ہین سب میں ہاتھ اُٹھانا مذکور ہے حتی کہ ابن المنذر رح نے دعویٰ کیا
کہ اہل علم سب متفق ہین کہ ہمیشہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھ اُٹھاتے تھے۔ پھر اس مواظبت کے باوجود وہ واجب نہیں
پھر یہ امام سرخسی رح کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو واجبات نماز میں رفع الیدین نہین سکھلایا ع۔ اور اصول
ٹھہرا ہے کہ حاجت کے وقت سے بیان میں تاخیر کرنا روا نہین ہے۔ پس اگر یہ واجب ہوتا تو اسکو سکھلاتے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے

زیلعی رحمہ نے اس استدلال کو ضعیف ٹھہرایا لیکن وجہ ضعف ظاہر نہیں ہے پس مواظبت دلیل سنت ہے جبکہ بطریق وجوب نہ ہو لیکن عنقریب شیخ ابن الہمام رحمہ اللہ کی تقریر میں کافی سے مرجح وجوب مذکور ہوگا۔ امر دوم اسکی کیفیت تو ہاتھوں کو مقابل کانوں تک اٹھادے حتی کہ دونوں انگوٹھے دونوں لو کے محاذی مقام پر ہوجاویں۔ التبیین۔ اسوقت تکبیر کہے اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں المحیط اور انگلیوں کے سرے محاذی کانوں کے فروع سے ہوں۔ التبیین۔ اور تکبیر کے وقت سر نہ جھکادے۔ الخلاصہ۔ اور انگلیوں کو قبلہ رخ رکھے اور انگلیاں اپنے حال پر کھلی چھوڑ دے۔ المحیط۔ بدلیل حدیث ابوہریرہ رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو انگلیاں کشادہ رکھتے تھے۔ رواہ الترمذی فی الجامع وابن خزیمہ فی صحیحہ۔ اور معنی یہ کہ انگلیاں نہ ملادے بلکہ اپنی حالت پر چھوڑ دے۔ کما قال شیخ الاسلام خواہر زادہ رحمہ۔ یہی معتمد ہے المحیط۔ اور اگر تکبیر کہکر ہاتھ اٹھائے تو ادا نہ ہوا اگر مسنون ممکن نہو تو اونچا یا نیچا جسقدر ممکن ہو اٹھادے۔ التبیین۔ پھر حدیث میں آیا کہ کان یکبر عند کل خفض ورفع۔ یعنی حضرت صلعم ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیر کہتے تھے۔ یہ حدیث تو بروایت ابویوسف ہے کہ رفع الیدین وتکبیر ساتھ ہی ہوں اسی کو شیخ الاسلام اور صاحب التحفہ اور قاضیخان نے اختیار کیا ہے۔ اور نسائی کی حدیث ابن عمر رضہ میں یوں ہے کہ کان یرفع یدیہ حذو منکبیہ ثم کبر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مونڈھوں کے محاذی تک دونوں ہاتھ اٹھاتے پھر تکبیر کہتے تھے۔ یہ دلیل ہے کہ ہاتھ اٹھانا مقدم اور تکبیر موخر ہے اور یہی عامہ مشائخ کا قول اور اسی کو امام مصنف نے صحیح کہا ہے۔ حدیث انس رضہ میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تکبیر کہی پھر ہاتھ اٹھائے۔ اور یہی ظاہر حدیث براء بن عازب وابووائل رضہ ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ توفیق یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تینوں میں سے ہر ایک کو کیا ہے مگر جو معنی امام مصنف نے ذکر کیے اس سے دوسری صورت اولی ٹھہری۔ انتہی ملخصا۔ اور نیز ترجیح کی وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث ابن عمر رضہ صحاح ستہ وغیرہ میں مروی ہے اگرچہ اس میں صریح رفع الیدین کی تقدیم نہیں نکلتی مگر روایت نسائی کے بیان سے باقیوں کی روایت میں بھی یہی مراد ظاہر ہوگئی۔ فتامل فیہ اور حاصل یہ کہ ہر ایک تینوں صورتوں سے جائز مسنون ہے لیکن جو صورت امام مصنف نے بیان کی اولی ہے واللہ تعالی اعلم۔ مترجم امر سوم یہ کہ ہاتھ کہاں تک اٹھادے اسمیں مرد وعورت میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ویرفع یدیہ حتی یحاذی بابہامیہ شحمۃ اذنیہ۔ اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے جاوے یہانتک کہ محاذی کردے دونوں انگوٹھوں کو دونوں کانوں کی لو سے

ف۔ محاذی سے یہ غرض کہ کان کی لو سے انگوٹھا چھو جاوے۔ م۔ د۔ واضح ہو کہ بعض احادیث سے محاذات سر کے ساتھ اور بعض سے کان اور بعض سے کندھے کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور توفیق یہ کہ انگوٹھا جب محاذی لو کے ہو تو انگلیاں مقابل سر کے اور ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے ہوا۔ اور تفصیل آتی ہے لیکن اس سے ظاہر ہوا کہ محاذی اپنے معنی پر ہے اور چھونا مراد لینا غیر موجہ ہے۔ م۔ وعند الشافعی رحمہ یرفع الی منکبیہ۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک دونوں کندھوں تک اٹھادے وعلی ہذا تکبیرۃ القنوت والاعیاد والجنازۃ۔ اور اسی اختلاف پر ہے ہاتھ اٹھانا تکبیر قنوت کا اور عیدوں وجنازہ کا۔ لہ حدیث ابی حمید الساعدی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر رفع یدیہ الی منکبیہ۔ دلیل امام شافعی رحمہ کی حدیث ابوحمید ساعدی رضہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھ دونوں کندھوں تک اٹھاتے تھے

ف۔ دوسری روایت میں ہے کہ جعل یدیہ حذاء منکبیہ۔ یعنی کردیتے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے کندھوں کے اور جب رکوع کرتے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنے پکڑنے کا قابو دیتے پھر پشت کو ہموار کرتے پھر جب سر اٹھاتے تو ٹھیک راست ہوجاتے کہ ریڑھ کی ہر ایک گرہ اپنی جگہ عود کرتی پھر جب سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ رکھتے بغیر بچھائے ہوئے اور نہ بچھائے ہوئے اور پاؤں کی انگلیوں کے سروں کو قبلہ رخ رکھتے پھر جب دو رکعت پر بیٹھتے تو بائیں پاؤں پر بیٹھتے اور داہنا پاؤں کھڑا رکھتے تھے پھر جب اخیر رکعت پر بیٹھتے تو آگے کرتے بایاں پاؤں اور دوسرا کھڑا رکھتے اور سرین پر بیٹھتے تھے۔ کذا فی الفتح

اس حدیث کو سوائے مسلم کے باقی صحاح والوں نے روایت کیا ہے پھر اگر مراد اس حدیث سے یہ ہو کہ ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے
کے تھا تو صحیح ہے اور اگر یہ مراد کہ انگوٹھا مقابل کندھے کے تھا تو معارض دوسری احادیث ہیں چنانچہ امام مصنف نے استدلال
کیا۔ ولنا روایۃ وائل بن حجر۔ اور ہماری دلیل روایت وائل بن حجر رض ہے۔ ف۔ جس میں ہے کہ آپ نے تکبیر کہی اور دونوں
انگوٹھوں کو مقابل دونوں کانوں کے رکھا۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی والطبرانی والدارقطنی ع۔ والبراء۔ اور روایت براء
بن عازب رض ہے۔ ف۔ جس میں ہے کہ جب نماز پڑھتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے یہاں تک کہ دونوں انگوٹھے مقابل دونوں
کانوں کے ہو جاتے۔ رواہ احمد واسحٰق والدارقطنی والطحاوی ع۔ وانس رض۔ اور روایت انس رض ہے۔ ان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم کان اذا کبر رفع یدیہ حذاء اذنیہ۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے
مقابل دونوں کانوں کے۔ ف۔ یہ درحقیقت روایت براء رض ہے اور روایت انس رض یوں ہے کہ تکبیر کہی پس محاذی
کر دیا اپنے انگوٹھوں کو دونوں کانوں کے ساتھ۔ رواہ الحاکم۔ اور حاکم نے کہا کہ شیخین کی شرط پر صحیح ہے میں اس میں کوئی علت
نہیں جانتا ہوں ع۔ اور بیہقی نے سنن کبریٰ میں حدیث انس رض روایت کی کہ کان اذا افتتح الصلوٰۃ کبر ثم رفع یدیہ حتی یحاذی
بابہامیہ اذنیہ۔ یعنی جب نماز کا افتتاح کرتے تو تکبیر کہا کرتے پھر دونوں ہاتھوں کو بلند کرتے یہاں تک کہ انگوٹھے محاذی کرتے
دونوں کانوں کے ساتھ۔ ابو الفتح نے کہا کہ اسکی اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں اور درحقیقت ان روایات میں معارضہ نہیں
کیونکہ انگوٹھوں کا کان کی لو سے محاذی کرنا کبھی اسطرح حکایت ہو سکتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں سے محاذی کیا اور کبھی اسطرح
کہ کانوں سے محاذی کیا کیونکہ ہتھیلی کا آخری حصہ مع پہونچے کے کندھے سے محاذی یا قریب ہوگا اور خود ہتھیلی مقابل کان
کے ہوگی پس جس نے انگوٹھوں کو کانوں کی لو سے مقابل کیا اسنے تحقیق کے ساتھ روایتوں میں توفیق دیدی تو اسی کا
اعتبار واجب ہے اور معارضہ ساقط ہے۔ ت۔ ولان رفع الید لاعلام الاصم وھو باقلناہ۔ اور اسوجہ سے ہمارا قول
ہے کہ ہاتھ اٹھانا واسطے آگاہ کرنے بہرے کے ہے اور یہ آگاہی اسی طریقہ کے ساتھ ہوگی جو ہم نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی جب
کانوں تک ہاتھ اٹھایا تو بہرے نے جان لیا کہ تکبیر کہی گئی پس اسنے بھی تکبیر کہی۔ اگر وہم ہو کہ اول میں مصنف نے ہاتھ اٹھانیکا
فائدہ ماسوائے اللہ تعالیٰ کے سب سے نفی کبریائی بیان کیا اور اب یوں فرمایا تو جواب یہ ہے کہ نفی کبریائی تو اسکا فائدہ معنوی ہے
اور بہرے کو آگاہی دینا اسکے مشروع ہونے کا ظاہری بھید ہے اسی واسطے خود بہرے پر بھی ہاتھ اٹھانا مشروع ہے شاید کہ وہ امام
ہو اور تاکہ دور والے اسکو دیکھیں جیسے تکبیر بلند کرنا اللہ تعالیٰ کے واسطے کبریائی کا اظہار بلند ہے باوجود اسکے فائدہ یہ کہ مقتدی
جانیں کہ امام نے تحریمہ باندھ لیا ولیکن یہ عمل صرف اسی غرض سے نہیں ہوتا ہے کہ اگر یہی غرض ہو تو تحریمہ نہ ہوگا جیسا کہ بیان
گذرا۔ اس بیان سے غایۃ ونہایۃ الغریبۃ کے سوالات و اعتراضات ساقط ہو گئے۔ فاحفظہ م۔ وما رواہ محمول علی حالۃ
العذر۔ اور حدیث ابو حمید رض جس سے شافعی رح نے استدلال کیا کہ کندھے تک اٹھاوے وہ عذر کی حالت پر محمول ہے
ف۔ یعنی بوجہ عذر کے اٹھانے میں کمی کی اور کامل کانوں تک ہے م۔ طحاوی رح نے کہا کہ وائل بن حجر رض نے بیان کیا ہے
کہ پھر میں دوسرے سال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو لوگ گاڑھی چادریں کمل کی قسم سے دوستانہ پہنے تھے
تو وے لوگ کملوں کے اندر ہی سے ہاتھ اٹھاتے تھے پس وائل رض نے اس حدیث میں آگاہ کر دیا کہ ان لوگوں کا مونڈھوں
تک ہاتھ اٹھانے میں اقتصار کرنا انکے لباس کی وجہ سے تھا ع۔ ولیکن جنھے احادیث میں توفیق دیدی جس سے معارضہ
نہیں رہا تو اب عذر پر محمول کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ مع۔ اور میں کہتا ہوں کہ ان تکلفات کی کچھ حاجت نہیں ہے اور
اخبار دونوں صحیح ثابت ہیں بلکہ ابن عبد البر رح کے بیان میں ہے کہ کانوں سے اوپر تک بھی ثبوت ہے اور آثار صحابہ و تابعین
بھی ہر ایک طور پر منقول مشہور ہیں تو معلوم ہوا کہ اس میں سب طرح کی گنجایش ہے مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی اظہر ہے لیکن ان

طریقون مین اولی کون طریقہ ہی تو ہمارے نزدیک جو مذکور ہوا ایک تو اسوجہ سے اولی ہی جو مصنف نے توجیہ کی اور دوم اسوجہ سے کہ یہ ایسی صورت ہی کہ سب صورتین اسمین داخل ہو جاتی ہین۔ پھر آستینون وغیرہ سے ہاتھ نکالنا مستحب ہی بدلیل روایت طحاوی از وائل رضی اللہ عنہ م۔ رہا عورت کا بیان تو فرمایا۔ والمرأۃ ترفع یدیہا حذاء منکبیہا۔ اور عورت اُٹھاوے اپنے ہاتھون کو مقابل اپنے مونڈھون کے۔ ف۔ یہ محمد بن مقاتل رح نے ہمارے اصحاب سے روایت کی اور یہی شافعیہ کا قول ہی ع۔ مو۔ اور تصحیح مانند اسکے لیا۔ یہی صحیح ہی کیونکہ یہ طریقہ عورت کے واسطے زیادہ پردہ کا ہی۔ ف اور غیر صحیح روایۃ الحسن عن الاعظم کہ عورت مانند مرد کے کان تک اُٹھاوے۔ اور تحفہ مین ہی کہ عورت کا مسئلہ ظاہر الروایہ مین مذکور نہین ہی۔ مع۔ بیان امر چہارم الفاظ تکبیر۔ فان قال بدل التکبیر اللہ اجل او اعظم۔ پھر اگر اسنے تکبیر کے بدل یعنی اللہ اکبر کے بدل مین اللہ اجل یا اللہ اعظم کہا۔ ف۔ یعنی اسم ذات کو مبتدا بحالہ رکھا اور اکبر خبر کی جگہ کوئی اور تعظیمی کلمہ مانند اجل و اعظم و اعلی وغیرہ کے لایا تو طرفین کے نزدیک جائز ہی۔ او الرحمن اکبر۔ یا اسنے بدلی اللہ اکبر کے الرحمن اکبر کہا۔ ف۔ یعنی اللہ جو اسم ذات ہی بجاے اسکے الرحمن یا الرحیم وغیرہ اسماے صفات مین سے لایا اور اکبر کو جو کہ صفت ہی بحالہ رکھا تو بھی طرفین کے نزدیک جائز ہی۔ یہ سب اس صورت مین کہ مبتدا و خبر موجود ہی یعنی اللہ اکبر۔ اللہ اعظم۔ الرحمن اکبر۔ یعنی اللہ برتر ہی یا الرحمن برتر ہی۔ اور اگر اسنے فقط اللہ یا الرحمن یا الرب یعنی رب العالمین کہا اور اس سے زیادہ کچھ نہ کہا تو در المختار مین لکھا کہ نماز شروع نہ ہوگی یہی مختار ہی۔ اور ہندیہ مین لکھا کہ امام اعظم رح کے نزدیک شروع ہو جائیگی نہیں۔ اور یہی صحیح ہی۔ الزاہدی۔ تجرید مین یہ حسن رح کی روایت امام اعظم رح سے قرار دی ہی اور بنا بر ظاہر الروایۃ کے جو نہ ہونا صحیح ہی اور اگر حائضہ عورت پاک ہوئی اور وقت مین صرف اسقدر گنجایش ہی کہ فقط اللہ کہہ سکے تو بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ نماز اسپر واجب نہوگی اور بنا بر روایۃ الحسن رح کے امام رح کے نزدیک واجب ہوگی۔ مع۔ اور اگر اسنے خالی اکبر یا اعظم یا اجل کہا بدون لفظ اللہ کے تو بالاجماع نماز شروع نہوگی۔ الجوہرہ۔ او لا الٰہ الا اللہ۔ یا اسنے تکبیر کے بدلے لا الٰہ الا اللہ کہا۔ ف۔ تو بھی طرفین کے نزدیک جائز ہی۔ یونہی تسبیح و تحمید سے یعنی سبحان اللہ سے یا الحمد للہ سے اور دیگر کلمات سے جو خالص اللہ تعالی کی بزرگی مین ہی حکم ہی۔ التبیین وغیرہ۔ پھر کیا سواے تکبیر کے کلمہ تہلیل و تسبیح و تحمید و تبارک اللہ و مانند اسکے کلمات خالص تعظیم سے نماز شروع کرنا مکروہ ہی یا نہین۔ تو امام سرخسی رح نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہین ہ اور تحفہ وغیرہ مین کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ ہی کیونکہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا۔ ابن الہمام نے کہا یہی قول اولی ہی اور عینی نے کہا کہ قدوری نے بھی مکروہ کہا اور یہی ہندیہ مین محیط و ظہیریہ سے نقل کیا اور قاضیخان مین اسکو حسن رح کی روایت امام اعظم رح سے بیان کیا۔ مترجم کہتا ہی کہ ذخیرہ کی دلیل کہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا" قابل نظر ہی اسواسطے کہ ترک نہین کیا بلکہ اسکا بدل جائز ادا کیا ہی۔ پھر اگر مکروہ ہی تو کیسا تحریمی ہی پس در مختار مین بنظر ظاہر دلیل کے اسکو کروہ تحریمی لیا اور تبیین مین خلاف اولی قرار دیا یعنی مکروہ تنزیہی ہی اور یہی اوفق و اظہر ہی۔ واللہ اعلم م۔ او غیرہ من اسماء اللہ تعالی اجزاہ عند ابی حنیفۃ و محمد رحمہما اللہ تعالی۔ یا اسکے مذکورہ بالا کے سواے دیگر اللہ تعالی کے نامون سے شروع کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کافی ہی۔ ف۔ اور ظاہر یہی ہی کہ اللہ تعالی کے ہر نام سے نماز شروع ہو جاتی ہی خواہ اسماے خاصہ ہون یعنی جیسے اللہ و الرحمن وغیرہ یا اسماے مشترکہ ہون جیسے الرحیم و الکریم وغیرہ۔ یہی کرخی رح نے ذکر کیا اور رحبانی رح نے اسی کا فتوی دیا ہی۔ الزاہدی۔ اور مصنف رح کا یہ قول کہ او غیرہ من اسماء اللہ تعالی۔ عام ہی کہ نام خواہ مفرد ہو یعنی فقط اللہ تعالی کا کوئی نام خاصہ یا مشترکہ ذکر کیا اُس سے زیادہ کچھ نہین کہا اور خواہ مبتدا و خبر دونون ہون جیسے الرحیم اعظم۔ یا اللہ اکبر پس یہ مقتضی ہی کہ اگر اسنے خالی اللہ کہا یا خالی الرب کہا بدون زیادتی کے تو بنا بر قول ابی حنیفہ رح نماز شروع ہو جائیگی بر خلاف قول صاحبین کے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ مصنف کے

کلام میں یہ معنی لینا کہ وہ امام منفرد ہو یا مع خبر ہو نماز شروع ہو جائیگی۔ بعید ہے اسواسطے کہ منفرد نام سے صرف امام رح کے نزدیک
بغیر ظاہر الروایۃ کے موافق نماز شروع ہوتی ہے نہ ظاہر الروایۃ پر اور صاحبین دونوں یہیں مخالف ہیں اور مصنف رح نے کہا کہ امام
اعظم و امام محمد کے نزدیک جائز ہے تو قطعہ مصنف رح نے یہ معنی منفرد کے مراد نہیں رکھے کیونکہ منفرد تو امام محمد کے نزدیک نہیں
روا ہے۔ پھر رہا یہ کہ منفرد نام سے شروع ہوتی ہے یا نہیں ...ری رح نے جواز کو صحیح کہا اور در مختار میں عدم جواز کو مختار ذکر کیا
اور یہی اقویٰ ہے ولیکن ہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے اللّٰھم کہا تو ... کے نزدیک نماز شروع ہو جائیگی۔ الخلاصہ و قاضیخان اور
یہی اصح ہے۔ المبتغین۔ تو شاید اللّٰھم اسم جامع واسطے تعظیم کے فی المعنی مر...
اغفرلی۔ کہا تو یہ خالص تعظیم نہیں بلکہ بندہ کی حاجت ملی ہوئی ہے تو شروع بلا ملا دیا گیا ہے لہٰذا محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اللّٰھم
یا اعوذ باللہ یا انا للہ یا لا حول ولا قوۃ او یا اللہ یا ماشاء اللہ کہا تو نماز شروع نہ ہوگی۔ پھر اور محیط میں کہا کہ اگر استغفر اللہ
ہے کہ اسکی مراد بھی معنی تعظیم ہوں لہٰذا ہندیہ میں ہے کہ اگر سبحان اللہ بطور تعجب کے بدون ارادہ خلوص تکبیر ہونے کے یا جواب شرع
جواب موذن ہے تو کافی نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور اگر بسم اللہ الرحمن الرحیم کہا تو نماز شروع نہ ہوگی۔ التبیین۔ اگر ...
اول میں مد کے ساتھ کہا تو بالاتفاق شروع نہ ہوگی۔ التاتارخانیہ عن الظہیریہ۔ اور اگر اسنے اللہ اکبر فارسی کاف کے ساتھ کہا
تو شروع صحیح ہے۔ المبسوط۔ پھر تکبیر میں جو قیام شرط ہے تو فرائض میں بحالت قدرت ورنہ نوافل میں باوجود قدرت کے بیٹھے تکبیر درست
ہے۔ کما فی محیط السرخسی۔ اور مقتدی کو چاہیے کہ امام کی تحریمہ کے ساتھ تحریمہ باندھے بقول اعظم رح اور صاحبین کے نزدیک بعد
تحریمہ امام کے باندھے اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے المعدن۔ اور صحیح یہ کہ بالاتفاق دونوں طریقہ جائز ہیں اور یہ اختلاف
اولیٰ ہونے میں ہے۔ التبیین۔ اگر مقتدی نے امام کے ساتھ اللہ کہا ولیکن اکبر امام سے پہلے کہہ گیا تو فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اصح یہ کہ
بالاتفاق نماز شروع نہ ہوگی اور یوں ہی اگر امام کو رکوع میں پایا اور اللہ کہنا تو قیام کی حالت میں ہوا اور اکبر رکوع میں پڑا تو اسکی
نماز شروع نہ ہوگی۔ اور اجماع ہے کہ اگر اللہ امام کے کہنے سے پہلے مقتدی کہہ چکا تو اظہر الروایات میں اسکی نماز شروع نہ ہوگی۔
الخلاصہ۔ اگر امام سے پہلے تکبیر کہی پس صحیح یہ کہ اگر نیت اقتدا ہو تو نماز شروع نہ ہوئی اور اگر نہ ہو تو اسکی ذاتی نماز شروع ہوگی
محیط السرخسی۔ پھر جن کلمات سے تکبیر کا جواز مذکور ہوا یہ سب امام اعظم و امام محمد کا قول تھا۔ **وقال ابو یوسف ان کان
یحسن التکبیر لم یجز الا قولہ اللہ اکبر**۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ اگر اچھی طرح تکبیر کہہ سکتا ہو تو نہیں جائز ہے سوائے میں الفاظ
تکبیر کے۔ اللہ اکبر۔ او اللہ الاکبر۔ یا اللہ الاکبر۔ **او اللہ الکبیر**۔ یا اللہ الکبیر۔ ف۔ اور اگر اچھی طرح انکو نہ کہہ سکے تو ہر نام سے
اور تہلیل و تسبیح وغیرہ سے روا ہے۔ پھر مصنف رح نے امام ابو یوسف کے قول پر صرف تین الفاظ تکبیر کے بیان کیے اور یہی بدائع
و مفید و اسبیجابی و تحفہ و ینابیع میں مذکور ہیں اور مبسوط میں ان تین کے ساتھ چوتھا لفظ اللہ کبیر دیا وہ کیا اور یہی تحقیق ہے اور
بنا بر قول امام ابو حنیفہ رح کے بھی کہا گیا کہ اصح یہ کہ اگر تکبیر کہہ سکتا ہو تو اسکو چھوڑ کر تسبیح وغیرہ سے کہنا مکروہ ہے اور سرخسی رح نے
کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہیں ہے ع۔ **وقال الشافعی لا یجوز الا بالاولین**۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر اول کے
دونوں لفظ سے۔ ف۔ یعنی ابو یوسف کے چار لفظوں میں سے فقط اول دو لفظ یعنی اللہ اکبر یا اللہ الاکبر سے جائز ہے باقی کسی لفظ
سے نہیں جائز ہے اور یہی مذہب شافعیہ میں اصح ہے اور اگر کہا کہ اللہ اجل یا اعظم یا اللہ اکبر کبیرا یا اللہ اکبر من کل شئ۔ تو شافعی
کے نزدیک روا ہے۔ اور یوں ہی اصح وجہ پر اللہ الجلیل اکبر جائز ہے اور اگر کہا کہ اللہ الذی لا الہ الا ھو الملک القدوس الاکبر
تو شافعیہ میں بلا خلاف نہیں روا ہے ع۔ **وقال مالک لا یجوز الا بالاول**۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ صرف اول لفظ یعنی
اللہ اکبر سے جائز اور کسی دوسری لفظ سے نہیں جائز ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد و داؤد ظاہری کا ہے ع۔ **لانہ ھو المنقول
والاصل فیہ التوقیف**۔ کیونکہ یہی منقول ہے اور اصل اسمیں توقیف ہے۔ ف۔ یعنی منقول میں واقف کرانے سے

عین الہدایہ جلد اول

معلوم ہوتا ہے کہ اصل ہے اور نقل سے وقوف صرف اللہ اکبر کا ہوا ہے پس اسی لفظ سے جواز ہے اور مؤید اسکی روایت طبرانی از حدیث رفاعہ بن رافع رضی ہے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا پس اسنے نماز پڑھی آخر تک۔ حدیث وہ ہے جس نے بری طرح نماز پڑھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو تعلیم دی پس اس روایت میں ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پوری نہیں ہوتی کسی آدمی کی نماز یہانتک کہ وہ وضو کرے پس وضو کو اپنے مواضع میں رکھے یعنی جہاں جہاں جسطرح دھونا چاہیے ہے دھووے پھر قبلہ کے سامنے ہو پھر کہے کہ اللہ اکبر پھر اللہ تعالی کی حمد وثنا کرے اور قرآن میں سے جو چاہے پڑھے پھر کہے کہ اللہ اکبر آخر تک۔ پس اس سے نماز قبول ہونے کی نفی ہے مگر جواز ثابت ہے کیونکہ اسکو نماز قرار دیا۔ م ع۔ عینی رح نے کہی اور کلام آتا ہے۔ م۔ **والشافعی یقول**۔ اور شافعی فرماتے ہیں۔ ف۔ کہ بیشک میں کہتا ہوں کہ علی ہذا اللہ الاکبر بھی جائز ہے کیونکہ۔ **ادخال الالف واللام ابلغ فی الثناء فقام مقامہ**۔ داخل کرنا منقول لفظ پر ثنا میں زیادہ مبالغہ کرتا ہے تو الاکبر بھی قائم مقام اکبر ہوا۔ **وابو یوسف یقول ان افعل وفعیلا فی صفات اللہ تعالے سواء**۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ افعل اور فعیل اللہ تعالی کی صفات میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی افعل کے وزن پر اسم تفضیل ہے اور فعیل بمعنی فاعل ہے تو اکبر بروزن افعل اور کبیر بروزن فعیل میں یہ فرق ہے کہ اکبر سب سے بڑا اور کبیر بمعنی بزرگ ہے لیکن اللہ تعالی جل شانہ کی صفات میں افعل سے یہ مراد نہیں ہو سکتی کہ اوروں میں بزرگی ہے اور اللہ تعالی میں ان سب پر زیادتی ہے اسلیے کہ اللہ تعالی جل شانہ کی صفات سے کسی کو نسبت نہیں ہے اور یہ زیادتی کے معنی تو مخلوق میں ایک دوسرے کی نسبت ہوتے ہیں جیسے زید افضل ہے یعنی بکر سے افضل ہے اور ما اللہ تعالی کی صفات میں سے جو صفت ہے اس سے یہ مراد ہے کہ اسمیں یہ صفت ایسی ہے کہ کسی کو اسکی صفت میں نہ شرکت ہے نہ مشابہت ہے تو جب کسی چیز کو اس سے کچھ نسبت نہ ہوئی تو اسکی شان میں افعل التفضیل کے صیغہ سے بھی یہی مراد ہے کہ اسمیں یہ صفت ہے کہ اسمیں خاص ہے کسی مخلوق کو نہیں اسکے ساتھ کچھ نسبت ہی نہیں ہے اور یہی معنی جب فعیل یعنی کبیر علیم وخبیر وغیرہ کہا تو مراد ہوتے ہیں کہ بزرگی وعلم وآگاہی اسکی ایسی ہے کہ کسی مخلوق کو اسکی اس صفت میں اسکے ساتھ کچھ نسبت نہیں ہے پس دونوں لفظ کے معنی اللہ تعالی کی صفات میں یکسان ٹھہرے۔ اگر کہا جاوے کہ عالم وکریم وعلیم وحکیم وغیرہ یہ الفاظ مشترک ہیں کہ اللہ تعالی کی شان میں بھی بولتے ہیں اور مخلوقات کے حق میں بھی بولتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ مشترک ہونے سے یہ مراد کہ لفظ مشترک ہے اور ہرگز یہ معنی نہیں کہ معنی میں بھی کچھ شرکت ہے حتی کہ جو کوئی معنی میں شرکت خیال کرے کفر ہے پس جب کسی مخلوق کو علیم کہتے ہیں کما قال تعالے وفوق کل ذی علم علیم۔ تو یہ علم مراد ہوتا ہے جو ہمارے درمیان شائع ہے اور جب اللہ تعالی کی شان میں علیم کہتے ہیں تو یہ اسکی ایک صفت ہے کہ اس صفت میں اسکے ساتھ کسی مخلوق کو مشابہت نہیں ہے اور یہی حق حقیق ہے جسپر اولیائے الہی سلف وخلف گذرے ہیں۔ پس یہی مراد امام ابو یوسف رح کی ہے کہ اللہ تعالی کی صفات یکسان ہیں انمیں کمی بیشی نہیں اور نہ کسی مخلوق سے کچھ مشابہت ہے تو اسکی شان میں اکبر سے جو صفت مراد ہے وہی کبیر سے مراد ہے بلا فرق وتفاوت کے ہاں مخلوق میں جب کہا کہ زید کی تین اولاد میں سے عمرو اکبر ہے تو مراد یہ کہ اس صفت میں وہ اپنے بھائیوں میں سب سے بڑا ہے حالانکہ اپنے باپ زید کی بہ نسبت وہ اکبر نہیں بلکہ اصغر ہے اور جب یہ معلوم ہوا تو اللہ تعالے کی شان میں اکبر وکبیر برابر ہیں۔ پس دونوں جائز ہیں۔ **بخلاف ما اذا کان لا یحسن**۔ برخلاف اسکے جب وہ شخص اچھی طرح نہیں کہہ سکتا۔ ف۔ یعنی اللہ اکبر یا الاکبر یا کبیر یا الکبیر نہیں کہہ سکتا تو وہ لفظ کہنے پر قادر نہوا تو اسکے حق میں صرف معنی معتبر ہیں۔ **لانہ لا یقدر الا علی المعنی**۔ کیونکہ اسکو کچھ قدرت نہیں مگر معنی پر۔ ف۔ اور اللہ تعالی نے اسی قدر واجب کیا جس قدر قدرت ہو تو پس یہی لازم ہے کہ معنی تعظیم کے ادا کر دے جسطرح اس سے ہو سکیں تو اس حالت میں تسبیح وتہلیل وغیرہ جو الفاظ بوجہ

اور امام محمدؒ کے قول پر مذکور ہوئے ہیں جائز ہو جاوینگے اور جب تک قدرت ہو تب تک سوائے تکبیر کے نہیں جائز ہیں اور
طرفین رحمہ کے نزدیک قدرت کے باوجود بھی جائز ہیں اگرچہ کراہت ہو۔ ولہما ان التکبیر ہو التعظیم لغۃ۔ اور دلیل
ان دونوں کی یہ ہے کہ تکبیر لغت میں فقط تعظیم ہے۔ ف۔ چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا۔ فلما رأینہ اکبرنہ۔ یعنی جب مصری
عورتوں نے یوسف کو دیکھا تو اُسکی تکبیر کی یعنی اُسکی تعظیم کی اور بہت بزرگ جانا۔ اور فرمایا۔ وربک فکبر یعنی اپنے
رب کی خالص تعظیم کر۔ وہو حاصل۔ اور یہ تعظیم حاصل ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایسے لفظ سے جو مفید تعظیم ہو یہ معنی حاصل
ہیں پس اس سے شروع جائز ہے اور بات یہ بھی ہے کہ تکبیر کا وجوب کچھ ذاتی نہیں ہے تاکہ فقط اکبر پر اقتصار ہو بلکہ واجب تو
اللہ تعالے کی تعظیم تمام جسم و جان و زبان سے ہے تو ہمنے جان لیا کہ تمام الفاظ جو ثنا و عظمت کو مفید ہیں اُنسے نماز شروع
ہوگی اور اللہ تعالے نے فرمایا۔ وذکر اسم ربہ فصلی۔ یعنی اللہ تعالے کا نام ذکر کیا پھر نماز پڑھی۔ اور نام کا ذکر کرنا اسمیں
کوئی مخصوص اللہ اکبر کے ساتھ نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ اللہ اکبر ہو یا الرحمن اکبر ہو خواہ الرب اعظم ہو کیونکہ سب سے یہ بات
صادق آتی ہے کہ اللہ تعالے کا نام ذکر کیا وقال تعالے وللہ الاسماء الحسنی فادعوہ بہا۔ یعنی اللہ تعالی کے واسطے اسماء
حسنی ہیں پس اُنسے پکارو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ۔ مجھے
حکم دیا گیا کہ میں لوگوں سے قتال کروں اُسوقت تک کہ وے کہیں۔ لا الہ الا اللہ۔ تمام حدیث صحاح میں ہے پھر اگر کسی نے
لا الہ الا الرحمن۔ کہا تو وہ مسلمان ہے تو جب اصل ایمان میں جائز ہے تو فروع میں کیوں نہیں جائز ہے۔ اور مصنف ابو بکر بن ابی شیبہ
میں ہے کہ ابو العالیہ رحمہ سے پوچھا گیا کہ انبیاء علیہ السلام کس چیز سے نماز شروع کرتے تھے فرمایا کہ توحید سے و تسبیح سے و تہلیل
سے شعبی سے روایت کی کہ اللہ تعالی کے ناموں میں سے جس نام سے تو نماز شروع کرے تجھے کافی ہے۔ اور اسی کے مثل
ابراہیم نخعی سے روایت کی اور ابراہیم ہی سے کہ تہلیل کی یا تکبیر کی یا تسبیح کی افتتاح نماز میں کافی ہے اور حکم رحمہ نے زیادہ
کیا کہ بجائے تکبیر کے کافی ہے۔ مع۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ اس سے افادہ جواز ذاتی کا نکلتا ہے جیسے مورد تعالی فاقرؤا ما تیسر
من القرآن۔ سے جواز مطلق قرأت ہے باوجود اسکے نماز فاتحہ واجب ہے لہذا کافی میں ہے کہ نص سے کوئی خصوصیت اللہ اکبر کی
نہیں ہے مگر حدیث سے البتہ یہ لفظ مخصوص ثابت ہے تو اسپر عمل واجب ہے حتی کہ جو عربی میں کہہ سکتا ہو اُسکا ترک کرنا مکروہ ہے جیسے
قرأۃ کے ساتھ فاتحہ کا اور رکوع و سجود کے ساتھ تعدیل کا حال ہے انتہی مافی الفتح۔ اور اس کلام سے ظاہر ہے کہ تکبیر اس لفظ سے واجب
ہے بمقتضائے مواظبت بدون ترک کے تو اسی پر اعتماد لائق ہے۔ الفتح۔ وعلی ہذا منتہ یہ ہوا کہ تکبیر بلفظ مخصوص واجب ہے و اسکا
ترک مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ بیان امر جسیم۔ یعنی کس زبان میں تکبیر روا ہے تو ابو یوسف رحمہ کا قول اسمیں ظاہر ہے جبکہ تکبیر کی خصوصیت
کرنے میں اور مصنف رحمہ نے فرمایا۔ فان افتتح الصلوۃ بالفارسیۃ۔ پس اگر نماز شروع کی فارسی زبان میں۔ ف۔
مثلاً خدا اے بزرگ کہا۔ او قرأ فیہا بالفارسیۃ۔ یا نماز میں قرأت کی بزبان فارسی۔ ف۔ یعنی قرآن کا ترجمہ لفظاً بلفظ
مع روابط کے فارسی میں کیا مثلاً فغنک کا ترجمہ تنگ اور جزاء کی جگہ پاداش و آفرین وغیرہ کیا۔ او ذبح وسمی بالفارسیۃ
یا جانور ذبح کرنے میں تسمیہ فارسی میں کہا۔ ف۔ مثلاً بنام خدائے بزرگ۔ وہو یحسن العربیۃ۔ حالانکہ وہ شخص عربی میں
ادا کر سکتا ہے۔ ف۔ یعنی عربی میں تکبیر و قرأت و تسمیہ سے عاجز نہیں ہے تو اس حالت میں آیا جائز ہے یا نہیں تو اسمیں اختلاف
ہے۔ اجزاہ عند ابی حنیفۃ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکو کافی ہے۔ وقالا لا یجزیہ الا فی الذبیحۃ۔ اور امام ابو یوسف و
محمد رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ میں۔ ف۔ یعنی تکبیر و قرأت نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ فارسی میں بلکہ ہر زبان میں باتفاق
جائز ہے۔ م۔ یہ اختلاف اسوقت کہ عربی میں کہہ سکتا ہو۔ وان لم یحسن العربیۃ اجزاہ۔ اور اگر عربی زبان میں ادا نہیں کر سکتا
تو بالاتفاق فارسی میں سب جائز ہیں۔ ف۔ پھر کلام اسمیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اسی قول پر ہیں یا اُنھوں نے رجوع کیا ہے

عنقریب مذکور ہوگا۔ اما الکلام فی الافتتاح فمحمد مع ابی حنیفۃ فی العربیۃ ومع ابی یوسف فی الفارسیۃ لان لغۃ العرب لہا من المزیۃ مالیس لغیرہا۔ رہا تفصیلی کلام دربارہ افتتاح کے یعنی تکبیر تحریمہ میں تو امام محمدؒ عربی زبان میں ادا کرنے میں امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں حتی کہ ہر کلمہ تعظیم کے ساتھ عربی میں افتتاح امام محمدؒ کے نزدیک بھی جائز ہے اور فارسی زبان میں ادا کرنے میں امام ابویوسفؒ کے ساتھ ہیں حتی کہ سوائے عربی کے دوسری زبان میں تکبیر کہنا امام محمدؒ کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ زبان عرب کو ایک خاص فضیلت ہے جو کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہے۔ ف۔ محیط میں ہے کہ قرآن کی نظم پر اسکو فارسی میں پڑھنا جنب وحائض کو روا نہیں ہے۔ امام ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ کوئی شخص سوائے عربی کے فارسی وغیرہ میں بے اختیار پڑھ گیا تو امام رحؒ کے نزدیک روا ہے اور اگر کوئی شخص عمداً نظم عربی کو چھوڑ کر فارسی وغیرہ میں قرأت کرے تو وہ زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے یا مجنون ہے کہ علاج کیا جاوے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تاویل نفیس ہے اور فخر الاسلام رحؒ نے کہا کہ وہ شخص اپنے دین میں متہم بھی نہو لعلی ہذا حاصل مسئلہ اختلافی یہ ہوا کہ اگر ایک شخص نماز میں قرآن پڑھتا ہے اور بے اختیار اسکی زبان پر نظم قرآن کے موافق فارسی زبان کے الفاظ جاری ہو گئے تو امام اعظم رحؒ کے نزدیک اسکی نماز فاسد نہوئی بشرطیکہ یہ شخص سچا مسلمان معلوم ہو اسکی نسبت تہمت نفاق وغیرہ کی نہو اور صاحبین کے نزدیک اسکی نماز فاسد ہے۔ م۔ اور اماموں نے اجماع کیا کہ ایمان کا اقرار اور ذبح کا تسمیہ وسلام وجواب سلام ہر زبان میں جائز ہے۔ کافی الینابیع۔ اور یوں ہی حج کا تلبیہ اور آمین ہے۔ ت۔ چھینکنے والے کا جواب جس زبان میں دیدے بلا تردد جائز ہے۔ م۔ واضح ہو کہ عینی رحؒ نے روضہ سے نقل کیا کہ اگر توریت وانجیل وزبور میں سے بمقام تسبیح وتحمید وتہلیل کو پڑھا تو کافی ہے ورنہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی کو در مختار میں لے لیا ولیکن یہ عاجزی کے وقت شافعیہ کا قول ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جو عینی رحؒ نے نقل کیا کہ توریت وانجیل وزبور سے مطلقاً نہیں جائز ہے خواہ عربی میں پڑھ سکتا ہو یا نہیں کیونکہ وہ قرآن نہیں ہے یوں ہی امام محمد رحؒ نے اسکی تعلیل بیان فرمائی ہے۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ ہمارے علماء اصول متفق ہیں کہ صحیح قول پر قرآن نظم ومعنی دونوں کا نام ہے اور خاص یہی جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تو اب کسی دوسری کتاب سے جواز نہیں رہا۔ پھر اب تو ان کتابوں میں سے کسی پر اعتماد نہیں رہا بوجہ تحریف کے تو ہرگز روا نہیں ہے۔ م۔ کافی میں ہے کہ اگر شاذ قرأت پڑھے تو بالاتفاق نماز فاسد نہوگی۔ فع۔ کیونکہ اسکے قرآن ہونے میں شک ہے تو شک سے فساد نہوگا۔ النہر۔ لیکن وہ قرأت نہوئی لہذا قرأت اسکے علاوہ ہو۔ من الفتح۔ اور اگر ایسی قرأت پڑھے جو مصحف عامہ میں نہیں ہے جیسے قرأۃ ابن مسعود وقرأۃ ابی بن کعب تو اصح یہ کہ نماز فاسد نہیں ولیکن یہ قرأت میں شمار نہوگی۔ م۔ یعنی قرأت اس سے علاوہ ہونا چاہیے۔ پھر قرأت سبعہ بلکہ عشرہ تو متواتر ومشہور ہیں انکا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے اور انکے سوائے قرأت شاذہ ہیں اور انپر حکم کا مدار باتفاق نہیں ہے۔ بالجملہ اگر امام رحؒ سے رجوع ثابت نہو تو انکے قول پر قرأت فارسی ودیگر اذکار میں یہ تفصیل ہے جو مذکور ہوئی لیکن تحقیق یہ کہ امام رحؒ نے رجوع کر لیا ہے۔ واما الکلام فی القرأۃ فوجہ قولہما ان القرآن اسم لمنظوم عربی کما نطق بہ النص۔ اور رہا کلام قرأت میں تو صاحبین کے قول کی دلیل یہ کہ قرآن نام ہے کلام عربی کا جیسا کہ اسکے ساتھ نص ناطق ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ۔ قرآنا عربیا غیر ذی عوج۔ اور مانند اسکے دیگر آیات ہیں اور اصرح قولہ تعالیٰ لسان الذی یلحدون الیہ اعجمی وہذا لسان عربی مبین۔ تو اسمیں قرآن کو خلاف اعجمی بیان فرمایا ہے پھر مفروض تو نماز میں قرأت قرآن ہے اور وہ عربی فصیح ہے تو وہی مفروض ہے۔ الا ان عند العجز یکتفی بالمعنی کالایماء۔ مگر بات یہ کہ عاجزی کے وقت معنی پر اکتفا کیا جائیگا جیسے اشارہ پر اکتفا ہوتا ہے۔ ف۔ جب رکوع وسجدہ سے عاجز ہو۔ بخلاف التسمیۃ لان الذکر یحصل بکل لسان۔ برخلاف ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کرنیکے

کرو جائز ہے اگرچہ قدرت ہو کیونکہ ذکر تو ہر زبان میں حاصل ہو جاتا ہے۔ ف۔ خواہ عربی جانتا ہو یا نہیں اور یوں ہی لوگوں
کے حضور میں گواہی دینا اور باہمی معاملات شرعی اور بیان جو قرآن میں مذکور ہے ع۔ ولابی حنیفۃ قولہ تعالیٰ وانہ لفی
زبر الاولین ولم یکن فیہا بہذہ اللغۃ ولہذا یجوز عند العجز الا انہ یصیر مسیئا لمخالفۃ السنۃ المتوارثۃ۔ اور ابوحنیفہ کے
واسطے دلیل ہے قولہ تعالیٰ وانہ لفی الآیۃ۔ یعنی یہ قرآن موجود تھا اگلوں کی کتابوں میں۔ اور معلوم ہے کہ انہیں اس زبان عربی
میں نہ تھا اور اسی واسطے عاجزی کے وقت بالاتفاق جائز ہے پس بوقت قدرت بھی جواز ہوا لیکن وہ مکروہ تحریمی سے کم برا
کرنے والا ہوگا کیونکہ اسنے سنت متوارثہ کے خلاف کیا۔ ف۔ اور حق یہ کہ وہ براہ معنی انہیں تھا اور قرآن نظم و معنی دونوں
ہیں۔ حق اس مسئلہ میں یہی کہ امام رح نے صاحبین کی طرف رجوع کیا ہے۔ الفتح۔ پھر بقول اعظم رح کیا فارسی کی خصوصیت ہے۔
جواب نہیں۔ ویجوز بای لسان کان سوی الفارسیۃ ہو الصحیح لما تلونا۔ اور جائز ہے ہر زبان کے ساتھ کوئی ہو سوا
فارسی کے بھی۔ اور یہی قول صحیح ہے بدلیل اسکے جو ہمنے تلاوت کردی۔ ف۔ یعنی قولہ انہ لفی زبر الاولین۔ والمعنی لا یختلف
باختلاف اللغات۔ اور معنی تو زبانوں کے اختلاف سے بدلتے نہیں ہیں۔ ف۔ پس ترکی و ہندی وغیرہ سب زبان میں
روا ہے ع۔ یہی حسامی رح وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور محققین اسی پر ہیں لہذا مصنف رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ والخلاف فی
الاعتداد ولا خلاف فی انہ لا فساد۔ اور خلاف اسکے شمار میں آنے میں ہے اور خلاف نہیں کہ نماز میں فساد نہوگا۔ ف۔
یعنی امام و صاحبین میں جو اختلاف جواز و عدم جواز غیر زبان میں قرأت کا ہے یہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ غیر زبان میں قرأت
معتبر ہوگی یا نہیں حتی کہ فرض قرأت امام کے نزدیک ادا ہو جائیگا مع اسارت کے۔ اور صاحبین کے نزدیک ادا نہوگا اور اس میں
کچھ اختلاف نہیں کہ غیر زبان میں قرأت سے نماز فاسد نہوگی۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ نجم الدین نسفی و قاضیخان نے لکھا کہ
صاحبین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائیگی۔ الفتح۔ ویروی رجوعہ فی اصل المسئلۃ الی قولہما وعلیہ الاعتماد۔ اور
شیخ ابوبکر الرازی وغیرہ نے روایت کیا کہ امام رح نے اصل مسئلہ میں صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر اعتماد ہے
ف۔ اور اسرار میں ہے کہ یہی میرا اختیار ہے اور تحقیق میں ہے کہ یہی عامہ محققین نے اختیار کیا اور اسی پر فتوی ہے۔ ابو المکارم۔ یہ
یہی اصح ہے۔ المجمع۔ کیونکہ اس میں قول ابوحنیفہ رح بظاہر شناعت قرآن ہے کیونکہ خود نص میں قرآن کا وصف عربی مذکور ہے۔ تلویح
والخطبۃ والتشہد علی ہذا الخلاف۔ اور خطبہ اور التحیات میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف۔ امام کے نزدیک
سوائے عربی کے دوسری زبان میں جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ وفی الاذان یعتبر التعارف۔ اور اذان
میں تعارف معتبر ہے۔ ف۔ اگر لوگ فارسی اذان کو جانیں کہ یہ اذان ہے تو جائز ورنہ نہیں۔ رواہ الحسن عن ابی حنیفۃ
ولیکن اصح یہ کہ اذان مطلقاً صحیح نہیں ہے۔ اور خطبہ کے مانند دعائے قنوت و جمیع اذکار نماز میں اختلاف ہے۔ کما فی العینی
وغیرہ۔ درمختار میں زعم کیا کہ تاتارخانیہ سے تکبیر کا جواز ہر زبان میں نکلتا ہے مانند تلبیہ کے اور یہی اظہر ہے مگر تحریمی مکروہ ہے جیسا
کہ فتح القدیر میں کافی سے مذکور ہوا۔ اور معتمد یہ ہوا کہ قرأت زبان فارسی میں بالاجماع جائز نہیں ہے اور اظہر و اصح یہ کہ نماز
فاسد ہو جائیگی اگر پڑھے الا اس صورت میں کہ عربی پر قدرت نہو (فرع) اگر فارسی میں مصحف لکھنا چاہے تو روکا جاوے
مگر ایک دو آیت میں نہیں اور اگر قرآن لکھا اور اسکے نیچے ہر حرف کا ترجمہ لکھا تو جائز ہے۔ الفتح من الکافی۔ پھر اصل
کلام بیان تکبیر میں تھا۔ وان افتتح الصلوۃ باللہم اغفرلی لا یجوز۔ اور اگر اللہم اغفرلی سے نماز شروع کی تو نہیں جائز
ہے۔ ف۔ جیسے استغفر اللہ و اعوذ باللہ و انا للہ و ماشاء اللہ و لا حول و لا قوۃ الا باللہ و بسم اللہ۔ المحیط و ف ت وغیرہ
لانہ مشوب بحاجتہ فلم یکن تعظیما خالصا۔ کیونکہ وہ اسکی حاجت سے مخلوط ہے تو خالص تعظیم نہوا۔ ف۔ ولہذا ذبح کے
وقت بھی اگر اپنی حاجت سے مخلوط کیے تو جائز نہیں ہے۔ ت۔ وان افتتح بقولہ اللہم فقد قیل یجزیہ۔ اگر خالی اللہم سے

شروع کیا تو کہا گیا کہ کافی ہے۔ ف۔ جیسے یا اللہ سے۔ ت۔ وقد قیل لا یجزیہ لان معناہ یا اللہ امنا بخیر۔ اور یہ بھی
کہا گیا کہ نہیں کافی ہے اسواسطے کہ اُسکے معنی ہیں اے اللہ ہمارا قصد فرما خیر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ہمارے واسطے بھلائی کا ارادہ
فرما۔ فکان سوالا۔ پس یہ سوال ہوا۔ ف۔ تو خالص تعظیم نہوئی۔ ولکن قول اول اصح یعنی جواز ہے۔ کما فی المحیط ع۔
قال و۔ کہا مصنف رح نے کہ بعد فراغت رفع یدین اور تکبیر کے۔ یعتمد۔ اعتماد کرلے یعنی ٹیک وتکیہ کرلے۔ ف۔ تا کہ راحت
ہو پہنچے فورًا جیسے ہی تکبیر سے فارغ ہو۔ المعلوم ن ہ۔ بیدہ الیمنی علی الیسری تحت السرۃ۔ داہنی ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر اس حال سے کہ زیر ناف
رکھے۔ ف۔ مصنف رح نے اعتماد کا لفظ کہا اور ہندیہ میں ہے کہ بہت سے مشائخ نے گرفت کو اور رکھنے کو جمع کرلینا مستحسن جانا ہے الخلاصہ
اور یہی صحیح ہے۔ المصفی۔ اور اسکا طریقہ یہ ہے کہ داہنی ہتیلی کو بائیں کی پشت پر رکھے اور داہنی انگوٹھے وکلمہ کی انگلی سے پہونچا
پکڑے۔ الخلاصہ ن ہ۔ لقولہ علیہ السلام ان من السنۃ وضع الیمین علی الشمال تحت السرۃ۔ بدلیل قول حضرت
علیہ السلام کہ سنت سے ہے رکھنا داہنی ہاتھ کا بائیں پر زیر ناف۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہرا عبارت یون تھی کہ لقول
علی ان من السنۃ الخ۔ اسکو نادان لکھنے والون نے علی حرف پڑھکر بے ربط جانا اور بقولہ علیہ السلام کردیا کیونکہ صحابی کا
یہ کلام خود ظاہر ہے کہ سنت سے یہ بات ہے یعنی پیغمبر علیہ السلام کی سنت سے ہے نہ آنکہ خود پیغمبر ہ نے فرمایا۔ اب رہا بیان
اس قول کا جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے تو یہ سنن ابو داؤد کے اس نسخہ میں جو ابن داسہ رح کی روایت سے ہے
موجود ہے۔ زیلعی۔ اور اسکو امام احمد ودارقطنی وبیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی رح نے کہا کہ اس روایت کے ضعیف ہونے
پر ائمہ حدیث متفق ہیں۔ مفع۔ ولیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں بطریق ابراہیم بن ادہم البلخی جو اولیاء مشائخ میں سے
معروف ہیں [illegible] زیر ناف ہاتھ باندھنا مرفوع حدیث سے ثابت ہے اور اُسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں سوائے اسکے کہ علقمہ نے
ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنا یا نہیں تو امین ترمذی رح کی شہادت کافی ہے کہ سماع ثابت ہے پس روایت صحیح ہے اور حق
یہ کہ مسنون صرف ہاتھ باندھنا ہے اور رہا یہ کہ باندھکر اُنکو زیر ناف رکھے یا سینہ پر تو یہ بروجہ مختار ہے اور ترمذی رح نے حدیث
قبیصۃ بن ہلب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہماری امامت فرماتے پس بائیں ہاتھ کو داہنی
سے پکڑ لیتے تھے۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اسپر صحابہ وتابعین وانکے بعد والون سے اہل علم کا عمل ہے کہ
انکے نزدیک نماز میں آدمی اپنے داہنی ہاتھ کو بائیں پر رکھے اور انہیں سے بعض نے دیکھا کہ دونون ہاتھون کو ناف
سے اوپر رکھے اور بعض نے دیکھا کہ اُنکو ناف کے نیچے رکھے اور یہ سب اُنکے نزدیک واسع ہے۔ انتہی مترجما۔ اور ترمذی رح
نے گویا شہادت دی کہ صحابہ وتابعین میں سے اہل العلم کا اسطرح عمل تھا کہ اپنے علم سے وے زیر ناف ہاتھ باندھنا
دیکھتے تھے۔ م۔ وھو حجۃ علی مالک فی الارسال۔ اور یہ اثر علی رضی اللہ عنہ کا حجت ہے امام مالک پر ہاتھ چھوڑنے میں
ف۔ کیونکہ امام مالک کا مشہور مذہب یہ کہ ہاتھ چھوڑے اور ابن المنذر نے مالک رح سے ہاتھ باندھنا حکایت کیا ہے
پس اُنکے نزدیک مختار چھوڑنا اور جواز باندھنا ہے اور اوزاعی کے نزدیک دونون برابر ہیں اور عامۂ اہل علم کے نزدیک
باندھنا مختار ہے۔ پھر باندھنے کے واسطے مرفوع احادیث صحیحہ دیگر ہیں مثل حدیث سہل بن سعد رضی اللہ عنہ عند البخاری اور
حدیث عباس وابن عباس عند الدارقطنی وغیرہ وحدیث قبیصہ بن ہلب عند الترمذی وابن ماجہ۔ وغیر ذلک۔ وعلی الشافعی رح
فی الوضع علی الصدر۔ اور یہ اثر مذکور شافعی رح پر بھی حجت ہے سینہ پر ہاتھ باندھنے میں۔ ف۔ کیونکہ اس اثر سے مسنون
ہونا منصوص ہے جسکی تائید بشہادت اہل علم صحابہ وتابعین موجود وعلاوہ اسکے حدیث ابن ابی شیبہ صحیح الاسناد ہے اور اثر مذکور
میں کوئی ایسا ضعف نہیں جو دفع ہو سکتی کہ امام احمد رح نے اسکو روایت کیا ہاں یہ بھی ثبوت ہے کہ سینہ پر باندھے چنانچہ
بحدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی پس آپ نے اپنے داہنی ہاتھ

کو بائین پر رکھے ہوئے اپنے سینہ پر رکھا۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ۔ ولیکن ظاہر ہے کہ حدیث وائل رضی اللہ عنہ مین فقط یہی اگرچہ نماز کا فعل ہے اور صرف اسقدر سے سنت ہونا ثبوت نہین ہوتا ہے اور اثر مذکور مین سنت ہونے کی تصریح ہے لیکن حدیث العمد کی اسناد قوی ہے چنانچہ معمولات مظہریہ مین مذکور ہے کہ شیخ علیہ الرحمہ سینہ پر ہاتھ باندھتے اور کہتے کہ اسکی حدیث قوی ہے۔ لان الوضع تحت السرۃ اقرب الی التعظیم وہو المقصود۔ کیونکہ زیر ناف رکھنا تعظیم کی جانب بڑھا ہوا ہے اور تعظیم ہی بیان مقصود ہے۔ ف۔ عورت کے واسطے باتفاق چھاتیون پر یا سینہ پر ہاتھ باندھنا چاہیے۔ کما فی المنیہ۔ ت وغیرہ۔ اور یہی حکم خنثی مشکل کا ہے۔ مع۔ بالجملہ دونون ثابت ہین اور دونون پر عمل صحابہ وتابعین بھی ثابت ہے پس جس کے نزدیک جو زیادہ تعظیم معلوم ہو اختیار کرے۔ ہاں اکثر ائمہ حنفیہ سے انکا مختار زیر ناف معلوم ہوا ہے پس رکھنے مین مختار ہے اور در اصل سنت اعتماد مذکور ہے اور اسی طرف اشارہ کرتا ہے کلام امام مصنف رح کہ فرمایا۔ ثم الاعتماد سنۃ القیام عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح حتی لایرسل حالۃ الثناء۔ پھر اعتماد مذکور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک قیام کی سنت ہے۔ حتی کہ ثناء پڑھنے کی حالت مین ہاتھون کو نہ چھوڑ دیا۔ ف۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ سنت قرأت کی ہے تو قرأت سے پہلے ہاتھ چھوڑے رہے۔ والاصل فیہ ان کل قیام۔ اور اصل اس ہاتھ باندھنے مین یہ کہ ہر قیام۔ ف۔ خواہ حقیقی ہو جیسے کھڑے نماز پڑھتا ہے یا حکمی ہو جیسے معذور یا متنفل بیٹھے پڑھتا ہے مگر وہ کھڑے ہونے کے حکم مین ہے پس ہر قیام۔ فیہ ذکر مسنون۔ جسمین کوئی ذکر مسنون ہو۔ ف۔ اور اس قیام کو قرار بھی ہو۔ ت۔ یعتمد فیہ۔ تو ایسے قیام مین ہاتھ باندھے۔ ومالا فلا۔ اور جو قیام اس صفت کا نہو اسمین نہین مسنون ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ یہی شمس الائمہ حلوائی نے بیان کیا ہے۔ فیعتمد فی حالۃ القنوت۔ پس ہاتھ باندھے حالت قنوت مین۔ ف۔ کیونکہ وہ قیام ہے اور اسکو قرار بھی ہے اور اسمین دعائے قنوت ذکر مسنون ہے لیکن اگر قنوت کسی کو نہ آتی ہو وہ صرف اللہم اغفرلی پر کفایت کرے تو اس صورت مین اس قیام کو قرار نہین ہے پس چاہیے کہ چھوڑے رہے۔ وصلوۃ الجنازۃ۔ اور باندھے نماز جنازہ مین۔ ف۔ یعنی برابر چارون تکبیرات کے درمیان باندھے رہے۔ ویرسل فی القومۃ۔ اور ہاتھ چھوڑ دے قومہ مین۔ ف۔ یعنی رکوع سے سر اٹھانے مین اگرچہ اسمین ذکر خفیف ہے مگر قرار نہین ہے۔ اسپر وارد ہوتا ہے کہ صلوۃ التسبیح مین قومہ دراز ہے تو اسمین ظاہر یہی کہ باندھے۔ ط۔ وبین تکبیرات الاعیاد۔ اور چھوڑے درمیان مین عید کی تکبیرون کے۔ ف۔ یعنی چھ تکبیرات زائد کہنے مین ہر دو تکبیر کے درمیان ہاتھ چھوڑے۔ کیونکہ ذکر نہین ہے لیکن طول قیام ہو تو بدون ذکر کے بھی باندھے۔ السراج د۔ یہ صلوۃ التسبیح کی قومہ مین ہاتھ باندھنے کی مؤید ہے اور خطبہ جمعہ مین ہاتھ باندھنا بغیر حدیث واثر ہے اگرچہ طحاوی نے وصل کیا۔ م۔ بالجملہ ہاتھ اٹھاکر تکبیر کہکر ہاتھ باندھے۔ ثم یقول سبحانک اللہم وبحمدک الی آخرہ۔ پھر پڑھے سبحانک اللہم وبحمدک آخر تک۔ ف۔ تمام یہ ہے۔ وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک۔ اور بعض روایات مین آیا وتعالی جدک وجل ثناءک ولا الہ غیرک۔ لیکن جل ثناءک اصل مین نہین اور نہ نوادر مین ہے۔ المحیط۔ پس اسکو فرائض مین نہ کہے۔ م۔ لیکن امام محمد نے کتاب الحجج علی اہل المدینۃ مین جل ثناءک پڑھایا ہے۔ ع۔ اسی کو ثناء کہتے ہین پھر یہ ثناء ہر ایک پڑھے خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو۔ کما فی التاتارخانیہ۔ لیکن اگر امام نے قرأت شروع کردی تو مقتدی ثناء نہ پڑھے۔ ت۔ پھر یہی قول اکثر ائمہ علماء کا ہے جنمین سے حضرت ابو بکر الصدیق وعمر وابن مسعود ونخعی واحمد وغیرہم ہین وترمذی رح نے کہا کہ اسی پر تابعین وغیرہم مین سے اہل علم کا عمل ہے۔ ع۔ وعن ابی یوسف انہ یضم الیہ قولہ انی وجہت وجہی الی آخرہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ مصلی اس ثناء کے ساتھ ملا دے یہ دعا انی وجہت وجہی آخر تک۔ ف۔ اسکا نام توجہ ہے اور پورا ذکر اسکا آتا ہے۔ پھر امام مصنف کے کلام مین اشارہ ہے کہ بقول ابو یوسف اول یہ کہ اول ثناء کہے پھر توجہ ملا دے

اور صاحب الدرایہ نے اسکی تصریح کر دی ہے۔ لروایۃ علی رضہ ان النبی علیہ السلام کان یقول ذلک۔ بدلیل روایت علی رضی اللہ عنہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو کہا کرتے تھے۔ ف۔ لیکن اسکے کہنے سے جمع کرنا لازم نہیں آتا۔ ع میں کہتا ہون کہ جب روایت ہوا کہ ثنا بھی کہنی چاہیے اور توجہ بھی کہا کرتے تھے تو جمع کرنا خود لازم آ گیا۔ ہان یہ البتہ وارد ہوتا ہے کہ فرائض میں کہنا ثابت نہیں تو شاید تہجد میں کہا کرتے ہون۔ جیسا کہ امام مصنف رح نے محمول کیا چنانچہ حدیث محمد بن مسلمہ کہ جب تطوع پڑھنے کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر انی وجہت وجہی الخ۔ رواہ النسائی۔ ولیکن صحیح ابن حبان وسنن ترمذی وطبرانی میں حدیث ابو رافع رضہ سے اسکو نماز مکتوبہ یعنی فریضہ میں نقل کیا۔ کما فی الحصن پس یہ صریح ہے کہ کوئی خصوصیت نفل کی نہ تھی اور یہ تمام حدیث مسلم وترمذی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اسطرح روایت کی کہ بعد تکبیر کے کہتے۔ وجہت وجہی للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین ان صلوتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لا شریک لہ وبذلک امرت وانا من المسلمین۔ (بعض روایات میں وانا اول المسلمین) اللھم انت الملک لا الہ الا انت ربی وانا عبدک ظلمت نفسی واعترفت بذنبی فاغفرلی ذنوبی جمیعا انہ لا یغفر الذنوب الا انت واھدنی لاحسن الاخلاق لا یھدی لاحسنھا الا انت واصرف عنی سیئھا لا یصرف عنی سیئھا الا انت لبیک وسعدیک والخیر کلہ فی یدیک والشر لیس الیک انا بک والیک تبارکت وتعالیت استغفرک واتوب الیک۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (انا اول المسلمین) کہنے سے نماز فاسد ہوتی کیونکہ کذب ہے۔ بحر الرائق میں کہا کہ یہ قول مردود ہے اسواسطے کہ صحیح روایت میں انا اول المسلمین بھی آیا ہے۔ اور فتح القدیر میں حدیث صحیح سے ذکر کیا کہ اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کرتے تو فرماتے۔ اللھم لک رکعت وبک آمنت ولک اسلمت خشع لک سمعی وبصری ومخی وعظمی وعصبی۔ ف۔ اسکو مسلم وابو داؤد ونسائی نے روایت کیا ہے۔ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ کہتے ہم ح۔ اور فرماتے اللھم ربنا لک الحمد ملاء السموات وملاء الارض وملاء ما بینھما وملاء ما شئت من شیء بعد۔ ف۔ اہل الثناء والمجد احق ما قال العبد وکلنا لک عبد لا مانع لما اعطیت ولا معطی لما منعت ولا ینفع ذا الجد منک الجد۔ اسکو بھی مسلم وابو داؤد ونسائی سے روایت کیا ہے ح۔ اور جب سجدہ کرتے تو تین بار کتر مرتبہ تسبیح کرتے ہم۔ اور فرماتے۔ اللھم لک سجدت وبک آمنت ولک اسلمت سجد وجہی للذی خلقہ وصورہ وشق سمعہ وبصرہ تبارک اللہ احسن الخالقین۔ ف۔ مسلم وابو داؤد ونسائی عن علی رضہ ح۔ میں کہتا ہون کہ بعد تکبیر افتتاح کے یہ بھی وارد ہے کہ اللھم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب اللھم اغسل خطایای بالماء والثلج والبرد۔ بخاری ومسلم وابو داؤد ونسائی وابن ماجہ اور آئندہ وآتا ہے۔ بعض روایات صحیح میں زائد ہے کہ۔ اللھم نقنی من الذنوب کما ینقی الثوب الابیض من الدنس ہم۔ اور جب دونوں سجدون کے بیچ میں بیٹھتے تو فرماتے کہ اللھم اغفرلی وارحمنی وعافنی واھدنی وارزقنی واجبرنی۔ ترمذی وغیرہ ح ہم۔ بعد اسکے التحیات اور درود تشہد والفاظ سے صحاح میں مروی ہین پھر آخر میں سلام سے پہلے کہتے کہ اللھم اغفرلی ما قدمت وما اخرت وما اسررت وما اعلنت وما اسرفت وما انت اعلم بہ منی انت المقدم وانت المؤخر لا الہ الا انت۔ مع۔ مسلم وابو داؤد ونسائی از حدیث علی رضی اللہ عنہ۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ بعض کلمات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تبرک کے ہیں۔ اسواسطے ذکر کرتا ہون کہ فرائض نہیں تو نوافل میں انسے تبرک لیا جاوے بالجملہ ثنا اور توجہ میں جمع کرنا تو ثبوت نہیں لیکن بیہقی نے حضرت جابر رضہ سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو کہتے۔ سبحانک اللھم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک وجہت وجہی الی اللہ رب العالمین پس اولی یہ کہ یون ہی کہے۔ الفتح۔ اور مانند قول ابو یوسف رح کے اسحق رح کے نزدیک بھی ثنا اور توجہ میں جمع کرنا ہے۔ ولنا روایۃ انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ کبر وقرا سبحانک اللھم وبحمدک الخ ولم یزد علی ھذا۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل روایت انس رضہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو

سبحانک اللھم وبحمدک آخر تک پڑھتے اور اسپر زیادہ نہیں کیا - ف - یعنی انس رضہ نے اس سے زیادہ کچھ بیان نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ توجہ اسکے بعد نہیں ہے پھر اسمین دو وجہ سے کلام ہے اول یہ کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اگر زیادہ نہ کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ نہ پڑھتے تھے - دوم یہ کہ حدیث کو دارقطنی نے مرفوع روایت کیا اور کہا کہ اسکے راوی ثقہ ہیں ولیکن دیکھا گیا کہ اسناد میں حسن بن علی بن الاسود راوی ضعیف ہے اور ابن ابی حاتم نے اپنے باپ ابو حاتم الرازی سے نقل کیا کہ یہ حدیث جھوٹ ہے اسکی کچھ اصل نہیں ہے لیکن اسکی متابعت کتاب الدعا طبرانی میں موجود اور ابن حجر رح نے کہا کہ یہ متابعت جیدہ ہے - م - ابن الہمام رح نے کہا کہ اسکو بیہقی نے انس وعائشہ وابو سعید خدری و جابر وعمر وابن مسعود رضی اللہ عنہم سب سے مرفوع روایت کیا سوائے عمر وابن مسعود رضہ کے کہ اُنسے موقوف روایت کی اور دارقطنی رح نے کہا کہ عمر رضہ سے انھیں کا قول محفوظ ہے اور صحیح مسلم میں مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ جہر سے سبحانک اللھم الخ پڑھتے تھے اور ابوداؤد والترمذی نے عائشہ رضہ سے مرفوع روایت کرکے ضعیف کہا اور دارقطنی نے حضرت عثمان رضہ سے وقفاً اور سعید بن منصور نے حضرت ابوبکر سے وقفاً روایت کیا - الفتح - پس حق یہ ہے کہ یہ موقوف ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے صحیح ہوا ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ابوداؤد نے ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رات میں اُٹھتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے سبحانک اللھم وبحمدک - تین بار - وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک پھر کہتے لا الہ الا اللہ - تین مرتبہ - پھر اللہ اکبر کبیرا - تین مرتبہ - پھر اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم من ھمزہ ونفخہ ونفثہ پھر قرأت پڑھتے - رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ اس باب میں یہ حدیث اصح وزیادہ مشہور ہے - انتہی - علی بن علی بن نجاد بن رفاعہ کو وکیع وابن معین وابو زرعہ نے ثقہ کہا ہے اور انکی توثیق کافی ہے - الفتح - اس سے ظاہر ہوا کہ اصل میں سبحانک اللھم وبحمدک الخ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اگرچہ تہجد میں ہو - م - اور جبکہ فرائض میں مثل حضرت ابوبکر وعمر رضہ وغیرہم صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ سبحانک الخ سے شروع فرماتے تھے حتی کہ حضرت عمر رضہ اسکو تعلیم کرنے کے قصد سے جہر سے پڑھتے تو یہ دلیل ہے کہ حضرت صلعم سے یہی آخری امر تھا اور یہی آپ کا اکثری فعل تھا پس اسی پر اعتماد ہے اگرچہ اسناد کے طریقہ سے دیگر اذکار اقوی ثبوت پر ہوں پس کبھی اسناد کی راہ سے مرفوع پر غیر مرفوع کو ترجیح ہوتی ہے جبکہ اُسکے ساتھ ایسے قرائن ہوں جنسے ثابت ہو کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اور استمراری فعل تھا چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد تکبیر کے خفیف سکتہ کرتے پھر قرأت کرتے تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں میں نے دیکھا کہ آپ تکبیر وقرأت کے درمیان سکوت کرتے ہیں تو کیا پڑھتے ہیں فرمایا کہ میں کہتا ہوں اللھم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب اللھم نقنی من خطایای کما ینقی الثوب الابیض من الدنس اللھم اغسلنی من خطایای بالماء والثلج والبرد - اسکو بخاری ومسلم نے روایت کیا پس یہ ذکر تو سب سے زیادہ قوی ثابت ہے کیونکہ صحیحین کی روایت ہے باوجود اسکے چاروں اماموں میں سے کسی نے اس ذکر کو معین کرکے سنت نہیں کیا ہے - من الفتح - وما رواہ محمول علی التہجد - اور جو ابو یوسف نے روایت کیا وہ تہجد پر محمول ہے - ف - یعنی نفل میں انی وجہت وجہی الخ پڑھتے تھے - ف - پھر تحقیق یہ کہ اسمیں کلام نہیں کہ سوائے ثنا مذکور کے جو اذکار صحیح ثابت ہوئے ہیں اُنکے پڑھنے میں جواز ہے اگرچہ فرائض میں پڑھے لیکن کبھی کبھی ورنہ اسپر مواظبت کرنا نماز جماعت میں مکروہ ہے - کچھ اس وجہ سے کراہت نہیں کہ انکا ثبوت نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے کہ تخفیف کا جو حکم مسنون ثابت ہے اس سے مخالفت لازم آتی ہے وعلی ہذا اگر تنہا فرض میں پڑھے تو مضائقہ نہیں ہے پس جس شخص نے سمجھا کہ حنفیہ انکو فرائض میں پڑھنے سے بوجہ عدم ثبوت کے منع ہیں محض وہم ہے بلکہ جسطرح ثبوت ہے کہ کبھی پڑھتے تھے اُسکو مانتے ہیں اور دوامی

التزام کو خلاف سنت سمجھکر منع کرتے ہین۔ ہان سنن ونوافل مین مستحب ہے صحیح ابو عوانہ اور سنن نسائی مین ثابت ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نفل پڑھتے کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر وجہت وجہی للذی الخ۔ مع صحیح ابن حبان
وترمذی کی حدیث ابو رافع رضہ مین فرض کا لفظ ہے یعنی جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز مکتوبہ یعنی فریضہ پڑھنے کھڑے
ہوتے تو وجہت وجہی للذی الخ پڑھتے تو ثابت ہوا کہ فرض ونفل دونون مین پڑھتے تھے۔ اور جو مین نے تحقیق بیان کردی
اُس سے کل اوہام دور ہوگئے اور حاصل تحقیق یہ ہے کہ ہمکو احادیث صحیحہ سے کئی اذکار معلوم ہوے تو جو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم بعد تکبیر کے پڑھتے تھے پس ہم نے تلاش کیا کہ انہین سے کون ذکر آپ کا معمول تھا تو خلفاے راشدین ودیگر
صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول وفعل سے ہمکو سبحانک اللہم الخ فقط ملا اور حدیث ابی سعید رضہ مین یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی زبان مبارک سے صریح مل گیا تو معلوم ہوا کہ اسی پر معمول تھا تو دیگر اذکار مزید اسکے ساتھ دائمی نہ تھے اور ہمارا معمول
یہ بھی نہین ہو سکتا کہ ہم انکو ملا لین کیونکہ قرأت جماعت مین تخفیف کرنا احادیث کثیرہ سے ثبوت ہوا ہے تو جب قرأت مین
تخفیف ہے تو ذکر مین تطویل خلاف سنت اور مکروہ ہوا لیکن لیفنے صحیح احادیث مین آپ کا وجہت وجہی آہ پڑھنا بھی فرائض
مین ثبوت ہوا ہے تو نقل آیا کہ کبھی کبھی جماعت مین پڑھ لینا مضائقہ نہین ہے ولیکن سبحانک الخ کے ساتھ جمع کرنا ثبوت نہین
ہے تو اولی یہ کہ خالی وجہت وجہی الخ یا فقط اللہم باعد بینی الخ پڑھے اور جب جماعت نہو تو جمع کرنا بہتر ہے۔ واللہ تعالی اعلم
م۔ پھر واضح ہو کہ ظاہر امتن کے کلام مین پوری ثنا یون تھی سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک وجل ثناءک
ولا الہ غیرک۔ لہذا فرمایا۔ وقولہ وجل ثناءک لم یذکر فی المشاہیر۔ اور قول اسکا۔ وجل ثناءک۔ مشہور روایتون
مین مذکور نہین ہے۔ ف۔ بلکہ امام محمد رح نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ مین ذکر کیا ہے۔ فلا یاتی بہ فی الفرائض۔ پس
اسکو فرائض مین نہ لاوے۔ ف۔ یعنی فرائض کی ثنا مین یہ لفظ نہ پڑھے کیونکہ اسمین قدر سنت معتمد مع رعایت
تخفیف اولی واحوط ہے لیکن نماز جنازہ مین لانا جائز ہے۔ کما فی الدر۔ والاولی ان لا یاتی بالتوجہ قبل التکبیر لتتصل
النیۃ بہ۔ اور تکبیر سے پہلی اولی یہی کہ توجہ کو نہ پڑھے تاکہ نیت کا تکبیر سے اتصال ہو جاوے۔ ف۔ درمیان مین انی وجہت
وجہی فاصل ہو۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور بعض متاخرین کے نزدیک جائز اور یہی مختار فقیہ ابو اللیث رح ہے
وفیہ نظر م۔ اور فقہاے متفق ہین کہ نفل مین بالاجماع اسکو پڑھے رح۔ پھر بعد ثنا مذکور پڑھنے کے فرمایا۔ ویستعیذ باللہ
من الشیطان الرجیم۔ اور پناہ ڈھونڈھے اللہ تعالی کے ساتھ یعنی اللہ تعالی کی طرف کو شیطان مطرود سے۔ ف۔ گویا اشارہ
ہے کہ اسمین کوئی خاص لفظ نہین ہے بلکہ معروف ومعلوم طریقہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے۔ لقولہ تعالی فاذا قرأت
القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ بدلیل اس قول الٰہی کے یعنی پھر جب تو قرآن پڑھے تو پناہ ڈھونڈ اللہ تعالی
کے ساتھ شیطان لعنت مارے سے۔ معناہ اذا اردت قراءۃ القرآن۔ معنی اذا قرأت۔ کے یہ ہین کہ جب تو ارادہ کرے
قرآن پڑھنے کا۔ ف۔ پھر کن الفاظ سے استعاذہ ہے تو ائمہ قرأت مین سے ابو عمرو اور عاصم وابن کثیر نے اختیار کیا۔ اعوذ باللہ
من الشیطان الرجیم۔ اسی کو ہمارے اصحاب نے اور اکثر اہل علم نے لیا اور شافعی نے کہا کہ یہی افضل ہے۔ حفص رح نے کہا کہ
اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم۔ اور یہی امام احمد نے لیکر آخر مین انہ ہو السمیع العلیم بڑھایا۔ اور نافع وابن عامر وکسائی
نے قول اول پر ان اللہ ہو السمیع العلیم بڑھایا۔ اور یہی سفیان ثوری کا قول ہے اور حمزہ رح نے استعیذ باللہ من الشیطان الرجیم
لیا اور یہ ابن سیرین رح کا قول ہے اور ان اقوال مین سے ہر ایک کے واسطے اثر وارد ہین۔ اور مجتبی مین ہے کہ حمزہ رح کے قول
پر فتوی ہوگا۔ امام مصنف رح نے کہا۔ والاولی ان یقول استعیذ باللہ۔ اور اولی لفظ استعاذہ مین یہ کہ کہے استعیذ باللہ
من الشیطان الرجیم۔ لیوافق القرآن۔ تاکہ قرآن سے موافق پڑجاوے۔ ف۔ کہ فاستعذ باللہ فرمایا ہے۔ لیکن اکثر علما

و آثار مین اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم - وارد ہو لہذا کہاکہ - و یقرب منہ اعوذ باللہ - اور استعیذ کے قریب اعوذ باللہ بھی ہی
ف- اور یہی مذہب مختار الخلاصہ اور اسی پر فتوی دیا جاوے - الزاہدی - اور حدیث ابو سعید رضہ مین گذرا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم پڑھا اور بعض مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہی - پھر امین
استغفار سنت ہی اور اگر شاگرد نے استاد کو سنایا تو اُسکو استعاذہ مسنون نہین - الذخیرہ - پھر یہ عابد سلف کے نزدیک
سنت ہی - ثم التعوذ تبع للقرأۃ دون الثناء عند ابی حنیفۃ و محمد لما تلونا - پھر تعوذ یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم
پڑھنا یہ قرأت کا تابع ہی نہ ثناء کا امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بدلیل اس آیت کے جو ہم پڑھ چکے - ف یعنی فاذا قرأت
القرآن الآیہ - یعنی جو پڑھنے کا قصد کرے وہ تعوذ پڑھے تو پڑھنے کا تابع ٹھہرا - حتی یاتی بہ المسبوق دون المقتدی
حتی کہ مسبوق اسکو پڑھیگا نہ مقتدی - ف مقتدی سے مراد وہ کہ اُسکی کوئی رکعت امام کے پیچھے جاتی نہین رہی پھر جو کہ
مقتدی پر ہمارے نزدیک قرأت نہین ہی تو وہ تعوذ بھی نہین پڑھیگا مگر ثناء پڑھکر خاموش ہو جائیگا - اور مسبوق وہ
کہ امام کے پیچھے شریک ہوگیا اسوقت کہ اُسکی کوئی رکعت جاتی رہی اور اسپر سبقت کرگئی تو وہ بعد سلام امام کے کھڑا ہوکر
باقی خود پڑھیگا تو قرأت کے واسطے تعوذ پڑھیگا - و یوخر عن تکبیرات العید - اور امام تعوذ پڑھنے کو تاخیر کرے عید کی
تکبیرون سے - ف کیونکہ ان تکبیرون کے بعد قرأت شروع کریگا تو اسوقت تعوذ پڑھے - یہ امام ابو حنیفہ و امام محمد کا قول
جیسے مصنف رح نے بیان کیا بعض کتب مین ہی اور عامہ کتب مانند مبسوط و منظومہ وغیرہ مین ابو حنیفہ رح کا ذکر نہین ہی صرف
امام محمد کا قول مذکور ہی اور متون اسی قول پر ہین - ہ - خلافا لابی یوسف - ابو یوسف کا قول اس سے خلاف ہی ف
کیونکہ انکے نزدیک تعوذ ثناء کا تابع ہی یعنی جو کوئی سبحانک اللہم الخ پڑھے وہ تعوذ پڑھے اور یہ اس بنا پر کہ تعوذ کا شروع ہونا
وسوسہ دفع کرنے کے واسطے ہی اور بعض مشائخ نے قول ابو یوسف کو اصح کہا جیسے خلاصہ کے مصنف نے - اور علی ہذا مقتدی
بھی پڑھیگا اور مسبوق دو مرتبہ پڑھیگا ایک تو شامل ہونے وقت اور دوم جب باقی قضاء کرے یہ خلاصہ مین مذکور ہی - لنفحہ
مین کہتا ہون کہ یہ محل نظر ہی کہ دوبارہ مسبوق اسکو کیون پڑھے اور صحیح تو یہ ہی کہ جو ہندیہ مین نقل کیا کہ تعوذ کا محل افتتاح
نماز ہی نہ دیگر پس اگر نماز شروع کی اور تعوذ بھول گیا حتی کہ سورہ فاتحہ پڑھنے لگا تو پھر تعوذ نہین پڑھیگا - الخلاصہ - خارج
نماز کی قرأت مین تعوذ کو بالاتفاق جہر کرے - ع - پھر تعوذ پڑھنے کے بعد فصل نکرے - بلکہ تسمیہ لاوے - ت - ویقرأ بسم اللہ
الرحمن الرحیم - اور پڑھے بسم اللہ الرحمن الرحیم - ف سوائے مقتدی کے یعنی یہی لفظ پڑھے اسمین تغیر نہ کرے
م - ہکذا نقل فی المشاہیر - یون ہی مشہور حدیثون مین مروی ہی - ف کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ اسکو پڑھتے تھے
اور واضح ہو کہ آئندہ جو بحث آتی ہی کہ آپ جہر سے اُسکو پڑھتے یا آہستہ پڑھتے یہی احادیث اس امر کو مزید ثابت کرتی ہین کہ آپ
پڑھتے تھے لہذا یہان علحدہ احادیث نقل کرنے کی ضرورت نہین ہی - پھر تسمیہ مین کلام چار مسائل مین ہی - اول یہ کہ بسملہ قرآن
مین سے ہی یا نہین - دوم وہ فاتحہ مین سے ایک آیت ہی یا نہین - سوم وہ ہر سورت مین سے ہی یا نہین - چہارم اُسکو فاتحہ کے ساتھ
جہر سے پڑھے یا نہین ع - اور یہ درحقیقت مسئلہ دوم کی شاخ ہی کیونکہ اگر وہ فاتحہ مین سے ہی تو جب فاتحہ کا جہر کرے تو اسکا بھی
جہر ہوگا کیونکہ اسکے کچھ معنی نہین کہ تمام سورہ کا جہر کرے سوائے ایک آیت کے - واضح ہو کہ سورہ نمل مین آیا - وانہ من سلیمان
وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم - تو بالاتفاق یہان بسملہ آیت کا جزو واقع ہوئی ہی پوری آیت نہین ہی اور یہ بالاجماع قرآن مین
ہی اسکے سوائے بسملہ ہر سورہ کے اول مین مکتوب ہی تو ملخص کلام یعنی یہ کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہی کہ وہ بھی قرآن ہی ہی
لیکن یہ ایک آیت ہی جو ہر سورہ کے اوپر فصل کے لیے نازل ہوئی ہی اور کسی سورہ کا جزو نہین ہی العینیہ - اور چونکہ یہ احتمال
پیدا ہوگیا کہ شاید یہ پوری آیت نہو لہذا اسی پر اکتفا کرنے سے امام رح کے نزدیک بھی فرض قرأت ادا نہوگا - اسوجہ سے شک کے

اور جنب و حائض کو بہ نیت قرآن اسکے پڑھنے سے ممانعت بنظر احتیاط و حرمت کی ترجیح کے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ہی کو تو ہما
میں مذہب قرار دیا اور یہی بنظر تحقیق صحیح متفق ہے جیسا کہ آیندہ تجھے ظاہر ہوگا۔ پس مسئلہ اول و دوم و سوم کا جواب ہو گیا کہ
وہ ایک آیت ہے قرآن میں سے علی الصحیح۔ اور فاتحہ سے یا کسی سورت میں سے نہیں ہے اور شافعیہ کے نزدیک صحیح مذہب
یہ ہے وہ فاتحہ اور ہر سورہ کا جزو ہے اور یہی قول عطاء و زہری و ابن المبارک و ابن کثیر و عاصم و کسائی کا ہے اور حمزہ رح نے کہا
کہ وہ خاصۃً فاتحہ کا جزو ہے۔ ذکرہ العینی۔ اور حاصل مذہب حمزہ رح یہ ہوا کہ بسملہ ایک آیت ہے اور وہ فاتحہ کا جزو ہے اور باقی
سورتوں پر واسطے فصل کے ہے جزو نہیں ہے۔ اور مجتبیٰ میں ذکر کیا کہ اسبیجابی رح نے کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ بھی اس قول پر
ہیں کہ وہ فاتحہ کا جزو ہے۔ مع۔ لیکن یہ خلاف تحقیق اور غیر صحیح ہے اور صحیح وہی جو ہم نے اوپر ذکر کیا۔ م۔ اور بسملہ کو ہر رکعت
کے اول میں پڑھے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الحجہ۔ اور فاتحہ و سورہ کے بیچ میں نہ پڑھے۔ الوقایہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدائع
والجوہرہ۔ کیونکہ یہ فصل کے لیے ہے اور سورہ ملانے کا حکم ہے۔ کذا قیل۔ پس سورہ پر بسملہ لانا نہیں کیونکہ سورہ کا امتیاز کرنا
مقصود نہیں ہے ولیکن کلام اسمیں آویگا۔ م۔ رہا جواب مسئلہ چہارم تو خود نکل آیا کہ ہمارے نزدیک بسملہ کو مانند تعوذ کے جہر نہ کرے
اور شافعی رح کے نزدیک جہر کریگا۔ لہذا امام مصنف رح نے کہا۔ ویسر بہما۔ اور خفیہ پڑھے بسملہ و تعوذ کو۔ لقول ابن مسعود
اربع یخفیهن الامام وذکر من جملتها التعوذ والتسمیۃ وآمین۔ بدلیل قول ابن مسعود رضہ کے کہ چار چیزیں ہیں جنکو امام خفیہ
پڑھے اور منجملہ چار کے بیان کیا تعوذ اور تسمیہ و آمین کو۔ ف۔ اور چہارم تحمید ہے یعنی ربنا ولک الحمد۔ ولیکن یہ قول ابن مسعود
کا نہیں ملا مگر ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود سے روایت کی کہ ابن مسعود خفیہ پڑھتے تعوذ و بسملہ و ربنا لک الحمد کو۔ زیلعی۔ ابن
ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے چاروں چیزوں کا اخفاء روایت کیا ہے۔ ت۔ اور عبد الرزاق نے پانچویں چیز سبحانک اللھم الخ
کو زیادہ روایت کیا۔ پھر واضح ہو کہ اثبات کے لیے اس اثر کے سواے صحاح احادیث موجود ہیں چنانچہ معلوم ہوگا۔ م۔ وقال
الشافعی یجہر بالتسمیۃ عند الجہر بالقراءۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ تسمیہ کو جہر سے پڑھے جب قراءت کو جہر سے پڑھے۔ ف
مبسوط میں کہا کہ یہ اس بنا پر کہ تسمیہ انکے نزدیک فاتحہ کا جزو ہے اور باقی سورتوں کا جزو ہے یا نہیں دو قول ہیں۔ ن۔ اور انکے
مذہب میں اصح یہ ٹھہرا کہ باقیوں کا بھی جزو ہے۔ کمافی العینی۔ لہذا مصنف رح نے مطلقاً قراءت خواہ فاتحہ ہو یا سورہ ہو بسملہ کا
جہر بیان کیا اور میں کہتا ہوں کہ علامہ سیوطی نے اتقان میں اور ابن حجر نے فتح الباری میں بہت سی روایات ذکر کیں جنمیں سورہ الحمد
کی سات آیتوں میں ایک بسملہ آیت شمار کی گئی ہے ولیکن حق یہ کہ انمیں یہ تخصیص نہیں کہ آیت بسملہ ساتویں آیت ہے بلکہ یہ بھی ایک
آیت ہے تو ضرور ہوا کہ یہی تاویل کیجاوے کہ بسملہ ایک آیت ہے اور سورہ فاتحہ سات آیات علیحدہ ہیں کیونکہ جہر و اخفاء کی احادیث
سے جب آیہ بسملہ کا اخفاء اور سورہ الحمد کا جہر ثابت ہوا تو یہ صریح ہے کہ بسملہ اسکا جزو نہیں ہے ولیکن امام شافعی رح نے بسملہ کا جہر کیا۔
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جہر فی صلوتہ بالتسمیہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز میں
بسملہ کے ساتھ جہر کیا۔ ف۔ لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو جاوے تو اس سے دوام نہیں نکلا پس اگر ایک مرتبہ بھی اخفاء ثبوت
ہو تو لازم آگیا کہ بسملہ سورہ فاتحہ میں داخل نہیں۔ حالانکہ یہاں تو جہر بسملہ کی روایت ثابت ہونے میں کلام ہے اور دارقطنی
نے کہا کہ جہر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا اور ابن حجر نے اسکا اقرار کیا ہے۔ اور تحقیق مقام یہ ہے کہ جہر کے
بارہ میں چند احادیث ابوہریرہ و ابن عباس و حضرت علی و ام سلمہ و عائشہ و ابن عمر و بریدہ و عمار و جابر رضی اللہ عنہم
سے نیچے طبقہ کی کتابوں میں ہیں اور عینی رح نے بسط کے ساتھ ذکر کر کے سب میں کلام کیا ہے اور ابن حجر رح نے بھی انکو
نصب الرایہ وغیرہ میں ذکر کیا۔ اور ترمذی رح نے کہا کہ جہر بسملہ پر صحابہ رضہ میں سے چند اہل علم کا عمل ہے۔ الخ۔ اور ابن الہمام رح
نے لکھا کہ صحیح ابن خزیمہ و ابن حبان و نسائی میں نعیم المجمر سے روایت ہے کہ میں نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز

پڑھی پس ابوہریرہ رض نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی پھر ام القرآن یعنی سورہ فاتحہ پڑھی حتی کہ ولا الضالین پر پہونچے تو آمین کہی پھر بعد سلام کے کہا کہ قسم اُسکی جسکے قبضہ میں میری جان ہے کہ میں نماز میں زیادہ مشابہ ہوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں - اقول اس حدیث کو حاکم و دارقطنی نے روایت کر کے صحیح کہا - کمافی العینی م - اور ابن خزیمہ نے کہا کہ اہل معرفت کے نزدیک اسکی صحت میں کچھ شک نہیں ہے - ف - عینی رح نے جواب دیا کہ نعیم المجمر نے ابوہریرہ کے قریب آٹھ سو شاگردوں میں سے ثقات کے خلاف یہ روایت کی ہے مع - ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث میں یہ ضرور لازم نہیں کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے جہر کے ساتھ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی کیونکہ اخفار بھی قریب کے مقتدی کو سنائی دیتا ہے - ف - جیسے ظہر کی نماز کی حدیث صحیح مسلم میں ہے کہ راوی نے کہا کہ آپ نے سبح اسم ربک الاعلی پڑھی اور فرمایا اسپر یہ کہ بعض نے پیچھے کچھ پڑھا تھا تو فرمایا خالجنیہا - پس صریح ہے کہ آپ نے مقتدی کی قرأت سنی م - اور صریح جہر کی دوسری روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں بسملہ کا جہر کیا - حاکم و دارقطنی نے اِسکو صحیح کہا ہے - ف - ولیکن یہ مرسل صحیح ورنہ مرفوع میں عبد اللہ بن عمرو بن حسان راوی ضعیف ہے اور دوسرے طریق دارقطنی میں ابو الصلت ضعیف ہے اور بہر تقدیر اس سے مواظبت کا یہ فعل ثابت نہیں ہوتا صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ کبھی کبھی جہر کرنا جائز ہے اب کلام یہ کہ تعلیم کی غرض سے جائز ہے یا تلاوت کے طور پر تو جب آپ کا معمولی طریقہ بکو عدم جہر ملگیا تو اسکو تعلیم کے قصد پر محمول کرنا اولی ہے م - اور بعض حفاظ نے تو فرمایا کہ جہر بسملہ میں کوئی حدیث ایسی نہیں جسکی اسناد میں گفتگو نہو اسی واسطے چاروں مسانیدوالوں نو امام احمد نے جہر بسملہ کی کوئی حدیث نہیں روایت کی باوجودیکہ اُنکی کتابوں میں ضعیف احادیث بھی ہیں - شیخ ابن تیمیہ نے کہا کہ ہم کو روایت سے دارقطنی کا یہ قول پہونچا کہ جہر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث نہیں صحیح ہوئی ہے - اور دارقطنی سے مروی ہے کہ مصر میں آنھوں نے جہر بسملہ کے بارہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا تو بعض علمائے مالکیہ نے انکو قسم دلائی کہ جو حدیث اِنمیں سے صحت کو پہونچی ہو وہ مجھے بتلا دیجیے تو کہا کہ جہر بسملہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تو کوئی حدیث صحیح نہیں ہے رہا صحابہ رض سے جو روایات ہیں اُنمیں سے بعض صحیح اور بعض ضعیف ہیں - عف - ابن حجر نے اُن آثار کو جانچ کیا اور قول دارقطنی کو برقرار رکھا ہے م - حازمی رح نے کہا کہ جہر کی روایات اگرچہ چند نفر صحابہ رض سے مروی ہیں مگر اکثر اُنمیں سے علت سے خالی نہیں ہیں - اور طحاوی و ابن عبد البر نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ بسملہ کا جہر کرنا اعراب کی قرأت ہے اور ابن عباس رض سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بسملہ کا جہر نہ کیا یہانتک کہ وفات فرمائی پس ابن عباس کے دونوں روایتیں متعارض ہوئیں - ف - ولیکن ہم کہتے ہیں کہ آپ نے قرأت کے لیے کبھی جہر نہیں کیا اور تعلیم کے لیے کبھی کبھی جہر کیا ہے تو تعارض رفع ہو گیا لہذا مصنف رح نے کہا - ثانیاً ہو محمول علی التعلیم - ہم کہتے ہیں کہ جہر بسملہ محمول بر تعلیم ہے - ف - یعنی اگر جہر کا ثبوت پورا ہو جاوے تو اسپر محمول ہوگا کہ کبھی کبھی واسطے تعلیم کے جہر کیا تاکہ معلوم ہو جاوے کہ نماز میں بسملہ پڑھی جاتی ہے اور اسکا یہ موقع ہے - ف - اگر کہا جاوے کہ تم جہر کو کیوں اسپر محمول کرتے ہو بلکہ اخفار کو جواز پر کیوں محمول نہیں کرتے - جواب یہ کہ اخفار تو معمولی طریقہ اور نہایت صحیح احادیث سے ثبوت ہوتا ہے پھر اسمیں کیونکر تاویل کریں - حازمی رح نے کہا کہ اخفار بسملہ کی احادیث ایسی صریح نصوص ہیں کہ انمیں تاویل کی گنجایش نہیں ہے - لان انسؓ اخبر انہ علیہ السلام کان لا یجہر بہا - کیونکہ انس رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسملہ کا جہر نہیں کیا کرتے تھے - ف - صحیح مسلم میں انس رضی اللہ عنہ سے صریح روایت ہے کہ میں نے نماز پڑھی پیچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور حضرت ابوبکر و حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے پس میں نے اُنمیں سے کسی کو نہ سنا کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتا ہو - قلت وقد رواہ البخاری ایضا م - اس سے مراد یہ نہیں کہ وے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھتے ہی نہ تھے بلکہ مراد

یہ کہ ایسے نہیں پڑھا کہ میں سنوں یعنی جہر نہیں کیا۔ بدلیل اسکے کہ دوسری روایت میں انس رضہ نے تصریح کی فکانوا لا یجہرون ببسم اللہ الرحمن الرحیم یعنی پس یہ لوگ نہیں جہر کیا کرتے تھے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ یہ امام احمد ونسائی کی روایت پر بشرط صحیح بخاری ہے۔ اور اس سے زیادہ صریح یہ کہ کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے وابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے پیچھے نماز پڑھی پس یہ سب اخفا کرتے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ انس رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اسرار کرتے تھے یعنی خفیہ پڑھتے تھے اور طبرانی نے کہا کہ حدثنا عبداللہ بن وہیب حدثنا محمد بن ابی السری حدثنا معتمر بن سلیمان عن ابیہ عن الحسن عن انس رضہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسر ببسم اللہ الرحمن الرحیم وابابکر وعمر وعثمان وعلی رضہ یعنی انس رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم خفیہ پڑھتے بسملہ کو اور ابوبکر وعمر وعثمان رضہ۔ ف۔ یہ اسناد جید ہے۔ م۔ ابن عبدالبر وابن المنذر نے کہا کہ یہی قول ابن مسعود وابن الزبیر وعمار بن یاسر وعبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہم اور حکم وحسن بن ابی الحسن وشعبی ونخعی واعمش وزہری ومجاہد وقتادہ وعمر بن عبدالعزیز واوزاعی وحماد وعبداللہ بن المبارک وابوعبید واحمد واسحق کا ہے۔ ف۔ اور ترمذی نے عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کی حدیث عدم الجہر کے بعد کہا کہ اسی پر اہل علم میں سے اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جنمیں ابوبکر وعمر وعثمان وعلی وغیرہم ہیں اور اکثر تابعین کا عمل ہے۔ الخ اور عبداللہ بن مغفل رضہ نے اپنے بیٹے کو بسملہ جہر کرتے سنا تو فرمایا کہ خبردار اسلام میں بدعت مت نکال کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے وابوبکر وعمر وعثمان کے پیچھے نماز پڑھی پس میں نے انمیں سے کسی کو جہر بسملہ کرتے نہیں سنا۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور واضح ہو کہ حاکم ودارقطنی نے حدیث انس رضہ مخالف صحیحین کی روایت کی کہ حضرت صلعم وخلفاے اربعہ سب بسملہ کا جہر کیا کرتے تھے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ اگر اسناد صحیح ہوتی تو وہ معارض نہوتی حدیث انس رضہ عدم الجہر کے ساتھ جو شیخین ونسائی واحمد وصحیح ابن خزیمہ وابن حبان ودارقطنی وطبرانی وابویعلی وغیرہم نے صحاح اسانید کے ساتھ متعدد طرق سے روایت کی ہے کیونکہ جہر کی اسناد ہی معلول ہے۔ پس محقق ہوا کہ بسملہ کا جہر نہ کرنا ہی تحقیق ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بسملہ جزو سورہ فاتحہ یا کسی سورت کا نہیں ہے۔ اور ابن عباس رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورتوں کا فصل نہیں پہچانتے تھے یہانتک کہ آپ پر بسم اللہ الرحمن الرحیم نازل ہوئی۔ اس اثر صحیح سے معلوم ہوا کہ نزول اس آیت کا جدا تو یہ ایک آیت قرآن میں سے ہے اور چونکہ سورتوں کی فصل یعنی باہم جدا امتیاز کرنے کو نازل ہوئی تو کسی سورت کا جزو نہیں ہے اسی واسطے اسکا جہر بھی نہیں ہے۔ عینی رح میں ہے کہ احادیث جنسے استدلال ہے بہت ہیں ازانجملہ حدیث صحیح مسلم از ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ تقسیم کی گئی صلوۃ یعنی سورہ فاتحہ میرے درمیان اور میرے بندہ کے درمیان نصفا نصف پس اسکا نصف میرا اور نصف میرے بندہ کا ہے اور میرے بندہ کے لیے وہ ہے جو اُسنے مانگا بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین۔ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری حمد کی بندہ کہتا ہے الرحمن الرحیم۔ اللہ تعالی فرماتا ہے بندہ نے میری ثنا کی۔ بندہ کہتا ہے مالک یوم الدین۔ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری بندگی کی۔ بندہ کہتا ہے کہ ایاک نعبد وایاک نستعین۔ اللہ تعالی فرماتا ہے یہ میرے ومیرے بندہ کے درمیان ہے۔ بندہ کہتا ہے۔ اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔ اللہ تعالی فرماتا ہے یہ سب آیات میرے بندہ کے واسطے ہیں۔ ابن عبدالبر رح نے کہا کہ اس حدیث نے ثابت کر دیا کہ بسملہ جزو فاتحہ نہیں بلکہ خارج ہے اور یہ نص صریح ہے جو محتمل تاویل نہیں اور مجھے بسملہ کے خارج از فاتحہ ہونے میں اس سے زیادہ واضح نہیں معلوم ہے۔ میں کہتا ہوں کہ طریق استدلال یہ کہ جو سورہ الحمد سے شروع ہے نہ بسملہ سے اور نصف کو ایاک نعبد پر رکھا تو تین آیات اللہ تعالی کی ثناء ہوئیں اور درمیان میں ایک آیت مشترک ہوئی اور آخر کی تین آیات بندے کی ہوئیں اور دلیل اسپر قول ہو وہ نعبد ہی یعنی یہ سب

آیات میرے بندے کے واسطے ہیں - موافق کنز ج تین ہیں اور یون ہی روایت ابو داؤد اور نسائی میں باسناد صحیح مذکور ہے اور اسمین
شافعی رح کی تقسیم جاری نہیں ہوتی کیونکہ اگر انعمت علیہم پر ایک آیت شمار نہ کریں تو بندہ کے واسطے صرف دو اور باری تعالے
کے واسطے باقی ہونگی - اور اگر انعمت علیہم پر آیت شمار کریں تو کل آیات آٹھ ہو جاوینگی - بہرحال حدیث میں تو نصفا نصف کی تصریح ہے
پس سب اسکے خلاف صورتین ہیں - اگر کہا جاوے کہ دارقطنی کی روایت میں بسملہ سے شروع ہے اسطرح کہ جب بندے نے بسم اللہ
الرحمن الرحیم پڑھی تو اللہ تعالی فرماتا ہے کہ بندے نے مجھے یاد کیا - آخر تک - عینی نے جواب دیا کہ اس روایت میں عبداللہ بن زیاد
بن سمعان - راوی کذاب موجود ہے مالک وہشام بن عروہ واحمد وابن معین وابن حبان وابوداؤد ونسائی وغیرہم ائمہ نے اسکو
کذاب ومتروک کہا پھر کیونکر حلال ہے کہ صحیح مسلم وغیرہ کی روایت کو اس سے تغیر دیا جاوے - منجملہ استدلال کے سورہ تبارک
الذی کی فضیلت ہے جو صحیح میں روایت ہے کہ ایک سورہ تیس آیت ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی طرف سے یہانتک جھگڑا
کیا کہ اسکو چھڑا لیا - وجہ استدلال یہ کہ سب شمار کرنے والوں میں یہ سورہ تیس آیت ہے بدون بسملہ کے تو معلوم ہو گیا کہ بسملہ
اسکا جزو نہیں ہے - پھر واضح ہو کہ احادیث اخفائے بسملہ اور روایات جہر میں اسطرح توفیق نہ دی کہ جہر بھی جائز ہے یعنی بدون
قصد تعلیم کے اسواسطے کہ یہ توفیق ایسے موقع پر ہے کہ جہر میں کوئی حدیث صریح درجہ صحت پر پہونچتی اول اور کثرت طرق جنکو
ابن حجر وغیرہ نے استیفاء کیا ہے بیان اسواسطے مفید نہیں کر دے صریح مخالف صحاح کے ہیں اس طور پر کہ مثلاً انس رض نے
خلفائے راشدین سے عدم جہر دائمی اشارہ پر روایت کیا اور یہ صحیح ہے اور وہی حاکم ودارقطنی نے انس رض سے انہیں بزرگوں
سے جہر کرنا دائمی اشارہ سے روایت کیا حالانکہ راوی کذاب ہیں تو کیونکر قوت ہوگی حالانکہ روافض کا غلو اور کذب اسمین
شائع ہو گیا - اور حاکم کا تساہل ظاہر ہے حتی کہ ابن وجہہ رح نے حاکم سے احتراز کی تاکید کی کہ وہ صریح غلط کرنے اور موضوعات
کی تصحیح کر جاتے ہیں پس تقلید کرنے والا آفت میں پڑ جاتا ہے اور دارقطنی رح نے بھی اپنی کتاب میں ایسی ہی احادیث بھری
ہیں جو اور کہیں نہیں پائی جاتی ہیں اور مصر میں بعض کی درخواست پر جہر بسملہ کا ایک رسالہ تصنیف کیا جب بعض مالکیہ نے
قسم دلائی کہ اسمین سے حدیث صحیح بتلا دیجیے تو کہا کہ حضرت صلعم سے جہر میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے حالانکہ یہ وہی احادیث
انس وابن عباس وعلی وعمار وابن عمر وابوہریرہ وام سلمہ وجابر وعائشہ رضی اللہ عنہم سے تھیں جو معارض صحاح احادیث
انس رض وغیرہ سے ہیں - اور خطیب رح نے تو تجاہل وتعصب میں حد کر دی کہ جان بوجھکر موضوعات احادیث کو تعمیم
بیان کے معارضہ میں پیش کر دیا - سروجی رح نے ابن الجوزی سے نقل کیا کہ خطیب کی جرح وتعدیل کسی پر اعتبار نہیں ہے - اور نووی رح
سے عجب کہ کیونکر ان احادیث سے حجت پکڑی حالانکہ اس طبقہ کی احادیث کے حق میں خوب کہا گیا ہے ؎ ان کنت لا تدری
فتلک مصیبۃ * وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم * یعنی ان روایات مجہولہ سے آگاہ نہونا تو ایک ہی مصیبت ہے اور اگر
تجھے خبر ہو گئی تو مصیبت بہت بڑھ گئی - ہذا الملخص مافی العینی - اور مترجم نے مقدمہ میں طبقات حدیث بیان کر دیے ہیں
انسے ظاہر ہوگا کہ خبر ہونے پر مصیبت بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ اگلے محدثین نے انکی علتیں وباطنی خرابیاں جانکر ترک کیا تھا
اور پچھلے لوگ اس سے غافل اگر چھوڑیں تو مشکل ونہ چھوڑیں تو مشکل ہے لہذا شیخ المشائخ مولانا عبدالعزیز نے وانکے
والد شاہ ولی اللہ رح نے تنبیہ کر دی کہ اس طبقہ کی احادیث کو لیکر مسائل احادیث صحیحہ میں تغیر نہ کرنا چاہیے خصوص اعتقادات
میں انسے کوئی امر ثابت کرنا بڑی غلطی ہے اور علامہ سیوطی وغیرہ کے ماخذ یہی کتب ہیں - بالجملہ عدم الجہر بسملہ میں ثابت ہے
حتی کہ طحاوی رح نے نخعی رح سے روایت کی کہ بسملہ کا جہر کرنا بدعت ہے - میں کہتا ہوں کہ حدیث عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ
میں بھی یہی مذکور ہے لہذا ہم نے کہا کہ اگر جہر کرنا ثبوت بھی ہو تو محمول ہے کہ کبھی تعلیم کے واسطے کیا تھا اور سنت علی التحقیق
میں اخفاء ہے - فاحفظ - پس حاصل اعلم تحقیق یہی کہ بسملہ جزو فاتحہ نہیں اور نہ جزو سورہ ہے مگر قرآن سے ایک آیہ ہے واسطے

بسملہ میں سنت اخفاء ہے۔ ثم عن ابی حنیفۃ۔ پھر امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے۔ ف۔ بروایۃ حسن۔ ت۔ کہ بسملہ کو نماز شروع
کرنے میں صرف ایک مرتبہ پڑھے۔ انہ لا یاتی بہا فی اول کل رکعۃ کالتعوذ۔ اور بسملہ کو ہر رکعت کے اول میں نہ لاوے
جیسے تعوذ کا حکم ہے۔ وعنہ انہ یاتی بہا احتیاطا۔ اور بروایت ابو یوسف ع۔ امام اعظم سے یہ بھی مروی ہے کہ بسملہ کو احتیاطاً
ہر رکعت کے اول میں لاوے۔ ف۔ کیونکہ احادیث و آثار مختلف وارد ہیں کہ وہ فاتحہ میں سے جزو ہے یا نہیں حتی کہ
اجتہادات علماء کے بھی مختلف ہیں پس اگر وہ فاتحہ سے ہوئی تو پورا سورہ فاتحہ نہوا حتی کہ اعادہ واجب رہا۔ ت۔ اگرچہ صحیح
تحقیق یہ ہے کہ وہ جزو فاتحہ نہیں مگر اجتہادی ہے حتی کہ ضعیف احتمال خطاء اجتہادی سے اسکے خلاف باقی ہے۔ وہو قولہما۔ اور
یہی صاحبین کا قول ہے۔ ف۔ اور عینی نے قنیہ زاہدی سے نقل کیا کہ اسکا پڑھنا بالاتفاق ہے لیکن صاحبین کے نزدیک
احتیاطاً واجب ہے اور یہی ایک روایت امام سے ہے اور یہی صحیح ہے اور روایۃ الحسن میں واجب نہیں ہے ع۔ لیکن بحر الرائق میں
اسکو بوجہ مخالفت متون کے ضعیف کہا ہے اور مجتبی زاہدی میں ہے کہ خارج نماز بھی صحیح یہ کہ بسملہ پڑھ لینا واجب ہے۔ میں کہتا ہوں
کہ مقتضائے دلیل تو یہی کہ احتیاط مذکور واجب ہو۔ کما لا یخفی۔ پھر میں نے نہر الفائق کو دیکھا کہ کہا حق یہ کہ ارجح ہے بنظر دلیل اور
وجوب نہونا بنظر ظاہر مذہب و متون کے ارجح ہے۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ بمقتضائے دلیل سورہ کے ساتھ بھی بسملہ پڑھنا مسنون
ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہی حسن کی روایت اعظم رح ہے کیونکہ سورہ ابتداء سے سب پڑھنا متعین نہیں مثل فاتحہ کے تو سورہ میں سے
ترک بعض کا کچھ مضر نہیں لیکن بنظر اختلاف مصحف کی رعایت سے مستحب ہے۔ اور تنویر میں کہا کہ اول ہر رکعت میں بسملہ پڑھے
اگرچہ جہری نماز ہو اور فاتحہ و سورہ کے درمیان مسنون نہیں اگرچہ نماز سری ہو مگر پڑھے تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ و۔ ولا یاتی
بہا بین السورۃ والفاتحۃ۔ اور بسملہ کو نہ لاوے درمیان میں فاتحہ و سورہ کے۔ الا عند محمد رح فانہ یاتی بہا فی صلوۃ
المخافتۃ۔ لیکن امام محمد رح کے نزدیک خفیہ نماز میں پڑھے۔ ف۔ اور حسن رح نے اعظم رح سے روایت کی کہ سورہ پر پڑھنا
اولی ہے۔ کما فی العینی۔ اور یہ عام ہے کہ نماز جہری ہو یا سری ہو سب میں اولی ہے یہ سب اسوقت کہ سورہ شروع سے پڑھے۔
ولیکن ابو ہریرہ رض سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت میں اٹھتے تو الحمد للہ سے قرأت شروع
کرتے اور سکوت نہیں کرتے تھے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس سے مراد یہ کہ سبحانک وغیرہ پڑھنے کی قدر سکوت نہ کرتے اور بسملہ
کے واسطے کوئی مقدار سکوت کی نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ثم۔ پھر جب ہی بسملہ سے فارغ ہوئے تو تعقب۔ ت۔ یقرأ فاتحۃ
الکتاب۔ پڑھے سورہ فاتحہ۔ ف۔ جبکہ مقتدی نہو۔ بقرأت واجب تمام و کمال حتی کہ کوئی تشدید نہ چھوڑے اور اگر
ایاک نعبد میں تشدید چھوڑے تو عامہ مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی اور مختار یہ کہ فاسد نہوگی۔ الخلاصۃ۔ پھر آمین کہے
اور سنت آمین آہستہ ہے اور آمین بالمد والتشدید خطاء فاحش ہے مگر قرآنی لفظ ہونے سے نماز فاسد نہوگی علیہ الفتوی۔ خواہ
نماز فرض ہو یا نفل و امام ہو یا مقتدی۔ التبیین السراج۔ م۔ وسورۃ۔ اور پڑھے کوئی سورہ۔ ف۔ وجوباً اور بعینہا سورہ
پورا پڑھے رکوع سے افضل ہے۔ او ثلث آیات من ای سورۃ شاء۔ یا پڑھے تین آیتیں جس کسی سورت میں سے
چاہے۔ ف۔ اور اگر چھوٹی تین آیتوں کے برابر بڑی ایک یا دو آیتیں ہوں تو کراہت تحریمی نہ رہیگی ولیکن کراہت تنزیہی
اسوقت دور ہوگی کہ جب قدر مسنون پڑھے۔ ح د۔ فقراءۃ الفاتحۃ لیست برکن عندنا وکذا ضم السورۃ الیہا۔
پس ہمارے نزدیک قرأۃ الفاتحۃ رکن ہونے کو متعین نہیں ہے اور یہی حال اسکے ساتھ سورہ ملانے کا ہے۔ ف۔ بلکہ یہ دونوں
واجب ہیں حتی کہ ان کے ترک سے اعادہ واجب ہے برخلاف رکن کے کہ جب رکن جاتا رہے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ
رکن تو ایسا رکن جو اصل ذات کا قوام ہے جب نہ ہو تو وہ چیز بھی گئی۔ اور ترک واجب سے وہ چیز بالکل جاتی نہیں ہے
بلکہ ایسے ناقص ہوتی ہے کہ اسکو دوبارہ ضرور ہوتا ہے تاکہ پوری ہو جاوے۔ م۔ شیخ ابو بکر الرازی رح نے کہا کہ فقہاء کے درمیان

کچھ خلاف نہین کہ اکیلے سورہ فاتحہ سے نماز جائز ہو جاتی ہے ع- مین کہتا ہون کہ ابو ہریرہ رض سے تنہا فاتحہ پر اکتفا کرنا پوچھا گیا
تو کہا کہ یہ حضرت صلعم سے پوچھا گیا تھا تو فرمایا کہ جب فاتحہ پوری کرلے تو کافی ہے اور اسپر زیادہ کرلے تو افضل ہے جیسا کہ رزین کی
روایت تیسیر مین ہے پس ہمارے نزدیک فاتحہ یا سورہ کوئی رکن نہین- **خلافاً للشافعی فی الفاتحۃ**- فاتحہ مین شافعی نے
خلاف کیا- ف- حتی کہ ایاک کی تشدید اگر چھوڑے تو عمداً معنی جانکر کفر ہے کیونکہ بلا تشدید سورج یا دھوپ کے معنی ہین اور
سہواً یا جہالۃً اسپر سجدہ سہو ہے- تتمۃ الشافعیہ ع- اور واضح ہو کہ شافعیہ فاتحہ کا رکن ہونا اسی معنی مین لیتے ہین جسکو ہم وجوب کہتے
ہین کہ وے ثبوت فاتحہ کو قطعی نہین کہتے مگر بات اتنی ہے کہ وے فرض یا رکن کو کچھ قطعی سے مخصوص نہین کرتے تو محل خلاف
علی التحقیق یہ ہے کہ جس چیز کے ترک سے نماز فاسد ہوتی ہے ایسی چیز ہونا ضرور ہے جسکا ثبوت قطعی دلیل سے ہے یا نہین تو شافعیہ نے
کہا کہ یہ ضرور نہین ہے کیونکہ نماز مجمل ہے تو جس حدیث سے کوئی امر اسمین ثبوت ہو اور کوئی دوسری دلیل ایسی نہو جس سے معلوم ہو کہ
یہ امر اسکی حقیقت مین سے نہین ہے تو وہ اسکی حقیقت مین سے رکن ٹھہرایا جائیگا- اور ہم کہتے ہین کہ نماز اصلی قطعی ہے تو اسمین جو
قطعی ہے اُسکے ساتھ رکن وہی کہا جائیگا جو قطعی ثبوت ہو برخلاف اسکے جسکی اصل ظنی ہو یعنی جو نماز مین سے مظنون ہے تو اسکے
ساتھ مظنون ملایا جائیگا اور جو چیز کہ قطعی ثبوت نہین تو اُسکے ترک سے فساد ہونا ظنی ہے حالانکہ نماز صحیح شروع ہوئی و یقینی
افعال ادا ہوئے تو ظنی سے اُسکا بطلان نہو گا- مع- **و لمالک فیہما**- اور خلاف کیا امام مالک نے فاتحہ و سورہ دونون
مین- ف- یہ نقل صحیح نہین ہے کیونکہ مذہب مالکیہ کی کتاب الجواہر مین ہے کہ فاتحہ کے ساتھ امام مالک کے نزدیک سورہ
ملانا سنت ہے اور مجھے معلوم نہین ہوا کہ کسی نے سورہ ملانا رکن ٹھہرایا ہو- مع- **لہ قولہ علیہ السلام لا صلوۃ الا بفاتحۃ
الکتاب و سورۃ معہا**- دلیل امام مالک رح کی یہ حدیث ہے کہ نماز نہین مگر بقرأت فاتحہ و اُسکے ساتھ کسی سورہ کے- ف-
اسکو ابن عدی رح نے کامل مین ابو سعید خدری سے مرفوع روایت کیا اور ایک روایت مین فاتحہ اور جو میسر ہو اور ایک روایت
مین کہ کافی نہین ہوتی نماز مگر بفاتحہ کتاب و اُسکے ساتھ اور ہو اور ایک روایت مین فاتحہ و سورہ خواہ فریضہ ہو یا اور ہو- اسکو
ترمذی نے بھی روایت کیا مگر عبد الحق نے اسکو بوجہ طریف بن شہاب السعدی راوی کے ضعیف کہا اور ابو داؤد کی روایت
مین ابو سعید رض سے مرفوع یون ہے کہ ہمکو حکم دیا کہ ہم پڑھین فاتحۃ الکتاب اور جو میسر ہو- و رواہ ابن حبان و احمد و ابو یعلی
والدارقطنی اور اسی معنی مین ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و طبرانی وغیرہ نے روایت کیا اور اسی کے مانند طبرانی نے
عبادۃ بن الصامت سے اور ابن عدی نے عمران بن حصین سے اور ابو نعیم نے تاریخ اصبہان مین ابو مسعود انصاری سے روایات
کین اور ابو داؤد کی حدیث رفاعہ بن رافع جسمین اُس اعرابی کی نماز کا بیان کہ جس نے بری طرح مسجد مین آکر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی موجودگی مین پڑھی اور آپ نے پھر اُسکو تعلیم فرمائی بیان ہے کہ پھر تکبیر کہہ پھر پڑھ ام القرآن اور جو چاہے- ورواہ
احمد بھا مع- اور صحیح مین فاتحہ کے بعد واو نہین ہے بلکہ ام القرآن فصاعداً یعنی فاتحہ پس اس سے زیادہ ہے- بالجملہ حدیث ابو سعید
رضی اللہ عنہ بعض طرق سے خود درجہ حسن پر ہے اور کثرت طرق سے قوی ہو کر صحت پر ہو گئی ہے ولیکن شافعی رح مانند فاتحہ کے
سورہ رکن نہین کرتے حتی کہ اُسکے ترک ہونے سے فساد نہین کہتے ہین م- **و للشافعی رح قولہ علیہ السلام لا صلوۃ
الا بفاتحۃ الکتاب**- اور شافعی کی دلیل یہ حدیث کہ نماز نہین مگر بفاتحۃ الکتاب- ف- یہ حدیث صحاح ستہ و ابن حبان
و سنن دارقطنی وغیرہ مین باسانید صحیحہ مروی ہے- **و لنا قولہ تعالیٰ**- اور ہماری دلیل قول الٰہی ہے- ف- یعنی اس
مسئلہ مین ہم نے اول قطعیات کو دیکھا تو ہم کو قرآن مین یہ آیت ملی- **فاقرؤا ما تیسر من القرآن**- پس پڑھو جو آسان
ہو قرآن مین سے- ف- تو نکلا کہ قرآن ہی مین سے قرأت چاہیے ہے نہ کسی اور جگہ سے- دوم یہ کہ جو آسان ہو اور [illegible]
بلکہ آیت یا تین آیات ہین حتی کہ قرآن معجز ہو- پس اسمین کوئی بات مجمل نہین ہے پھر ہمکو حدیث سے معلوم ہوا کہ

زیادہ کے بغیر نماز ناقص ہوتی ہے۔ لیکن یہ حدیث مشہور قطعی نہیں ہے۔ والزیادۃ علیہ بخبر الواحد لا یجوز۔ اور زیادتی کرنا
قرآن پر خبر واحد یعنی غیر مشہور سے جائز نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ قرآن تغیر ہوا جاتا ہے تو کلام سے قرآن ہی کی مقدار فرض ہے
لکنہ یوجب العمل۔ لیکن عمل کو حدیث نے واجب کیا۔ ف۔ کہ پوری قرأت فاتحہ پڑھنے پر عمل رکھو۔ فقلنا بوجوبہا۔ تو
ہم نے کہا کہ پوری فاتحہ اور زیادہ سورت پڑھنا واجب العمل ہے حتی کہ یہ واجب ترک ہو تو سجدہ سہو کر کے نقصان پورا کرے اور
شافعی رح نے کہا کہ ثابت ہو رہے فاتحہ اگرچہ بطریق ظنی ہے لیکن وہ رکن قرأت ہو گئی تو اسکے ترک سے نماز نہ ہوئی اور ہم کہتے ہیں
کہ ظنی رکن سے قطعی کیونکر باطل ہو سکتا ہے علاوہ ازیں حدیث ابوسعید رض سے تو فاتحہ سے زائد بھی واجب ہے وہ کیوں رکن
نہوا پس حق یہ کہ فرض بقدر آسانی ہے خواہ فاتحہ میں سے ہو یا کہیں قرآن سے ہو اور واجب العمل پورے فاتحہ و بقدر تین
آیت کے ہے۔ اگر وہم ہو کہ حدیث ابوہریرہ رض میں آیا۔ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہیں نماز اسکی جسنے کہ نہ پڑھی فاتحۃ
الکتاب۔ دلالت کرتی ہے کہ نماز ہی نہ ہوئی۔ جواب یہ کہ وہ نماز پوری نہوئی حتی کہ اسکا اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ فاسق ہوگا پس
پڑھے یا نہ پڑھے برابر ہے تو اس راہ سے وہ نماز نہیں ہے جیسے لا ایمان لمن لا عہد لہ۔ اسکا ایمان نہیں جسکا عہد نہو حالانکہ اہل السنۃ کا
اجماع ہے کہ عہد توڑنا بلکہ قتل کرنے سے بھی کافر نہیں ہوتا۔ تو نماز میں بھی نقصان مراد ہے۔ اور یہ بھی صحیح نہیں کہ وہ ناقص بھی نہ ہوئی
کیونکہ صریح مخالفت حدیث صحیح مسلم و ابوداؤد ہے کہ ابوہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ من صلی صلوٰۃ
لم یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تمام الخ۔ یعنی جس نے نماز پڑھی اسمیں سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو وہ ناقص ہے پوری نہیں ہے
ہم نے پوچھا کہ اے ابوہریرہ ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہیں تو ابوہریرہ رض نے کہا کہ اے فارسی اپنے نفس میں پڑھ لے
کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ تقسیم کی گئی صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ درمیان
میرے اور درمیان بندہ میرے کے نصفا نصف آخر حدیث تک جسنے بسملہ کے جزو فاتحہ نہونے میں بیان کی ہے اس حدیث کو
سوائے بخاری کے باقی پانچوں نے روایت کیا ہے۔ اس حدیث سے تین باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ ترک فاتحہ سے نماز ناقص
ہوتی ہے بالکل باطل نہیں ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ بسملہ جزو فاتحہ نہیں ہے۔ سوم یہ کہ اس طبقہ صحابہ و تابعین میں معروف تھا کہ امام کے
پیچھے فاتحہ نہیں پڑھتے ہیں اور ابوہریرہ رض کا جواب یہ نہ ہوا کہ امام کے پیچھے ہونے سے کیا نقصان ہے امام کے پیچھے تو پڑھا
کرتے ہیں۔ بلکہ یہ کہا کہ اسوقت اپنے جی میں پڑھ لیا کر اور ہم عنقریب اسمیں بحث کرینگے ومن اللہ التوفیق۔ اگر کسی کو فاتحہ
و سورہ نہ یاد ہو تو وہ اگر یاد کرنے میں کوشش نہ کرے تو معذور نہوگا لیکن جب تک یاد نہ ہو جاوے اسوقت تک ظاہر جواب
یہ ہے کہ لا الٰہ الا اللہ و الحمد للہ و اللہ اکبر پڑھے بدلیل بعض روایات ابوداؤد کے حدیث اعرابی میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ تو وضو کر جیسے تجھے اللہ تعالی نے حکم دیا پھر نماز شروع کر پس تکبیر کہہ پھر اگر تیرے پاس کچھ قرآن ہو تو اسکو پڑھ ورنہ
اللہ تعالی کی حمد کر و تکبیر کر اور تہلیل کر۔ الحدیث م۔ و اذا قال الامام ولا الضالین قال آمین۔ اور امام جب ولا الضالین
کہے تو خود آمین کہے۔ ف۔ بلا توقف آہستہ سے۔ ویقولہا المؤتم۔ اور آمین کہے مقتدی۔ ف۔ آہستہ اگرچہ نماز سری میں ہے
یعنی اگرچہ نہ جہر و جہد میں بلا واسطہ یا دوسرے مقتدی سے سنے۔ السراج۔ لقولہ علیہ السلام اذا امن الامام فامنوا
یعنی بدلیل اس حدیث کے۔ ف۔ پوری حدیث یہ ہے۔ اذا امن الامام فامنوا فانہ من وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم
من ذنبہ۔ یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ جسکا آمین کہنا موافق پڑے ملائکہ کے آمین کہنے کے اسکے اگلے گناہ
بخشے جاوینگے۔ رواہ الستۃ سوا مالک رح نے کہا کہ آمین فقط مقتدی کہے نہ امام کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ انما جعل
الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا علیہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین۔ یعنی امام تو اسی واسطے کیا گیا کہ
اسکے ساتھ اقتدا کرو [illegible] سو تم اس سے خلاف مت کرو پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ پڑھے تو تم خاموش رہو

اور جب وہ ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اس سے امام مالک نے استدلال کیا کہ یہ تقسیم ہے پس امام کے حصہ میں قرأت کا اتمام ہے اور مقتدی کے حصہ میں آمین ہے۔ امام مصنف رح نے اسکو رد کردیا بدلیل اذا امن الامام فامنوا۔ کہ صریح امام کے آمین کہنے پر دلیل ہے۔ **ولا متمسک لمالک فی قولہ علیہ السلام اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین من حیث القسمۃ لانہ قال فی آخرہ فان الامام یقولہا**۔ اور مالک رح کے واسطے کوئی تمسک اس حدیث میں نہیں جسمیں فرمایا اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ کہ یہ تقسیم ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا۔ فان الامام یقولہا یعنی امام بھی آمین کہتا ہے۔ **ف** تو معلوم ہوگیا کہ تمہارا مراد نہیں ہے۔ ابن الہمام رح نے مناقشہ کیا کہ پھر اسی طرح جو حضرت صلعم نے فرمایا۔ واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا ولک الحمد۔ یعنی جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم کہو ربنا ولک الحمد۔ اسمین بھی تقسیم مراد نہیں جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ربنا ولک الحمد کہنا خود ثابت ہے تو امام دونوں کہے اور مقتدی فقط ربنا ولک الحمد کہے حالانکہ وہاں کہتے ہو کہ تمہارا ہے اور عنقریب آویگا۔ بالجملہ آمین کہے بعد ختم فاتحہ کے خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا تنہا پڑھنے والا ہو۔ **ویخفونہا**۔ اور یہ سب لوگ آمین کو آہستہ کہیں۔ **ف** یعنی آمین کہنا تو بالاجماع ہے اختلاف یہ کہ ہمارے نزدیک مطلقاً اسکا آہستہ کہنا سنت ہے یعنی دوامی فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور حکم آپ کا آہستہ کے لیے ہے اور یہی اصل ہے م۔ اور یہی امام شافعی کا جدید قول ہے اور ایک روایت امام مالک سے ہے ع۔ **لما رویناہ من حدیث ابن مسعود**۔ بدلیل اسکے جو ہمنے ابن مسعود کا کلام روایت کیا۔ **ف** بسملہ کے آہستہ کہنے میں۔ لیکن ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے اسکو روایت کیا ہے اور امام محمد نے آثار میں باسناد ابوحنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن ابن مسعود روایت کیا کہ جو شخص بسملہ کا جہر کرے ابن مسعود رض نے فرمایا کہ یہ گنواروں کا فعل ہے اور نہیں جہر کرتے بسملہ کو ابن مسعود اور نہ کوئی انکے اصحاب سے۔ یہ اثر مشعر ہے کہ ابراہیم رح نے اسکو ابن مسعود رض سے لیا ہے اور واضح ہو کہ ابن مسعود رض نے جہر بسملہ کو گنواروں کا فعل اسواسطے کہا کہ اعراب کو سکھلانے کیلیے حضرت صلعم نے کبھی جہر کردیا تاکہ موقع ومحل سیکھ جاویں تو گنواروں میں وہی برتاؤ رہا۔ اور عبد الرزاق نے بھی مصنف میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ پانچ چیزیں ہیں جنکو امام اخفاء سے پڑھے سبحانک اللہم الخ اور تعوذ اور تسمیہ اور آمین وربنا لک الحمد کو یہ اثر صحیح قولی ہے اور اس امر کو مشعر ہے کہ امام کے لیے اصل ان چیزوں میں یہی ہے اگرچہ دوسرے آثار اسکے مخالف بھی ہیں جیسے بخاری نے تعلیقاً عطاء سے ذکر کیا کہ ابن الزبیر وانکے بعد کے اماموں سے میں نے آمین کا جہر سنا۔ یہ اثر فعلی ہے لیکن جواز جہر میں کسی کو کلام نہیں ہے مگر اصل آہستہ ہے م۔ **ولانہ دعاء فیکون مبناہ علی الاخفاء**۔ اور اس وجہ سے کہ آمین دعا ہے تو اسکی بنا خفیہ پر ہوگی۔ **ف** اور شافعی کے قدیم قول میں اور دیگر شافعیہ کے نزدیک مذہب ہے کہ امام ومقتدی سب آمین کا جہر کریں اور یہی قول احمد کا ہے اور واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے صرف وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث جسمیں شعبہ کی روایت سے آمین کا اخفاء آیا اور سفیان کی روایت سے آمین کا جہر آیا ہے ذکر کرکے روایت شعبہ کا خطا ہونا اور دارقطنی کا روایت سفیان کو ترجیح دینا ذکر کرکے کہا کہ اگر اجتہاد میں مجھے کچھ حق ہوتا تو میں اسطرح توفیق دیتا کہ شعبہ کی روایت میں جو خفض کر ناذکر ہے اسکے معنی آہستہ کہنے کے نہیں ہیں بلکہ آواز پست کرنے کے ہیں یعنی آمین پست آواز سے کہی جسکو اول صف والوں نے سنا اور زور سے نہیں چلائے اور روایت سفیان میں رفع الصوت سے یہ غرض کہ اخفاء کے ساتھ نہیں کہی بلکہ آواز سے کہی جسکو اول صف والوں نے سنا تو دونوں روایتوں کے معنی واحد ہیں اور دونوں صحیح ہیں ہذا ملخص الفتح۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ وائل رض کی دونوں حدیثوں سے جہر ثابت ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ توفیق صرف (خفض بہا صوتہ) میں جاری ہے کہ خفض یعنی پست ہے اور دوسری روایت (اخفی بہا صوتہ) میں جاری نہیں [illegible]
پھر کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں آجکل افسوس کے قابل فساد پیدا ہوا ہے اور بجائے الفت ایمانی اور واجب فعل [illegible]

جہر و اخفاء پر حرام نفاق داشد مفر اسلام جیسے غیر اقوام اسکی ہتک کرین وتکفیر باہمی وعداوت پھیلی ہو اور مین چاہتا ہون کہ توفیق الٰہی عزوجل اس مسئلہ کی تحقیق کرون۔ واضح ہو کہ آمین کہنے مین خلاف نہین بلکہ اسکے جہر و اخفاء جائز ہونے مین بھی خلاف نہین بلکہ اگر جاہلون گنوارون وغیرہ کے تعلیم مقصود ہو تو جہر بلا خلاف ہو بس اختلاف صرف اس صورت مین ہو کہ بدون قصد تعلیم وغیرہ کے آیا اصل آمین ودائمی فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واکابر صحابہ رضہ کا جہر آمین تھا یا اخفاء۔ تو جاننا چاہیے کہ کچھ خلاف نہین کہ آمین بالفظ قرآن نہین ہو حتی کہ علماء کا قول ہو کہ جو کوئی کہے کہ آمین داخل قرآن ہو تو وہ مرتد ہو اور کچھ خلاف نہین کہ وہ مسنون ہو اور خارج نماز بلکہ ہر دعاء کے بعد کہنا طریقہ سنت ہو اور وہ مرغوب ہو نہ واجب حتی کہ اگر کوئی نمازی اسکو بالکل چھوڑ گیا تو خلاف نہین کہ اسکی نماز جائز ہوگی لیکن اسکا کہنا قابل اہتمام مسنون ہو اور وہ دعاء مین سے ہو بلکہ دعاء ہو کیونکہ اسکے معنی قبول کر لے بلکہ سورۂ فاتحہ بھی دعاء ہو بدلیل قولہ علیہ السلام ولعبدی ما سأل الحدیث القدسی۔ یعنی حدیث قدسی مین گذرا کہ فاتحہ کی تقسیم مین اللہ تعالے نے فرمایا اور میرے بندہ کے لیے وہ ہو جو اسنے مانگا یعنی دعاء کی اور فاتحہ کے خاتمہ پر آمین ایک مہر قبولیت ہو چنانچہ حدیث مین ہو کہ ایک شخص بالحاح دعاء کرتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسپر مہر کر لے تو عرض کیا گیا کہ کس چیز سے مہر کرے فرمایا کہ آمین کے ساتھ کہ جب اسنے آمین پر ختم کیا تو واجب ہو گئی۔ پھر دعاء کی فضیلت مین نص قولہ تعالے ادعوا ربکم تضرعا وخفیۃ۔ صریح ذکر بناے دعاء تضرع وخفیہ پر ہو۔ اور ہم ایسے اہل تفسیر کی طرف التفات نہین کر سکتے جو اپنے مذہب کی تائید کے واسطے معنی قرآن مین تکلفات کرین کیونکہ آیت ظاہر ہو اسمین کوئی اجمال نہین ہو پس اگر آمین کے بارہ مین صرف یہی آیت مدار ہو تو کچھ شبہ نہین کہ آمین آہستہ ہو اور نیز حدیث مین ان لوگون کو جو مقام حج مین زور سے تکبیر کہتے تھے بطریق انکار منع فرمایا اس تعلیل کے ساتھ کہ۔ انکم لا تدعون اصم ولا غائبا۔ تم نہین پکارتے دعاء مین کسی بہرے کو اور نہ غائب کو۔ حالانکہ مقام حج مین تلبیہ عام اعلان واشعار ہو تاکہ محرم وغیر محرم مین امتیاز رہے اور جہر آمین مطلوب ہو بااین ہمہ زور سے کہنے کو روک دیا۔ اور مناجات خفیہ کئی آیات سے ظاہر ہو اور احادیث اسمین بہت ہین جنکا طول دینا ضرور نہین کہ اسی قدر کافی ہو۔ لیکن آمین کے بارہ مین سواے اس آیت کے احادیث بھی ہین اور ان احادیث سے آمین کا جہر نکالا جاتا ہو تو لازم ہوا کہ اسمین باہم توفیق دیجاوے۔ اور پوشیدہ نہین کہ دعاء کا قبول ہونا بڑے اہتمام کی بات ہو خصوص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کمال شفقت ورحمت سے ہر ایک اپنی امت کے واسطے اسکی قبولیت واسکے اہل جنت ہونے کو چاہتے تھے پس انکو تمام آنکی طاعات بلکہ عادات مین امور خیر تعلیم فرمائے۔ از انجملہ آمین کے بارہ مین بھی ترغیب وتحریض وتعلیم بقول وفعل سب کو جمع کر دیا چنانچہ صحاح ستہ مین ابوہریرہ رضہ سے روایت ہو کہ قال رسول اللہ صلعم اذا امن الامام فامنوا۔ ش۔ فان الملائکۃ تقول آمین خ۔ وان الامام یقول آمین ۔ا۔ عبد الرزاق سن۔ فمن وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ ۔ یعنی جب امام آمین کہے تو تم آمین کہو کیونکہ ملائکہ آمین کہتے ہین سو جسکا آمین کہنا موافق پڑتا ہو ملائکہ کے آمین کہنے سے اسکے اگلے گناہ بخشے جاتے ہین۔ اس حدیث مین قولی ارشاد وحکم ہو اور فائدہ اسکا ایک نعمت عظیم ہو۔ پھر اماموں مین اجتہاد کی دو طرح ہوا بعض نے جانا کہ اس ارشاد سے آپ کی مراد یہ کہ آمین آہستہ کہو اور بعض نے جانا کہ نہین بلکہ زور سے کہو اور دلیل اسپر یہ کہ حدیث مین صریح فرمایا کہ۔ اذا امن الامام۔ جب امام آمین کہے۔ یہ اسی وقت معلوم ہوگا کہ امام زور سے آمین کہے تحقیق یہ کہ اس حدیث سے آمین کا آہستہ کہنا ثابت ہوتا ہو۔ غور سے سنو کہ یہ حدیث صحیحین وغیرہ مین من طریق الزہری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مروی ہو اور سنن نسائی ومصنف عبد الرزاق وصحیح ابن حبان مین باسناد صحیح اسی طریق یعنی الزہری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ یون ہو کہ قال رسول اللہ علیہ وسلم اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین فان الملائکۃ تقول آمین وان الامام یقول آمین فمن وافق تامینہ تامین

الملائکہ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام کہے غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔ تو تم کہو
آمین کہ ملائکہ آمین کہتے ہیں اور امام آمین کہتا ہے سو جس کا آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے سے موافق پڑ جاتا ہے اُسکے اگلے گناہ
بخشے جاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ الضالین تک جہر سے پڑھیگا اور بعد ہی آمین آہستہ کہیگا تو ولا الضالین جب وہ
کہے تو بعد ہی تم آمین کہو اور بتلا دیا کہ امام بھی آمین کہیگا اور چونکہ امام کا آمین کہنا مخفی تھا تو دوسری روایت میں تصریح ہے
کہ وقت اسکا وہ ہے کہ جب وہ ولا الضالین پورا کرے۔ حاصل یہ کہ مقتدیوں کا آمین کہنا اس وقت پر رکھا کہ جب امام سے ولا
الضالین سن لیں تو اس صورت میں امام کا آمین کہنا اور مقتدیوں کا متوافق پڑ جائیگا کہ وہ آمین آہستہ کہیگا۔ اور یہی مراد
اول روایت سے ہے کہ جب وہ آمین کہے تو تم آمین کہو۔ پس معلوم ہوا کہ اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ زور سے آمین کہیگا تو تم بھی
سنکر آمین کہو بلکہ یہ مراد کہ امام کے آمین کہنے سے موافقت کرو جس وقت وہ کہے اُسی وقت تم بھی کہو پھر چونکہ وہ آہستہ کہتا
تو کیونکر معلوم ہوتا لہذا بتلا دیا کہ جب وہ ولا الضالین کہے۔ اگر یہ مراد نہ ہو تو دونوں حدیثیں باہم ایک دوسرے سے مخالف
ہو جاوینگی اسطرح کہ اذا امن الامام سے یہ نکلیگا کہ جب اسکی آمین آواز سے سن لو تب تم کہو۔ اور ولا الضالین سے یہ نکلیگا
کہ جب ولا الضالین سن لو تو آمین کہو۔ اور ان دونوں پر عمل ایک آمین میں متعذر ہے تو قطعی یہی بات ٹھہری جو ہم نے بیان
کی اور جب یہ فرمایا کہ وان الامام یقول آمین۔ تو معلوم ہو گیا کہ امام بھی کہیگا اگرچہ سنائی نہ دے۔ اور اگر ظاہری لفظ اذا
امن الامام فامنوا ہو تو امام کی متابعت آمین کے کہنے میں مراد ہو جائیگی اور یہ خلاف دوسری حدیث کے ہے جسمیں فرمایا۔ انما
جعل الامام لیؤتم بہ الخ۔ اور آخر میں ہے کہ واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین۔ اور جب وہ ولا الضالین کہے پیچھے تم آمین کہو۔ یہ
حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور اوپر گذری۔ پس قطعی یہ حجت ساقط ہو گئی کہ آمین بالجہر کہنا امام کا اس حدیث سے صریح ثابت ہے
بلکہ تحقیق کے ساتھ اس سے امام کا آمین باخفاء کہنا ثابت ہے کیونکہ امام کی آواز آمین کے ساتھ موافقت کرنا نہیں بیان کیا
حالانکہ مد آمین کے سننے ہی موافقت ہو سکتی ہے اور یہ معلوم کہ امام سے آمین میں سبقت کرنا بے ادبی ہے پس امام اخفاء کریگا تو
ولا الضالین کے بعد مقتدی آمین کہیگا اگرچہ امام سے پہلے فارغ ہو جاوے اور نیز اسپر تصریح سے تنبیہ کر دی کہ امام کی خاموشی
نہیں بلکہ وہ آہستہ آمین کہتا ہے ورنہ جہر سے ہوتا تو اُسکی آمین بیان کرنے کی خود کچھ حاجت نہ تھی صرف ملائکہ کا آمین کہنا بیان
فرماتے۔ پس حدیث سے تو ظاہر یہ ہوا کہ آمین آہستہ کہے اور مع اصل آیت کے تحقیق ہو گیا۔ اور یہی اصل ہے۔ اور اس سے
انکار نہیں کہ جہر کرنا جائز ہے خصوص تعلیم کے وقت حتی کہ اگر مقتدیوں کی متعدد صفیں ہوں اور سب کو تعلیم دینا اور سنانا
مقصود ہو تو ایسے زور سے کہے کہ سب سنیں چنانچہ ابن ام الحصین نے ایک صحابیہ عورت سے روایت کی کہ اس عورت نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی تو جب آپ نے ولا الضالین پڑھا تو آمین اسقدر آواز سے کہی کہ اس عورت نے
جو عورتوں کی صف میں تھی سن لیا۔ رواہ اسحق بن راہویہ۔ اور یہ ظاہر ہے کہ چھوٹی مسجد میں کثرت جماعت سے عورتوں کی
صفیں بہت دور تھیں۔ حدیث ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تلاوت کیا غیر المغضوب علیہم
ولا الضالین کو تو کہا آمین۔ حتی کہ سنتا تھا جو صف اول میں ہے۔ رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ نے اسقدر زیادہ روایت کیا کہ پس انکے
آمین سے مسجد گونج جاتی تھی۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم ورواہ الدارقطنی۔ اور کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور بیہقی نے سب سے
بڑھکر کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ ولیکن ہم اوپر ذکر کر چکے کہ عینی رح نے بشر بن رافع راوی کے ضعف سے اس حدیث میں کلام کیا ہے
نسائی رح نے بسند صحیح حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کی پھر جب اس سے فارغ ہوئے تو کہا آمین اور بلند کیا اُسکے
ساتھ اپنی آواز کو۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ یہ بعض اوقات موافقت تعریف اور تعلیم ہے۔ اور خود وائل رضی اللہ عنہ نے آمین کا
اخفاء روایت کیا چنانچہ ترمذی نے اسکو بروایت شعبہ رح عن سلمۃ بن کہیل عن حجر ابی العنبس حکایت کی کہ وائل رضی اللہ عنہ نے

آمین میں کہا کہ پست کی اپنی آواز آمین کے ساتھ - اور ایک روایت میں ہے کہ اخفا کیا اپنی آواز کو آمین کے ساتھ - ترمذی
نے بعد روایت اس حدیث کے بخاری سے حدیث سفیان کا اصح ہونا اور شعبہ کا کئی جگہ خطا کرنا بیان کیا اول اعتراض
یہ کہ حجر ابی العنبس کہا اور صحیح حجر بن عنبس ہے جیسا کہ روایت سفیان میں ہے - عینی نے جواب دیا کہ حجر بن عنبس کی کنیت
ابو العنبس و ابو السکن دونوں ہیں اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں جزم کیا کہ حجر بن عنبس کی کنیت مثل اپنے باپ
کے نام کے ہے - میں کہتا ہوں کہ ابن حجر رح نے اصابہ فی اسماء الصحابہ میں اسکا اقرار کر لیا ہے چنانچہ کہا کہ حجر کو ابن قیس کہتے ہیں
اور کنیت ابو السکن تھی اور اسکو حجر ابی العنبس بھی کہتے تھے وہ حضرمی کوفی ثقہ ہے اسکو ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور ابن معین
نے کہا کہ وہ کوفی شیخ ثقہ ہے اور اس سے ابو داؤد و ترمذی و بخاری نے روایت لی ہے اور محدثین متفق ہیں کہ وہ صحابی نہیں ہے انتہی
ملخصا - پس ثابت ہوا کہ شعبہ نے اسمیں کچھ خطا نہیں کی - اعتراض دوم کہ شعبہ نے درمیان میں حجر ابو العنبس اور وائل بن حجر
رضی اللہ عنہ کے علقمہ بن وائل کو زیادہ کیا حالانکہ علقمہ نہیں ہے - جواب دیا گیا کہ جب حجر ابو العنبس کی ملاقات ہو وائل رض
سے ثبوت ہے تو علقمہ کو زیادہ کرنا ایک ثقہ کی زیادت ہے اور اسمیں کوئی ضرر نہیں ہے ابن الہمام رح نے کہا کہ ترمذی نے علل کبیر میں
بخاری رح سے نقل کیا کہ علقمہ اپنے والد کی وفات سے چھ مہینہ بعد پیدا ہوا ہے ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت ہے تو لازم ہے
اس سے انقطاع ہے - میں کہتا ہوں کہ وہ بھی مضر نہیں اور علقمہ ثقہ ہے اور عامۂ علماء اسکو حجت لیتے ہیں بلکہ یہ خود ثابت ہے
کہ شعبہ رح سے ابو العنبس نے یہ دوسری روایت بواسطہ علقمہ کے وائل رضی اللہ عنہ سے اخفاء آمین کی بیان کی - اور
مؤید اسکی یہ کہ ابو داؤد طیالسی نے شعبہ سے دوسری روایت مثل روایت سفیان ثوری کے روایت کی پس خلاصہ
کلام یہ نکلا کہ ایک تو ابو العنبس نے وائل رضی اللہ عنہ سے بے واسطہ آمین بالجہر کی روایت کی جسکو شعبہ نے ابو داؤد
طیالسی کی روایت میں اور سفیان نے ترمذی و ابو داؤد سجستانی کی روایت میں ذکر کیا اور دوم ابو العنبس نے بواسطہ
علقمہ کے وائل رض سے آمین باخفاء کی روایت کی اسکو شعبہ نے ترمذی کی روایت میں اور احمد و دارقطنی و حاکم و ابو یعلی
موصلی و طبرانی و ابو داؤد طیالسی کی روایات میں ذکر کیا پس صریح ثابت ہوا کہ وائل رضی اللہ عنہ کا مطلب آمین بالجہر کی نقل
سے یہ ہے کہ کبھی حضرت صلعم کو بالجہر کہتے سنا اور کبھی باخفاء کہتے سنا - اور شعبہ نے کوئی خطا نہیں کی - اعتراض سوم یہ کہ شعبہ نے
(واخفی بہا صوتہ) کہا حالانکہ وہ تو (مد بہا صوتہ) ہے - جواب یہ کہ اسکا معلوم ہونا تو روایات ہی پر موقوف ہے پھر یہ دعوی کہاں سے
ہوا کہ وہ صرف جہر ہے نہ اخفاء - اور ہمنے ابھی ذکر کر دیا کہ دونوں ہیں یہ کیوں کہا جاوے کہ صرف ایک ہی ہے - ہاں ایک ہی
نماز میں دونوں نہیں ہو سکتے اور وائل رضی اللہ عنہ نے اپنی مختلف اوقات حاضری و متعدد نمازوں کا حال کبھی جہر اور کبھی
اخفاء بیان کیا ہے اور رہا بیان ابن الہمام کہ دارقطنی وغیرہ نے سفیان رح کی روایت کو ترجیح دی بایں طور کہ سفیان کا حفظ
بہ نسبت شعبہ کے بڑھا ہوا ہے - میں کہتا ہوں کہ یہ دو وجہ سے غلط ہے اول یہ کہ یہاں تعارض کون ہے جس سے ترجیح کی ضرورت
پیش آئی ہاں جو مذہب اختیار کرے اسکی حمیت کے لیے زبردستی تعارض کر لینا علماء ربانی سے بہت بعید ہے دین تو صرف
اللہ تعالی کا اسکے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت سے ہے اور یہ اجتہادات مجتہدوں کے صرف حضرت سرور عالم
صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت و سنت معلوم کرنے کے لیے ہیں تو ہر ایک مجتہد کا ماخذ معلوم کیا جاتا ہے حتی کہ اگر کسی مسئلہ
میں ماخذ صحیح نہ نکلے تو جو صحیح ہے وہی بسر و چشم اور یہی راہ ائمہ و اولیاء و مشائخ و علماء متقدمین و متاخرین کی ہے اور باقی
تعصب و حمیت تو اپنے نفس کی خوشنودی و خود رائی ہے اسی کو نہ پہچانا تو رب عز و جل کو کیا پہچانیگا - نعوذ باللہ من شرور
انفسنا - دوسری وجہ یہ کہ شعبہ حدیث میں امیر المومنین ہیں دیکھو علل ترمذی میں اقوال وکیع وغیرہ پس سمجھے تو یہ بات حق
نہیں ظاہر ہوتی ہے - واللہ تعالی ہو العلیم الخبیر - پس حاصل کلام یہ نکلا کہ آیت کریمہ سے آمین کا اخفاء نکلتا ہے اور صحاح ستہ کی

حدیث قولی اذا امن الامام فامنوا۔ اور حدیث قولی صحیح مسلم وغیرہ واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین سے اخفاء اظہر ہے اور حدیث
فعلی وائل بن حجر رضی اللہ عنہ اور اثر قولی ابراہیم نخعی وغیرہ سے بھی۔ ہاں آمین کے جہر میں حدیث فعلی ابوہریرہ ووائل
بن حجر میں اور اثر فعلی ابن الزبیر ہے اور مجھے عند التحقیق کوئی حدیث قولی آمین نہیں ملی۔ پس بنظر انصاف یہی ارجح ہے
کہ آمین باخفاء ہو ہاں جہر کا جواز ہے خصوصاً جبکہ بے پڑھوں کی تعلیم مقصود ہو یا امام صالح اپنی موافقت چاہے یہ مجھے ظاہر
کیا گیا واللہ تعالےٰ خالق کل شیٔ وہو اعلم بالصواب۔م۔ والمد والقصر فیہ وجہان ۔ آمین میں مد وقصر دو وجہ ہیں ف
یعنی لغت میں آمین دو وجہ پر صحیح ہے آمین بمد الف بروزن یامین۔ خلاصہ میں کہا کہ اسی کو ہمارے اصحاب نے اختیار کیا ہے۔ع۔ دوم
امین بدون مد کے بروزن [illegible]۔ اور کہا گیا کہ میم کا ادغام کر دینا اور الف ویاء کے درمیان قراءت جائز ہے۔ والتشدید
فیہ خطاء فاحش۔ اور میم کا تشدید دینا فاحش غلطی ہے۔ ف۔ آمین بمد الف وتشدید میم بمعنی قاصدین ہے کما فی قولہ تعالیٰ
آمین البیت الحرام (شروع سورہ انعام)۔ اس سے سنت آمین ادا نہوئی لیکن کیا نماز فاسد ہوگی تو میم کا تشدید دینا جب کہ
الف ممدود ہو بروزن فعالین اس سے صاحبین کے نزدیک نماز فاسد نہوگی اور اسی پر فتوی ہے۔ع۔ اور جب کہ الف
بغیر مد ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی جیسے الف مد کے ساتھ میم بلا تشدید کا کسرہ اور یا حذف کرنے میں بروزن فامن نماز
فاسد ہے اور الف بے مد کے ساتھ فاسد ہے۔ یوں ہی حذف یا میں اگر میم مشدد کیا خواہ الف کو مد ہو یا نہ ہو نماز فاسد ہے
م وش۔ چاہیے کہ مصلی اپنے ایک قدم پر بوجھ رکھے پھر دوسرے قدم پر اور یہی افضل ہے بہ نسبت اسکے کہ دونوں کو ٹھہرا رکھے
جنابیہ صلوٰۃ الاثر میں یہ امام ابو حنیفہ ومحمد سے منصوص ہے اور ابو یوسف سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے۔ع۔ اور یہی ارجح
فی المذہب۔م۔ قال۔ مصنف رح نے کہا۔ ثم۔ پھر یعنی بعد قراءت تمام کرنے کے علی الاصح مجتبیٰ بدون توقف کے۔ یکبر
تکبیر کہے۔ ویرکع۔ اور رکوع کرے۔ ف۔ سیدھے تکبیر کہنا اور بعد کو رکوع کرنا یہی مذہب صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وفی الجامع
الصغیر ویکبر مع الانحطاط۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ تکبیر کہے جھکاؤ کے ساتھ۔ ف۔ تو تکبیر کی ابتداء شروع جھکاؤ کے ساتھ
اور تمام ہونا ٹھیک رکوع میں ہو جانے پر ہوگا۔ المحیط۔ طحاوی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ معراج الدرایہ۔ لان النبی علیہ السلام
کان یکبر عند کل خفض ورفع۔ ف۔ یہ حدیث ابن مسعودؓ نے روایت کی بلفظ کان یکبر فی کل خفض ورفع وقیام
وقعود وابوبکر وعمر۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کہا کرتے ہر جھکاؤ وابھاؤ اور کھڑے ہونے اور بیٹھنے میں
اور ابوبکر وعمر بھی۔ رواہ النسائی والترمذی وقال حسن صحیح ورواہ احمد واسحق والدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی۔ اور
مؤید اسکی صحیحین میں حدیث ابوہریرہ ہے اور مؤطا میں مرسل علی بن الحسین یعنی امام زین العابدین ہے جو مؤید ہے کہ بلا تغیر
کے تا وفات یہی طریقہ رہا۔ع۔ اور یہ نص ہے کہ قول جامع صغیر صحیح جیسا کہ طحاوی رح نے کہا اور اسی پر اعتماد ہے اور میں نے
دیکھا کہ اسی پر در مختار میں جزم کیا۔ اور اگر قراءت کا کوئی حرف باقی تھا اسکو جھکاؤ میں تمام کیا تو مکروہ ہے علی الاصح ش۔
اور آخر حرف قراءت کو اللہ اکبر سے نہ ملاوے اور اگر ملایا تو مکروہ نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ پھر امام اس تکبیر رکوع کو ذخیرہ
جہر کرے یہی ظاہر الروایہ واصح ہے۔ الخلاصہ۔ ویحذف التکبیر حذفا۔ اور حذف کرے تکبیر کو اچھی طرح۔ ف۔ یعنی اللہ کے
اول خفیف فتحہ دے اور لام اللہ کو مد کرے یہی صواب ہے۔ ف۔ اور ہا کو رفع دے۔ جزم خطاء ہے۔ اور اکبر کے اول خفیف
فتحہ اور باء موحدہ کو خفیف فتحہ وآخر راء کو جزم دے۔م۔ لان المد فی اولہ خطاء من حیث الدین لکونہ استفہاما
کیونکہ مد کرنا اول تکبیر میں یعنی اللہ کے اول میں براہ دین خطاء ہے کیونکہ وہ استفہام ہے۔ ف۔ آواز اسکی [illegible]
یہی معنی ہونگے کہ کیا اللہ بزرگ ہے اگر عمداً کہے تو مشائخ میں اسکے کفر میں کلام ہے جیسے اکبر کے اول ہمزہ کو مد کرنے میں
ہے اور نماز فاسد ہوجائیگی۔ الخلاصہ۔ ق۔ یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ خطاء ہے نہ کفر۔ عینی۔ میں کہتا ہوں کہ یہی صواب ہے جیسا کہ

میں نے اور بحث کی والمجمد صحر علی الوفاق م - وفی آخرہ لحن من حیث اللغۃ - اور تکبیر کے آخر میں مد کرنا براہ لغت لحن ہے - ف یعنی خطا ہے پس اگر
اکبار پڑھے اور نماز فاسد ہوگی - علی الاصح ہے ع - اور بار بار لو کھینچنا خطا ہے - پھر واضح ہو کہ یہ تکبیرات جمہور صحابہ وتابعین رضی واتباع علماء کے
نزدیک سنت ہیں مگر ایک روایت میں احمد وظاہریہ کے نزدیک واجب ہیں - بغوی رحمہ نے کہا کہ باتفاق ائمہ سنت ہیں - م ع - ویعتمد
بیدیہ علی رکبتیہ - اور اعتماد کرے مانند عمود کے اپنے دونوں ہاتھوں سے اپنے دونوں گھٹنوں کو - ف - یہی سنت ہے
م - یہی صحیح ہے - البدائع - ویفرج بین اصابعہ - اور اپنی انگلیوں میں کشادگی رکھے - ف - یہ مستحب ہے اور حضرت
ابن مسعود رضی کے نزدیک دونوں ہاتھ ملا کر دونوں گھٹنوں کے بیچ میں رکھے اور جمہور کے نزدیک یہ کسی وقت کا فعل
تھا کہ منسوخ ہوگیا - بقولہ علیہ السلام لانس رضی اذا رکعت فضع یدیک علی رکبتیک وفرج بین اصابعک -
وارفع یدیک عن جنبیک - یعنی انس رضی کو جو خدمت کیا کرتے تھے فرمایا کہ اے پسر جب تو رکوع کرے تو رکھ اپنے دونوں
ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر اور کشادگی دے اپنی انگلیوں میں - م - اور اٹھائے اپنے ہاتھوں کو اپنے دونوں بغلوں
سے - رواہ الطبرانی مطولاً - اور یہ طریقہ حدیث ابو مسعود میں عند احمد والترمذی وابی داؤد - اور حدیث ابن عمر رضی میں عند الطبرانی
وابن حبان اور حدیث ابی حمید الساعدی میں عند البخاری اور حدیث ابن رافع میں عند ابی داؤد - اور اس میں ائمہ اربعہ
وغیرہم کے درمیان خلاف نہیں ہے اور مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں کے
درمیان رکھا تو مجھے میرے باپ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے منع کیا اور کہا کہ ہم لوگ ایسا کرتے تھے پھر ہم لوگ اس سے
منع کر دیئے گئے اور حکم دیا گیا کہ اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھا کریں - رواہ البخاری ومسلم - ولا یندب الی التفریج
الا فی ہذہ الحالۃ لیکون امکن من الاخذ - اور نہیں ترغیب دی گئی بجانب تفریج کے یعنی انگلیاں کھلی رکھنے کے
کسی حالت میں سوائے اس حالت رکوع کے گھٹنے پکڑنے کے تاکہ گرفت کا قابو خوب ہو - ولا الی الضم الا فی حالۃ السجود
اور نہ ترغیب دی گئی بجانب انگلیاں ملائے رکھنے کے کسی حالت میں سوائے حالت سجدہ کرنے کے - وفیما وراء
ذلک یترک علی العادۃ - اور ماسوائے مذکور کے سب صورت میں انگلیوں کو اپنی عادت پر رکھنے کے لیے چھوڑا
جاتا ہے - ف - یعنی انگلیاں جیسے اسکی عادت پر رہتی ہیں ویسے ہی رہیں - ملانے یا کھولنے کی بہتری پر ترغیب نہیں
دی گئی ہے - اور وہ جو تکبیر تحریمہ کے وقت حدیث میں آیا کہ انگلیاں کھلی رکھتے تھے تو مراد یہ کہ مٹھی نہیں باندھتے تھے - م ع -
ویبسط ظہرہ - اور ہموار رکھے اپنی پیٹھ کو - ف - حتی کہ اگر اسکی پیٹھ پر پانی بھرا پیالہ رکھیں تو ٹھہرا رہے - الخلاصہ
لان النبی علیہ السلام کان اذا رکع بسط ظہرہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع کرتے تو پیٹھ کو مبسوط یعنی
برابر ہموار کرتے تھے - ف - وابصہ ابن معبد کی حدیث میں ہے کہ یسوی ظہرہ حتی لو صب علیہ الماء لاستقر - یعنی ہموار
کرتے اپنی پیٹھ کو حتی کہ اگر اسپر پانی بہایا جاوے تو ٹھہر جاوے - رواہ ابن ماجہ وحدیث براء رضی میں ہے کہ اذا رکع بسط
ظہرہ واذا سجد وجہ اصابعہ قبل القبلۃ - یعنی جب رکوع کرتے تو مبسوط کرتے اپنی پیٹھ کو اور جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیاں
جانب قبلہ متوجہ کر لیتے تھے - رواہ ابو العباس محمد بن اسحق السراج - اور طبرانی نے ابن عباس وابو برزۃ الاسلمی سے مثل
حدیث وابصہ رضی روایت کی - فتح - انگلیاں خواہ پاؤں کی ہوں یا ہاتھ کی - م - اس حالت میں سر کیونکر رہے تو فرمایا
ولا یرفع راسہ ولا ینکسہ - اور سر نہ اونچا رکھے اور نہ جھکا دے - ف - یعنی چوتڑوں سے سطح ہموار رکھے - الخلاصہ
لان النبی علیہ السلام کان اذا رکع لا یصوب راسہ ولا یقنعہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع فرماتے
تو اپنا سر مبارک نہ جھکائے رکھتے اور نہ اٹھائے - ف - یہ ابو حمید ساعدی رضی کی حدیث طویل میں ہے - رواہ الترمذی
وصححہ وابن حبان اور صحیح مسلم کی حدیث ام المومنین صدیقہ رضی وصحیح بخاری میں بھی یہ معنی موجود ہیں - م ع - اور مکروہ ہے کہ

مرد اپنے گھٹنوں کو کمان کی شکل پر منحنی کرے۔ رہی عورت تو وہ رکوع میں خفیف منحنی ہو جاوے اور ہاتھوں کو عمود کی طرح
سیدھا نہیں رکھے اور نہ انگلیاں کھول کر گھٹنے پکڑے بلکہ ہاتھوں کو اپنی طرف بچھا دے اور گھٹنوں پر ہاتھ رکھ لے اور انکو
منحنی کر لے اور بازوؤں کو پہلو سے جدا نہ کرے۔ زاہدی وغیرہ۔ و یقول سبحان ربی العظیم ثلثا۔ اور کہے حالت رکوع
میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم۔ ف۔ پاک ہے میرا رب بڑی عظمت والا۔ یہ تسبیح ہر ایک کے واسطے ہے خواہ مرد ہو یا عورت۔ ع
وذلک ادناہ۔ اور یہ تسبیح کی کم مقدار ہے۔ ف۔ عامہ اہل علم کے نزدیک رکوع میں تسبیح ہے جو تین مرتبہ سے کم نہو۔ لقولہ
علیہ السلام اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلثا وذلک ادناہ۔ یعنی بدلیل روایت ابوداؤد و
ترمذی و ابن ماجہ۔ حدیث ابن مسعود رض کی مرفوعاً کہ جب تم میں سے کوئی رکوع کرے تو اپنے رکوع میں کہے سبحان
ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اسکا ادنی مرتبہ ہے۔ ف۔ واذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلی ثلاث مرات وذلک ادناہ۔ اور
جب سجدہ کرے تو کہے سبحان ربی الاعلی تین مرتبہ اور یہ اسکا کمتر ہے۔ ای ادنی کمال الجمع۔ ای کمال جمع کا ادنی ہے
ف۔ مبسوط سرخسی میں ہے کہ وذلک ادناہ۔ جو حدیث میں ہے اس سے جواز کا کمتر درجہ مراد نہیں تاکہ اس سے کم جائز نہ ہو
کیونکہ رکوع و سجدہ تو بدون اس تسبیح کے جائز ہے بلکہ یہی مراد کہ کمتر درجہ کا کمال ہے۔ مبسوط خواہرزادہ میں ہے کہ مراد اس سے
کمتر جمع ہے کیونکہ جمع کا عدد کمتر تین ہے۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ جمع کا تو حدیث میں اشارۃ و دلالۃ کچھ ذکر نہیں ہے پس ٹھیک
بات تو یہی ہے کہ مراد کمال سنت کا کمتر یا کمال تسبیح کا کمتر ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ بنظر تحقیق یہ ظاہر ہوتا ہے۔ وذلک ادناہ
کی ضمیر اضمار قبل الذکر نہیں ہے جیسے قول مذکور میں تکلف کیا بلکہ ضمیر کا مرجع رکوع یا سجود ہے یعنی تین مرتبہ تسبیح کی قدر رکوع
یہ ادنی مرتبہ ہے۔ ہاں اس سے یہ لازم ہے کہ اسقدر اعتدال رکوع میں واجب ہے تو ہم ذکر کر چکے صحیح قول امام ابو یوسف
رح کا یہی ہے اور یہی مختار رکھا گیا ہے اور یہ جو زعم ہوا کہ ادنی مقدار اعتدال کی ایک تسبیح ہے تو یہ سوائے رکوع و سجود کے ہے
کیونکہ ہر دو سجدہ کے بیچ میں مثلاً کوئی رکن مفروض نہیں رکھا گیا جیسے رکوع و سجدہ رکن مفروض ہے بلکہ یہ جلسہ دونوں سجدے
کے متحقق ہونے کے لیے ہے تو جب ہی ہوگا کہ ایک سجدے سے سر اٹھا کر اتنا اطمینان و اعتدال کر لے پس یہی حق ہے بلطف
ہے واللہ تعالی اعلم۔ اور تسبیحات تو ضرور سنت ہیں اور تین تسبیحات کہنا اندازہ ہے تاکہ اس سنت سے فرض رکوع کی مقدار
کامل ہو جاوے۔ م۔ اور اگر کسی نے بالکل تسبیح نہ کہی یا ایک ہی مرتبہ کہی تو مکروہ ہے ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے۔ فتح
میں کہتا ہوں کہ یہی خلاصہ میں مذکور ہے۔ م۔ پس اگر یہ مراد ہو کہ وہ تین تسبیح کی قدر ٹھہرا مگر زبان سے تسبیح نہیں یا ایک ہی
دو کہی تو ترک سنت سے کراہت ہوگی۔ اور اگر یہ مراد کہ اسقدر نہیں ٹھہرا تو مکروہ تحریمی ہے حتی کہ اعادہ واجب ہے بنابر
قول ابو یوسف کے جو مختار ہے ولیکن در مختار میں لکھا کہ تسبیح چھوڑنے یا کم کرنے میں کراہت تنزیہی ہے۔ اقول یہ اسوقت
کہ رکوع قدر واجب پورا کر لیا ورنہ واجبات میں فرض طمانینت شمار کرکے بیان مخالفت ہوگی۔ م۔ اور لکھا کہ رکوع یا
قرأت کو طول دینا تاکہ آنے والا مل جاوے اگر بہ نیت تقرب الہی ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں مگر یہ نادر ہے بعد یا کاری کا مسئلہ
کہلاتا ہے۔ ورنہ اگر پہچانے تو مکروہ تحریمی ورنہ نہیں۔ د۔ اقول عینی رح نے اسمیں کثرت سے اختلاف نقل کیا اور یہ قول جو در مختار
میں بنابر فقیہ ابو اللیث کا ہے کہ اگر آنے والے کو پہچانے تو طول دینا مکروہ ورنہ مضائقہ نہیں ہے۔ شامی نے کہا کہ مضائقہ نہیں
کہنا مشعر ہے کہ نہ کرنا افضل ہے۔ ذخیرہ میں قول ابو حنیفہ و ابن ابی لیلی و محمد مطلقاً مکروہ لکھا ہے۔ ولیکن صحاح کے بعض احادیث
میں حضرت صلعم کی رکعت اول کو طول دینے میں صحابی راوی نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ اسواسطے فرماتے کہ آنے والے
مل جاویں مہ سبھی گو یا مطول ہے کہ جب مقصود خلوص تقرب ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ م۔ امام مالک سے یہ نقل کہ رکوع
و سجود میں تسبیح کے قائل نہیں۔ ہرگز صحیح نہیں ہے بلکہ فرضیت کے قائل ہونے کی روایت ہے۔ کافی شرح اکنز للعینی۔ اور امام

کے شاگرد ابو مطیع البلخی بھی تین تسبیح فرض ہونے کے قائل ہیں۔ رکوع و سجود میں قرآن پڑھنا چاہیے دونوں اماموں کے نزدیک کروہ ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ تین تسبیح سے زیادہ کرنا افضل ہے مگر طاق شمار پر ختم کرے لیکن یہ منفرد کے حق میں ہے اور امام کو اتنا طول نہ دینا چاہیے کہ قوم میں کوئی ملول ہو جاوے۔ امام نے چار مرتبہ کہے شرح الطحاوی۔ میں کہتا ہوں کہ پانچ ہو تو عمدہ ہے اور ہوم۔ تحفہ میں ہے کہ مقتدی برابر تسبیح پڑھتی جاوے جب تک امام سر اٹھاوے۔ اقول یعنی چاہیے جسقدر طاق یا جفت ہو جائیں۔ اور اگر مقتدی تین بھی کہنے نہ پایا کہ امام نے سر اٹھایا تو ابو الیث نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ وہ امام کے تابع ہے یعنی فوراً سر اٹھا دے چاہیے کم ہوں مع۔ اسیطرح سجود میں بھی امام کی متابعت واجب ہے۔ ت۔ اور اگر مقتدی نے پہلے سر اٹھا لیا تو پھر امام کی متابعت کے لیے رکوع میں جاوے ورنہ مکروہ تحریمی کا مرتکب ہوگا اور جب دوبارہ رکوع میں گیا تو اس سے یہ دو رکوع نہونگے۔ د۔ اور اگر مقتدی نے تشہد پورا نہ کیا تھا کہ امام تیسری رکعت کو کھڑا ہوا یا آخری قعدہ میں سلام پھیرا تو مقتدی اسکو پورا کرے اور اگر ایسے ساتھ ہی فوراً اور اگر مقتدی بعد تشہد کے درود و دعا میں تھا کہ امام نے سلام پھیر دیا تو فوراً متابعت کرے۔ ت د۔ اگر کوئی شریر ہو تو اسکا ظلم دفع کرنے کو رکوع میں طول دینا مکروہ نہیں ہے۔ اقول فیہ نظر جسنے امام کو رکوع میں پالیا اسکو یہ رکعت مل گئی بخلاف قومہ کے۔ اقول یہی حدیث سے ثابت ہے جیسا کہ سیاتی۔ اور اسکو چاہیے کہ تکبیر تحریمہ کہکر رکوع میں امام کے ساتھ ملنے کی دوسری تکبیر کہے اور اگر اول تکبیر تحریمہ ہی پر اکتفا کیا جائز ہے یعنی تکبیر رکوع تو مستحب تھی۔ ایسا ہی ایک جماعت صحابہ مثل عمر رض وغیرہ و تابعین مثل سعید بن المسیب وغیرہ اور باقی تینوں ائمہ فقہا وغیرہم سے مروی ہے۔ یہ اسوقت کہ اول تکبیر سے اسنے تکبیر تحریمہ کی نیت کی ہو اور اگر اس سے تکبیر رکوع کا قصد کیا تو ہمارے نزدیک جب بھی روا ہے یعنی وہ نیت لغو ہے اور یہ تکبیر واسطے تحریمہ کے قرار دی جائیگی۔ المحیط والمرغینانی۔ اور امام احمد کے نزدیک نہیں جائز ہے اور اگر اسنے رکوع یا تحریمہ کسی کی نیت نہ کی تو امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر اسنے دونوں کی نیت کی تو بالاتفاق جائز ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر امام کو اول یا دوسرے سجدہ میں پاوے تو ثنا پڑھکر سجدہ میں جلا جاوے مع۔ تاکہ شیطان خوار ہو۔ اور اگر رکوع میں طمانینت نہ کی تو طرفین رح کے نزدیک نماز روا ہے لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور طمانینت واجب ہے اور اکثر ان علماء متقدمین کے قول پر ایک تسبیح کی قدر ہے اور یہ مباحث گذر چکے ہیں اور اصح قدر تین تسبیح ہے۔ ثم۔ پھر بعد طمانینت رکوع کے۔ یرفع راسہ۔ اپنا سر اٹھاوے۔ ویقول سمع اللہ لمن حمدہ۔ اور کہے سمع اللہ لمن حمدہ ف بار سکتہ کے ساتھ جیسا کہ فوائد حمیدیہ میں ثقات سے نقل ہے یا بار کشیدہ سے۔ اگر امام ہے تو بالاجماع اسکو کہے۔ المحیط۔ اور جہر کرے م۔ اور اگر مقتدی ہو تو وہ فقط ربنا لک الحمد کہے بلا خلاف۔ المحیط۔ اور آہستہ کہے۔ م۔ اور اگر منفرد ہو تو اصح یہ کہ سمع اللہ اور ربنا دونوں ذکر جمع کرے۔ المحیط۔ یہی معتمد ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور جہر و اخفا میں مختار ہے۔ م۔ اور رکوع سے اٹھتے ہوئے کہے اور جب سیدھا ہو جاوے تو ربنا لک الحمد کہے یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ اور ہر ذکر کو اپنے محل میں کہے اور چھوٹ جاوے تو بے محل نہ کہے کما فی التاتارخانیہ عن التتمہ۔ اگر لمن کو سل کر دیا تو نماز فاسد ہوگئی اولوا بجیہ و۔ حمدہ کے ہا کو جزم کرے۔ تاتارخانیہ عن الحجۃ ویقول المؤتم ربنا لک الحمد۔ اور مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ ف۔ آہستہ م۔ احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔ ربنا لک الحمد اور ربنا ولک الحمد۔ اور اللھم ربنا لک الحمد و اللھم ربنا ولک الحمد۔ ذخیرہ میں ہے کہ اللھم ربنا ولک الحمد افضل ہے۔ مع۔ پھر بدون واو پھر بدون اللھم۔ ولا یقولہا الامام عند ابی حنیفۃ۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک امام اسکو نہ کہے۔ وقالا یقولہا فی نفسہ اور صاحبین نے کہا کہ امام بھی اسکو آہستہ کہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ لما روی ابو ہریرۃ ان النبی علیہ السلام کان یجمع بین الذکرین۔ کیونکہ ابو ہریرہ رض نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ذکر کو جمع کرتے تھے۔ ف۔ چنانچہ کہا کہ پھر وقت رکوع سے سر اٹھانے کے کہتے۔ سمع اللہ لمن حمدہ۔ پھر سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہتے۔ ربنا و لک الحمد۔ پھر تکبیر کہتے جسوقت کہ سجدہ کو جھکتے۔ کما فی الصحیحین۔ اور یہ معنی صحیح بخاری میں حدیث ابن عمر رض سے اور صحیح مسلم میں

حدیث عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضہ سے ثابت ہیں۔ع۔ ولانہ حرض غیرہ فلاینسی نفسہ۔ اور امام اس وجہ سے کہے کہ اسنے غیر کو
تو آمادگی دلائی تو اپنے آپ کو فراموش نہ کریگا۔ ف۔ یعنی سمع اللہ لمن حمدہ۔ کہا تو یہ معنی کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی حمد کی اللہ تعالیٰ
نے اسکی تعریف سنی۔ مقصود یہ کہ ایسا ضرور کرو تو خود بھی کریگا اور اپنے آپ کو محروم نہ رکھیگا ع م۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسپر دوسروں کو ترغیب دلائی چنانچہ مثل آمین کے اسمیں فضیلت مروی ہے کہ موافقت ملائکہ سے بخشش ہوتی ہے تو وہ
بھی کرتے ہیں۔ت۔ **ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا لک الحمد۔ فان من
وافق قولہ قول الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔** اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جب امام نے سمع اللہ لمن حمدہ کہا تو تم ربنا لک
الحمد کہو بات یہ ہے کہ جسکا کہنا ملائکہ کے کہنے سے موافق ہوا تو اسکے اگلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ رواہ البخاری ومسلم عن ابی ہ
ف۔ اور یہ امام و مقتدی کے درمیان تقسیم ہے۔ **وانما تنافی الشرکۃ۔** اور قسمت۔ منافی شرکت ہے۔ ف۔ تو امام کو اسمیں
شرکت نہوگی۔ **ولہذا لایاتی المؤتم بالتسمیع عندنا خلافا للشافعی۔** اور اسی وجہ سے نہیں کہیگا مقتدی سمع اللہ آہ ہمارے
نزدیک برخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ اگر کہو کہ اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ یہ بھی تقسیم ہے تو امام آمین نہ کہے جیسا مالک
کے نزدیک ہے جواب یہ کہ دوسری دلیل سے معلوم ہوا کہ امام بھی کہیگا۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر یہاں بھی دوسری دلیل مذکور بالا سے معلوم
ہوا۔ **ولانہ یقع تحمیدہ بعد تحمید المقتدی وہو خلاف موضوع الامامۃ۔** اور یہ وجہ ہے کہ امام کا حمد کہنا بعد کہنے مقتدی کے
واقع ہوگا اور یہ امامت کے موضوع سے خلاف ہے۔ ف۔ چاہیے کہ امام پہلے کہتا اور جواب ہو سکتا ہے کہ یہ متابعت کی چیز نہیں ہے
جیسے سمع اللہ آہ بالاتفاق ہے تو اسمیں امامت کو دخل نہوا۔ **وما رواہ محمول علی حالۃ الانفراد۔** اور جو ابو ہریرہ رضہ نے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے جمع کرنے کو روایت کیا یہ حالت تنہائی پر محمول ہے۔ **والمنفرد یجمع بینہما فی الاصح۔** اور جو تنہا پڑھے وہ دونوں
ذکر جمع کرے۔ اصح روایت میں۔ ف۔ یہ روایت حسن رح نے ابو حنیفہ رح سے ذکر کی جیسا کہ ہمارا مذہب ہے اور مصنف نے کہا کہ یہی
روایت اصح ہے اور ایک روایت میں فقط ربنا لک الحمد پڑھے۔ قاضیخان نے کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور مبسوط میں کہا کہ یہی اتم ہے
اور شرح الاقطع میں کہا کہ صحیح یہ کہ منفرد دونوں کو جمع نہ کرے اور صدر شہید نے جامع صغیر کی شرح میں ذکر کیا کہ منفرد فقط سمع اللہ آہ
پڑھے۔ع۔ مصنف رح نے امام کی طرف جمع کی روایت کو اصح کہا۔ **وان کان یروی الاکتفاء بالتسمیع فقط ویروی بالتحمید**
اگرچہ امام رح سے روایت کیا جاتا ہے کہ منفرد فقط سمع اللہ پر اکتفا کرے اور روایت کیا جاتا ہے کہ فقط ربنا لک الحمد پر اکتفا کرے۔
والامام بالدلالۃ علیہ آت بہ معنی۔ اور امام بھی حمد کو معنی کی راہ سے لایا جبکہ اسنے مقتدی کو دلالت کی۔ ف۔ کیونکہ دلالت کنندہ
فعل کرنے والے کے ہے پھر خلاف نہیں کہ یہ ذکر مسنون ہے اور رہا یہ قیام بعد رکوع کے جسکا نام قومہ ہے کہ کیا [illegible]
کرنا تو اسمیں خلاف ہے اور اظہر قول ابی یوسف یہ کہ بقدر ایک تسبیح کے ٹھہرنا واجب در مثال فرض ہے۔ **واذا [illegible]
استوی قائما۔** کہا کہ پھر جب سیدھا کھڑا ہو جاوے۔ ف۔ یعنی رکوع سے اٹھکر جیسا ذکر کئے گئے ہیں تو [illegible]
اگرچہ امام ہو علی الاصح ش۔ **کبر ویسجد۔** تکبیر کہے سجود کی طرف گرتے ہوئے۔ [illegible] **وسجد۔** اور سجدہ کرے۔ ف۔ یعنی
پیشانی زمین پر رکھے بطور معروف۔ **اما التکبیر والسجود فلما بینا۔** تکبیر و سجود کی دلیل تو وہی جو اوپر بیان ہوئی۔ ف۔ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں تکبیر کہتے اور یہ وارکعوا واسجدوا سے سجدہ فرض ہے۔ **واما الاستواء قائما فلیس
بفرض وکذا الجلسۃ بین السجدتین والطمانینۃ فی الرکوع والسجود۔** اور رہا رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا تو یہ فرض نہیں ہے
اور یوں ہی دونوں سجدوں کے بیچ میں بیٹھنا جسکا نام جلسہ ہے اور خود رکوع و سجود میں طمانینت بھی فرض نہیں۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ
ومحمد رح۔** اور یہ سب ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک فرض نہیں ہے۔ ف۔ لیکن فی التحقیق انکے نزدیک واجبات ہیں اور یہی
اصح ہے ع م۔ **وقال ابو یوسف رح یفترض ذلک کلہ وہو قول الشافعی۔** اور ابو یوسف رح نے کہا کہ یہ سب فرض ہیں

اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ ف۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ یہ اختلاف کتاب امام محمد میں مذکور نہیں اور نہ اسرار میں ہے ولیکن ہم نے اسکو فقیہ ابو جعفر سے پایا ہے کہ یہ ابو یوسف کے نزدیک فرض میں ہے۔ لقولہ علیہ السلام قم فصل فانک لم تصل قالہ لاعرابی حین اخف الصلوٰۃ۔ بدلیل قول حضرت صلعم یعنی کھڑا ہو کر پھر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی۔ یہ ایک اعرابی کو فرمایا تھا جسنے تخفیف کیا تھا نماز کو۔ ف۔ صحیحین میں ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں داخل ہو کر دو رکعت نماز پڑھی پھر آکر حضرت صلعم کو سلام کیا تو اُس سے حضرت صلعم نے فرمایا کہ پھر جا کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی ہے پس اسنے پھر نماز پڑھی جیسے پہلے پڑھی تھی پھر آکر حضرت صلعم کو سلام کیا پھر فرمایا کہ پھر نماز پڑھ کہ تینے نماز نہیں پڑھی ہے پھر تیسری بار اُسنے عرض کیا کہ قسم اُس پاک کی جسنے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ میں اس سے بہتر نہیں جانتا تو آپ مجھے سکھلا دیں پس حضرت صلعم نے اس سے فرمایا کہ جب تو نماز کو کھڑا ہو تو تکبیر کہہ پھر قرآن سے جو تجھے آسان میسر ہو پھر رکوع کر یہانتک کہ مطمئن ہو جاوے بحالت رکوع پھر سر اُٹھا یہانتک کہ اعتدال پاوے بحالت قیام۔ پھر سجدہ کر حتی کہ تو مطمئن ہو بحالت سجود پھر سر اُٹھا حتی کہ تو مطمئن ہو بیٹھنے میں پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر یہانتک کہ اُسکو پورا کر لے۔ الفتح۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے بھی روایت کیا اور اُنکی ایک روایت کے آخر میں ہے۔ فان فعلت ہذا فقد تمت صلاتک وما انتقصت من ہذا فانما انتقصتہ من صلاتک۔ یعنی پس اگر تو نے ایسے کیا تو تیری نماز پوری ہو گئی اور جو کچھ تو نے اس سے کم کیا تو وہی اپنی نماز میں سے ناقص کر ڈالا۔ الزیلعی۔ ان روایات میں سے بعض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اعرابی کی نماز پڑھنے کو نگاہوں سے دیکھتے جاتے تھے اور وہ بعد سلام کے بیٹھ گیا تھا اسی روایت پر مصنف رح نے لکھا کہ کھڑا ہو کر نماز پڑھ الخ۔ بالجملہ یہ حدیث تو صریح دلالت کرتی ہے کہ اعتدال و طمانینت فرض ہیں پھر آیا فرض ہیں یا واجب ہیں تو قول ابو یوسف و شافعی یہ کہ فرض ہیں۔ ولہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ف۔ آیت میں جو جزو نماز جانا گیا ہے وہ رکوع و سجود ہے بقولہ تعالےٰ وارکعوا واسجدوا۔ اور اس میں کچھ اجمال نہیں جو محتاج بیان ہو کیونکہ۔ مد۔ ان الرکوع ہو الانحناء والسجود ہو الانخفاض لغۃ۔ لغت میں رکوع یعنی جھک جانا اور سجود پست ہو جانا ف۔ یعنی اسطرح پست ہو جانا کہ سر زمین سے لگ جاوے لہذا مراج میں ہے کہ سجود سر بر زمین نہادن۔ الہداد پس انکے لغوی معنی صاف معلوم ہیں ہم۔ اور خالی جھک جانے اور کچھ چہرہ زمین پر قبلہ رخ رکھ دینے سے معنی متحقق ہو جاوینگے ف۔ فیتعلق الرکنیۃ بالادنی فیہما۔ پس رکن ہونا ان دونوں میں کمتر پر متعلق ہوگا۔ ف۔ یعنی اسقدر کہ اگر وہ بھی نہو تو معنی رکوع و سجود کے نہوں۔ اور رہی طمانینت رکوع یا سجود میں تو وہ خود رکوع یا سجود نہیں ہے بلکہ اس فعل کو تھوڑی دیر تک کیے رہنا طمانینت ہے تو معلوم ہوا کہ فعل تو بدون طمانینت کے ہو گیا اور وہی رکن مفروض تھا اور طمانینت پھر فرض ہو تو اطلاق نص سے جسقدر ثابت ہے وہ صحیح ہو جاوے اور حدیث کی طمانینت پر موقوف نہوگا ورنہ نص کا نسخ ہونا لازم آویگا الفتح۔ ابو یوسف رح کہہ سکتے ہیں کہ نماز اپنے لغوی معنی پر نہیں ہے تو مراد شرعی میں اجمال رہا اور بیان حدیث سے معلوم ہو گیا کہ رکوع و سجود سے مراد اتنی دیر تک کہ تین تسبیح کہہ لے پس حدیث سے نسخ نہیں بلکہ بیان لازم آیا اور جواب یہ کہ حدیث ابن مسعود رض اُسکے معارض آتی ہے اور لغت اصل تو اسی پر مدار رہا ہم۔ وکذا فی الانتقال اذ ہو غیر مقصود۔ اور یہی حال انتقال کا ہے کیونکہ وہ مقصود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رکوع سے سجدہ کو اور ایک سجدے سے دوسرے سجدے کو منتقل ہونا خود مطلوب نہیں بلکہ وہ سجدہ و رکوع کے معنی کے واسطے ہے تو قومہ و جلسہ فرض نہوا۔ وفی آخر ما روی تسمیتہ ایاہ صلوٰۃ حیث قال وما انتقصت من ہذا شیئا فقد انتقصت من صلاتک۔ اور خود ابو یوسف کی مروی حدیث کے آخر میں بغیر اعتدال و طمانینت والے کا نام نماز رکھا ہے چنانچہ کہا کہ۔ وما انتقصت من ہذا الخ۔ ف۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں اعرابی کو یہ بھی کہا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی ایک روایت ہم نے ذکر کی اور سنن کی حدیث اعرابی میں ہے کہ جب

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اعرابی کو کہا کہ واپس جا کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی اور رفاعہ بن رافع رض نے کہا کہ لوگوں
پر یہ امر بہت بھاری ہوا کہ جو اپنی نماز میں خفت کرے اُسنے نماز ہی نہیں پڑھی یہاں تک کہ آخر میں فرمایا۔ فاذا انتقصت منہ شیئا فقد
انتقصت من صلاتک۔ تو۔ رفاعہ رض نے کہا کہ یہ صحابہ پر آسان ہوا کہ جسنے نماز میں ان چیزوں میں کمی کی تو اُسکی نماز میں سے کمی ہوئی
اور کل نماز نہیں گئی۔ انتہی مترجما۔ پھر بعد اسکے عینی وابن الہمام کی تاویل اسکو ثابت کرنے میں بے ضرورت ہے پھر تعدیل کا فرض
یا رکن ہونا برائے شافعی رح ہوگا ورنہ برائے ابو یوسف رح مشکل ہے کیونکہ ثبوت اسکا بدرجہ وجوب ہے اور شافعی رح بعض وجوب کو
رکن کرتے ہیں لیکن ابو یوسف تو امام اعظم کے اصول سے متفق ہیں کہ رکن ہونا دو باتوں سے ہے ایک تو قطعی الثبوت ہو دوم کوئی
دلیل معارض ایسی نہو کہ وہ نفس فعل میں سنت نہیں ہے اور بیان اسکا ثبوت مشکل ہے اور پہلے گذرا کہ اسمیں امرین سے مرجح
روایات نہیں ہیں۔م۔ ثم القومۃ والجلسۃ سنۃ عندہما۔ پھر قومہ بعد رکوع کے اور جلسہ درمیان دونوں سجدوں کے امام
ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ بقدر ایک تسبیح کے ہے۔ یعنی بالاتفاق مشائخ۔ ت۔ میں کہتا ہوں کہ بعید میں قومہ
ترک سے سہو کا سجدہ واجب کہا بدون بیان خلاف جیسا کہ سابق بیان واجبات میں گذرا۔ فافہم۔م۔ وکذا الطمانینۃ فی تخریج
الجرجانی۔ اور جرجانی کی تخریج پر طمانینت کا بھی یہی حال نکلا ہے۔ ف۔ یعنی استخراج طمانینت میں مشائخ نے اختلاف کیا چنانچہ
تخریج ابو عبد اللہ الجرجانی تلمیذ ابو بکر الرازی تلمیذ الکرخی رح میں یہ بھی سنت ہے کیونکہ طمانینت تو رکن رکوع و سجدہ کے پورا کرنے کو
ہے تو سنت ہے۔ع۔ وفی تخریج الکرخی واجبۃ حتی تجب سجدتا السہو بترکہا عندہ۔ اور تخریج کرخی میں طمانینت واجب ہے یہانتک
حتی کہ کرخی کے نزدیک ترک طمانینت سے دو سجدہ سہو واجب ہونگے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی اولی ہے اس واسطے
کہ حدیث میں جو آیا کہ۔ انک لم تصل۔ یعنی تو نے نماز ہی نہیں پڑھی۔ یہ اگرچہ طرفین رح کے نزدیک مجازی معنی پر محمول ہے
یعنی نقص سے خالی نماز تو نے نہیں پڑھی بلکہ ایسی ناقص تھی کہ گویا کچھ نہ پڑھی جبکہ اعادہ واجب ہے تو مجاز قریب حقیقت ہے
اور اسواسطے کہ طمانینت پر مواظبت ہونا دلیل وجوب ہے اور امام محمد رح سے پوچھا گیا کہ جو نماز میں طمانینت ترک کرے تو فرمایا کہ مجھے
خوف ہے کہ اسکی نماز ہی روا نہو۔ اور امام سرخسی اور ابو اللیث نے کہا کہ ترک سے اعادہ لازم ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ ادائے فرض
اس دوسری بار سے ہوگا پھر وجوب اعادہ میں کچھ اشکال نہیں اسواسطے کہ یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت تحریمی کے ساتھ
ادا ہوئی ہو اور فرض مکرر نہوگا بلکہ دوسری ادا پہلی ادا کی نقصان پوری کرنیوالی ہوجائیگی۔ مگر بعض مشائخ نے جو ادائے دوم
کو فرض قرار دیا تو یہ لغو ہے کہ ادائے اول سے فرض ساقط نہ ہوا تھا اور یہ جب ہی ہوتا ہے کہ کوئی رکن فوت ہوا ہو نہ واجب
پھر ابن الہمام رح نے کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک قومہ و جلسہ و طمانینت سب فرائض ہیں بدلیل مواظبت کے جو بیان واقع ہوئی
انتہی۔ یعنی آیت میں اقیموا الصلوۃ کا حکم مجمل ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قومہ و جلسہ میں اعتدال پر اور رکوع و سجدہ
میں طمانینت پر مواظبت کی تو بیان ہوگیا کہ یہ بھی ارکان مفروض ہیں۔ کذا قیل۔ بلکہ بیان ہوگیا کہ رکوع و سجود سے لغوی معنی
مقصود نہیں بلکہ شرعی مقصود ہے تو جب قولہ اقیموا صیغہ امر سے مقصود شرعی معلوم ہوا تو یہی فرض ہوا اور یہ مفہوم شرعی بہ اعتدال
ہے۔م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ طمانینت کا حال تو معلوم ہوچکا کہ اصح یہ کہ وہ واجب ہے بقول ابو حنیفہ و محمد رح۔ رہا قومہ و جلسہ تو یہ
بھی واجب ہونے چاہئیں بوجہ مواظبت کے۔ الفتح۔ اور بدلیل روایت بخاری رح کے جسکو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے دیکھا تھا
کہ اپنا رکوع و سجود پورا نہیں کرتا ہے اور مدت سے اسی طور پر اسنے پڑھنا بیان کیا تو حذیفہ رض نے فرمایا کہ تو نے اللہ تعالی کے واسطے
بیشک نماز نہیں پڑھی اور اگر مر جاتا تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر طریقہ پر مرتا۔ ع۔ وعن انس ان النبی صلعم قال اقیموا الرکوع
والسجود فواللہ انی لاراکم من بعد ظہری اذا رکعتم وسجدتم متفق علیہ وعنہ مرفوعا اعتدلوا فی السجود ولا یبسط احدکم ذراعیہ انبساط الکلب
رواہ الجماعۃ۔م۔ اور بدلیل حدیث ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لا تجزی صلوۃ [illegible]

ظہرہ فی الرکوع والسجود۔ یعنی نہیں ادا ہوتی کوئی نماز کہ جسمیں ٹھیک قائم نہ کرے آدمی اپنی پیٹھ کو رکوع وسجود میں۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی والبیہقی اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور میں امید کرتا ہوں کہ یہی حکم اسکا امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک بھی ہے۔ الفتح۔ یعنی برخلاف تخاریج مشائخ کے ہم امید کرتے ہیں کہ طرفین کے نزدیک حکم یہی ہے جو حدیث میں آیا ہے۔ اور ایسا ہی یہ دلالت کرتا ہے قول قاضیخان کا کہ اگر مصلی نے رکوع کیا اور بدون سر اٹھانے اسی طور پر سجدہ میں گر پڑا تو بقول ابی حنیفہ ومحمد اسکی نماز جائز اور اسپر سجدہ سہو واجب ہے۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ پھر یہ کہاں حدیث کے موافق ہوا جبکہ کہا کہ نماز جائز مع سجدہ سہو ہے حالانکہ حدیث میں تو لا یجزی صلوٰۃ الخ آیا۔ تو جواب یہ ہے کہ لا یجزی از اجزاء ہے اور بیضاوی نے اصول میں کہا اجزاء اس ادا کو کہتے ہیں جو کافی ہو تو حدیث کے معنی یہ ہوے کہ ادا ے کافی نہیں ہے پس سجدہ سہو سے جبر نقصان ہوا اور یہیں سے معلوم ہوا کہ رکوع وسجود میں طمانینت رکن فرض نہیں ہے اور مراد معنی لغوی ہیں ورنہ حدیث میں لا یجوز ہوتا یعنی جائز نہیں ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شافعی رح کے اصول پر بھی جواز لازم ہے اور اجزاء ندارد ہے پھر انکا قول اسکے خلاف مشکل ہے رہے ابو یوسف رح تو ابن الہمام نے کہا کہ فرض سے مراد عملی ہے اور وہ واجب قوی ہے پس اختلاف ہمارے تینوں اماموں میں نہیں رہا۔ اور مجھے علم ہو گیا کہ بمقتضاے دلیل ہر ایک چیز طمانینت وقومہ وجلسہ میں سے واجب ثابت ہے۔ مف۔ اب خلاصہ یہ ہوا کہ اقیموا الصلوٰۃ اور ارکعوا واسجدوا۔ میں مطلوب رکوع وسجود ہے اور حدیث ابن مسعود سے معلوم ہوا کہ رکن بمعنی لغوی ہے اور لغت اصل ہے اور طمانینت واجب ہے تو یہی حدیث اعرابی میں مطلوب ہے پس یہ چیزیں واجبات ٹھہریں یہی وہ اشکال تھا جو شروع اس فصل کے شمار فرائض میں مترجم نے کہا تھا کہ اکثر انمیں سے واجبات ہیں اور انکے فرائض شمار کرنے میں بر او دلیل مجھے اشکال ہے۔ فلیتہ بر ہلم پھر واضح ہو کہ مشائخ نے فرمایا کہ جب سجدہ کرنے کا قصد کرے۔ ہ۔ تو اول گھٹنے رکھے اور اگر موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھے پھر ناک پھر پیشانی رکھے اور ہاتھوں کو کانوں کے مقابل رکھے اور انگلیوں کو جانب قبلہ رکھے اور ہتھیلیوں پر اعتماد کرے اور ہاتھوں کو دونوں پہلو سے جدا رکھے اور بازوں کو زمین پر نہ بچھاوے۔ اور پیٹ کو رانوں سے جدا رکھے اور عورت اپنے ہاتھوں کو جدا نہ رکھے اور پیٹ کو ران پر بچھاوے۔ الخلاصہ وغیرہا۔ ولیعتمد بیدیہ علی الارض۔ اور دونوں ہاتھوں کے ساتھ زمین پر اعتماد کرے۔ ف۔ اور حق یہ کہ اول گھٹنے رکھنا اولیٰ ہے اور جب عمر زیادہ ہو یا موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ ٹیک دے پھر گھٹنے رکھے اور یہی صحیح مسلم کی حدیث میں ہے۔ م۔ لان وائل بن حجر وصف صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد وادعم علی راحتیہ ورفع عجیزتہ۔ کیونکہ وائل بن حجر نے نقل کیا رسول اللہ صلعم کی نماز کو تو سجدہ کیا اور ٹیک کیا دونوں ہتھیلیوں پر اور سرین کو اونچا رکھا۔ ف۔ یہ حدیث وائل رض سے نہیں ملی مگر ابو یعلی الموصلی نے براء بن عازب رض سے روایت کی حیث قال حدثنا محمد بن الصباح حدثنا شریک عن ابی اسحق قال وصف البراء بن عازب السجود فسجد وادعم علی کفیہ ورفع عجیزتہ وقال ہکذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسجد۔ یعنی ابو اسحق نے کہا کہ براء بن عازب نے سجود کو ظاہر کیا پس سجدہ کیا اور ہتھیلی پر ہاتھ کو ٹیک دیا اور عجیزہ کو اونچا کیا اور کہا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ فرماتے تھے ورواہ ابوداؤد والنسائی اور خلاصہ میں نووی رح نے کہا کہ اسکو بیہقی وابن حبان نے بھی روایت کیا اور یہ حدیث حسن ہے۔ مع ف۔ ووضع وجہہ بین کفیہ ویدیہ حذاء اذنیہ۔ اور رکھے اپنے چہرہ کو دونوں ہتھیلیوں کے بیچ میں اور دونوں ہاتھوں کو مقابل دونوں کانوں کے۔ ف۔ یہی قول احمد کا ہے۔ ع۔ لما روی انہ علیہ السلام فعل کذلک۔ کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ حضرت صلعم نے ایسا کیا۔ ف۔ چنانچہ وائل رض سے ہے کہ حضرت صلعم نے سجدہ کیا تو اپنے چہرہ کو اپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان رکھا۔ رواہ مسلم۔ اسحق بن راہویہ نے کہا کہ اخبرنا الثوری عن عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر رض قال رمقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلما سجد وضع یدیہ حذاء اذنیہ۔ یعنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتا گیا تو جب آپ نے سجدہ کیا تو

دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل رکھا۔ وقد رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ۔ اور طحاوی رح نے حفص بن غیاث عن الحجاج عن ابی اسحٰق۔ روایت کی کہ ابو اسحٰق نے کہا میں نے براء بن عازب رض سے پوچھا کہ نماز میں حضرت صلعم اپنی پیشانی کہاں رکھتے تو کہا کہ دونوں ہتھیلیوں کے درمیان۔ فع۔ یہ سب احادیث حجت ہیں اور شافعی رح کے نزدیک دونوں ہتھیلیوں کو کندھوں کے مقابل رکھے بدلیل حدیث ابو حمید ساعدی رض۔ کما فی صحیح البخاری ونحوہ فی ابی داؤد والترمذی۔ لیکن بخاری کی اسناد میں فلیح بن سلیمان راوی ہے اور وہ اگرچہ علماء کبار میں سے ہے اور اس سے اصحاب الستہ نے روایت کی لیکن ذہبی نے میزان میں ذکر کیا کہ اسکو ضعیف کہا نسائی وابن معین وابو حاتم وابو داؤد ویحییٰ بن سعید القطان اور ساجی رح نے۔ ع ف۔ چنانچہ ابن معین وابو حاتم ونسائی نے کہا کہ فلیح بن سلیمان قوی نہیں ہے اور یحییٰ سے مروی کہ وہ ثقہ نہیں اور دوسری روایت میں کہا کہ وہ ضعیف ہے۔ اور تیسری روایت میں کہا کہ اسکے ساتھ حجت نہ پکڑی جائیگی۔ ابن معین نے کہا کہ تین شخص ہیں جنکی حدیث سے پرہیز کیا جاوے۔ محمد بن طلحہ بن مصرف اور ایوب بن عتبہ اور فلیح بن سلیمان۔ ساجی رح نے کہا کہ فلیح وہم کرتا ہے اور ابن معین نے ابو کامل سے نقل کیا کہ ہم فلیح کو متہم رکھتے تھے۔ ابو داؤد نے کہا کہ فلیح لائق حجت نہیں ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ ائمہ ثقات نے فلیح کے حق میں اختلاف کیا ولیکن اسمیں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ فلیح کے حق میں یہ کلام تو موجود ہے اگرچہ راجح یہی کہ فلیح قابل حجت ہے۔ لیکن اسی کلام کی وجہ سے یہ حدیث وائل رض کو جو صحیح مسلم میں ہے ترجیح دی گئی اور اسی کے مانند عینی رح نے کہا ہے۔ واضح ہو کہ مترجم کو یہ مشکل معلوم ہوتا کہ ایسے افعال میں صرف ایک وضع پر حصر کیا جاوے کیوں نہیں جائز ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں طرح کیا ہو کبھی ہتھیلیاں مقابل کندھوں کے اور کبھی کانوں کے رکھی ہوں اور یہی کل ایسے افعال میں ممکن ہے جب تک کوئی نقل ایک وضع کے دوام کی ظاہر ہو پس ابن الہمام رح نے خوب کہا کہ بہتر یہ کہ یوں کہا جاوے کہ سنت یہ ہے کہ دونوں میں جو میسر ہو وہ کرے تاکہ مرویات میں اتفاق ہو جاوے بنا بر اینکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی یہ کرتے اور کبھی وہ کرتے تھے سوائے اتنی بات کے کہ کانوں کے مقابل رکھنے میں ہاتھوں کا پہلو سے جدا کرنا جو مسنون ہے خوب ممکن ہے۔ انتہی۔ قول یہی معقول ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال وسجد علی انفہ وجبہتہ۔ اور سجدہ کرے اپنی ناک وپیشانی پر۔ ف۔ ناک سے مراد وہ جگہ جو سخت ہے نہ نرم۔ ف۔ اور پیشانی کی حد یہ کہ ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی تک اور بھنوؤں کے نیچے سے کاسہ سر تک۔ د۔ اور اجماع ہے کہ اس کل کا رکھنا فرض نہیں ہے۔ فع۔ اور اکثر پیشانی رکھنا کہا گیا کہ واجب اور کہا گیا کہ فرض ہے جیسے بعض کا رکھنا بالاتفاق فرض ہے۔ د۔ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت کی۔ ف۔ کہ سجدہ میں ناک وپیشانی دونوں رکھتے تھے۔ چنانچہ حدیث ابو حمید ساعدی میں ہے کہ پھر سجدہ کیا پس اپنی ناک وپیشانی کو زمین پر ٹکایا۔ صحیح البخاری وابی داؤد والنسائی۔ اور اسی کے مانند حدیث وائل رض ہے۔ رواہ الطبرانی وابو یعلی۔ فان اقتصر علی احدہما۔ پھر اگر سجدہ میں فقط ناک پر یا فقط پیشانی پر اقتصار کیا۔ جاز عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ ولیکن اس قول پر فتویٰ نہیں چنانچہ شرح الوقایہ میں کہا کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ م۔ وقالا لا یجوز الاقتصار علی الانف الا من عذر۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے ناک پر اقتصار کرنا مگر بعذر۔ ف۔ مثلاً پیشانی میں زخم ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ پیشانی پر اقتصار کرنا صاحبین کے نزدیک بھی جائز ہے اور نہایہ میں اسکی تصریح کردی۔ کما فی الفتح۔ لیکن ظاہر تحفہ وبدائع یہ کہ امام کے نزدیک مکروہ بھی نہیں اور ظاہر المفید والمزید یہ کہ صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے برخلاف ناک کے کہ اقتصار جائز ہی نہیں ہے بلا عذر اور امام کے نزدیک جائز مکروہ ہے۔ وفی العدۃ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا یہی صحیح اور اسی پر فتویٰ ہے۔ امام مصنف رح نے فرمایا وھو روایۃ عنہ۔ یہی امام رح سے بھی ایک روایت ہے۔ لقولہ علیہ السلام امرت ان اسجد علی سبعۃ اعظم وعد منہا الجبہۃ بسبب قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں سجدہ کروں سات ہڈیوں پر اور انمیں سے شمار کیا پیشانی کو۔ ف

چنانچہ فرمایا پیشانی پر اور دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں اور اطراف دونوں قدم پر۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ابن عباس رض سے مروی ہے۔ م ع۔ توجیہ یہ کہ ان اعضاء میں پیشانی شمار ہے اور ناک شمار نہیں تو خالی ناک پر اقتصار روا نہیں ہے۔ پھر سجدہ نام ہے زمین پر چہرہ رکھنے کا اور کل چہرہ مراد نہیں اور ہر جزو بھی بالاجماع جائز نہیں حتی کہ گال وغیرہ خارج ہیں تو جزو کا بیان چاہیے پس مجمل کا اس حدیث سے بیان آگیا پس نص قرآن کا مفہوم ظاہر ہو گیا۔ اور ناک پر سجدہ کرنے میں مواظبت البتہ پائی گئی تو ترک اسکا مکروہ ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ اس حدیث مذکور سے دونوں ہاتھ و گھٹنے بھی ان ہڈیوں میں سے ہوئے جنپر سجدہ کا حکم ہوا مگر ان کا ذکر قرآن میں نہیں ہے اور عنقریب کلام آتا ہے۔ م۔ ولابی حنیفۃ ان السجود یتحقق بوضع بعض الوجہ وہو المامور اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ سجود بعض چہرہ رکھنے سے متحقق ہو جاتا ہے اور یہی قرآن میں حکم دیا گیا ہے۔ ف۔ تو آیت میں اطلاق ہے اور اجمال نہیں ہے۔ الا ان الخد والذقن خارج بالاجماع۔ لیکن چہرہ کا جزو گال و ٹھوڑی باجماع خارج ہیں۔ ف۔ یعنی ہر چند کہ آیت تو مطلق ہے کہ ان کو بھی شمول تھا لیکن باجماع یہ خارج ہیں یعنی باجماع آیت میں مراد نہیں ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا کہ چہرہ میں سے سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی اجزاء پر سجدہ روا ہوا اور حدیث جسمیں جبہہ مذکور ہے مشہور نہیں۔ والمذکور فیما روی الوجہ فی المشہور۔ اور مذکور تو مشہور روایت میں وجہ یعنی چہرہ ہے۔ ف۔ پس وہ بھی موافق ہوئے کہ سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی چہرہ سے جائز ہے۔ حدیث عباس بن عبد المطلب میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اسکے ساتھ سات اعضاء سجدہ کرتے ہیں چہرہ و دونوں ہتھیلیاں و دونوں گھٹنے و دونوں قدم رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان والحاکم وابو یعلی والطحاوی۔ عینی رح نے کہا کہ یہ جو مصنف نے کہا کہ مشہور روایت میں چہرہ ہے یہ ٹھیک نہیں بلکہ مشہور تو وہی جبہہ ہے اور صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ سات ہڈیوں پر سجدہ کروں پیشانی و ناک و دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے و دونوں قدم۔ اس حدیث میں ناک تابع پیشانی کے ہے ورنہ شمار آٹھ ہو جائینگا۔ اور سابق روایت صحاح ستہ حدیث ابن عباس میں بھی جبہہ کے ذکر میں ناک کی طرف ہاتھ سے اشارہ مذکور ہے۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث عباس بن عبد المطلب جسمیں چہرہ یا اراب کی مراد معلوم ہو گئی کہ جبہہ ہے کیونکہ کل چہرہ قطعاً مراد نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جب یہ بات ہے کہ الوجہ یعنی چہرہ سے مراد وہی جبہہ کا بیان ہے تو آیت مجملہ کا بھی یہی بیان ہوا اور اسی وجہ سے کہ حق یہ کہ آیت مجملہ ہے مشائخ نے فتوی صاحبین کے قول پر دیا اور اسی طرف امام کا رجوع کرنا موافق روایت اسد بن عمرو کے صحیح ثابت کیا ہے۔ اور واضح ہو کہ جب حدیث بیان ٹھہری تو لازم ہوگا کہ دونوں ہاتھ و دونوں گھٹنے پر بھی سجدہ فرض ہو کیونکہ کچھ معنی نہیں کہ حدیث کا ایک جزو بیان رکھا جاوے اور باقی ترک ہو لیکن ہمارے ائمہ سے صحیح اسکے خلاف ہے چنانچہ مصنف رح نے کہا و وضع الیدین والرکبتین سنۃ عندنا۔ اور ہاتھوں و گھٹنوں کا رکھنا ہمارے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ اس بنا پر کہ لفظ امرت ان اسجد الخ یعنی مجھے حکم دیا گیا کہ سجدہ کروں آخر تک حدیث میں حکم سے مراد یہ کہ مجھ سے یہ فعل چاہا گیا اور خصوص بطور واجب مراد نہیں بلکہ بطور استحباب سنت ہے۔ پھر ابن الہمام رح نے خود اسکو شافعیہ کے طور پر قرار دیا اور ائمہ سے یہاں ایسی صورت میں وجوب لیا اور کہا کہ یہاں اس وجوب سے پھیرنا اصلح ہے کہ سجدہ بدون ہاتھ و گھٹنے رکھے ہو سکتا ہے مگر انکو رکھکر زیادہ خوب تو یہ سنت ہیں۔ پھر اعتراض کیا کہ شاید اسی خوبی سے حتماً مطلوب ہو تو وجوب رہیگا ہاں فرض نہوگا لیکن مصنف رح نے انکی سنت ہونے پر استدلال کیا۔ بقولہ لتحقق السجود دونہما۔ کیونکہ سجود بدون ان دونوں کے ممکن ہے ف۔ پس اسکے زینت ہوئی تو سنت ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عمدہ تقریر دلیل صاحبین یہ ہے کہ بقول صاحبین جبکہ چہرہ سے سجدہ کرنا مجمل تھا اور حدیث امرت ان اسجد الخ سے جبہہ کا بیان آیا تو معلوم ہوا کہ سجدہ پر جبہہ فرض مع ناک کے گردہ مواظبت سنیت میں ہے جب ہے پھر چونکہ سجود مجمل میں ہاتھ و گھٹنے داخل نہ تھے تو انکے واسطے تفسیر بھی نہیں بلکہ یہ بطور سنت ہیں۔ لیکن

لیکن وارد ہوتا ہے کہ ہیأت سجدہ فطری خلقت پر مع ہاتھ و گھٹنوں کے ہے اور سر ٹیکنے کا امکان برخلاف وضع فطری بدون انکے
ممکن ہو تو اسکا اعتبار نہیں ہے وعلی ہذا لازم ہے کہ حدیث اسکی تفسیر ہو جاوے تو ہاتھ و گھٹنے رکھنا بھی واجب ہوگا ہاں فرض
اس وجہ سے نہوگا کہ مظنون ہے۔م۔ ابن الہمام نے کہا کہ واجب کیونکر نہو حالانکہ ظاہر حدیث اور مواظبت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
اسی پر ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے اختیار کیا ہے۔ الفتح۔ اور واقعات میں ہے کہ اگر مصلی نے دونوں ہاتھ و گھٹنے نہیں رکھے
تو اداے سجود پوری نہوئی اور یہی ابو اللیث کا قول ہے اور کہا کہ ہمارے مشائخ کا فتوی جواز پر ہے حتی کہ اگر اسکے ہاتھ و گھٹنے کے
نیچے نجس ہو تو روا ہے۔ ذخیرہ میں کہا کہ فقیہ ابو اللیث نے اس روایت کو صحیح نہیں کہا اور عمدۃ الفتاوی میں ہے کہ گھٹنے یا ہاتھ کے
نیچے اگر نجس ہو تو جائز نہیں ہے۔مع۔ اسی پر فتوی ہونا احتیاط ہے اور ہم سابق میں ذکر کر چکے۔م۔ واما وضع القدمین فقد ذکر
القدوری انہ فریضۃ فی السجود۔ اور رہا دونوں قدم کا رکھنا تو قدوری رح نے ذکر کیا کہ یہ سجود میں فرض ہے۔ف۔
اور اگر ایک پاؤں اٹھا لیا نہ دوسرا تو جائز مگر مکروہ ہے۔ف۔ اور اگر ایک کے نیچے نجاست یعنی قدر درم سے زائد ہو تو روا نہیں
ہے۔ عمدۃ الفتاوی۔ اور اگر دونوں پاؤں کی انگلیاں سجدہ میں اٹھائیں تو جائز نہیں یوں ہی کرخی و جصاص نے مختصرات میں
ذکر کیا ہے۔ الذخیرہ۔مع۔ سواے اگر ایک انگلی لگی ہو تو کافی ہے۔ف۔ گویا ہر قدم سے ایک ایک انگلی مراد ہے ورنہ مکروہ ہوگا جیسا کہ
پاؤں اٹھانے میں ہے۔ اب حاصل یہ ہوا کہ سجدہ پیشانی پر فرض اور ناک و ہاتھ و گھٹنے پر واجب اور قدموں پر فرض ہے۔م۔
فان سجد علی کور عمامتہ او فاضل ثوبہ جاز۔ پھر اگر مصلی نے عمامہ کے پیچ پر یا بڑے کپڑے پر سجدہ کیا تو جائز ہے۔ف۔ یہی مذہب
ایک جماعت ائمہ تابعین و اوزاعی و مالک و اسحق کا اور یہی اصح روایت احمد سے ہے اور تہذیب الشافعیہ میں ہے کہ یہی عامۂ علماء
کا قول ہے اور باجماع شرط ہے کہ زمین کا حجم محسوس ہو ورنہ نہیں۔مع۔ لان النبی علیہ السلام کان یسجد علی کور عمامتہ۔ کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ف۔ اور یہ قید ظاہر ہے کہ عمامہ پیشانی پر ہو اگرچہ بعض پر ہو اور
اگر خالی سر پر ہو اور سجدہ اسی پر واقع ہوا کچھ پیشانی نہ لگی تو روا نہیں ہے۔ت۔ اور فتح میں تجنیس سے اسکو تنزیہی کراہت کہا ہے
بیہقی نے کہا کہ اسمیں سے کوئی حدیث صحیح نہیں ہوتی ہے حدیث ابوہریرہ میں عبد اللہ بن محرر ضعیف ہے اور حدیث جابر کی اسناد میں
عمرو بن شمر ضعیف ہے اور ابو حاتم نے کہا کہ حدیث انس منکر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابن عباس و ابن ابی اوفی دونوں کی
اسناد جید ہیں اور انکی وجہ سے جو ضعیف ہے وہ بھی قوی ہو جاتی ہے۔مع۔ ابن الہمام رح نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو نقل
کیا کہ ابو نعیم نے حلیہ میں کہا کہ حدثنا ابو یعلی الحسین بن محمد الزبیری حدثنا ابو الحسن عبد اللہ بن موسی الحافظ الصوفی البغدادی
حدثنا احمد حدثنا الحسن بن علی الدمشقی حدثنا محمد بن فیروز المعری حدثنا بقیۃ بن الولید حدثنا ابراہیم بن ادہم عن ابیہ ادہم
بن منصور العجلی عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور عمامتہ۔ یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ اور طبرانی کی روایت ابن ابی اوفی میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ آپ کور عمامہ
پر سجدہ کرتے تھے۔ ابن عدی نے کامل میں حضرت جابر رض سے ایسی اسناد سے روایت کی جسمیں عمرو بن شمر عن جابر الجعفی
ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں اور حافظ ابو القاسم تمام بن محمد الرازی نے فوائد میں کہا کہ حدثنا محمد بن ابراہیم بن عبد الرحمن اخبرنا
ابو بکر احمد بن عبد الرحمن بن ابی حصین الطرسوسی حدثنا کثیر بن عبید حدثنا سوید بن عبد العزیز بن عمر عن نافع عن ابن عمر رض
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور العمامۃ۔ اور مصنف رح نے فاضل کپڑے پر سجدہ کی دلیل میں کہا۔ ویروی انہ
علیہ السلام صلی فی ثوب واحد یتقی بفضولہ حر الارض وبردہا۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ایک کپڑے میں نماز پڑھی کہ اسکے فاضل سے زمین کی حرارت اور برودت کو بچاتے تھے۔ف۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ
نے روایت کی کہ حدثنا شریک عن حسین بن عبد اللہ عن عکرمہ عن ابن عباس رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب ا

اور اس حدیث کو احمد و اسحٰق و ابو یعلیٰ و طبرانی و ابن عدی نے روایت کیا ولیکن ابن عدی نے حسین بن عبد اللہ کا ضعف نقل
کرکے کہا کہ میرے نزدیک اسکی حدیث لکھی جاوے کیونکہ اسکی کوئی حدیث منکر نہیں پائی گئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بیہقی نے سنن
میں حسن بصری رح سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کیا کرتے ایسی حالت سے کہ انکے ہاتھ انکے
کپڑوں میں ہوتے تھے اور انمیں سے آدمی اپنے عمامہ پر سجدہ کرتا تھا۔ بخاری رح نے تعلیقاً ذکر کیا کہ حسن رح نے کہا کہ قوم یعنی
صحابہ رض سجدہ کرتے اپنے عمامہ اور ٹوپی پر اور اس حال سے کہ انکے ہاتھ انکی آستینوں میں ہوتے۔ اب یہ بات ظاہر ہے
کہ جواز اسکا حضرت صلعم سے معلوم کیا تھا جب کہ اسطرح انمیں یہ فعل فاش تھا اور صحاح ستہ میں حضرت انس رض سے مروی ہے
کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شدت گرمی میں نماز پڑھتے سو جب ہم میں سے کوئی قابو نہ پاتا کہ چہرہ کو زمین پر
ٹیکے تو اپنا کپڑا بچھا کر اسپر سجدہ کرتا۔ اب اس سے وہ ضعیف حدیثیں بھی قوی ہو گئیں کیونکہ ضعیف کے معنی یہ نہیں کہ سب ہی
باطل ہے بلکہ یہ معنی ہوتے ہیں کہ راوی وغیرہ میں جو شرط معتبر ہے اُسکے نہونے سے گمان اس بات پر نہیں ہے کہ یہ واقع میں ہوا ہے
مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کور عمامہ پر سجدہ کیا ہے اور جب کثرت طرق سے روایت آئی اور صحیح ستہ میں انس کی روایت
آئی اور حسن رح سے صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ فعل بطور فاش ثبوت ہوا تو گمان قوی ہو گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مرفوعات
ثبوت ہیں۔ کما فی الفتح۔ اور سابق میں گذرا کہ عامہ علماء کا یہی قول ہے اور یہ بات اجماعی ہے کہ اگر زمین پر پاک کپڑا بچھا تو زمین پر
سجدہ جائز ہے پھر پہنے ہوئے کپڑے کے فاصل پر جواز میں کوئی مانع نہیں ہے۔ واضح ہو کہ زمین پر متصل رکھنا اعضائے سجود میں
صرف پیشانی کے حق میں ہے۔ باقی میں اسپر اتفاق ہے کیونکہ نعلین میں نماز پڑھنا حدیث صحیحین میں ہے اور ابن تیمیہ نے کہا کہ اکثر
اہل علم کے نزدیک مانند پانوں کے ہاتھوں کا بھی زمین سے ملصق ہونا ضرور نہیں ہے۔ پھر پیشانی میں شافعی رح کے نزدیک
ضرور ہے بدلیل اول حدیث الصق جبہتک بالارض۔ یعنی زمین سے پیشانی وناک کو ملادے۔ جواب یہ کہ یہاں
اور نجاست رکھو اس بچاؤ کے لیے کہ خاک نہ بھرے جیسے ربیع کی حدیث میں یہ قصہ ہے اسکو فرمایا کہ ترب جبینک یعنی خاک آلودہ
کرے اپنی پیشانی۔ بدلیل دوم۔ حدیث خباب رض کہ ہم لوگوں نے ریگ کی جلن کی شکایت کی تو آپ نے شکوہ دور نہ کیا
جواب یہ کہ اول وقت سے تاخیر نہ کی حالانکہ آخر میں ابراد الظہر کیا ہے اور اسکا تعلق ماتھا بلا حائل رکھنے سے کچھ نہیں ہے تم
نہیں دیکھتے کہ اگر ایک کپڑا تہ کرکے بچھا لیتے تو شافعی رح کے نزدیک بھی روا ہے تامل۔ اور اگر آستین سے متصل جدا تو نہیں
روا جیسے ہاتھ سے نہیں روا ہے اور اگر آستین کو نجاست پر بچھا کر سجدہ کیا تو اصح یہ کہ نہیں جائز ہے اگرچہ مرغینانی رح نے
جواز کو صحیح کہا مگر کچھ نہیں ہے اور اگر زمین پر ہاتھ رکھکر اسپر سجدہ کیا تو جواز کی تصحیح ہوئی ولیکن عدم جواز کو ترجیح ہے۔ خبیس میں ہے
کہ اگر صغیر بچہ پر سجدہ کیا پس اگر زیادہ حصہ پیشانی کا زمین پر ہو تو روا ہے ورنہ نہیں۔ اور گھٹنے پر عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ پیشانی
میں سے قدر واجب اسپر نہیں ٹکی۔ مختص الفتح۔ **ویبدی ضبعیہ**۔ اور اظہار کرے اپنے دونوں بازو۔ **ف** یعنی کشادہ
کرے۔ بقولہ علیہ السلام وابد ضبعیک۔ بدلیل اس قول کے کہ ظاہر کر اپنے بازوں کو۔ **ف** یہ حدیث بعینہ لیکن
عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا سفیان الثوری عن آدم بن علی البکری قال رآنی ابن عمر وانا اصلی لا اتجافی عن الارض بذراعی
فقال یا ابن اخی لا تبسط بسط السبع وادعم علی راحتیک وابد ضبعیک فانک اذا فعلت ذلک سجد کل عضو منک۔ یعنی آدم
بن علی البکری نے کہا کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دیکھا اس حال میں کہ میں نماز پڑھتا تھا کہ زمین سے اپنے ہاتھوں کو کشادگی
نہیں دیتا تھا تو فرمایا کہ اے بھتیجے درندوں کی طرح مت بچھا اور اپنی ہتھیلیوں پر زور کر دے اور کشادہ کر دے اپنے بازو
کیونکہ جب تو نے ایسا کیا تو تیرا ہر عضو سجدہ میں ہو گیا۔ اس حدیث کو ابن حبان و حاکم نے ابو ہریرہ سے مرفوع کیا مگر بجائے
ابد ضبعیک کے جاف عن ضبعیک ہے اور معنی واحد ہیں۔ نع۔ ویروی وابدی من الابداء وھو المد والاول من الابداء

وھو الاظہار۔ اس مسئلہ میں بعض مشائخ نے نقل کیا ابد ضبعیہ یعنی ابداد سے بمعنی کشیدن یعنی بازو اپنے کھینچے ہوئے رکھے اور لفظ اول ابداد سے ہے بمعنی اظہار۔ ف۔ اور مراد حدیث کی روایت نہیں ہے پس عینی رح کا اعتراض ساقط ہوا کہ یہ کسی حدیث میں نہیں آیا ہے۔ ویجافی بطنہ عن فخذیہ۔ اور جوف دے اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے۔ لانہ علیہ السلام کان اذا سجد جافی حتی ان بہمۃ لو ارادت ان تمر بین یدیہ لمرت۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو جوف دیتے تھے حتی کہ اگر بہتہ چاہتی کہ آپ کے ہاتھوں کے بیچ سے گذرے تو گذر جاتی۔ ف۔ رواہ مسلم اور بہتہ چھوٹی بکری یا بھیڑی۔ اور حاکم وطبرانی کی روایت میں بہیمہ بضم اول وفتح دوم تصغیر ہے یعنی بچہ بکری کا بچہ اور کہا کہ یہی صواب ہے۔ مع۔ وقیل اذا کان فی الصف لا یجافی کیلا یؤذی جارہ۔ اور کہا گیا کہ اگر صف کے اندر ہو تو ہاتھوں کو جوف نہ دے تاکہ پڑوسی کو ایذا نہ دے۔ ف۔ اولی استدلال یہ ہے کہ براء رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تو سجدہ کرے تو دونوں ہتھیلیاں رکھ اور دونوں کہنیاں اونچی رکھ۔ رواہ مسلم والترمذی۔ عبد اللہ بن مالک یعنی ابن بحینہ نے کہا کہ جب آنحضرت یعنی سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھوں میں کشادگی دیتے تھے کہ دونوں بغلوں کی سپیدی ظاہر ہوتی۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث براء بن عازب ہے کہ اذا صلی جخ۔ اور معنی جخ کے یہ کہ بغل سے دونوں ہاتھ جدا کر کے مانند بازو کشادہ کرتے تھے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ اور ابوہریرہ رض کی حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب کوئی سجدہ کرے تو کتے کی طرح اپنی بانہیں نہ بچھاوے۔ رواہ الترمذی۔ اور ہاتھوں کو بغل سے کشادہ کرنا حدیث ابوحمید ساعدی میں بروایت ترمذی ونسائی مذکور ہے۔ اور وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے اور جب اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھ اٹھاتے۔ کما فی السنن الاربعہ۔ اور ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے کہ جب اٹھتے تو گھٹنوں کے بل اٹھتے اور ہاتھوں کو رانوں پر ٹیک دیتے۔ اور ابوداؤد کی روایت ابن عمر رض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ اٹھنے میں آدمی ہاتھوں کو زمین پر ٹیکے۔ بخاری میں ایک صحابی کا حال مروی ہے کہ بوجہ مرض کے سجدہ میں گھٹنوں کے نیچے گدی رکھ لیتے تھے۔ اور ابوداؤد ونسائی میں ابن عمر رض سے مرفوع روایت ہے کہ چہرہ کی طرح دونوں ہاتھ بھی سجدہ کرتے ہیں جب چہرہ رکھے تو انکو رکھے اور جب اٹھاوے تو انکو اٹھاوے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس قدر اس باب میں کافی ہے۔ واضح ہو کہ ثبوت اوضاع متعددہ طور پر ہو اور ائمہ مجتہدین کے نزدیک بھی ثبوت ہو لیکن اجتہادی علوم سے ہر ایک نے بعض وضع کو اولی قرار دیکر اختیار کیا ہے مثلاً اول گھٹنے رکھنا پھر ہاتھ رکھنا سجدہ کرنے میں اولی ہے بدلیل روایت ابن عمر رض کے اونٹ کی طرح پہلے ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا۔ لیکن ظاہر ہوا کہ یہ ممانعت قوی آدمی کو تنزیہی طور پر ہے کیونکہ صحیح مسلم میں خود آپ کا پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا اسوقت میں کہ سن شریف زیادہ ہو گیا تھا ثابت ہے لہذا مختار یہ کہ قوی آدمی اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھے اور ضعیف آدمی کے حق میں دونوں برابر ہیں بلکہ حالت ضعف میں فعل حضرت سرور عالم اولی ہے جب یہ معلوم ہوا تو واضح ہو کہ پچھلے علماء نے بغیر اس معلومات کے سوائے مختار امام کے دوسرے اوضاع کو مکروہ ومتروک وناجائز کر دیا اور صرف ایک ہی وضع میں منحصر کر لیا اور یہ غلطی ہے۔ م۔ ویوجہ اصابع رجلیہ نحو القبلۃ۔ اور اپنے پاؤں کی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ رکھے۔ ف۔ جیسے کہ بخاری وغیرہ کی روایات ابوحمید ساعدی وابن عمر وغیرہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ فعل ثابت ہے اور مصنف نے قول ذکر کیا۔ لقولہ علیہ السلام اذا سجد المؤمن سجد کل عضو منہ فلیوجہ من اعضائہ ما استطاع نحو القبلۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب مومن سجدہ کرتا ہے تو اسکا ہر عضو سجدہ کرتا ہے تو جہانتک قدرت ہو اپنے اعضاء کو جانب قبلہ متوجہ کرے۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے واللہ تعالی اعلم۔ ن۔ ویقول فی سجودہ سبحان ربی الاعلی

وذلک ادناہ۔ اور سجود کی حالت میں تین مرتبہ سبحان ربی الاعلیٰ کہے اور یہ کمتر ہے۔ **ف**۔ علماء رحمہم نے کہا کہ اس کا ترک کرنا یا کمی کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ لقولہ علیہ السلام **واذا سجد احدکم فلیقل فی سجودہ سبحان ربی الاعلیٰ وذلک ادناہ** بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اور جب تم میں کوئی سجدہ کرے تو اپنے سجدہ میں کہے سبحان ربی الاعلیٰ اور یہ ادنیٰ کمتر ہے۔ ای ادنی کمال الجمع یعنی یہ کہ کمال جمع کا کمتر ہے۔ **ف**۔ ولیکن اعتراض ہوا کہ جمع و کمال جمع کسی کا حدیث میں نشان نہیں ہے پھر یہ تفسیر کیونکر ہوئی اور جواب مع تحقیق کے اوپر گذرا رکوع میں اور یہ حدیث ایک گذرا ہے۔ واضح ہو کہ ذلک ادناہ کی ضمیر ادنی السجود کی طرف ظاہر ہے ولیکن اسواسطے نہیں پھری کہ تسبیحات بالاتفاق سنت ہیں وفیہ ما فیہ م۔ **ویستحب ان یزید علی الثلث فی الرکوع والسجود بعد ان یختم بالوتر**۔ اور مستحب ہے کہ رکوع وسجود میں تین تین تسبیحات پر بڑھا دے کہ طاق پر ختم کرے۔ **ف**۔ یعنی یہ ختم بھی مستحب ہے اور زیادتی کے جواز میں سب متفق ہیں۔ حتی کہ عمر بن عبد العزیز کی نماز زیادہ مشابہ تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیان ہوئی جنکی تسبیحات کا اندازہ دس تک ہے۔ رہا یہ کہ طاق پر ختم کرے۔ **لانہ علیہ السلام کان یختم بالوتر**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم طاق پر ختم کرتے تھے۔ **ف**۔ لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں لگا نعم۔ اور طاق کے استحباب میں وہ عام حدیث کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ طاق کو پسند کرتا ہے مع لحاظ اس امر کے کہ تین تسبیح خود طاق ہیں تو جب اصل میں طاق ہے تو عام حدیث کے تحت میں داخل ہے برخلاف ایسی چیز کے جو اصل میں طاق نہ ہو کہ تحت میں نہیں جیسے نماز دو رکعت وچار رکعت فافہم۔ اور دس تک کا اندازہ ویسی کا ہے نہ آنکہ عمر بن عبد العزیز دس گنتے تھے بلکہ ممکن ہے کہ وے پانچ ہی ایسی آہستگی وخشوع کے ساتھ کہتے ہوں م۔ **وان کان اماما لایزید علی وجہ یمل القوم**۔ اور اگر خود امام ہو تو ایسے طور پر نہ بڑھا دے کہ مقتدیوں کو ملال وناگواری ہو جاوے۔ **حتی لایودی الی التنفیر**۔ تاکہ یہ فعل نفرت دلانے اور بھگانے کی حد تک نہ پہونچا دے **ف**۔ کیونکہ مقتدی کا بھگانا اللہ تعالیٰ کی تسبیح وتعظیم سے حرام ہے اور امام جسکی ذات سے یہ پیدا ہوا اُسنے برا کیا کہ ایک مستحب کے پیچھے یہ حرام نتیجہ کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ وائے برحال اس زمانہ کے باہم لوگ تقلید وعدم تقلید سے مستحبات ثنا کر باہمی نفرت حرام ونفاق حرام واگلے صالحین کی غیبت وباہمی غیبت حرام اور علاوہ اسکے متعدد مفاسد پیدا کرتے ہیں اور اگر انکے ارشاد وہدایت کرنے کو کسی نے کہا تو اسنے مستحب کا ثواب پایا اور اُنکے ساتھ غیبت وباہمی عداوت وافتراق جماعت میں شریک ہو کر متعدد محرمات کا عذاب بھی اٹھایا اور یہ علم وفقاہت نہیں بلکہ جہل وحماقت ہے م۔ **ثم تسبیحات الرکوع والسجود سنۃ** پھر رکوع وسجود کی تسبیحات کہنا سنت ہیں۔ **ف**۔ اکثر علماء کے نزدیک ہے۔ **لان النص تناولہما دون تسبیحہما** کیونکہ نص نے رکوع وسجود کو شامل ہے نہ دونوں کی تسبیحات کو۔ **ف**۔ تو دونوں کی تسبیحات فرض نہوئیں پس امام رحمہ کے شاگرد ابو مطیع بلخی کا قول ضعیف ہوگیا کہ تین تسبیحات فرض ہیں کیونکہ نص میں تو خالی رکوع وسجود ہے اور اسپر تسبیحات زائد ہیں **فلا یزاد علی النص**۔ تو نص پر زیادتی نہ کیجائیگی۔ **ف**۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اچھا اگر فرض ثابت نہوئیں تو اس سے یہ کیونکر نکلا کہ وہ سنت ہیں کیونکہ جائز ہے کہ یہ تسبیحات واجب ہوں دو دلیل سے اول یہ کہ تسبیحات پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت ثابت ہے جو دلیل وجوب ہے۔ دوم حکم دیا کہ اجعلوہا یعنی سبحان ربی العظیم کو حکم دیا کہ اسکو رکوع میں کرو۔ اور سبحان ربی الاعلیٰ کو حکم دیا کہ اسکو سجود میں رکھو تو یہ صیغہ امر موجب وجوب ہے مگر جبکہ اس وجوب سے پھیرنے والی کوئی دلیل ہو کہا گیا کہ پھیرنے والی دلیل یہ ہے کہ اعرابی کو تعلیم دینے میں اسکو نہیں بیان کیا تو معلوم ہوا کہ حکم مذکور بطور استحباب ہے اور علماء نے کہا کہ اسکو چھوڑنا وکم کرنا مکروہ ہے اور جبکہ یہ تصریح کی کہ امر استحباب ہے تو ظاہر ہوا کہ کراہت سے مراد تنزیہی کراہت ہے۔ الفتح۔ اور تحقیق یہ ہے کہ قولہ ذلک ادناہ۔ یہ کمتر سجود ہے یعنی تین تسبیحات یہ کمتر سجود ہے پھر اسمیں احتمال ہے کہ شرط تسبیحات میں یا تعداد تسبیحات پس حدیث اعرابی کو دیکھا کہ اسمیں صرف یہی مذکور ہے کہ اعتدال کرے تو معلوم ہوا کہ تین تسبیحات

ع۔

مقدار اعتدال واجب ہے بس تسبیحات خود سنت ہیں اور حدیث السعدی میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع وسجود میں تین مرتبہ سبحان اللہ وبحمدہ کہنے کے قدر ٹھہرتے تھے۔ کما رواہ ابوداؤد۔ **والمرأۃ تخفض فی سجودہا وتلزق بطنہا بفخذیہا** اور عورت اپنے سجدہ کرنے میں پست ہوجاوے اور اپنے پیٹ کو اپنے رانوں سے لادے۔ **لان ذلک استر لہا** کیونکہ ایسا کرنا اسکے حق میں زیادہ پردہ ہے۔ **ف** یعنی عورت کے لیے یہ وضع مقرر ہونے میں یہ حکمت ہے۔ یہانتک ایک سجدہ ہوا۔ **ثم یرفع راسہ ویکبر** پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھاوے وتکبیر کہے۔ **ف** یعنی اٹھاتے ہوئے۔ **لما روینا** بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ **ف** یعنی حدیث تکبیر عند کل خفض ورفع۔ **فاذا اطمان جالسا کبر وسجد** پھر جب اطمینان سے بیٹھ جاوے تو تکبیر کہے وسجدہ کرے۔ **ف** جھکتے ہوئے تکبیر کہتا جاوے۔ **لقولہ علیہ السلام فی حدیث الاعرابی ثم ارفع راسک حتی تستوی جالسا** بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حدیث اعرابی میں ثم ارفع راسک الخ یعنی اعرابی کو تعلیم کیا کہ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھا یہانتک کہ تو بیٹھک میں مستوی ہوجاوے۔ **ف** اور معلوم ہوچکا کہ یہ قومہ کہلاتا ہے اور صحیح یہ کہ واجب ہے ولیکن مشائخ نے اس کو بقول ابوحنیفہ رح واجب نہیں جانا ولہٰذا امام مصنف رح نے کہا۔ **ولو لم یستو جالسا وکبر وسجد اخری اجزاہ عند ابی حنیفۃ ومحمد وقد ذکرناہ** اور اگر مصلی ٹھیک بیٹھ نہ گیا اور تکبیر کہکر دوسرا سجدہ کیا تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک اسکو کافی ہوگیا اور ہم اسکو ذکر کرچکے ہیں۔ **ف** بلکہ اگر تکبیر بھی نہ کہی تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ اس بنا پر کہ تو وہ سنت ہے۔ **وتکلموا فی مقدار الرفع** اور مشائخ نے اسمین کلام کیا کہ کس قدر سر اٹھاوے۔ **ف** یعنی پورا ٹھیک تو نہیں بیٹھا مگر اول سجدہ سے امتیاز کے لیے کس قدر سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا ہے تو اسمین اختلاف مشائخ ہے۔ **والاصح انہ اذا کان الی السجود اقرب لا یجوز لانہ یعد ساجدا وان کان الی الجلوس اقرب جاز لانہ یعد جالسا فتتحقق الثانیۃ** اور اصح قول یہ ہے کہ اگر اتنا اٹھا کہ سجود سے بہ نسبت بیٹھک کے زیادہ قریب ہے تو دوسرا سجدہ جائز نہوا کیونکہ وہ ہنوز سجدہ ہی میں شمار ہوگا اور اگر وہ اسقدر اٹھا کہ بیٹھک سے زیادہ قریب ہے تو دوسرا سجدہ جائز ہے کیونکہ وہ اس صورت میں بیٹھا شمار ہوگا تو دوسرا سجدہ متحقق ہوجائیگا۔ **ف** شرح الطحاوی میں کہا کہ امام ابوحنیفہ سے روایت بھی ہے ع۔ یہی اصح ہے۔ المجتبیٰ۔ ابن [illegible] نے کہا کہ میرا اعتقاد یہ ہے کہ اگر قومہ یا جلسہ میں اپنے پیٹھ سیدھی نہ کی تو وہ گنہگار ہے جیساکہ سابق میں مدلل گذرا۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعتدال کرو سجود میں اور تم میں کوئی اپنی بانہیں کتے کی طرح نہ بچھاوے۔ رواہ الخمسہ۔ اور حدیث براء رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رکوع کرنا وسجدہ کرنا اور دونوں سجدوں کا درمیان اور جب رکوع سے سر اٹھاتے یہ سب قریب برابر کے ہوا کرتے تھے سوائے قیام وقعدہ کے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ پس واجب یہی ہے کہ اعتدال کے ساتھ ٹھیک بیٹھکر دوسرا سجدہ کرے۔ **فاذا اطمان ساجدا کبر** پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کرلے تو تکبیر کہے۔ **ف** پھر کیونکر معلوم ہو کہ اطمینان ہوگیا تو وہ تین تسبیح کی مقدار ہے کیونکہ یہی کمتر ہے۔ پھر جب کہ سجود اور جلسہ قریب برابر کے تھے تو بہتر یہ کہ جلسہ میں بھی دو تسبیح تک توقف کرے اور ایک تسبیح بقول ابویوسف ضروری ہے۔ یہانتک ایک رکعت پوری ہوئی جسکا خلاصہ یہ کہ نماز کے لیے تکبیر تحریمہ پھر ثنا پھر تعوذ۔ بعد اسکے رکعت کے لیے تسمیہ وقرات پھر تکبیر کے ساتھ رکوع پھر تسبیحات رکوع پھر تسمیع کے ساتھ سر اٹھا کر قومہ وحمد پھر تکبیر کہتے ہوئے سجدہ پھر تسبیحات پھر اٹھکر جلسہ پھر دوسرا سجدہ پھر تکبیر کہتا ہوا سر اٹھاوے۔ اب کیا بیٹھکر تب دوسری رکعت کو اٹھے یا تکبیر کہتا ہوا سیدھا کھڑا ہوجاوے اور ہاتھ زمین پر ٹیک کر اٹھے یا زمین پر نہ ٹیکے ان دونوں باتوں میں ہمارے نزدیک تکبیر کہتے ہوئے اٹھے۔ **واستوی قائما علی صدور قدمیہ**

اور سیدھا جاتا ہے اپنے پنجوں کے بل ۔ ف ۔ مقصود یہ ہے کہ ہاتھ گھٹنوں پر رکھے اور پنجوں کے بل سیدھا
ہو وے اور یہ اچھا ادب ہے جس میں قوت ہو پس بیٹھے نہیں جیسے شافعیہ کے نزدیک جلسہ استراحت ہے ۔ ولا یعتمد
بیدیہ علی الارض ۔ اور ٹیک نہ دیوے اپنے ہاتھوں کے ساتھ زمین پر ۔ ف ۔ یہ مستحب ہے جبکہ عذر نہ ہو ۔ البحر ۔ ہاں عذر
ضعیف کے لیے ہو تو رکھے ۔ البحر ۔ وقال الشافعی یجلس جلسۃ خفیفۃ ثم ینھض معتمدا علی الارض لان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک ۔ اور شافعی نے کہا کہ خفیف بیٹھک بیٹھ لے پھر زمین پر ٹیک دیتے ہوئے کھڑا
ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے ۔ ف ۔ جسکو مالک بن الحویرث رضہ نے روایت کیا ۔ کما فی صحیح البخاری
[illegible] ۔ اور نووی رح نے کہا کہ اکثر علماء کے نزدیک مستحب نہیں ہے ۔ میں کہتا ہوں کہ جواز میں کوئی اختلاف نہیں اور
بیشک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا بھی کیا ہے بلکہ کلام اسمیں ہے کہ دونوں صورتوں میں کون مختار ہے اور تحقیق یہ ہے کہ
جو شخص قوی و جوان ہے وہ سجدہ ثانیہ کے بعد طاق رکعت میں ران پر ہاتھوں کو ٹیک دیکر کھڑا ہو یہی اولی ہے نہ زمین پر
چنانچہ ابن عمر رضہ سے روایت ہے کہ نہی ان یعتمد الرجل علی یدیہ اذا نھض فی الصلوۃ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
منع کیا کہ مرد ٹیک دے دونوں ہاتھوں پر جب نماز میں اٹھے ۔ رواہ ابوداؤد ۔ ولنا حدیث ابی ہریرۃ ان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم کان ینھض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ ۔ اور ہماری دلیل حدیث ابوہریرہ رضہ ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں پنجوں کے بل پر اٹھا کرتے تھے ۔ ف ۔ رواہ ابوداؤد اور ابن الہمام رح نے لکھا کہ ترمذی نے
اسکو خالد بن ایاس عن صالح مولی التوأمۃ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے اور خالد بن ایاس میں یہ کلام ہے کہ آخر
میں انکے حفظ میں اختلاط ہو گیا تھا ۔ ترمذی نے بعد روایت کے کہا کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہے یعنی جلسہ خفیفہ نہ کرے
[illegible] قول مؤید ہے کہ اصل میں یہ حدیث قوی ہے ایک تو اہل العلم کا اسی پر عمل اور دوم ابن ابی شیبہ رح نے ابن مسعود رضہ سے
روایت کی ابن مسعود اپنے پنجوں کے بل اٹھتے اور کچھ نہیں بیٹھتے ۔ اسی کے مانند حضرت علی و عمر و ابن عمر و ابن الزبیر
سے روایت کی اور شعبی سے روایت کی کہ حضرت عمر و علی و اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پنجوں کے بل
نماز میں اٹھا کرتے تھے اور ابو عیاش سے روایت کی کہ میں نے بہترے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پایا کہ
جب اول رکعت یا تیسری رکعت کے دوسرے سجدے سے اپنا سر اٹھاتا تو کچھ نہیں بیٹھتا اور ویسے ہی کھڑا
ہو جاتا ۔ عبد الرزاق نے اسکو ابن مسعود و ابن عباس و ابن عمر رضہ سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن مسعود رضہ سے روایت
کیا پس معلوم ہو گیا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب اسی پر متفق ہیں اور مالک بن الحویرث کی بہ نسبت یہ لوگ زیادہ
حضرت کے ملازم رہتے تھے پس اسی کو تقدم ہوگی اور اسی وجہ سے اہل العلم کا اسی پر عمل رہا ہے اور تونے حدیث ابن عمر
سن لی کہ ہاتھوں کو زمین پر ٹیک کر اٹھنے سے ممانعت کی گئی ہے ۔ رواہ ابوداؤد ۔ اور حدیث وائل بن حجر میں ثابت
ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھتے تو رانوں پر ہاتھ ٹیکتے تھے ۔ پس ان روایات کو توفیق دینا لازم ہے ۔ ف ۔ وما روی
محمول علی حالۃ الکبر ۔ اور جو شافعی رح نے حدیث مالک بن الحویرث سے روایت کیا یعنی جلسہ خفیفہ وہ حضرت صلعم
کی حالت بڑھاپے پر محمول ہے ۔ ف ۔ اور مؤید ہے کہ سجدہ میں جانے کی حالت میں اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھنے کے بجائے
پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا حالت آخر میں بوجہ بدن کے ثابت ہے ۔ اور یوں ہی مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ مبادرت مت کیا کرو مجھپر رکوع میں اور نہ سجود میں کیونکہ میں تم پر کہاں سبقت کرونگا رکوع میں اور سجود میں تم پا جاؤگے
کیونکہ میرا بدن ڈھیلا پڑ گیا ہے ۔ رواہ ابوداؤد ۔ ف ۔ علاوہ اصحاب و تابعین کے ابن المنذر نے نقل کیا ہے ابو الزناد
و ثوری و مالک و احمد و اسحق کا یہی قول بیان کیا اور ابو اسحق مروزی و شافعی رح نے کہا کہ اگر ضعیف ہو تو استراحت کا

جلسہ کرلے اور اگر قوی ہو تو نہ بیٹھے۔ میں کہتا ہوں کہ پھر کچھ خلاف نہ رہا۔ حمید الدین رح نے شمس الائمہ سرخسی رح سے نقل کیا کہ اختلاف افضلیت میں ہے نہ جواز میں حتی کہ اگر جلسہ استراحت کر لیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے اور جو نہ کیا تو شافعی کے نزدیک جائز ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ظہیریہ میں منصوص ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ اس جلسہ کی وجہ سے جس نے سجدہ سہو لازم کیا بالکل ضعیف قول ہے اور کیونکر لازم آویگا حالانکہ بالاجماع حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ جلسہ ثبوت ہے اگرچہ تاویل اسکی یہ کہ بحالت ضعیفی تھا پس لازم آیا کہ ضعیف آدمی کو وہ بطور سنت روا ہے اور قوی آدمی کیواسطے عدم استراحت اولی ہے م۔ ولان ہذہ قعدۃ استراحۃ والصلوٰۃ ما وضعت لہا۔ اور اس وجہ سے عدم جلسہ مختار ہے کہ یہ قعدہ استراحت کا ہے اور نماز واسطے استراحت کرنے کے موضوع نہیں ہے۔ ف۔ ولیکن تھک جانا بے اختیاری چیز ہے تو شرع نے تمام رعایت سے دو رکعت پر قعدہ استراحت دیدیا ہے۔ ہاں جبکہ ضعف وغیرہ ہو تو دوسری رکعت ادا کرنے کو خفیف بیٹھ جاوے تو روا ہے تاکہ یکایک اٹھنے کی مشقت طاری نہو فلیفہم۔ اور ام قیس بنت محصن سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سن شریف زیادہ ہوگیا اور گوشت کے حامل ہوئے تو اپنی جائے نماز پر ایک عمود بنا لیا کہ اسپر ٹیک کر لیتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ نوافل میں محمول مگر اس سے ضعف جسمی ظاہر ہے۔ وکذا فی حدیث ام سلمہ وغیرہا۔ پس اعتبار نہیں جس نے کہا کہ آپ کا سن شریف ایسا نہ تھا۔ فافہم م۔ پھر یہانتک ایک رکعت پوری ہوگئی اور دوسری رکعت کو کھڑا ہوگیا۔ ویفعل فی الرکعۃ الثانیۃ مثل ما فعل فی الرکعۃ الاولی۔ اور دوسری رکعت میں اسی کے مثل کرے جو پہلی رکعت میں کیا۔ لانہ تکرار الارکان۔ کیونکہ وہ تو ارکان کو دوبارہ کرنا ہوتا ہے۔ الا انہ لا یستفتح۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ دوسری رکعت میں استفتاح نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی سبحانک اللہم آہ۔ ولا یتعوذ۔ اور تعوذ یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم نہ پڑھے۔ لانہما لم یشرعا الا مرۃ واحدۃ۔ کیونکہ یہ دونوں مشروع نہیں ہوئے مگر ایک بار۔ ف۔ یعنی انہیں تکرار مستحب نہیں ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری رکعت میں اٹھتے تو الحمد للہ رب العالمین سے قرأت شروع کر دیتے اور سکوت نہ کرتے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس حدیث کا یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی نہیں پڑھتے تھے اور ظاہر مذہب بھی یہی ہے مگر ترجیح دی گئی کہ بسملہ پڑھنا چاہیے م۔ باقی رہا یہاں ایک مسئلہ جو اول ہی رکعت سے متعلق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ اور کسی تکبیر میں ہاتھ نہ اٹھاوے سوائے پہلی تکبیر تحریمہ میں۔ خلافا للشافعی رح فی الرکوع وفی الرفع منہ۔ اسمیں شافعی رح کا خلاف دو تکبیروں میں ایک رکوع میں جانے میں اور دوسرے اس سے سر اٹھانے میں۔ ف۔ شافعی رح کے نزدیک ان دونوں تکبیروں میں بھی ہاتھ اٹھاوے۔ بدلیل احادیث جنکا ذکر آویگا اور مذہب کی دلیل مصنف رح نے ذکر فرمائی یعنی۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن تکبیرۃ الافتتاح وتکبیرۃ القنوت وتکبیرات العیدین وذکر الاربع فی الحج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اٹھائے جاویں ہاتھ مگر سات جگہوں میں تکبیرۃ الافتتاح میں اور تکبیرۃ القنوت میں اور تکبیرات عیدین میں اور چار باقی کو حج میں ذکر کیا۔ ف۔ یعنی تکبیرۃ العرفات وتکبیرۃ الجمرتین وتکبیر الصفا والمروۃ وتکبیرۃ الاستلام۔ والذی یروی من الرفع محمول علی الابتداء کذا نقل عن ابن الزبیر۔ اور جو حدیث کہ رفع الیدین میں روایت کیجاتی ہے وہ ابتداء میں ہونے پر محمول ہے یوں ہی ابن الزبیر رح سے منقول ہے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں اس مسئلہ پر بھی عوام میں بہت شورش و فساد ہے اور اقامت السنۃ کے بہانے سے ہدم اسلام کی بنیاد پڑتی ہے اور مضائقہ نہیں کہ اس مسئلہ کو بتوفیق اللہ تعالی وضاحت سے لکھدیا جاوے جہانتک حق ظاہر ہو۔ وما حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ اول محل خلاف متعین کرکے کلام کرنا چاہیے۔ واضح ہو کہ سنت کا اطلاق اس

نعل پر ہے جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا مگر کبھی ترک کیا ہے اور کبھی اُسکو بھی سنت بول دیتے ہیں جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا حالانکہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ہمیشہ کیا ہے اور بیان کلام اول میں ہے کہ آیا مسنون طریقہ یہ ہے کہ سوائے تکبیر تحریمہ کے باقی میں نہیں ہاتھ اٹھانے دائمی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے یا رکوع وایس سے سر اٹھانے میں رفع الیدین کرنا دائمی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور ائمہ حنفیہ کو اسمین کلام نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین کرنا ثبوت ہے مگر یہ نہیں تحقیق ہوتا کہ وہ ابتدا میں تھا یا آخر تک بھی رہا ہے - اور اسمین کسی کو خلاف نہیں کہ رفع الیدین مسنون ہے واجب نہیں ہے - اور یہ بات بھی فقہاء کے درمیان مسلم ہے کہ نماز محتاط چیز ہے پس اگر کوئی چیز جو نماز میں سے نہو نماز میں داخل کرنا نقص ہے - اگرچہ رفع الیدین کرنے سے امام اعظم رح و صاحبین و مشائخ فقہاء کسی کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی اور یہ صحیح ہے پھر میرا کلام بیان مجمل دو امور میں نظر کرنے پر ہے - اول ثبوت رفع یدین مع مقامات رفع وکیفیت رفع اور کلام اسانید ومخالفات - دوم عدم الرفع وکلام اسانید وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم - بیان اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز فریضہ کو کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے اور دونوں ہاتھ مقابل کندھوں تک اٹھاتے اور جب قرأت سے فارغ ہو کر رکوع کرنا چاہتے تو ایسے ہی کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو ایسے ہی کرتے اور کسی نماز کو جب بیٹھے پڑھتے تو اسمین ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے اور جب دونوں سجدوں سے سر اٹھاتے تو یوں ہی ہاتھ اٹھاتے اور تکبیر کہتے تھے - رواہ ابوداؤد والترمذی وصححہ - یوں ہی ہر دو سجدہ کے درمیان رفع الیدین کی روایت بھی وارد ہے اور وہ حدیث مالک بن الحویرث ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ ہاتھ اٹھاتے جب تکبیر کہتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے حتی کہ کان کی لو تک پہونچاتے - رواہ الخمسہ الا الترمذی اور نسائی کی روایت میں ہے ہاتھ اٹھاتے جب سجدہ کرتے اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے - مترجم کہتا ہے کہ یوں ہی عبداللہ بن طاؤس کا فعل مع روایت کے ابوداؤد ونسائی میں مذکور ہے - بلکہ سیوطی وابن حجر وغیرہ نے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع الیدین کرنا جھکانے اور اٹھانے میں ایک جماعت صحابہ سے جیسے عبداللہ بن عمر وابو موسی وابو سعید خدری وابو الدرداء وانس وابن عباس وجابر رض میں ذکر کیا - اور ابن طاؤس کے اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی بعض منفرد لوگوں کا اسپر بھی عمل رہا کیونکہ نضر بن کثیر نے کہا کہ میں نے ابن طاؤس کے اس فعل سے انکار کیا یعنی نہ جانا کہ یہ کہاں سے نکالا ہے تو میں نے وہیب بن خالد سے بیان کیا یعنی ظاہر کیا کہ میرے پہلو میں ابن طاؤس نے رفع الیدین کی اسطرح حرکت کی تو وہیب نے ابن طاؤس سے کہا کہ تو نے ایسی حرکت کی جو ہم نے کسی کو نہیں کرتے دیکھی تو ابن طاؤس نے جواب دیا کہ میں نے اپنے باپ طاؤس کو یوں ہی کرتے دیکھا اور میرے باپ نے ابن عباس کو یوں ہی کرتے دیکھا اور میں تو یہی جانتا ہوں کہ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوں ہی کرتے تھے - رواہ ابوداؤد ونسائی اس سے معلوم ہوا کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی کوئی کوئی اسکو کرتا تھا - بلکہ دوسری روایت میمون المکی رح کی شاہد ہے کہ عبداللہ بن الزبیر نے ہمکو نماز پڑھائی تو میں نے دیکھا کہ خفیف اشارہ کے طور پر رفع الیدین کرتا جب کھڑا ہوتا اور جب رکوع کرتا اور جب سجدہ کرتا اور جب قیام کو اٹھتا تو کھڑا ہو کر اپنے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کرتا میمون مکی نے کہا کہ پھر میں ابن عباس کی طرف آیا اور میں نے اُنسے یہ کیفیت بیان کی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھے تو عبداللہ بن الزبیر کے پیچھے اقتدا کر - رواہ ابوداؤد - اس سے ظاہر ہے کہ اس وقت میں بھی عبداللہ بن الزبیر نے دونوں سجدوں کے بیچ میں بلکہ ہر جھکاؤ اٹھاؤ میں رفع الیدین کیا چونکہ خلاف یک ابن الزبیر کرنے والے تھے اس جہت سے میمون مکی نے انکار کیا اور ابن عباس نے اسکو برقرار

فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکھا۔ لیکن واضح رہے کہ سر جھکاؤ و اٹھاؤ کا رفع الیدین کم ہو کر تحریمہ و رکوع و قومہ و دونوں
سجدوں کے درمیان چار جگہ رہا جیسا کہ حدیث علی رضہ ہے پھر شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں سجدوں کے بیچ کا بھی منسوخ
ہو گیا بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلعم جب نماز کو کھڑے ہوتے تو ہاتھ اٹھاتے مقابل کندھوں تک
پھر تکبیر کہتے پھر جب رکوع کرنا چاہتے تو اسی کے مثل کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اسی کے مثل کرتے اور ایسا
نہیں کرتے جب سجدہ سے سر اٹھاتے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایسا نہ کرتے جب سجدہ کو جاتے۔ رواہ البخاری
ومسلم وابن ماجہ۔ چونکہ حدیث علی رضہ بھی صحیح تھی اور یہ حدیث ابن عمر رضہ بھی صحیح ہے تو لا محالہ سجدہ میں جانے اور سجدہ سے
سر اٹھانے دونوں اور دوسرے سجدے کے دونوں بھی منسوخ ہیں۔ حالانکہ اس پر بھی عمل ابن الزبیر و تقریر و فعل ابن عباس
بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پایا گیا غالباً اُنکے نزدیک نسخ ثبوت نہ ہوا ہو۔ ترمذی نے کہا کہ اس باب میں مالک بن الحویرث
سے بھی روایت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مالک بن الحویرث کی روایت صحیحین وابوداؤد و ابن ماجہ و نسائی میں تو بہت اختصار کے
ساتھ صرف تکبیر تحریمہ اور رکوع سے سر اٹھانے کی مذکور ہے اور ممکن ہے کہ تکبیر رکوع بیجا دے اور نسائی کی دوسری روایت میں
مالک بن الحویرث سے سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے کا رفع الیدین بھی مروی ہے وہ اس روایت ابن عمر رضہ کے
موافق منسوخات میں ہے اور ترمذی رح نے ایک جماعت صحابہ دیگر کو شمار کیا جنسے اس باب میں روایت ہے انا نجملہ وائل بن حجر
بروایت مسلم اور علی رضہ بروایت سنن اربعہ اور سہل بن سعد و ابن الزبیر و ابن عباس و محمد بن مسلمہ و ابی اسید و ابو قتادہ و ابو حمید
بروایت ابوداؤد۔ و انس رضہ و جابر و عمیر لیثی بروایت ابن ماجہ اور حکم بن عمیر بروایت احمد اور ابوبکر رضہ و براء بروایت بیہقی اور
عمر و ابو موسیٰ بروایت دارقطنی اور عقبہ بن عامر و معاذ بن جبل بروایت طبرانی ہیں۔ اور مراد یہ ہے کہ ان صحابہ رضہ سے رفع الیدین
کے بارہ میں روایت ہے عام اس سے کہ اس طور پر ہو جو منسوخ ہے یا جسکو ناسخ قرار دیا گیا ہے اور مجھے معلوم ہوا کہ ابن عمر اور ابن عباس
سے سر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں بھی روایت آئی ہے جو منسوخ ہے تو جیسے ایسی روایت ہے سب منسوخ ہیں اور وہ ابو موسیٰ و خدری و
ابوالدرداء و انس و جابر رضی اللہ عنہم ہیں اور حدیث علی رضی اللہ عنہ بین السجدتین کی منسوخ ہے اور باقی کی احادیث تتبع
سے ثابت ہونا طوالت چاہتا ہے۔ پھر کیفیت رفع میں اختلاف ہیں چنانچہ مالک و ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ ابن عمر رضہ جب
نماز شروع کرتے تو کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اس سے کمتر ہاتھ اٹھاتے۔ اقول تو وہ شاید
سینہ تک ہونگے یا بطور اشارہ کے ہونگے جیسا کہ میمون مکی کے اثر میں ابن الزبیر رح سے اشارہ کا لفظ آیا ہے۔ اور مالک
کی ایک روایت میں ہے کہ ابن عمر سر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں رفع الیدین کرتے تھے۔ یہ اول تو مخالف روایت اول ہے دوم یہ کہ
ابن جریج نے نافع سے پوچھا کہ کیا پہلی دفعہ کے ہاتھ اٹھانے کو زیادہ اونچا کرتے تھے نافع نے کہا کہ نہیں بلکہ برابر۔ تو ابن جریج
نے کہا کہ مجھے کر کے دکھلا دیجیے تو نافع نے دونوں پستان تک یا اس سے بھی نیچے تک دکھلائے۔ یہ روایت تو باسناد
الکمال صحیح ہے ولیکن کیفیت میں اضطراب شدید ہے اور ابوہریرہ وغیرہ کی روایات میں کانوں کی لو تک ہے۔ پھر واضح ہو کہ
سر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین منسوخ ہونا مشکل ہے کیونکہ صحیحین و باقی چاروں سنن میں ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ ابوہریرہ
نے لوگوں کو نماز پڑھائی تو ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں تکبیر کہتے تو کہا گیا کہ اے ابوہریرہ یہ تکبیر کیا ہے تو کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کی نماز ہے۔ اقول یہ تکبیر وہی رفع الیدین ہے ورنہ خالی تکبیر کا انکار نہیں ہوا اور مؤید اسکی روایت نسائی ہے کہ ابوہریرہ مسجد
بنو زریق میں آئے اور کہا کہ تین چیزیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو کرتے اور لوگوں نے انکو چھوڑ دیا ہے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم رفع الیدین کرتے نماز میں اور خفیف سکوت کرتے اور جب سجدہ کرتے تو تکبیر کہتے تھے۔ اقول سجدہ کی
تکبیر معروف تھی نہ کہ اسکا انکار ہوا علاوہ اسکے خود ابن عمر رضہ سے سر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین کرنا روایت مالک میں ہے

گذرا۔ ابن الجوزی رح نے تحقیق بن طعن کیا کہ حنفیہ ابن الزبیرؓ و ابن عباس سے رفع الیدین کا نسخ روایت کرتے ہین
حالانکہ ان دونون سے محفوظ روایت اسکے خلاف ہو چنانچہ ابو داؤد نے میمون مکی سے روایت کی کہ میمون نے ابن الزبیر
کو دیکھا درحالیکہ ابن الزبیر لوگون کو نماز پڑھاتے تھے کہ ابن الزبیر اپنی دونون ہتھیلیون سے اشارہ کرتے جب کھڑے ہوتے
اور جب رکوع کرتے اور جب سجدہ کرتے۔ میمون نے کہا کہ مین نے جا کر ابن عباس کو اس حال کی خبر دی تو ابن عباس
نے کہا کہ اگر تجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھے تو ابن الزبیر کی اقتدا کر۔ انتہی مترجما۔ لیکن پوشیدہ
نہین کہ اسمین سجدہ کے وقت بھی رفع الیدین ہو اور رکوع سے قیام کے وقت مذکور نہین اور زیادہ اس سے بھی سکوت
ہو مگر سجدہ کے وقت تو ترک پر اتفاق کیا گیا ہو اور حدیث ابن عمرؓ مین تصریح ہو کہ اس حالت مین نہ کرتے تھے پس یا تو
ابن عباس کا یہ اثر صحیح نہین یا منسوخ ہو کہ ابن عباس و ابن الزبیر نے نہین جانا۔ مترجم کہتا ہو کہ ان سب سے بڑھکر
اشکال یہ ہو کہ ان سب آثار مین یہ صریح ہو کہ عموماً اسوقت صحابہ کرام و تابعین خیار مین رفع الیدین متروک تھا۔ یہ نہین
کہا جاوے کہ یہ آثار ہین اور ہم نے مرفوع احادیث سے اثبات کیا ہو کیونکہ کلام احادیث اثبات کے معنی مین نہین ہو بلکہ
بیشک معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا لیکن کیا وہ آخر مین معمول رہا یا نہین تو اثر ابن طاؤس مین
عام انکار کہ ہم نے کسی کو ایسا کرتے نہین دیکھا اور میمون مکی نے خود اس سے انکار کیا اور سب سے زیادہ صریح قول
ابوہریرہ کہ لوگون نے رفع الیدین کو ترک کیا ہو۔ کما فی النسائی۔ تو ان آثار سے یہ صاف واضح ہو کہ عموماً کوئی رفع الیدین
نہین کرتا تھا اور ائمہ صحابہ امامت مین اسکو نہین کرتے تھے۔ اب کلام اسمین کہ کیا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا گمان صحیح ہو کہ لوگون
نے سستی مین ترک کر دیا ہو تو مین ہرگز نہین گمان کر سکتا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب لوگ رفع الیدین ایک سنت
ترک کردین بدون اسکے کہ آسکے ترک کی وجہ ہو۔ اور ابن عباسؓ نے تو سجدہ کے وقت رفع الیدین کو بھی باقی رکھا حالانکہ
وہ بالاتفاق ترک ہو پس ضرور صحابہ رضی اللہ عنہم پر یہی گمان ہو کہ انھون نے اسکو متروک پا کر ترک کیا ہو۔ اب مین
رفع الیدین کی بعض احادیث مین کلام کرتا ہون اور جن صحابہ رضہ سے روایت رفع الیدین ہو انھین سے ترک کے آثار
ذکر کرتا ہون۔ واضح ہو کہ حدیث ابوہریرہ رفع الیدین کی اسناد مین اسمعیل بن عیاش عن صالح بن کیسان ہو اور صالح
بن کیسان امام عقبہ مدنی ہین اور اسمعیل بن عیاش کی روایت سوائے شامیون کے ضعیف لائق حجت نہین۔ کما قال
النسائی و ابن حبان و ابن خزیمہ اور یہی ابن حجر نے تقریب مین برقرار رکھا ہو۔ پس حدیث ابوہریرہ لائق حجت نہین ہو
حدیث ابو حمید الساعدی کی وجوہ کثیرہ سے مروی ہو لیکن بعض مین پورا رفع کا بیان نہین اور محمد بن عمرو بن عطاء
نے ابو حمید ساعدی اور ابو قتادہ سے نہین سنا کیونکہ ہیثم بن عدی نے کہا کہ ابو قتادہ تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ مین
شہید ہوئے اور حضرت علی رضہ نے انپر نماز پڑھی۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہی صحیح ہو اور محمد بن عمرو بن عطاء کی وفات ۱۲۵ھ کے
بعد ہو لہٰذا ابن حزم نے اسکو عبد الحمید کا وہم قرار دیا۔ لیکن بیہقی نے اسکو شاذ روایت قرار دیا اور اہل تاریخ کا اجماع
نقل کیا کہ وہ ۱۵۲ھ تک رہے۔ اقول ابن حجر نے بھی اسی کو اصح کہا ہو ولیکن عینی رح نے اسکو تسلیم نہین کیا اور کہا کہ شعبی
و ہیثم کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہو گی اگرچہ بخاری ہون اور ابن حبان و طحاوی کی روایات سے محمد بن عمرو اور ابو حمید رضہ
کے درمیان واسطہ ایک مرد مجہول کو ثابت کیا اور یہی طریق ابو داؤد کا بیان کیا اور نتیجہ نکالا کہ یہ حدیث منقطع و مضطرب ہو
مین کہتا ہون کہ اسمین طول دینا بیفائدہ ہو اور حق یہ ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ مین
اور پھر صرف رکوع و قومہ مین صحیح ثابت ہو ولیکن یہ صریح نہین ثابت ہوتا کہ آخر تک یہ طریقہ رہا اور بیہقی کی روایت ابن عمرؓ
جسکے آخر مین ہو کہ یہی آپ کی نماز رہی یہانتک کہ اللہ تعالیٰ سے لاحق ہوئے۔ اگرچہ صحیح الاسناد ہو لیکن یہ تو نماز پر ہو اور

ہر جزو اور ہر ذکر کو محیط نہیں ہو سکتی ہے بھلا کیا ثنا و تعوذ وغیرہ دوامی واجب ہو گئے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔ اور
جن صحابہ کرام سے رفع الیدین مروی ہے اُنسے ترک بھی مروی ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عاصم بن کلیب نے
بواسطہ اپنے باپ کے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تکبیرۃ الافتتاح میں ہاتھ اُٹھاتے پھر نہیں اُٹھاتے تھے رواہ
ابو بکر بن ابی شیبہ والطحاوی۔ اور عاصم بن کلیب ثقہ ہے پس اسناد طحاوی صحیح علی شرط مسلم ہے اور یہ گمان نہیں ہو سکتا
کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنت کو یونہی متروک کیا ہو۔ اور طحاوی نے ابن ابی داؤد کی حدیث سے روایت کی
کہ انبانا احمد بن عبد اللہ بن یونس حدثنا ابو بکر بن عیاش عن حصین عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع
یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ یعنی مجاہد رح نے کہا کہ میں نے عبد اللہ بن عمر کے پیچھے نماز پڑھی ہے سو ابن عمر تو نہیں ہاتھ اُٹھاتے
مگر پہلی تکبیر تحریمہ میں۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسی کے مانند ابن ابی شیبہ نے مجاہد عن ابن عمر روایت کی۔ طحاوی رح نے کہا کہ
دیکھو ابن عمر رض نے حدیث روایت کی اور خود اسکو ترک کیا تو اسی وجہ سے کہ اُنکے نزدیک نسخ ثابت ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ نسخ کے بغیر بھی توفیق ممکن ہے وہ اسطرح کہ رفع الیدین سنت غیر یہ میں سے نہیں تو کیا یا نہ کیا۔ اور اسی پر دلالت کرتی ہیں
احادیث عدم الرفع۔ اور اسی پر دلالت کرتے ہیں آثار میمون المکی و ابن طاؤس و قول ابوہریرہ کہ لوگوں نے اسپر عمل
چھوڑ دیا ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ حدیث میمون کی دلالت کرتی ہے کہ حالت سجدہ میں بھی رفع الیدین جائز ہے اور ابن عمر رض
کی حدیث سے نکلا کہ اس حالت میں نہیں کرتے تھے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عامہ روایات یہی ہیں تو کیا مراد ہے اگر یہ کہ حالت
سجود کا رفع منسوخ ہے تو دلیل نسخ چاہیے اور کیوں نہیں کہتے کہ اسوقت نہیں کیا۔ الحاصل رفع کا ثبوت ایک تو اسطرح
کہ سر جھکانے اور اُٹھانے میں تھا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسپر بھی ابن الزبیر کا عمل و ابن عباس کی تصدیق
پائی گئی ولیکن اسپر عام انکار پایا گیا۔ دوم صرف رکوع و قومہ وبین السجدتین کا رفع الیدین ثابت ہوا اور اسپر بھی بعد آپکے
کچھ عمل پایا گیا چنانچہ ترمذی رح نے لکھا کہ یہی قول بعض اہل علم اصحاب و تابعین کا ہے۔ لیکن عموماً اسپر عمل نہ تھا اور وہیب
بن خالد اور میمون مکی وغیرہ کے آثار۔ اور قول ابوہریرہ رض سے عام انکار ظاہر ہے اور خود رفع الیدین کی روایت کرنیوالے
صحابہ رض سے اُسکے خلاف عمل صحیح اسانید سے ثابت ہے۔ اور ترمذی رح نے کہا ہے کہ بہتیرے اہل علم اصحاب و تابعین کا عمل
اسپر کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اُٹھاوے پھر نہیں۔ ابو داؤد و ترمذی نے بروایت وکیع عن سفیان الثوری عن عاصم
بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ روایت کی کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کیا میں تمہیں لیکر نہ پڑھوں
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پھر پڑھی اور ہاتھ نہیں اُٹھائے مگر اول ہی بار۔ اور ابو داؤد کی روایت ابن مسعود رض
سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو ہاتھ اُٹھایا کرتے اول تکبیر میں پھر ہاتھ نہیں اُٹھاتے تھے۔ اس حدیث کو طحاوی و ابن ابی شیبہ
نے بھی روایت کیا ہے۔ ترمذی رح نے حدیث ابن مسعود رض کو حدیث حسن کہا اور نسائی نے مانند روایت وکیع کے ابن المبارک
عن سفیان روایت کی۔ اور یہ حدیث دلیل ہے کہ بغیر رفع الیدین کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے۔ ہاں اس حدیث
کے ثبوت میں کلام کیا گیا۔ اول یہ کہ عاصم بن کلیب ضعیف ہے۔ یہ اعتراض واہی ہے کیونکہ ابن معین نے توثیق کی اور مسلم نے
صحیح میں اس سے اخراج کیا پھر بعد اسکے وہاں رد ازہی محل خوف ہے۔ دوم یہ کہ عبد الرحمن نے علقمہ سے نہیں سنا۔ یہ بھی
واہی اعتراض ہے اور خطیب نے سماع کی تصریح کی اور ابراہیم نخعی اور عبد الرحمن کا سن برابر اور بالاتفاق ابراہیم نے سنا
تو عبد الرحمن کے نہ سننے کی وجہ کیا ہے۔ سوم یہ کہ اسناد تو ٹھیک ہے مگر وکیع یا ثوری نے اس حدیث میں یہ جملہ کہ پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے اپنی طرف سے
بڑھا دیا ہے بقول دارقطنی و بخاری وغیرہ جواب یہ کہ خالی گمان غیر مسلم ہے اور یہ جو کہا گیا کہ بدون اس جملہ کے روایت آئی ہے تو جواب
یہ کہ اُن دو مختصر ہے اور یہ مطول ہے اور اس بات پر اتفاق ہے کہ راوی ثقہ جو کچھ زیادہ کرے وہ مقبول ہے پھر کون وجہ

اعتراض کی ہے اور حق یہ کہ حدیث صحیح ہے اور ابن حزم نے محلے میں اسکی تصحیح کی۔ بلکہ قوی دلیل صحت کی یہ ہے کہ جو حضرت ابن مسعود
سے رفع الیدین نہ کرنا صحیح ثابت ہے بلکہ دارقطنی و ابن عدی نے محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن علقمہ عن عبداللہ
قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وابی بکر وعمر فلم یرفعوا ایدیہم الا عند استفتاح الصلوٰۃ۔ یعنی عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ
نے کہا کہ میں نے نماز پڑھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور ابو بکر و عمر کے ساتھ سو اُنھوں نے کسی نے اپنے ہاتھ نہیں
اُٹھائے مگر افتتاح نماز کے وقت۔ دارقطنی رح نے اقرار کیا کہ ابراہیم کی روایت ابن مسعود رض سے مرسل صحیح ہے اور محمد بن جابر
عند التفتیش ثقہ ہے۔ ترمذی نے ابن المبارک سے روایت کی کہ حدیث ابن مسعود مذکورہ بالا میرے نزدیک ثابت نہیں ہوئی
عینی و ابن الہمام نے کہا کہ جس اسناد سے ابن المبارک کو ملی تھی ثبوت نہ ہوا ہوگا اور اس سے لازم نہیں کہ ترمذی کی تصحیح نہ
اور ابن حزم نے تصحیح کی ہے اور حاکم نے کہا کہ عاصم بن کلیب صحیح کے راویوں سے نہیں ہے۔ یہ قول غلط ہے بلکہ وہ صحیح مسلم میں بالاتفاق
میں ہے۔ اور ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایت کی عبداللہ بن المبارک عن الاعمش عن الشعبی کہ شعبی رح صرف اول تحریمہ میں
ہاتھ اُٹھاتے پھر باقی میں نہیں اُٹھاتے تھے اور عن شعبہ عن ابی اسحٰق روایت کی کہ عبداللہ بن مسعود کے اصحاب اور حضرت
علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب کوئی رفع الیدین نہیں کرتے تھے سوائے وقت تکبیر تحریمہ کے۔ وکیع نے کہا کہ پھر دوبارہ
رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ابراہیم کہا کرتے کہ جب تو تکبیر تحریمہ کہے تو ہاتھ اُٹھا پھر باقی میں
مت اُٹھائیو اور دوسری روایت میں ابراہیم نے کہا کہ مت رفع الیدین کیجو سوائے تکبیر تحریمہ میں۔ اور صرف تحریمہ کے وقت
جیسے دھیں سے رفع الیدین کرنا اور باقیوں میں نہ کرنا روایت کیا اور عبدالملک نے کہا کہ میں نے شعبی وابراہیم نخعی وابو اسحٰق
کو دیکھا کہ وے اپنے ہاتھ نہیں اُٹھاتے سوائے تکبیر تحریمہ میں۔ یہ سب ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایات کی ہیں۔ اور عینی رح نے
کہا کہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر افتتاح کہتے تو رفع الیدین کیا کرتے
حتی کہ دونوں کان کی لو کے قریب اُٹھاتے پھر دوبارہ نہیں اُٹھاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد وابن ابی شیبہ اور طحاوی نے بہت
سے طریق اسناد سے روایت کیا۔ ابو داؤد نے کہا کہ اس حدیث کو ہشیم اور خالد بن ادریس نے یزید بن ابی زیاد سے روایت
کی اور اس میں یہ جملہ نہیں ہے کہ پھر دوبارہ نہیں اُٹھاتے تھے۔ خطابی رح نے کہا کہ یہ جملہ فقط شریک رح نے روایت کیا ہے۔ یعنی
شریک منفرد ہے اور ابن عبدالبر نے کہا کہ نہیں بلکہ یزید منفرد ہے عینی نے کہا کہ یہ صحیح نہیں اسواسطے کہ ابن عدی نے کامل میں کہا
کہ ہشیم و شریک و اُنکے ساتھ ایک جماعت نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی اور سبھوں نے کہا کہ پھر دوبارہ نہیں
اُٹھاتے تھے۔ اس سے ابو داؤد کا قول بھی اُٹھ گیا کہ ہشیم وغیرہ نے یہ جملہ نہیں کہا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بزار وغیرہ نے کہا
کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور شاید جواب وہی جو ابن الہمام نے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ یہ ایک گمان باندھا
ہوا ہے کوئی وجہ عدم صحت کی بیان ہونا چاہیے۔ یہ وجہ شاید یزید بن ابی زیاد کی تضعیف ہے۔ یا اسکا تفرد ہے۔ عینی رح نے
کہا کہ شریک کا تفرد تو باطل ہوا کیونکہ دارقطنی نے یزید بن ابی زیاد سے سوائے شریک رح کے اسمٰعیل بن ذکریا سے اور بیہقی
نے اسرائیل بن یونس سے اور طبرانی نے اوسط میں حمزۃ الزیات سے متابعات کی ہیں۔ رہا کلام یزید بن ابی زیاد میں تو
عینی رح نے کہا کہ اول تو یزید بن ابی زیاد کی متابعت موجود ہے کہ عیسیٰ بن عبدالرحمٰن نے بھی روایت کی جیسا کہ طحاوی رح نے
روایت کی ہے اور دوم یہ کہ خود یزید ثقہ ہے کہا جاتا ہے کہ اُسکی حدیث جائز ہے اور یعقوب نے کہا کہ وہ مقبول عدل ثقہ ہے۔ ابو داؤد
نے کہا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اُسکی حدیث چھوڑی ہو۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں کہا کہ احمد بن صالح
نے بیان کیا کہ یزید ثقہ ہے اور جو کوئی اسکے حق میں کلام کرتا ہے مجھے پسند نہیں ہے۔ ابن خزیمہ نے یزید بن ابی زیاد کی حدیث
اپنی کتاب صحیح میں روایت کی۔ ساجی رح نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور یہی ابن حبان نے کہا اور مسلم نے اسکی حدیث اپنی صحیح میں

روایت کی اور بخاری نے اس سے استشہاد کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ابن حجر نے تقریب مین لکھا کہ یزید بن زیاد بن ابی زیاد جسکو
یزید بن ابی زیاد کہتے ہین مولاے بنو مخزوم مدنی ثقہ ہے۔ اور یزید بن ابی زیاد ہاشمی کوفی ضعیف ہے۔ اور اسی نام کا شامی ہے وہ
متروک ہے پس یہان فرق کرنا ضرور ہے اور یہان کلام دوسرے یزید یعنی ہاشمی کوفی مین ہے ولیکن تہذیب مین کہا کہ ابوداؤد نے
فرمایا کہ وہ ثقہ ہے مین نہین جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث ترک کی ہو اور ابوزرعہ و ابن عدی نے بھی اسکی حدیث لکھے جانے کو کہا ہے
وعلی ہذا جب اسکی حدیث دوسری حدیث ابن مسعود رضہ سے مؤید ہوگئی تو اب کسی طرح درجہ حسن سے نازل نہین ہے خصوص جبکہ
متابعت موجود ہے۔ اب حاصل کلام یہ نکلا کہ حدیث براء و حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک
رفع ضرور ثابت ہے اور حضرت ابن مسعود و اُنکے سیکڑون اصحاب سے ترک رفع ثابت اور حضرت علی و اُنکے بے شمار اصحاب سے
ترک رفع ثابت اور ابن عمر رضہ سے و ابن عباس سے بھی ترک رفع ثابت بلکہ موافق روایت نسائی کے بقول ابوہریرہ رضہ
سب لوگون سے عموماً ترک رفع ثابت بلکہ انکار وہیب بن خالد و میمون مکی سے بھی عموماً ترک رفع ثابت ہے اور حدیث ابن مسعود رضہ
کے موافق حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے ترک رفع ثابت ہے۔ اور کچھ شک نہین کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود وغیرہم
رضی اللہ عنہم اکابر صحابہ ایسے نہ تھے کہ ایک سنت ثابتہ کو مع سیکڑون اصحاب کے اسطرح ترک کرین اور رہا ثبوت رفع الیدین کا تو وہ
بھی شعد و صحابہ رضہ سے مروی ہے ولیکن حق یہ ہے کہ کسی روایت سے یہ ثبوت نہین ہوتا کہ آخری فعل یہ تھا اور مین پہلے بیان کر چکا
ہون اول تو ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ پر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین تھا وہ متروک ہو کر وقت رکوع و قومہ و سجدہ مین رہا پھر سجدہ کا بھی
متروک ہو کر صرف رکوع و قومہ کا رہا حالانکہ کیفیت رفع الیدین مین بھی اضطراب ہے اب بنظر تحقیق ضرور کہا جائیگا کہ پھر جب رکوع
و قومہ کا متروک ہونا حدیث براء و ابن مسعود رضہ سے ثبوت ہوا تو کیا وجہ ہے کہ یہ قول نہ کہا جاوے حالانکہ اسکے ساتھ ہی رفع الیدین
کی حدیث روایت کرنیوالے اکابر صحابہ رضہ سے خود ترک کرنا مع اپنے اصحاب کے بلکہ ابوہریرہ رضہ سے عموماً سب لوگون کا
ترک کرنا ثبوت ہوا ہے پس حق واللہ اعلم یہی ہے کہ رفع الیدین متروک ہے۔ ولیکن چونکہ محل اجتہاد اور اسمین اسقدر کلام ہے تو
جو کوئی رفع الیدین کرے اسکی نماز صحیح اور اُس سے کسی قسم کا مناقشہ حلال نہین ہے بلکہ یہ بھی نہین کہا جا سکتا کہ متروک
ہونا بطور منسوخی ہے اگرچہ یہ بات ضرور ہے کہ رفع الیدین یعنی اصطلاحی سنت نہین رہا۔ اور واضح رہے کہ اس مقام پر صرف
اسقدر کلام کرنا کہ احادیث رفع الیدین بہ نسبت ترک رفع کے قوی ہین لہذا ترک رفع کی احادیث ثبوت نہین اور صرف
رفع کی ثابت ہین اور ہمکو حدیث سے مطلب ہے آثار سے مطلب نہین ہے۔ یہ کلام تو محض سرسری اور خود صحیح بھی نہین ہے کیونکہ
اوہام پر احادیث ترک نہین ہو سکتی ہین۔ اعتراض کیا گیا کہ حدیث ابن مسعود رضہ تو نفی پر قائم ہے اور حدیث ابن عمر رفع الیدین
کی مثبت ہے اور قرار پایا کہ مثبت کو مقدم کرتے ہین جواب یہ کہ یہان نفی کرنا ابن مسعود رضہ کا پورے معائنہ سے ہے تو یہ قطعی
ملحوظ ہے برخلاف کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے مسئلہ مین کہ بلال رضہ کی حدیث ہے کہ جس دن کہ فتح ہوا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کعبہ کے اندر نماز نہین پڑھی تو معنی یہ لیے گئے کہ بلال رضہ نے نہین دیکھا یا فریضہ نماز نہین پڑھی کیونکہ حضرت ابن عمر رضہ سے
صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کے اندر پڑھی تو محمول ہوا کہ ابن عمر رضہ نے دیکھا اور بلال نے نہین دیکھا برخلاف
رفع الیدین کے کہ جب ابن مسعود رضہ فرماتے ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سواے تحریمہ کے پھر ہاتھ نہین اُٹھاتے تھے
تو یہ معتبر و ملحوظ ہے تو یہان دونون باتین نہین ہو سکتی ہین سواے اس توفیق کے کہ ابن عمر رضہ کی حدیث بیان سابق ہے
اور ابن مسعود رضہ کی حدیث آخری فعل ہے کیونکہ جیسے رفع الیدین ہر جھکاؤ و اٹھاؤ مین متروک ہوا پھر بین السجدتین
متروک ہوا ویسے رکوع و قومہ کو بھی ترک کیا کیونکہ عموماً ترک اور حضرت ابوبکر و عمر و علی و ابن مسعود و اُنکے ہزارون اصحاب
سے ترک ثابت ہے بلکہ ابن الزبیر نے جو رفع الیدین کا خفیف اشارہ کیا تو سب عام انکار ہوا اور ابوہریرہ رضہ نے خود اسکا

متروک الاصل ہونا بیان کیا تو معلوم ہوا کہ آخری فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ترک رفع الیدین ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ برعکس توفیق نہیں ہو سکتی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ان حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے جو رفع الیدین کرنا بھی ثبوت ہے تو وہ راوی ہیں نے اس وقت کا حال بیان کیا جب کہ رفع الیدین ترک نہ ہوا تھا اور یہ بھی آثار سے متحقق ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کوئی کوئی رفع الیدین کرتے بھی تھے۔ گویا انکے نزدیک یہ فعل اگرچہ سنت کے اس معنی میں کہ دوامی ہو نہیں رہا تھا مگر بطور ادب کے مستحب رہا کیونکہ انہوں نے اس ترک کو نسخ کے معنی میں نہیں لیا اور مترجم کہتا ہے کہ یہ بھی ایک نوع توفیق کی ہے اگرچہ عموماً متروک ہونا مؤید اسی کا ہے کہ جمہور کی موافقت زیادہ اسلم ہے حتی کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رفع الیدین کو چند مواضع کے ساتھ شمار کیا چنانچہ امام بخاری رح نے رسالہ رفع الیدین میں تعلیقاً ذکر کیا کہ وکیع نے ابن ابی لیلی عن الحکم عن مقسم عن ابن عباس روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ اٹھائے جاویں ہاتھ مگر سات موقع میں افتتاح نماز میں اور کعبہ کے استقبال میں اور صفا و مروہ پر اور عرفات میں اور جمع میں اور دونوں مقام اور دونوں جمرہ میں۔ اس حدیث کو طبرانی نے بھی روایت کیا۔ اور بزار رح نے نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کیا۔ تو یہ روایت خواہ مرفوع ثابت ہو یا موقوف ثابت ہو ضرور اس امر کی دلیل ہے کہ رفع الیدین صحابہ رضی اللہ عنہم میں معدود رہا اور یہی دلیل ہے کہ نماز کی رفع الیدین کو ذکر کرنے کے باوجود بھی صرف افتتاح تحریمہ کا ذکر کیا اور رکوع و قومہ کا نہ ذکر کیا تو رفع الیدین انہیں نہ تھا ورنہ اسکے کچھ معنی نہیں ہیں کہ شمار کریں اور پھر چھوڑ دیں اگرچہ انحصار مقصود نہو۔ پھر واضح ہو کہ صحیح روایت امام کی سے بھی ترک رفع الیدین ہے باوجودیکہ انہوں نے رفع کی روایات کیں اور یہی سفیان الثوری رح کا قول ہے اور صحابہ و تابعین میں سے بظاہر قول ترمذی رح کے جمہور اسی قول پر ہیں اور بنظر تحقیق یہی اصح واقوی ہے جیسا کہ میں نے مختصر طور پر متحقق کر دیا وللہ الحمد۔ پھر اس زمانہ میں اکثر تو حنفیہ اجتہاد کی تقلید کرتے اور کچھ لوگ اہل حدیث کے اجتہاد کے مقلد ہیں مگر افسوس کہ انہیں باہم ایک دوسرے سے عداوت رکھتے بلکہ ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق کرتے ہیں یہ سخت تعجب ہے کیونکہ ایمان و اعتقاد اصل ہے اور یہ فروع اعمال تو ثواب کے واسطے ہیں اور انکا مدار اجتہاد پر ہے جس میں کسی جانب تعیین نہیں ہوتی اور اختلاف اجتہاد صحابہ رضی اللہ عنہم میں رہا اور وے باہم بھائی بھائی سے زیادہ دلوں سے متفق تھے اور مومنوں کی یہی شان ہے پس اگر یہ دونوں فریق داخل ایمان ہیں تو انہیں محبت ایمانی پہچان ہے جیسے سلف میں رفع الیدین کرنے والے اور نہ کرنے والے دونوں ایک قلب پر متحد تھے۔ علمائے اہل سنت تو معتزلہ کو کافر نہیں کہتے جو صحاح حدیثوں سے انکار کرتے اور قرآن کو مخلوق کہتے ہیں پھر کیونکر تم نے جہل سے اہل السنۃ کی تکفیر روا رکھی وفقنا اللہ تعالے وایاکم وھو العزیز الحکیم۔ یہاں تک نماز کی دونوں رکعتیں ہوئیں۔ واذا رفع راسہ من السجدۃ الثانیۃ فی الرکعۃ الثانیۃ افترش رجلہ الیسری فجلس علیھا ونصب الیمنی نصبا ووجہ اصابعہ نحو القبلۃ۔ اور جب اپنا سر اٹھاوے دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے تو بایاں پانوں بچھا کر اس پر بیٹھے اور دایاں نیک کھڑا کرے اور اپنی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ کرے۔ ھکذا وصفت عائشۃ قعود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوۃ۔ یوں ہی ام المومنین عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں بیٹھنا بیان فرمایا ہے۔ ف۔ صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین کی حدیث سے صرف بایاں پانوں بچھانا و دایاں کھڑا کرنا تو ثابت اور رہا انگلیاں جانب قبلہ متوجہ کرنا تو نسائی میں حضرت عمر رض سے ہے کہ کہا نماز کی سنت میں سے ہے کہ دایاں پانوں کھڑا کر اور انگلیاں قبلہ رخ متوجہ کرے اور بائیں پانوں پر بیٹھے۔ ع۔ ترمذی نے کہا کہ بایاں بچھا کر اس پر بیٹھنا اور دایاں کھڑا کرنا یہی اکثر اہل علم کا عمل ہے۔ ووضع یدیہ علی فخذیہ وبسط اصابعہ۔ اور رکھے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں رانوں پر یعنی تقسیم کر کے اور اپنے ہاتھوں کی انگلیاں بچھادے۔ ف۔ جنی جس حال پر ہیں ویسی ہی چھوڑ دے۔ اور باہم ملا وے نہ …

اور ہاتھوں سے گھٹنے نہ پکڑے یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ وتشہد۔ اور تشہد پڑھے۔ ف۔ یعنی وجوباً علی الاصح۔ م۔ ویروی ذلک
فی حدیث وائل ولان فیہ توجیہ اصابع یدیہ الی القبلۃ۔ اور ہاتھ و انگلیوں کا اسطرح رکھنا حدیث وائل بن حجر رضی سے
روایت کیا جاتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس وضع میں ہاتھوں کی انگلیوں کا قبلہ رخ متوجہ کرنا حاصل ہوتا ہے۔ ف۔ اور
جہانتک ہر عضو کو قبلہ رخ متوجہ کرنا ممکن ہو اولیٰ ہے۔ م۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور ترمذی کی حدیث وائل رضی اللہ عنہ میں تو
صرف اسقدر ہے کہ جب تشہد میں بیٹھے تو بایاں پاؤں بچھایا اور دایاں ہاتھ داہنی ران پر رکھا اور دایاں پاؤں کھڑا کیا۔ ف۔
اور انگلیوں کا ذکر حدیث وائل میں نہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عمر رضی سے ہے ولیکن اسمیں انگلیاں پھیلانے کا نہیں بلکہ مٹھی
باندھنے کا ذکر ہے۔ ع۔ چنانچہ مذکور ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بیٹھتے تو داہنی ہتھیلی کو داہنی ران پر رکھتے اور
سب انگلیاں قبض کر لیتے اور انگوٹھے سے متصل جو انگلی ہے اس سے اشارہ کرتے اور بائیں ہتھیلی کو بائیں ران پر رکھتے۔ واضح
ہو کہ ہتھیلی کا ران پر رکھنا انگلیاں قبض کر لے یعنی مٹھی باندھنے کے ساتھ متفق نہیں ہو سکتا تو مراد واللہ اعلم یہ ہوگی کہ پہلے
کھلی انگلیاں رکھتے پھر اشارہ کے وقت مٹھی باندھ لیتے تھے اور یہی امام محمد رح سے اشارہ کی کیفیت مروی ہے کہ چھنگلیا اور
اسکے پاس والی انگلی تو باندھ لے اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ کرے اور کلمہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کرے اور ابو یوسف
سے امالی میں یہی مذکور اور یہی امام محمد رح نے ابو حنیفہ سے نقل کیا اور حلوائی نے کہا کہ لا الہ پر انگلی کھڑی کرے اور الا اللہ کے
وقت گرا دے تاکہ اٹھانا نفی کے لیے اور رکھنا اثبات کے لیے ہو اور چاہیے کہ انگلیوں کے کنارے گھٹنے کے کنارے پر ہوں
اس سے دور نہوں۔ پھر یہ سب اس بنا پر کہ اشارہ کرنا صحیح ہے اور بہتیرے مشائخ نے کہا کہ اشارہ کچھ نہ کرے لیکن یہ قول خلاف
روایت ودرایت ہے۔ الفتح۔ لیکن ذخیرہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے اور منیہ وواقعات میں اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ اور درمختار میں
اسی کو عامہ فتاویٰ کی طرف نسبت کر کے کہا کہ لیکن معتمد وہ ہے جسکو شارحین نے صحیح کہا خصوص متاخرین مثل شیخ ابن الہمام
وحلبی الخ۔ اور ہندیہ میں ہے کہ مختار یہ کہ اشارہ کرے۔ الخلاصہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات عن الکبریٰ۔ واضح ہو کہ اشارہ
کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حدیث ابن عمر وابن الزبیر ووائل بن حجر اور ابو حمید ساعدی اور بہت سی احادیث و آثار میں ہے
اور اشارہ نہ کرنا مجھے کسی روایت میں نہیں معلوم ہے اور عینی وابن الہمام نے روایت تینوں اماموں سے اشارہ کرنیکی
ذکر کی اور امام محمد کے موطا میں خود مذکور ہے پس شک نہیں کہ اشارہ کرنا سنت ہے اور ملا علی قاری رح نے کہا کہ اگر فرض کرو
کہ امام ابو حنیفہ سے خلاف قول آتا کہ اشارہ نہ کرے تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اشارہ کرنا ثبوت ہوتا تو کوئی شک
نہیں کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت ہوا وہی مقدم ہے اور یہی راہ علمائے متقدمین ومتاخرین ہے۔ ملخصا من رسالتہ۔
پھر کیفیت اشارہ دو طرح ہے یا تو سب انگلیاں مٹھی باندھکر صرف کلمہ کی انگلی سے خواہ انگوٹھا داب کر یا چھوڑ کر جیسا کہ حدیث
ابن عمر وابن الزبیر میں ہے یا جسطرح اوپر گذرا کہ بیچ وانگوٹھے کو حلقہ کر کے اور چھوٹی دونوں کو قبض کرے ہو عینی نے کہا یہ صورت
و ابن حجر سے مروی ہے۔ انتہی۔ اور سوائے اسکے جو صورت کہ درمختار میں نقل کی کہ سب انگلیاں کھلی رہیں اور کلمہ کی انگلی سے اٹھا کر اشارہ
کرے تو شامی نے اسکو جمہور کے مخالف قرار دیا اگرچہ عوام میں یہی صورت مروج ہے۔ عینی میں ہے کہ دونوں ہاتھوں کی دونوں
انگلیوں سے اشارہ مکروہ ہے لقولہ علیہ السلام احد احد۔ اور جب انگلی اٹھا دے تو اسکو حرکت دینا مستحب ہے یہی کتاب
اور حدیث میں وارد ہے اور علی ہذا یہ جو کہا کہ نفی کے وقت اٹھا دے اور اثبات کے وقت جھکا دے مرتبع وارد نہیں ہے
م۔ وان کانت امراۃ جلست علی الیتہا الیسریٰ واخرجت رجلیہا من الجانب الایمن۔ اور اگر عورت ہو تو
وہ قعدہ میں اپنے بائیں چوتڑ پر بیٹھے اور اپنے دونوں پاؤں داہنی جانب نکال دے۔ لانہ استر لہا۔ کیونکہ یہ صورت
عورت کے لیے زیادہ پردہ پوش ہے۔ ف۔ اور امام مالک رح کے نزدیک مرد کی بھی متورک نشست دونوں قعدوں میں

اور امام شافعی کے نزدیک صرف درمیانی قعدہ میں اگرچہ وارد ہے لیکن شاید کہ وہ ایسے وقت میں کہ لوگوں پاس کپڑے
کی کمی سے پردہ کی زیادہ ضرورت تھی لہذا اکثر علمائے سلف کا عمل اسی حدیث پر ہے جو ہمارا مذہب ہے۔م۔ ابن بطال رح
نے ذکر کیا کہ ام الدرداء مانند مرد کے بیٹھتی تھیں حالانکہ فقیہہ تھیں اور حضرت صفیہ اور ابن عمر کی بیبیاں چہار زانو بیٹھتی
تھیں کہ اسمیں زیادہ پردہ پوشی ہے اور باندی باتھ استحسانے میں مثل مرد کے اور رکوع وسجود اور قعدہ میں مانند عورت آزادہ
کے ہے۔ مع۔ اور تشہد کا کوئی صیغہ خاص واجب نہیں ہے۔ المجمع۔ مگر ماثورہ تشہد پر زیادہ نہ کرے۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ نماز کے
اذکار محدود ہیں۔ ش۔ والتشہد التحیات للہ والصلوات والطیبات السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ و
برکاتہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ۔ اور تشہد
جسکے پڑھنے کا اس قعدہ میں حکم ہے۔ التحیات للہ سے رسولہ تک ہے۔ ف۔ اصح قول میں اول قعدہ میں بھی اسکا پڑھنا واجب
ہے۔م۔ معنی یہ ہیں کہ التحیات للہ۔ تمام سب عبادات قولی اللہ تعالی ہی کے لیے ہیں کوئی دوسرا انکا مستحق نہیں ہے۔ والصلوات
اور تمام عبادات بدنی سب اللہ تعالی ہی کے واسطے ہیں کوئی اور اُنکے لائق نہیں ہے۔ والطیبات۔ اور تمام عبادات مالی اللہ تعالی
کے واسطے ہیں کوئی دوسرا اُنکے سزاوار نہیں ہے۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ السلام تجھپر اے نبی محمد
صلی اللہ علیہ وسلم واللہ تعالی کی رحمت واُسکی برکتیں۔ ف۔ مروی ہے کہ جب معراج میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے التحیات
والصلوات والطیبات حضور الٰہی میں عرض کی تو تحفہ عطا ہوا السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے عرض کیا۔ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین۔ یہ سلام ہم پر یعنی مع امت مرحومہ کے ہم سب پر اور اللہ تعالی کے
سب نیک بندوں پر روایت ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہا تو جبرئیل علیہ السلام نے پڑھا۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ
واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی الہ نہیں مگر اللہ اور گواہی دیتا ہوں کہ بیشک محمد اُسکا بندہ
ورسول ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ عینی رح نے زین الائمہ فردوسی کے ثواب عبادات سے نقل کیا اور مجھے یاد ہے کہ صحیح احادیث
معراج میں اسکو پایا ہو حالانکہ تفسیر اردو میں مترجم نے امام عماد وغیرہ سے سبحان الذی کی تفسیر میں قریب تین جزو کلاں میں
استیفا کیا ہے۔ فاللہ اعلم۔ بہر حال روایت کچھ ہو لیکن اب اس تشہد پڑھنے میں واجب ہے کہ الفاظ تشہد سے اُنکے معانی
کا قصد اسطرح کرے کہ گویا وہ اللہ تعالی کی التحیات پڑھتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر السلام علیک اور اپنے اوپر وتمام
صالحین پر بھی یہ السلام بھیجتا ہے اور آخر میں کلمہ شہادت پر ختم کرے اور یہ نہیں چاہیے کہ ان الفاظ کو بطور خبر کے ادا کرے۔
مجتبی وغیرہ میں مذکور اور تنویر میں صحیح ہے اور واضح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی التحیات میں یوں ہی پڑھتے السلام علیک
ایہا النبی الخ۔ اور اشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ۔ اور یوں نہیں کہتے تھے کہ میں رسول اللہ ہوں۔ چنانچہ شیخ ابن حجر نے اسکو صحیح
کرو یا ان ؟ سے باسناد صحیح بخاری کی حدیث ؟ ؟ موطا میں مذکور ہے کہ آپ نے اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا
؟ الشامی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ اسباب ؟ ؟ سعدی کا قصد ہے خصوص قرأت فریضہ میں سے الحمد کا اور کوئی معنی
ہو کا ؟ ہو سکتے ؟ ؟ ؟ ؟ میں سکا ترجمہ انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے۔ م۔ الحاصل تشہد کے کلمات کئی
طور سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ؟ ہیں ان سب میں سے یہ کلمات پڑھے جو مذکور ہوا اور امام ترمذی نے کہا کہ اسی پر
علمائے صحابہ وتابعین میں سے اکثر کا عمل ہے۔م۔ ؟ محمد بن ؟ اسی پر ہیں۔ ع۔ وہذا التشہد عبد اللہ بن مسعود۔ اور یہ تشہد
عبد اللہ بن مسعود رض کا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث کی روایت میں یہ تشہد حضرت ابن مسعود رض سے اسناد ہوا لہذا التشہد ابن مسعود
کے نام سے معروف ہوا حالانکہ یہ تو اکثر صحابہ رض کا معمول تھا۔ م۔ فانہ قال اخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدی۔
چنانچہ ابن مسعود رض نے کہا کہ پکڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ۔ وعلمنی التشہد کما کان یعلمنی سورۃ من القرآن

اور سکھلایا مجھے تشہد جیسے مجھے سکھلاتے کوئی سورہ قرآن سے - ف یعنی حرف حرف تصحیح کے ساتھ بدون کمی بیشی کے -
وقال قل - اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ کہ - ف صحیح مسلم میں ہے کہ پھر فرمایا کہ جب کوئی تم میں سے نماز کے
اندر قعدہ کرے تو وہ کہے - مع - نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ جب تم ہر دو رکعت پر بیٹھو تو کہو - ت - التحیات للہ الی
آخرہ - التحیات للہ آخر تک - ف یعنی عبدہ ورسولہ تک بعینہ جیسے مذکور ہوا - اور علمائے تابعین جو ابن مسعود رض کے
شاگرد ہیں کہتے ہیں کہ ابن مسعود رض ہم سے ہر حرف کی تصحیح کے بغیر نہیں قبول کرتے تھے - اور اس حدیث میں ہے کہ جب
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں تک پہونچے - السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین تو فرمایا کہ جب اسکو کہا تو سلام اللہ تعالے
کے ہر بندہ صالح کو جو آسمان میں ہے یا زمین میں ہے سب کو پہونچ گیا - اور بعد ختم تشہد کے فرمایا کہ پھر ہر کوئی تم میں سے ایسی دعا
اختیار کرے جو اسکو پسند ہو پس اُس سے دعا کرلے - کما فی سنن الترمذی وابن ماجہ - مترجم کہتا ہے کہ اس سے دلالت
نکلی کہ تشہد میں یہی کلمات رکھے اور دعا میں مختار ہے اور ظاہر ہوا کہ دعا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے درود کی دعا
کرے اور کچھ زیادہ کرکے عذاب سے پناہ مانگے اور جنت مانگے اور اسی پر جمہور علماء و فقہاء کا عمل ہے - م - والاخذ بہذا اولی
من الاخذ بتشہد ابن عباس - اور اس تشہد ابن مسعود رض کو لینا اولی ہے تشہد ابن عباس کے اختیار کرنے سے - ف
اور اولی کہنے سے معلوم ہوا کہ تشہد ابن عباس لینا بھی جائز ہے اور یہی صحیح قول ہے اور بحر الرائق کی بحث کہ یہی تشہد واجب ہے
کچھ نہیں ہے بلکہ مطلقاً کوئی تشہد ہو تشہد پڑھنا واجب ہے جیسے دعاء قنوت پڑھنا واجب ہے مگر خاص کر اللہم انا نستعینک الخ کی
خصوصیت نہیں ہے علی قول الامام رح جیسا کہ شامی رح نے تصریح کی - اور سوائے تشہد مسعود کے بیں مانند تشہد حضرت عمر رض
و ابو موسی اشعری و جابر بن عبد اللہ وغیرہم چنانچہ عینی رح نے سب کو نو کلمات مفصل ذکر کیا ہے از انجملہ تشہد ابن عباس ہے
وہو قولہ التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ سلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام
علینا الخ - اور تشہد ابن عباس یہ ہے التحیات المبارکات سے عبدہ ورسولہ تک - ف اس تشہد کو ترمذی ونسائی نے
سلام کے لفظ سے - م - روایت کیا اور اسمیں ایک تو التحیات کے بعد مبارکات صلوات طیبات سب ایک ہی صفت کے طور پر
بلا واو ہیں اور دوم سلام بغیر الف ولام ہے اسی واسطے عینی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ تشہد صحیح مسلم میں نہیں ہے کیونکہ صحیح مسلم میں
دونوں جگہ السلام بالف لام ہے - انہیں وجوہ سے امام مصنف رح نے کہا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تشہد اختیار کرنا اولی ہے
لان فیہ الامر - کیونکہ اس تشہد کے پڑھنے میں صیغہ امر وارد ہے - ف یعنی قل تو کہہ - یا فلیقل - ہر شخص کہے - یا قولوا تم کہو
جیسا کہ اوپر روایات گذریں کہ بصیغہ امر ہیں - واقلہ الاستحباب - اور کمتر یہ کہ صیغہ امر کا واسطے استحباب کے ہے - ف
یعنی صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب نہیں تو یہاں کمتر درجہ مستحب ہے وہ ضرور ثابت ہوگا اور ابن عباس کی روایت
میں حکم مذکور نہیں ہے تو جسمیں حکم ہے وہی لینا اولی ہوا دوم وجہ ترجیح یہ کہ - والالف واللام وہما للاستغراق - اور اسمیں
الف ولام ہے اور یہ دونوں استغراق کے واسطے ہیں - ف یعنی یہ کہ تمام سلام ہر وجہ سے - اور تشہد ابن عباس میں سلام
بدون نکرہ ہے حتی کہ ایک سلام کو شامل ہے - وزیادۃ الواو وہی لتجدید الکلام کما فی القسم - اور سوم اس تشہد ابن مسعود میں
واو کی زیادتی ہے اور وہ نئے کلام کے لیے آتا ہے جیسے قسم میں - ف یعنی التحیات للہ کے بعد جب والصلوات ہوا تو واو سے
پھر جدید کلام سے شروع ہوا تو کئی تحیات و صلوات اور طیبات ہوئیں بخلاف اسکے جب بلا واو ہو تو موصوف وصفت ملکر
ایک ہی رہ گیا جیسے قسم میں کہا کہ واللہ الرحمن الرحیم میں نماز پڑھونگا تو یہ ایک قسم ہے اور اگر کہا واللہ والرحمن والرحیم
میں نماز پڑھونگا تو یہ تین قسم ہوئیں حتی کہ اگر جھوٹی کرے تو تین کفارے واجب ہوں تو معلوم ہوا کہ تشہد ابن مسعود میں
تحیات کی بہت زیادتی ہے - ع م - وتاکید التعلیم - اور چہارم اس تشہد میں تعلیم کی تاکید ہے جو - ف یعنی تعلیم کرانا ابن مسعود

وابن عباس دونوں کو ہے کیونکہ تشہد ابن عباس میں بھی آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو تشہد بھی ایسے تعلیم کرتے جیسے قرآن کی سورت تعلیم کرتے پس نفس تعلیم میں تو دونوں برابر ہیں مگر ابن مسعود کے تشہد میں یہ طریقہ تعلیم تاکید ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رضہ کا ہاتھ پکڑا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ مجھے تشہد اس صورت سے تعلیم فرمایا کہ میری ہتھیلی آپ کی دونوں مبارک ہتھیلیوں کے درمیان تھی- اور واضح ہو کہ ابن مسعود رضہ نے یہ صورت تعلیم بھی تبرکا باقی رکھی چنانچہ علقمہ کو اسی طرح ہاتھ پکڑ کے سکھلائی اور علقمہ نے اسی طرح ابراہیم نخعی کو اور ابراہیم نخعی نے اسی طرح حماد بن ابی سلیمان کو اور حماد نے اسی طرح ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ کو ہاتھ پکڑ کے تشہد تعلیم کیا ہے پس اس میں زیادہ تاکید ہے اور عینی رح نے تشہد ابن مسعود رضہ کے وجوہ ترجیح دس سے زیادہ ذکر کیں اور ابن الہمام رح نے کہا کہ اور بھی وجوہ ترجیح میں سے یہ ہے کہ ائمہ صحاح ستہ سب اس تشہد کی روایت میں لفظاً و معنی متفق ہیں اور یہ بہت نادر بات ہے اور ابن عباس رضہ کا تشہد امام مسلم کے افراد میں شمار کیا گیا ہے- مترجم کہتا ہے کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ صحیح مسلم میں بلفظ السلام ہے-م- پھر اگرچہ سوائے بخاری رح کے اوروں نے تشہد ابن عباس روایت کیا ہو لیکن اعلیٰ درجہ کی صحیح وہ حدیث ہے جس پر امام بخاری و مسلم متفق ہوں اگرچہ اصل معنی میں اتفاق ہو نہ لفظ میں تو پھر یہ درجہ کس قدر اعلیٰ ہو گیا کہ اسکے لفظ پر دونوں امام متفق ہیں بلکہ سب متفق ہیں اور علماء رح نے اجماع کیا کہ یہ حدیث اس باب میں سب سے زیادہ صحیح ہے چنانچہ ترمذی نے اسکی تصریح کی اور کہا کہ اسی پر اکثر صحابہ و تابعین کا عمل ہے اور یہی خطابی و ابن المنذر کا قول ہے- اور مثل تشہد ابن مسعود رضہ کے معاویہ رضہ نے منبر پر تعلیم کیا- رواہ الطبرانی اور عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد بیان کیا- کما رواہ البیہقی اور نووی نے روضہ میں کہا کہ اسکی اسناد جید ہے اور اس سے استفادہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس تشہد کو پڑھا کرتے تھے- اور [illegible] رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد آپ نے سکھلایا جیسے قرآن کی سورت سکھلاتے تھے اور آپ ہم پر واو اور الف لام کا مواخذہ کرتے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ سے بالکل موافقت رہے اور عبد الرحمن بن یزید نے کہا کہ ہم لوگ تشہد کو حضرت عبد اللہ سے اس طرح حفظ کرتے جیسے قرآن کے حروف حفظ کرتے تھے اور یہ دلیل ہے کہ اس تشہد کے الفاظ کا ضبط بہت اعلیٰ درجہ کا ہے کہ جسکی دوسری مثال نہیں پائی جاتی ہے-ع- ولا یزید علیٰ ہذا فی القعدۃ الاولیٰ- اور نہ پڑھاوے اس تشہد کے عبدہ و رسولہ پر پہلے قعدہ میں ف- نماز فریضہ میں باتفاق- ولقول ابن مسعود رضہ علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التشہد فی وسط الصلوٰۃ وآخرہا- بدلیل قول ابن مسعود رضہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تشہد پڑھنا درمیان نماز اور آخر نماز میں بتایا- فاذا کان وسط الصلوٰۃ نہض اذا فرغ من التشہد- پس جب درمیان نماز ہوتی تو جب ہی تشہد سے فارغ ہوتے تو اٹھ کھڑے ہوتے- واذا کان آخر الصلوٰۃ دعا لنفسہ بما شاء- اور جب آخر نماز ہوتی تو اپنے واسطے جو چاہتے دعا کرتے- ف- امام احمد نے مسند میں ابن مسعود رضہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود کو [illegible] درمیان نماز میں بیٹھتے اور آخر نماز میں بائیں کولے پر اس طرح [illegible] التحیات [illegible] عبدہ و رسولہ [illegible] تشہد سے فراغت ہوتی اور اگر آخر نماز ہوتی تو بعد تشہد کے دعا کرتے جسکے ساتھ اللہ تعالیٰ چاہتا پھر سلام پھیرتے- ابن الہمام نے کہا کہ آخر نماز میں بعد تشہد کے دعا کی حدیثیں صحیحین وغیرہ میں بہت مشہور ہیں- ف- اور صحیح بخاری و مسلم میں ابوہریرہ رضہ سے ہے کہ حضرت صلی [illegible] فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اخیر تشہد سے فارغ ہو تو پناہ مانگے اللہ تعالیٰ سے چار چیزوں سے عذاب جہنم سے اور عذاب قبر سے [illegible] زندگی و موت سے اور فتنہ مسیح الدجال سے [illegible] حجت ہے کہ اول [illegible]

مین تشہد پر کچھ نہ پڑھاوے اور یہی مذہب امام احمد و اسحق کا ہے اور شافعی رح نے کہا کہ اللہم صل علی محمد بھی زیادہ کرے۔ بدلیل اسکے جو حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ ہر دو رکعت پر تشہد اور سلام رسولون اور آنکے تابعین بندگان صالحین پر ہے۔ عینی نے لکھا کہ یہ سوائے فرائض کے تطوع پر محمول ہے۔ مین کہتا ہون کہ اس روایت مین درود کا ذکر کہان ہے بلکہ تشہد یعنی التحیات ﷲ والصلوات والطیبات۔ اور سلام رسولون پر وہ السلام علیک ایہا النبی سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا اور السلام علینا سے رسولون کے اتباع صالحین پر اور علی عباد اللہ الصالحین سے سب رسولون پر ہوگیا حتی کہ فرشتون سے رسولون و انکے اتباع فرشتون پر بھی ہوگیا پھر اس سے درود کہان نکلا۔ اور زیادتی نہ کرنا تو حدیث ابن مسعود رضہ سے معلوم ہوچکا پس دونون روایتین موافق ہین نہ متعارض۔ م۔ اور ہمارے نزدیک اگر تشہد پر کچھ زیادہ کیا پس اگر عمداً پڑھا یا تو مکروہ پس اعادہ نماز واجب ہوگا اور اگر سہو سے پڑھا یا تو سجدہ سہو واجب ہونگے خواہ درود پڑھاوے یا کچھ اور پڑھاوے بوجہ تاخیر قیام کے۔ ت و۔ پھر کس قدر پڑھ جانے سے سجدہ واجب ہوگا تو اختلاف ہے۔ در مختار مین کہا کہ مذہب حنفی یہ ہے فقط اللہم صل علی محمد ہے۔ ود شامی نے لکھا کہ حلبی نے کہا کہ اکثر کے نزدیک اللہم صل علی محمد و علی آل محمد۔ کہے تب سجدہ ہوگا ورنہ نہین اور یہی اصح ہے اور بعضون کے نزدیک جب تاخیر بقدر ادائے رکن ہو اور یہ مذہب امام اعظم رح ہے اور صاحبین کے نزدیک جبتک پورا درود حمید مجید تک نہو سجدہ سہو واجب نہین ہے۔ ش۔ اور سابق مین گذرا کہ قدر ادائے رکن تین تسبیح ہین علی الاصح یا ایک تسبیح۔ م۔ اگر مقتدی تشہد پڑھکر امام سے پہلے فارغ ہوگیا تو بالاتفاق خاموش رہے اور مسبوق جسکی کوئی رکعت جاتی رہیگی وہ آہستہ آہستہ پڑھے تاکہ امام کے سلام کے وقت فارغ ہو اور کہا گیا کہ تمام کرکے خاموش رہے اور کہا گیا کہ کلمہ شہادت بار بار پڑھا کرے۔ د۔ اور سب اقوال کی تصحیح واقع ہوئی ہے۔ ش۔ پھر اس درمیانی قعدہ و تشہد کے بعد اُٹھے تو جلالی مین ہے کہ سجدہ سے اُٹھنے کی طرح پنجون کے بل اٹھے اور طحاوی رح نے کہا کہ زمین پر ہاتھ ٹیکنے مین مضائقہ نہین ہے۔ الزاہدی۔ مین کہتا ہون کہ اس صورت مین ہاتھ ٹیک کر اٹھنے مین کسی کا خلاف نہین اور حدیث سے بھی ثبوت ہے۔ م۔ ویقرأ فی الرکعتین الاخرین بفاتحۃ الکتاب وحدہا۔ اور اخیر کی دونون رکعتون مین (یا ایک مین مغرب) اکیلے فاتحۃ الکتاب یعنی الحمد پڑھے لحدیث ابی قتادۃ ان النبی علیہ السلام قرأ فی الاخریین بفاتحۃ الکتاب۔ بدلیل حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اخیر کی دو رکعتون مین فاتحۃ الکتاب پڑھی۔ ف۔ حدیث ابو قتادہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر کے پہلی دو رکعتون مین فاتحہ و سورہ پڑھا کرتے اور پچھلی دونون مین فاتحہ پڑھتے اور کبھی ہمکو کوئی آیت سنا دیتے اور پہلی رکعت مین جو طول دیتے وہ دوسری رکعت مین نہین دیتے اور یون ہی صبح کی نماز مین کرتے۔ رواہ الستۃ سوی الترمذی بالجملہ معلوم ہوا کہ اخیرین مین سورہ فاتحہ پڑھے۔ وہذا بیان الافضل ہو الصحیح۔ اور یہ بیان افضل کا ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور یہی ذخیرہ مین ہے اور یہی معتمد ہے۔ قاضیخان۔ یہی اصح ہے۔ المحیط۔ یہی صحیح و ظاہر الروایۃ ہے اور خاموش رہنا مکروہ ہے۔ الخلاصہ ۔ اور یہ احتراز ہے حسن کی روایت ابی حنیفہ رح سے کہ قراءۃ فاتحہ اخیرین مین واجب ہے کہ اُسکے ترک سے سہو کا سجدہ واجب ہوگا۔ ع۔ لیکن عینی رح نے اسی کو صحیح کہا ہے کہ قراءۃ فاتحہ اخیرین مین واجب ہے۔ د۔ اور بحث انشاء اللہ تعالے قرأت مین آتی ہے۔ م۔ اور مذہب کے موافق اخیرین مین خاموشی مکروہ نہین ہے۔ د۔ لان القراءۃ فرض فی الرکعتین علی ما یاتیک انشاء اللہ تعالی۔ کیونکہ قرأت کرنا تو دو ہی رکعتون مین فرض ہے بنابر آنکہ انشاء اللہ تعالے آویگا۔ ف۔ پھر رکوع و سجود بدستور مذکورہ سابق ہے پس دونون اخیر پوری کرے۔ م۔ وجلس فی الاخیرۃ کما جلس فی الاولی۔ اور قعدہ اخیرہ مین ویسے ہی بیٹھے جیسے قعدہ اولی مین بیٹھا تھا۔ ف۔ تمام حالات مثل اولی ہون از انجملہ ہیأت جلوس ہے۔ لما روینا من حدیث وائل و عائشۃ۔ بدلیل ان احادیث کے جو ہم روایت کر چکے

حدیث وائل بن حجر اور ام المومنین عائشہ رضہ سے۔ ف۔ چنانچہ اس جلسہ کے بعض حالات کا بیان تو حدیث وائل میں تھا اور بیٹھنا یعنی بایان پاؤں بچھانا اور دایاں کھڑا رکھنا حدیث عائشہ رضہ میں گذرا پس قعدہ اخیرہ میں بھی اسی حیات سے بیٹھے بدلیل حدیث مذکور۔ مع۔ ولانہا اشق علی البدن۔ اور اس دلیل سے کہ یہ ہیات بیٹھک کی بدن پر زیادہ شاق ہے۔ ف۔ اور حدیث سے مستنبط ہوا ہے کہ عبادت میں جو نفس پر زیادہ شاق ہو وہ افضل ہوتی ہے۔ ع۔ فکان پس ہوگی بیٹھک۔ اولی من التورک۔ بہتر بہ نسبت تورک کے۔ ف۔ اگرچہ تورک بھی اچھا ہے یعنی کولے پر بیٹھ کر دونوں پاؤں داہنی طرف نکالنا جیسے عورتیں بیٹھا کرتی ہیں۔ الذی یمیل الیہ مالک۔ یہ تورک جسکی طرف مالک بن انس رح میل کرتے ہیں۔ ف۔ بلکہ امام مالک کا یہی مذہب ہے کہ ہر قعدہ میں مرد بھی یوں ہی بیٹھے کیونکہ حدیث سے ثابت ہے اور شافعی رح پہلے قعدہ میں مثل ہمارے اور قعدہ اخیرہ میں مثل مالک کے مختار جانتے ہیں مگر ہمارے نزدیک مختار وہی ہے جو ہم نے کہا دو وجہ سے اول تو عورتوں سے فرق ہوگا جو شرع میں مندوب ہے اور دوم حدیث عائشہ رضہ توی ہے۔ والذی یروی۔ اور وہ حدیث جو تورک میں روایت کیجاتی ہے۔ ف۔ بطریق عبد الحمید بن جعفر عن محمد بن عمرو بن عطا عن ابی حمید الساعدی رضی اللہ عنہ کہ ابی حمید رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت تمام بیان کی اور آخر میں یہ مضمون ہے کہ۔ انہ علیہ السلام قعد متورکا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم متورک بیٹھے۔ ف۔ چنانچہ یوں کہا کہ پھر جب وہ سجدہ ہوا کیا جسکے بعد سلام پھیرا جاتا ہے تو نکال دیا اپنا بایاں پاؤں اور بائیں دھڑ پر متورک بیٹھے۔ ف۔ تو اس روایت کا یہ حال ہے کہ۔ ضعفہ الطحاوی۔ اسکو طحاوی رح نے ضعیف کہا ہے۔ ف۔ کئی وجہ سے اول عبد الحمید بن جعفر راوی ضعیف ہے اور عبد الحق نے احکام میں فرمایا کہ وہ مطعون ہے ابن الہمام رح نے کہا کہ یحیی القطان اور سفیان ثوری نے اسکو ضعیف کہا لیکن ابن معین وغیرہ نے توثیق کی ہے اور اس حدیث کو سوائے مسلم کے بخاری و باقی چاروں اہل السنن نے روایت کیا ہے۔ وجہ دوم تضعیف طحاوی رح کی یہ کہ محمد بن عمرو بن عطا نے ابو حمید رضہ سے نہیں سنا اور محمد بن عمرو کے حق میں کہا گیا کہ وہ مرجیہ تھا اور اکثر اسکی یاد میں اسکو وہم ہوجاتا تھا اور اسے نہ سننے کی وجہ سے ابن حزم نے شرح سنن ابو داؤد میں کہا کہ شاید یہ عبد الحمید کا وہم ہے ولیکن مترجم کہتا ہے کہ علمائے تاریخ یہاں مختلف ہیں چنانچہ امام بخاری و ایک جماعت کے نزدیک سننا ثبوت ہے ولیکن عینی رح نے امام بخاری رح سے مقدم رکھا قول امام ہیثم رح کو اور یہ واقعی قابل لحاظ ہے اور ابن حزم رح نے بھی اسی پر جزم کیا ہے۔ وجہ سوم یہ کہ طحاوی رح نے دوسری اسناد سے محمد بن عمرو بن عطا سے روایت کی کہ ہم سے ایک بزرگ نے بیان کیا کہ ابو حمید ساعدی رضی اللہ عنہ ایک مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم میں تھے جنکی تعداد دس تھی آخر تک یہی حدیث روایت کی۔ پس یہ دلیل ہے کہ محمد بن عمرو رح نے خود ابو حمید رضہ سے نہیں سنا ہے۔ مع۔ پھر امام طحاوی کی تضعیف کو امام بیہقی نے تسلیم نہیں کیا اور شیخ ابن حجر عسقلانی بھی لکھتا ہے کہ طحاوی کے قول پر التفات نہ ہوگا میں کہتا ہوں کہ ایسا خیال بعید ہے چنانچہ شیخ محقق تقی الدین بن دقیق العید رح نے امام میں قول طحاوی رح کو نصرت دی۔ کما فی الفتح۔ اور امام مسلم رح نے اس حدیث کو اخراج نہیں کیا تو محصل یہ کہ اس روایت میں کلام ہے۔ اگرچہ ترجیح دیجاوے کہ وہ ثابت ہے پھر بر تقدیر تسلیم کے شیخ مصنف نے کہا کہ۔ او یحمل علی حالۃ الکبر۔ یا یہ تورک کی بیٹھک محمول کیجاوے بزرگی کی حالت پر۔ ف۔ یعنی جب سن شریف بڑا ہوگیا تھا۔ ف۔ مصنف رح نے ادب کی راہ سے بوڑھا نہیں کہا۔ شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ حدیث ابو حمید رضہ میں کچھ ذکر حالت کبر کا نہیں ہے تو ظاہر اللفظ پر محمول کیا جائیگا۔ میں کہتا ہوں کہ دوسری احادیث میں بیٹھک وہ ثابت ہے جو عورتوں سے مخالف ہے اور تورک میں ایک طرح کا ضعف ہے کما اس حالت میں ہم نے توفیق دی تو مرجح یہی ٹھہرا کہ مواظبت کی بیٹھک تو مردانہ تھی اور کبھی بحالت کبر اس قسم کی

ملک بھی رہی جسمین آسانی وراحت ہو اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مین ہو کہ نہین تعبوض فرمائے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یہانتک کہ آپ کی اکثر نماز بیٹھے ہوے ہوتی تھی اور آپ اعمال مین سے ہمیشگی والے کو زیادہ پسند فرماتے تھے اگرچہ وہ قلیل
ہو۔ کما رواہ النسائی۔ اور یہ اگرچہ ظاہر اغیر فرائض مین ہو لیکن استراحت حالۃ الکبر کو اسوقت کام مین لانا اس سے ثبوت
جیسے حدیث حفصہ رضی اللہ عنہا وغیرہ سے بھی ثابت ہو۔ اور یہ ایسی بات ہو کہ جیسے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما
نے بیٹھک تعلیم کرنے جو ہم نے مذہب لیا ہو باوجود اسکے خود چارزانو بیٹھتے اور پوچھنے پر فرمایا کہ میرے پانون مجھے نہین اُٹھا سکتے
یعنی انمین اسقدر قوت نہین ہو کہ مین انپر بیٹھون۔ یہ روایت صحیح بخاری و مالک و نسائی مین ہو۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا
کہ اول بیٹھک تو بایان پانون بچھا کر دایان کھڑا کرے ہو لیکن اگر طول قرأت سے تھک گیا یا بڑھاپے سے برداشت نہین
تو اس حالت مین تورک بمنزلۂ اول کے ہو اور اگر بلا عذر کے تورک کیا تو بھی روا ہو اور حدیث مین قسم دوم ہو یعنی نزدیک بیٹھک
بدرجۂ اول ہو۔ فافہم۔ وتشہد۔ اور تشہد پڑھے۔ ف۔ یعنی قعدہ مین بیٹھکر مثل قعدہ اول کے تشہد پڑھے۔ وھو واجب
عندنا۔ اور تشہد پڑھنا ہمارے نزدیک واجب ہو۔ ف۔ یعنی دونون قعدون مین۔ الفتح۔ اور نفل کے ہر قعدہ مین بھی۔ م
یہی قول امام احمد کا ہو اور امام مالک رح نے کہا کہ دونون قعدہ مین سنت ہو۔ ع۔ اور اگر بعض تشہد پڑھے اور بعض چھوڑ دے
تو ظاہر الروایۃ مین جائز ہو اور کہا گیا کہ جواز بقول ابو یوسف ہو اور عدم جواز بقول محمد رح ہو اسکو مرغینانی رح نے ذکر کیا ہو۔
کذا فی العینی۔ مترجم کہتا ہو کہ جب تشہد واجب ہو تو ترک بعض سے سجدہ سہو واجب ہو گا تو مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ نماز باطل
نہوگی اور یہ معنی نہین کہ واجب کا ترک جائز ہو۔ م۔ پھر جب تشہد ختم کرے تو اُسکے بعد درود اور دعا مسنون ہو اور سلام کرنا
واجب ہو پھر دعا پر درود کو مقدم کرنا بہتر ہو لہٰذا فرمایا۔ وصلی علی النبی علیہ السلام۔ اور درود بھیجے حضرت محمد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ ف۔ یعنی بطریق سنت ع۔ یہی عامۂ علماء کا قول ہو اور درود کے صیغہ متعدد مین چنانچہ تبرکاً بیان
کئے جاوینگے اور معروف صیغہ بیان ہوتا ہو اور بعض زیادات جو دوسری روایات مین آئی ہین انکو جس جگہ زائد مین تو بس دیکر حسم
کرا دیا جاویگا۔ تبیین الحقائق مین مانند عینی کے امام محمد سے یہ درود آیا۔ اللھم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم وعلی
آل ابراہیم انک حمید مجید اللھم بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم (فی العالمین) انک حمید مجید
اور یہ صحیحین مین بھی ہو مگر اول مین انک حمید مجید بھی ہو لیکن آخر مین فی العالمین کا لفظ نہین ہو۔ پھر اگر کوئی زیادہ کرے تو
جائز ہو۔ کما فی الدر۔ بلکہ جو صیغہ وارد ہوے ہین اولی یہ کہ ہر صیغہ اپنے طور پر رکھے اور ہر ایک جائز ہو۔ اور در مختار مین کہا
کہ سیدنا محمد اور سیدنا ابراہیم بڑھانا بھی ادب ہو۔ مین کہتا ہون کہ آپ کا سید ہونا قطعی ہو ولیکن فرائض مین اولیٰ یہ کہ جسقدر
وارد ہوا ہو اسی پر اقتصار کرے اور نوافل مین بڑھا دے۔ عینی مین ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہو کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ذیل کے کلمات کو میرے ہاتھ مین گن دیا اور فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے انکو میرے ہاتھ مین گن دیا
اور کہا کہ یون ہی میرے رب عزوجل کے یہان سے نازل ہوے ہین۔ اللھم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم
انک حمید مجید اللھم بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم انک حمید مجید اللھم سلم علی محمد وعلی آل محمد
کما سلمت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم انک حمید مجید۔ اسناد مین نظر ہو اور حضرت علی وابن مسعود وابن عباس وجابر رضی اللہ عنہم
سے مرفوعاً روایت ہو کہ کہو اللھم صل علی محمد وعلی آل محمد وبارک علی محمد وعلی آل محمد وارحم محمدا وآل محمد کما صلیت وبارکت وترحمت
علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم فی العالمین انک حمید مجید۔ اسناد مین نظر ہو۔ ان دونون صیغون مین سے اول مین سلام اور دوسرے
مین ترحم زائد ہو اور ابن الہمام نے کہا کہ اللھم ارحم محمدا۔ یعنی الٰہی رحم کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ اصح کہنا بعض نے مکروہ رکھا اور
بعض نے نہین۔ الفتح۔ مبسوط سرخسی مین ہو کہ کچھ مضائقہ نہین کیونکہ اثر کی اتباع ہو اور رحمت الٰہی سے کوئی بے پروا نہین ہو سکتا

ع - اور صحیح یہی ہے کہ کچھ کراہت نہیں ہے۔ تنبیہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ کہو۔ اللھم صل علی محمد وآل محمد کما صلیت
علی ابراہیم وبارک علی محمد وآل محمد کما بارکت علی ابراہیم انک حمید مجید۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں ہے۔ ابو حمید ساعدی رضہ سے
روایت ہے کہ صحابہ رضہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ آپ پر کیونکر درود بھیجیں آپ نے فرمایا کہ کہو۔ اللھم صل علی محمد وازواجہ
وذریتہ کما صلیت علی ابراہیم وبارک علی محمد وازواجہ وذریتہ کما بارکت علی ابراہیم انک حمید مجید۔ یہ حدیث سوائے ابن ماجہ کے
باقیوں نے روایت کی ہے۔ اور ابو مسعود انصاری رضہ کی روایت مثل حدیث کعب بن عجرہ ہے لیکن آخر میں فی العالمین زیادہ ہے
یعنی کما بارکت علی ابراہیم فی العالمین انک حمید مجید۔ یہ حدیث صحیح مسلم وابوداؤد وترمذی میں ہے۔ اور یہاں صیغہائے دیگر
بھی ہیں۔ پھر درود بھیجنے کا حکم آیۂ کریمہ ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی الآیہ میں بصیغۂ امر وارد ہے جسکا نزول دوسرے
سال ہجرت کے ماہ شعبان میں ہوا تو اسکے موافق کمتر فرض ادا ہونا اسطرح کہ تمام عمر میں ایکبار درود بھیجے۔ ت۔ اور اگر
یہ کمتر نماز میں ہوگیا تو ادا ہونا چاہیے۔ کما بحثہ فی النہر۔ اور خود حضرت پر اپنے آپ پر درود بھیجنا واجب نہ تھا۔ المجتبیٰ و۔ اور
نماز میں التحیات کو ہمارے نزدیک واجب اور اسکے بعد درود پڑھنا ہمارے وجمہور علماء کے نزدیک سنت ہے۔ ولیس
بفریضۃ عندنا خلافاً للشافعی فیہما۔ اور درود پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے مگر شافعی رح نے دونوں میں خلاف کیا
ف۔ یعنی التحیات اور درود دونوں کو فرض کہتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک التحیات کا حکم نماز میں خبر واحد سے ثابت ہے
اور خبر واحد سے قطعی فرض ثبوت نہیں ہوتا مگر واجب تو ہم اسکے وجوب کے قائل ہیں اور رہا نماز میں درود پڑھنا تو اسکے
وجوب کی نماز میں کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ظاہر تو واجب نہونے کی دلالت ہے۔ لقولہ علیہ السلام اذا قلت ہذا او فعلت
ہذا فقد تمت صلوتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ بدلیل قول حضرت علیہ السلام کہ التحیات
قعدہ درسوں تک پڑھانے کے بعد فرمایا کہ جب تو نے یہ کہا یا یہ کیا تو تیری نماز پوری ہوگئی اگر تیرا جی اٹھنے کو چاہے تو
کھڑا ہو اور اگر تیرا جی بیٹھنے کو چاہے تو بیٹھ۔ ف۔ یہ جملہ اگرچہ سابق میں تحقیق کر دیا گیا کہ قول ابن مسعود رضہ بھی ہو سکتا ہے
اور مرفوع قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہو سکتا ہے اور بر تقدیر قول ابن مسعود رضہ کے بھی وہ حکم مرفوع میں ہے۔ بہر حال واضح
کرتا ہے کہ التحیات کے بعد درود اور دعا واجب نہیں ہے ورنہ قیام کی اجازت نہوتی سا۔ اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث
ابوداؤد میں بعد تشہد کے حدث ہونے پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پوری ہونے کا حکم دیا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شاید بعد
التحیات کے درود واجب ہوا ہو بدلیل روایت لا صلوٰۃ من لم یصل علی۔ نہیں نماز اسکی جسنے مجھپر درود نہیں پڑھا۔ اور جو مانند
اسکے ابن ماجہ میں بروایت جابر جعفی وعبد المہیمن کے اور طبرانی میں بروایت ابی بن عباس کے اور بیہقی میں مجہول راوی سے
آئی ہیں جواب یہ کہ حجت نہیں ہیں کیونکہ ضعیف ہیں ہنداقاضی عیاض نے کہا کہ شافعی رح کا قول کہ نماز میں درود فرض ہے یہ شاذ ہے
انسے پہلے کوئی اسکا قائل نہیں گذرا اور نہ اسمیں کوئی حدیث ایسی ہے جسکی اتباع واجب ہو اور اس قول پر ایک جماعت نے
تشنیع کی جنمیں طبرانی وقشیری ہیں اور خطابی علمائے شافعیہ میں سے خود مخالف ہیں اور کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا کوئی
پیشوا مجھے نہیں معلوم ہوا اور جو تشہدات کہ ابن مسعود وابن عباس وابوہریرہ وجابر وابو سعید وابو موسیٰ وابن الزبیر سے مروی
ہیں کسی میں درود کا فرض ہونا نہیں مذکور ہے اور حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یصل علی۔ کو سب محدثین نے ضعیف کہا ہے اور اگر صحیح
بھی ہو جاوے تو اسکے معنی یہ ہونگے کہ نماز کا کمال نہیں ہے نہ آنکہ بغیر درود کے نماز فاسد ہوگی یا یہ معنی کہ جس نے مجھپر اپنی
عمر میں ایک مرتبہ درود نہیں پڑھا اسکی نماز نہیں ہے آہ۔ مغ۔ شیخ ابن حجر رح نے رد کی وابن خزیمہ وابن حبان وغیرہم نے
احادیث وجوب درود میں اطناب کیا اور مترجم کہتا ہے کہ قول شاذ پر اسقدر زور دینا بعید ہے ولیکن میں یہ کہتا ہوں کہ اولیٰ
یہ ہے کہ کوئی شخص نماز کو بغیر درود کے نہ پڑھے لیکن اس صورت میں کہ مثلاً نماز فجر میں یہ خوف ہو کہ آفتاب طلوع ہو جاویگا

تو استغفار کرے واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ۔ والصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام خارج الصلوٰۃ واجبۃ ۔ اور درود پڑھنا حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم پر نماز سے باہر تو واجب ہے ۔ ف ۔ پھر اجماع ہے کہ تمام عمر میں ایک بار تو فرض ہے اور رہا اس سے زیادہ تو صیغہ امر ج
تو نہ تعالیٰ صلوا علیہ وسلموا تسلیما ۔ میں ہے وہ تو تکرار وجوب پر دلالت نہیں کرتا ۔ اب رہا یہ کہ جب آپ کا نام مبارک ذکر کیا جاوے
تو اس میں دو قول ہیں لہٰذا مصنف رح نے فرمایا ۔ اما مرۃ واحدۃ کما قالہ الکرخی ۔ یا تو ایک بار واجب ہے جیسا کہ کرخی رح نے
کہا ۔ ف ۔ یعنی جب خارج نماز میں ایک جلسہ میں آپ کا نام مبارک کئی بار ذکر کیا گیا تو کرخی کے نزدیک ایکبار تو آپ پر درود
پڑھ دینا واجب ہے اور باقی بار میں مستحب ہے ۔ عینی رح نے لکھا کہ اسی پر عامہ علماء کا فتویٰ ہے ۔ کما فی شرح المجمع اور تنویر میں
ہے کہ یہی ظاہر مذہب ہے ۔ او کلما ذکر النبی علیہ السلام کما اختارہ الطحاوی ۔ یا ہر بار واجب ہے جب حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے جیسا کہ طحاوی نے اختیار کیا ۔ ف ۔ اسی کو تحفہ میں اصح کہا ہے ۔ ن ۔ مجتبیٰ زاہدی و حلبی
باقانی میں اسی کی تصحیح کی اور بحر الرائق نے ترجیح دی ۔ اور وجہ یہ کہ آیت صلوا علیہ الخ سے تو فرضیت یکبار تمام عمر میں ہے بعد
مجلس واحد میں مکرر ذکر سے ایکبار وجوب ہے اور باقی استحباب بدلیل ان احادیث کے کہ ہمیں درود پڑھنے کی تاکید اور
نہ پڑھنے پر مذمت بخل و جفا کاری و خواری و بدبختی کا ذکر ہے تو جب ان احادیث کی وجہ سے وجوب ہوا تو پھر ہر بار کے ذکر پر
وجوب ہوگا نہ آنکہ مجلس میں ایکبار تو واجب ہوا اور باقی ذکر پر وجوب نہو کیونکہ مثلاً وعید خواری یہ کہ رغم انف رجل ذکرت عندہ
فلم یصل علی ۔ یعنی جسکے پاس میرا ذکر ہو پھر وہ مجبور درود نہ پڑھے تو وہ خوار ہو ۔ پس اگر ایک مرتبہ ذکر ہو تو درود پڑھے پھر دوبارہ
ذکر ہو تو پھر پڑھے خواہ پڑھنے والا ہو یا سننے والا ہو کیونکہ سبب وجوب تو ذکر ہے پس جب یہ سبب مکرر ہو تو وجوب مکرر ہوگا
لہٰذا بحر کا خلاصہ کلام یہ کہ تمام عمر میں ایکبار فرض اور ہر بار جب ذکر ہو تو علی الصحیح واجب ہے اور نہر میں ہے کہ التحیات کے اندر ذکر
میں واجب نہیں اور شامی نے لکھا کہ سوائے اخیر تشہد کے بعد کی نماز میں درود مکروہ تحریمی ہے اور تاجر بالمعاملہ اپنے اسباب
کی ترویج وغیرہ کے قصد سے درود پڑھے تو حرام ہے ۔ طحاوی نے بعض محققین سے نقل کیا کہ درود پڑھنے والے کی نیت اگر
خالص ہو تو وہ ثواب سے محروم ہوگا و لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اللہ تعالیٰ اسکو رد نہیں کرتا ۔ فی الدر عن الباجی
درود کے وقت جھومنا اور گردن و اعضاء ہلا کر چلانا جہالت ہے اور وہ تو دعا ہے کہ جہر و خفا کے درمیان ہو ۔ مترجم کہتا ہے کہ ایک صحابی
تو آپ نے تمام اوقات فراغت میں درود پڑھنے کا وظیفہ بتلایا چنانچہ اصل حدیث ترمذی میں ہے اور شک نہیں کہ یہ وظیفہ
بہت افضل ہے کہ ذکر و کلام الٰہی و درود کے بعد اور چیزوں کا مرتبہ ہے ۔ م ۔ پھر دیگر امکانی اوقات میں درود مستحب ہے بتصریح
اوقات یہ ہیں ۔ روز جمعہ ۔ شب جمعہ ۔ روز شنبہ ۔ پنجشنبہ ۔ وقت صبح و شام ۔ وقت دخول مسجد و خروج مسجد ۔ وقت زیارت
مزار شریف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ۔ صفا و مروہ پر خطبہ جمعہ وغیرہ میں امام خطیب کو ۔ بعد اذان کے ۔ دعا کے شروع و درمیان
و آخر میں ۔ بعد قنوت کے اگرچہ قنوت وتر ہو ۔ تلبیہ کے بعد ۔ مسلمان سے ملاقات اور جدا ہونے کے وقت ۔ وضو کے وقت
کان بولنے کے وقت ۔ چیز بھول جانے پر ۔ وعظ کہنے و حدیث پڑھنے کی ابتدا و انتہا میں اور فتویٰ لکھنے و تصنیف و درس
دینے اور درس لینے کے وقت اور منگنی کرنے والے و نکاح پڑھنے و پڑھوانے والے پر ۔ سب جائز ضروری کاموں کے
شروع میں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لکھنے کے وقت درود مستحب ہے اور سات جگہ مکروہ ہے حالت جماع و بول و براز میں
اور فروخت کی چیز کا رواج دینے کے لیے ۔ لغزش و تعجب و ذبح و چھینکنے کے وقت مکروہ ہے الشرعہ ۔ اور معلوم ہو چکا کہ جب
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے تو بقول طحاوی سننے والے پر درود واجب ہے ہر بار ۔ پھر کیا ہر شخص پر جو مجلس
میں ہو واجب ہے تو شرح مقدمہ ابی اللیث میں ہے کہ واجب کفایہ ہے اگر بعض نے پڑھ دیا تو سب کی طرف سے ادا ہو گیا اور
اگر کسی نے نہ پڑھا تو سب گنہگار ہیں پھر مجتبیٰ میں کہا کہ وہ ہر ایک کے ذمہ قرضہ ہے کہ اسکو قضا کرے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے

برخلاف اسکے اللہ تعالیٰ کے ذکر پر حمد نہ کی تو قضا لازم نہیں۔ اعتراض ہوا کہ مجلس واحد میں ذکر الٰہی مکرر ہو تو ایکبار ثنا کافی
ہے اور اگر ترک کرے تو قضا نہیں۔ مجتبیٰ میں ثناء و درود میں فرق بیان کیا ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ فرق ظاہر نہیں
ہوتا۔ اقول۔ فرق یہ کہ درود کے واسطے حکم تکرر ثناء کے لیے۔ عینی نے کہا بلکہ ثناء کے لیے بدرجہ اولیٰ حکم ہے اور طحاوی
نے کہا کہ جیسے بندہ کے حق کی قضاء ہے ویسے ہی حق الٰہی کی بھی قضا ہوتی ہے جیسے نماز پس ثابت ہوا کہ فرق ظاہر نہیں ہے
اور واضح ہو کہ اللہم ارحم محمدا اگرچہ خارج میں بقول بعض جائز ہو لیکن درود نماز میں اسکا پڑھنا تنہا یا معروف درود کے ساتھ
میں بقول نووی رح بدعت ہے۔ کما فی العینی ط۔ تو احوط یہ کہ درود معروف اور جو باسناد صحیح ثبوت ہوا پڑھے اور اپنی رائے
سے زائد نہ کرے اور احتیاطاً ظاہر پڑھے جیسے کہ تصریح کردی اور امام شافعی تو آیت کریمہ کے صیغہ امر سے استدلال فرضیت
کرنے میں اور جواب ہو چکا کہ امر تو ایکبار تعمیل سے ادا ہو جاتا ہے اور ہم تمام عمر میں ایکبار فرض کر چکے۔ فکفینا مؤنتہ الامر
پس حکم کا بار عظیم ہم پر سے کفایت کیا گیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ حاصل یہ ہوا کہ آیت کے حکم سے درود ایکمرتبہ کہنے سے حکم فرض
ادا ہوا اگرچہ تمام عمر میں ایکمرتبہ ہو اور نماز کے اندر درود واجب نہیں ہے اور خارج نماز کے جب ذکر ہو تو درود بدلائل احادیث
دیگر واجب ہے اور مکرر ذکر ہو تو علی الصحیح مکرر واجب کفایہ ہے ولیکن مترجم کے نزدیک فرق خارج نماز و داخل نماز میں از راہ دلیل
مشکل ہے۔ فافہم م۔ بالجملہ فرضیت درود کی دلیل تو نہیں ہے۔ رہا قول شافعی رح کہ تشہد فرض ہے بدلیل روایت ابن مسعود رض کہ ہم لوگ
قبل تشہد فرض ہونے کے کہا کرتے تھے۔ الخ۔ جیسا کہ نسائی کے سنن میں ہے تو اس میں تشہد کا فرض ہونا مذکور ہے۔ جواب اسکا
امام مصنف رح نے اسطرح دیا کہ۔ والفرض المروی فی التشہد ہو التقدیر۔ فرض جو تشہد کے حق میں مروی ہے وہ بمعنی
تقدیر ہے۔ ف۔ تو معنی حدیث مذکورہ ہوئے کہ تشہد مقدر و مقرر ہونے سے پہلے ہم لوگ یوں کہا کرتے کہ السلام علی اللہ
والسلام علی جبرئیل ومیکائیل پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ایسا مت کہو کیونکہ السلام تو خود اللہ تعالیٰ ہے ولیکن
کہو کہ التحیات للہ والصلوات والطیبات الخ۔ پورا تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت
صرف نسائی رح کی ایک اسناد ہے اور دوسری اسناد سے بھی حدیث اسطرح ہے کہ ہم لوگ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز
پڑھتے تو کہتے کہ السلام علی اللہ السلام الخ۔ اور باقی صحاح میں بھی یہ حدیث مروی ہے اور کسی میں لفظ فرض نہیں پھر اگر ہم
فرض کے معنی تقدیر کے بھی نہ لیں تو بھی لفظ فرض سے جو روایت مذکور میں مستعمل ہوا ہے اصطلاحی فرض مراد نہیں ہو سکتا
کیونکہ اصطلاحی فرض تو وہ کہ قطعی نص سے بدون احتمال کے ثابت باقی ہو اور یہاں حدیث مذکور خبر الواحد ہے جو ظنی ہوتی ہے
پس نہایۃ الامر یہ کہ خبر الواحد صحیح سے وجوب ثابت ہو تو ہم خود کہتے ہیں کہ تشہد پڑھنا واجب ہے م۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
پر درود پڑھنے سے فارغ ہو تو اپنے و والدین و مومنین ومومنات کے لیے استغفار کرے۔ الخلاصہ۔ اور دعا میں اپنی ذات
کی تخصیص نہ کرے اور یہ سنت ہے۔ التبیین۔ قال ودعا۔ کہا مصنف رح نے اور دعا کرے۔ ف۔ یعنی بزبان عربی کیونکہ
نماز میں سوائے عربی زبان کے دوسری زبان میں دعا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ ش۔ پھر دعا کرے عربی میں۔ بما یشبہ الفاظ
القرآن والادعیۃ الماثورۃ۔ ساتھ ایسے الفاظ کے جو مشابہ الفاظ قرآن و ادعیہ ماثورہ ہوں۔ ف۔ یعنی اگر بعینہ قرآن
کی آیت ہو مثلاً ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ الآیہ تو اس سے تلاوت نہیں بلکہ دعا کا قصد کرے اور معنی سمجھنا شرط ہے یا ایسے الفاظ سے
جو قرآن سے موجود ہوں مثلاً ربنا آتنا جنۃ واجرنا من النار۔ یا ایسے الفاظ سے جو دعاؤں میں روایت کیے گئے ہیں یا انسے
مشابہ ہیں۔ لما روینا من حدیث ابن مسعود فیما قال لہ النبی علیہ السلام ثم اختر من الدعاء اطیبہ واعجبہ الیک۔ بدلیل
اسکے جو ہمکو روایت پہنچی حدیث ابن مسعود رض سے اس حدیث میں جو ابن مسعود کو آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا۔ پھر اختیار
کر دعا میں سے جو تجھے زیادہ پاکیزہ و پسندیدہ ہو۔ ف۔ یعنی حضرت ابن مسعود رض کو تشہد سکھلانے میں بعد تشہد کے

یوں فرمایا ثم لیتخیر احدکم من الدعاء اعجبہ الیہ فیدعو بہ۔ پھر تم میں سے آدمی اختیار کرے دعاء میں سے جو اُسکو زیادہ پسندیدہ ہو پس اس سے دعا کرے۔ یہ روایت صحیحین و ابوداؤد و نسائی میں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اس سے تو ہر دعاء کی اجازت نکلتی ہے خواہ مشابہ الفاظ قرآن و حدیث ہو یا نہو جیسے امام شافعی کا مذہب ہے کہ جائز ہے کہ کہے اللہم زوجنی امرأۃ حسناء و بستانا ایناعا۔ یعنی الٰہی میرے نکاح میں نیک خوبصورت عورت دیدے اور مجھے باغ میوہ دار دیدے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ ان صلوتنا ہذہ لا یصلح فیہا شئی من کلام الناس الخ۔ یعنی ہماری اس نماز میں کوئی چیز لوگوں کی باتوں سے نہیں لائق ہے۔ الخ۔ تو ضرور ہوا کہ جبتک نماز میں ہے ایسی کوئی بات نہ کہے جو آدمیوں کی آپس میں ہے۔ پس امام احمد رح نے تو کہا کہ جائز نہیں ہے دعا مگر وہی جو احادیث و آثار میں وارد ہیں یا قرآن سے موافق ہیں اگرچہ قرآن میں نہوں۔ اور یہ قول حضرت نخعی و طاؤس کا ہے اور یہی بعض شافعیہ کا قول اور اسی طرف امام الحرمین نے اپنے والد کا میلان ذکر کیا۔ ابن سیرین رح نے فرمایا کہ فریضہ نماز میں سوائے امر آخرت کے امر دنیا کی دعا نہیں جائز ہے۔ اور ائمہ حنفیہ نے فرمایا کہ مشابہ الفاظ قرآن و ادعیہ ماثورہ ہو۔ پھر بہتر یہ کہ بعد تشہد کے نہو بلکہ بعد درود کے چنانچہ فرمایا۔ ویبدأ بالصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام لیکون اقرب الی الاجابۃ۔ اور پہلے ابتدا کرے آنحضرت علیہ السلام پر درود کے ساتھ پھر دعاء کرے تاکہ قبولیت سے اقرب ہو ولا یدعو بما یشبہ کلام الناس۔ اور نہیں دعا کرے الفاظ سے جو لوگوں کے کلام سے مشابہ ہے۔ تحرزا عن الفساد یعنی فساد نماز سے بچاؤ کے۔ ف۔ یعنی لوگوں کی باتوں سے مشابہ دعا اسواسطے نہو کہ نماز فاسد ہونے سے احتراز ہے۔ ولہذا اتی بالماثور المحفوظ۔ اور اسی وجہ سے مصلی ماثور دعاؤں کو جو محفوظ ہوں پڑھے۔ ف۔ پھر دعا میں ماثورہ یعنی روایت کی گئی حدیث و آثار میں بہت ہیں از انجملہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کو تعلیم فرمائی۔ اللہم انی ظلمت نفسی ظلما کثیرا وانہ لا یغفر الذنوب الا انت فاغفرلی مغفرۃ من عندک وارحمنی انک انت الغفور الرحیم۔ اور ابن مسعود رض کی دعا یہ ہے اللہم انی اسالک من الخیر کلہ ما علمت منہ وما لم اعلم واعوذ بک من الشر کلہ ما علمت منہ وما لم اعلم۔ یہ نہایہ میں مذکور ہے۔ یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔ م۔ اور مستحب ہے کہ دعا کرے۔ رب اجعلنی مقیم الصلوٰۃ ومن ذریتی ربنا وتقبل دعاء ربنا اغفرلی ولوالدی وللمؤمنین یوم یقوم الحساب۔ یہ تاتارخانیہ میں ہے یہ قرآن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعاء میں سے ہے۔ پھر درمختار میں زعم کیا کہ فقہاء کے کلمات اس امر میں مضطرب ہیں کہ مشابہ قرآن کیسی دعاء ہے اور مشابہ کلام الناس کیسی دعاء ہے۔ یعنی جب نے فرمایا کہ قرآن مجید تو اعجاز ہے اس سے مشابہ کوئی ممکن نہیں تو مراد یہ کہ دعاء ایسی ہو جسکے الفاظ قرآن میں موجود ہوں مترجم کہتا ہے کہ اس صورت میں تو اللہم زوجنی بامرأۃ حسنۃ۔ جائز ہونا چاہیے کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن میں موجود ہیں جیسے مختار رد بیان کیا امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ وما لا یستحیل سوالہ من العباد کقولہ اللہم زوجنی فلانۃ یشبہ کلامہم۔ جس چیز کا مانگنا بندوں سے محال نہو جیسے کہا کہ اللہم زوجنی فلانۃ یعنی الٰہی مجھے نکاح میں دیدے فلانہ عورت کو تو یہ کلام مشابہ کلام الناس ہے۔ وما یستحیل۔ اور جسکا مانگنا بندوں سے محال ہو۔ کقولہ اللہم اغفرلی۔ جیسے مصلی نے کہا کہ الٰہی مجھے بخشدے۔ لیس من کلامہم۔ تو یہ کلام الناس سے نہیں ہے۔ ف۔ یوں ہی اگر کہا کہ اللہم اغفر لزید۔ الٰہی زید کو بخشدے یا کہا کہ اللہم اغفر لعمی الٰہی میرے چچا کو بخشدے یا کسی شخص کی مغفرت مانگے تو صحیح یہ کہ کلام الناس سے مشابہ نہیں ہے۔ م۔ د۔ و قولہ اللہم ارزقنی من قبیل الاول۔ اور مصلی کا یوں کہنا کہ الٰہی مجھے رزق دے از قسم اول ہے۔ ف۔ یعنی از قسم کلام الناس ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ یہ لفظ بعض نسخہ ہدایہ میں ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ پھر دلیل یہ کہ لاستعمالہا فیما بین العباد۔ کیونکہ یہ کلام لوگوں میں باہم مستعمل ہے۔ چنانچہ۔ یقال رزق الامیر الجیش۔ بولتے ہیں کہ امیر نے رزق دیا لشکر کو۔ ف۔ یعنی سلطان نے لشکر کو انکا رزق یعنی تنخواہ دیدی۔ اور مصنف رح نے صحیح اسواسطے

کہا کہ اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہوگی اور اسی قول کو ترجیح دی گئی اسواسطے کہ رزق دینے والا
درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے اور امیر کی طرف رزق دینے کی نسبت مجازی ہے۔ انتہیٰ۔ اور اسی کو مختار میں لیا۔ اور قرار دیا کہ اگر
مال وغیرہ کی قید لگا دے یعنی الٰہی مجھے رزق دے مال سے یا مانند اسکے تو البتہ فاسد ہوگی۔ مترجم کہتا ہے کہ مدار فساد
نسبت حقیقی ومجازی پر نہیں ہے بلکہ اس بات پر کہ اس جملہ کو بندوں سے کہہ سکتے ہیں یا نہیں اور جب کہہ سکتے ہوں
اگرچہ مجازاً ہو تو وہ کلام الناس سے ہوا یعنے ایسا کلام جسکو لوگوں سے کر سکتے ہیں یعنی انکو معروف ہے اور شک نہیں کہ
یہ کلمہ لوگوں سے کہہ سکتے ہیں تو فساد متحقق ہوا۔ لہٰذا خلاصہ میں ہے کہ اللھم ارزقنی فلانة۔ الٰہی فلانی جورو دیدے۔ تو اسمیں
نماز فاسد ہوگی اور اگر کہا کہ اللھم ارزقنی الحج۔ الٰہی مجھے حج روزی کر۔ تو صحیح یہ کہ فاسد نہ ہوگی۔ انتہیٰ۔ پس بیان ظاہر ہے
کہ حقیقی روزی کرنا تو سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی اس فعل کا موجد نہیں ہے کیونکہ ارادہ واسباب مہیا کیے جاویں وغیرہ یہ اللہ ہی
کی قدرت میں ہے کہ یہ عورت اسکی منکوحہ واقع ہو جاوے حتی کہ اگر مشیت الٰہی میں نہو تو نہ ہوگی۔ باوجود اسکے فساد کا حکم
دیا اور ایسے ہی الٰہی مجھے مال نصیب کر۔ درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی روزی کرنے سے متحقق ہوگا۔ باوجود اسکے فساد پر حکم
کیا۔ اور قطعاً معلوم کہ قدرت الٰہی میں اللھم ارزقنی فلانة۔ اور اللھم ارزقنی الحج۔ دونوں بلا فرق کے یکساں ہیں مگر اول
مفسد اور دوم نہیں۔ تو صاف ہوگیا کہ بیان چار صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ دعا قرآن یا حدیث میں وارد ہو تو وہ بلا خلاف
مطلقاً جائز ہے خواہ ایسی ہو کہ لوگوں سے بولتے ہیں یا نہیں۔ دوم یہ کہ ایسی دعا ہے جسکا بندوں سے مانگنا محال ہے جیسے
اللھم اغفرلی۔ سوم وہ کہ اس چیز میں کوئی استحالہ نہیں مگر بندوں سے مانگنے کی عادت نہیں ہے جیسے اللھم ارزقنی الحج۔ تو ان
صورتوں میں فساد نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ اللھم ارزقنی مالا۔ الٰہی مجھے مال روزی کر۔ پس یہ مفسد ہے۔ باوجودیکہ رازق
مال درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے۔ تم نہیں دیکھتے کہ اگر حقیقی فاعل کسی چیز کو سمجھے تو ہنوز اسکے ایمان میں خلل ہے اور ہم مومن
کی نسبت یہ گمان نہیں کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف ہمارے و امام شافعی رح کے درمیان یہ ہے کہ اگر کوئی شخص
بدون غفلت کے اللہ تعالیٰ کو فاعل حقیقی جانتا ہے مگر ایسے محاورہ پر دعا کا جملہ بولا کہ وہ محاورہ شرعاً باہمی بول چال میں
جائز رکھا گیا ہے اگرچہ اعتقاد میں حقیقی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف از راہ ایمان اسیر حتمی ہے تو ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے
اور شافعی رح کے نزدیک جائز ہے۔ لہٰذا خلاصہ میں ہے کہ اللھم اقض دینی۔ الٰہی میرے قرضہ ادا کر دے۔ اس سے نماز فاسد
ہو جاتی ہے۔ یہ تو مترجم کو اس مقام کی تحقیق ظاہر کی گئی واللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر۔ پھر واضح ہو کہ احادیث صحیحہ اس امر
کی مفیدہ ہیں کہ ہر چیز خسیس و نفیس اور قلیل وکثیر جو کچھ مانگے اپنے اللہ تعالیٰ رب عز وجل ہی سے مانگے۔ لیکن خوب ثابت
رہے کہ نماز محل قرب ومناجات رحمت ومعراج مومن ہے اور آدمی کے خطرات نفس خصوصاً عوام کے اکثر اوقات ایسی چیزوں
کی طرف مائل ہوتے ہیں جنکو وہ خواہش کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ انکو مبغوض رکھتا ہے اور اسکی مذمت سنت مطہرہ ہے لہٰذا احتراز
کر دیا کہ سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم واصحاب خیر الامة رضی اللہ عنہم کی موافقت رکھے تاکہ یہ شخص اپنی مناجات رحمت
میں ایسی کوئی چیز نہ داخل کرلے جسپر اللہ تعالیٰ کی طرف سے لعنت ہے پس جب اپنے نماز میں اتباع آثار رکھی تو ایک تو
اتباع سنت کا شرف ملا اور دوم برے فساد سے بےخوف ہوگیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر واضح ہو کہ دلوالجیہ میں ہے کہ
نماز فریضہ میں دعائیں ماثورہ رکھنا چاہیے ایسا نہو کہ اسکی زبان پر ایسی بات جاری ہو جاوے جس سے نماز فاسد
ہوتی ہے۔ تاتارخانیہ۔ پھر ہر صورت جسمیں یہ ذکر ہوا کہ اس دعا سے نماز فاسد ہوتی ہے تو جب ہی فاسد ہوگی کہ آخری قعدہ
میں بقدر تشہد نہ بیٹھا ہو مثلاً تشہد نہیں پڑھا اور دعا کرلی اور اگر اس شخص نے بقدر تشہد کے قعدہ کرکے تب ایسی دعا
کی تو اسکی نماز تو پوری ہو چکی تھی پھر مفسد فعل کرنے سے وہ نماز سے باہر ہو جائیگا۔ التبیین۔ (فروع) نماز کے بیچ مغفرت

کی دعا مانگنا حرام ہے نہ کفر۔ کل مومنوں کے لیے کل گناہوں سے مغفرت مانگنا جائز۔ البحر۔ تمام عمر عافیت مانگنا یا دونوں جہان کی بہتری مانگنا
اور دونوں جہان کا شر دور ہونا۔ یا۔ جو چیزیں از راہ عادت محال ہیں یا شرعاً محال ہیں مانگنا حرام ہیں۔ کذا فی الدر المختار۔ اور مترجم
کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ عافیت و خیر تو کچھ حرام نہیں ہیں کیونکہ حدیث ترمذی وغیرہ میں ہے کہ عافیت دنیا و آخرت مانگنے سے بہتر کوئی دعا نہیں
ہے اور دونوں جہان کی بہتری مانگنا بھی حدیث میں وارد ہے اور اللہ تعالیٰ عز و جل ارحم الراحمین سب چیزوں پر قادر ہے تو ممکن ہے کہ بندہ کو دونوں
جہان میں عافیت دیدے۔ اور مرض وغیرہ سے نجات دے اور اگر اپنے دنیا میں اسکی دعا قبول نہ فرمائی تو اسکے لیے آخرت میں ذخیرہ ہے
اور دونوں جہان کی بھلائی خود اللہ تعالیٰ کا فضل مطلوب ہے اور یہ معلوم کہ حکم ازل کو مثلاً کسی کی خواہش نہیں ہے حتیٰ کہ اگر بیمار آدمی
کی موت مقدر ہو تو حالت بیماری میں اسکی شفا کی دعا کرنا با خوف رد ہے اور اس سے یہ مقصود نہیں کہ حکم ازلی مٹ جاوے
یا ان محالات عادت و عقل کی نسبت وجہ یہ ہے کہ اول ہو یہ اگر غیر مقدور ہیں اللہ تعالیٰ سبحانہ تو ہی قدیر ہے اور واضح ہو کہ
بالکل ایک ہی دعا پر اقتصار کرنا دل کو سخت کر دیتا ہے چنانچہ مروی ہوا ہے پس احتیاطاً فرائض میں رکھے اور دعا سے اسکے
دل سے جذب شوق و خضوع و خشوع کے ساتھ اپنی مرغوب و پسندیدہ دعائیں مانگے اور شرائط و ادب لحاظ رکھے کہ یہ
دعا بھی مغز عبادت ہے اور تمام کو جنھے تفسیر میں تجمیع لکھا ہے واللہ تعالیٰ ہو الاعلم بالصواب رم۔ بعد دعا کے دونوں طرف
سلام پھیرے چنانچہ فرمایا۔ ثم یسلم عن یمینہ۔ پھر سلام پھیرے اپنے داہنی طرف۔ ف۔ التفات کرے یہانتک کہ اسکے
داہنے رخسارہ کی رنگت دکھیں یہی صحیح ہے۔ التنبیہ۔ فیقول۔ پس کہے۔ ف۔ بقول مختار بالف و لام۔ السلام علیکم
ورحمۃ اللہ۔ السلام تم پر اور اللہ تعالیٰ کی رحمت۔ ف۔ برکاتہ اسمیں زیادہ نہ کرے۔ المحیط۔ ولیکن حاوی قدسی میں
کہا کہ اگر بڑھا دے اچھا ہے بدلیل حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ جو باسناد صحیح سنن ابو داود میں ہے پس قول نووی [illegible]
یہ بدعت ہے رم۔ وعن یسارہ مثل ذلک۔ اور سلام پھیرے بائیں طرف کو اسکے مثل۔ ف۔ حتیٰ کہ سپیدی [illegible] میں
رخسارہ کی نظر آوے۔ اور اسی طرح کہے لیکن محیط میں ہے کہ آواز بہ نسبت اول کے کچھ پست ہو۔ تبیین میں کہا کہ یہی احسن ہے
اقول یہ سنت ہے رم۔ لما روی ابن مسعود ان النبی علیہ السلام کان یسلم عن یمینہ حتی یری بیاض خدہ
الایمن وعن یسارہ حتی یری بیاض خدہ الایسر۔ بدلیل اس حدیث کے جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت
کی کہ آنحضرت علیہ السلام سلام دیا کرتے جانب راست حتیٰ کہ آپ کے داہنے رخسارہ مبارک کی سپیدی دکھی جاتی تھی
اور جانب چپ حتیٰ کہ آپ کے بائیں رخسارہ مبارک کی سپیدی دکھی جاتی تھی۔ ف۔ یہی قول اکثر علماے صحابہ و تابعین
و مجتہدین وجہ یہ قول شافعی ہے۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے اور یہی معنی صحیح مسلم میں سعد بن ابی وقاص سے روایت ہے [illegible]
بعض سلف کے نزدیک ایک سلام سامنے کو کسی قدر داہنی جھکتی ہوئی ہے اور اسمیں چند احادیث وارد ہیں اور وہ ضعف
سے خالی نہیں کہ ترمذی و ابن ماجہ کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ رضی سے جسکو حاکم نے بر شرط شیخین صحیح [illegible]
میں اسکو نہیں پایا اور کہا کہ اسکا راوی زہیر بن محمد اگرچہ شیخین کے راویوں سے ہے مگر اسکی روایات میں سے شرائط
ہیں جنمیں یہ حدیث بھی ہے ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے اور عقیلی و ابن عبد البر نے بھی اسکو صحیح نہیں کہا اور نووی نے
کہا کہ حاکم کا صحیح کہنا قبول نہیں اور ایک ہی سلام کے بارہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں ہے [illegible]
بر تقدیر تسلیم حضرت عائشہ کی حدیث سے ابن مسعود رض کی حدیث ارجح ہے کیونکہ عورتیں پیچھے ہوتی تھیں تو مردوں کو حال
زیادہ معلوم ہے باوجودیکہ دوسرا سلام بہ نسبت اول کے خفیف ہوتا تھا (فرع) اگر پہلے بائیں طرف سلام کیا تو جبتک
کلام نہ کیا ہو داہنی طرف کا سلام کرے اور بائیں کا اعادہ نہیں۔ اور اگر سامنے سلام دیا تو بائیں کو دوسرا سلام کرے۔ فتح
اور اگر منھ پھیر دیا ہو تو پھر سلام نہ کرے یہی صحیح ہے۔ القنیہ۔ اگر دونوں سلام ایک ہی طرف کر دیے تو جائز مگر مخالف

سنت سے بُرا کیا۔ اگر مصلی نے السلام کہا تھا کہ دوسرا ایک اقتدا میں آیا تو نہیں صحیح ہے پس معلوم ہوا کہ نماز سے باہر ہونا علیکم کہنے پر موقوف نہیں ہے۔ مع۔ علیکم السلام کہنا مکروہ ہے۔ السراج۔ فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا کہ مختار یہ کہ مقتدی انتظار کرے جب امام داہنی سلام پھیرے تو مقتدی داہنی کا سلام دے۔ اور جب وہ بائیں سلام پھیرے تو مقتدی بائیں سلام دے۔ قاضیخان مقتدی التحیات کو تمام کرے تب سلام پھیرے۔ اور اگر امام نے قہقہہ وغیرہ کے مانند عمداً مفسد نماز فعل کیا تو نقل لیا اب مقتدی بھی سلام نہ کرے بلکہ مسبوق بھی خارج ہوا اور اگر مقتدی نے پہلے امام سے پوری کر کے سلام کر دیا تو نماز ہو گئی مع کراہت کے رہ گیا امام حتی کہ اگر کوئی چیز مفسد نماز پیش آئی تو امام ہی کی نماز جائیگی کیونکہ مقتدی تو پہلے ہی نکل چکا ہے۔ وش۔ **وینوی بالتسلیمۃ الاولی من علی یمینہ من الرجال والنساء والحفظۃ**۔ اور نیت کرے پہلے سلام کرنے میں ہر ایک شخص جو مصلی کے داہنی ہے مرد ہوں یا عورتیں یا ملائکہ حفظہ۔ **ف**۔ اور چاہیے کہ مومن جنات بھی مانند شافعیہ کے ذکر کیا جاوے مع۔ **وکذلک فی الثانیۃ**۔ اور یوں ہی دوسرے سلام کرنے میں۔ **ف**۔ بائیں طرف کے حاضرین کی نیت کرے خواہ مذکورین سے کوئی ہوں۔ **لان الاعمال بالنیات**۔ کیونکہ اعمال کا مدار تو نیتوں پر منحصر ہے۔ **ف**۔ جیسا کہ حدیث صحیح میں وارد ہے اور وضو میں اس حدیث سے ہم نے شرط نہیں لی کہ کتاب کے حکم پر زیادتی مشروط کرنا لازم آتی ہے۔ مع۔ پھر اصل میں تو عورتوں کے لیے مسجد کا حضور ہے برخلاف اس زمانہ کے کہ بنی اسرائیل کی عورتوں کی طرح یہ عورتیں بھی بخوف فتنہ روکی گئی ہیں لہذا مصنف رحؒ نے فرمایا۔ **ولاینوی النساء فی زماننا**۔ اور ہمارے زمانہ میں امام عورتوں کی نیت نہ کرے۔ **ف**۔ کیونکہ عورتیں حاضر جماعت نہیں ہیں۔ **ولا من لاشرکۃ لہ فی صلاتہ**۔ اور نہ ایسے شخص کی نیت کرے جسکو مصلی کی نماز میں شرکت نہیں ہے۔ **ف**۔ اگرچہ وہاں موجود ہو۔ **ھو الصحیح** یہی قول تو صحیح ہے۔ **ف**۔ نہ وہ کہ جو حاکم شہید نے اختیار کیا کہ تمام مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ اور یہ ضعیف ہے **لان الخطاب**۔ کیونکہ خطاب۔ **ف**۔ علیکم۔ **حظ الحاضرین**۔ نصیبہ حاضروں کا ہے۔ **ف**۔ پس غائب لوگ شامل نہونگے۔ پھر یہ کلام تو تحلیل کے سلام میں ہے رہا وہ سلام جو تشہد میں پڑھتے ہیں کہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین تو اسمیں جمیع مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ کمامر یہ شمس الائمہ۔ بلکہ بتصریح شافعیہ کے مومنین جنوں کی بھی نیت کرے مع۔ بلکہ تمام آسمان و زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہونچ جائیگا۔ کمافی الحدیث اور کلام تو مرتفع علینا میں ہے کہ اس سے حاضرین لے یا تمام مومنین و مومنات خواہ آدمی ہوں یا جن ہوں اور قول دوم صحیح ہے اور حاضر کی حد یہ ہے کہ شریک نماز ہو۔ م۔ پھر مقتدی بھی مانند امام کے نیت کرے۔ **ولابد للمقتدی من نیۃ امامہ**۔ اور ضرور ہے مقتدی کو امام کی نیت۔ **ف**۔ یعنی مقتدی کو امام پر سلام کی نیت کرنا بھی ضرور ہے۔ **فان کان الامام من الجانب الایمن**۔ پس اگر مقتدی سے امام داہنی طرف ہو۔ **ف**۔ تو داہنی طرف والوں کے ساتھ میں امام کی نیت کرے۔ **او الایسر** یا بائیں طرف ہو تو۔ **نواہ فیھم**۔ تو بائیں والوں میں نیت کرے۔ **فان کان بحذائہ**۔ اور اگر امام مقابل مقتدی کے ہو۔ **ف**۔ بایں طور کہ مقتدی ٹھیک اسکی پشت کے سامنے ہو۔ **نواہ فی الاولی عند ابی یوسف ترجیحا للجانب الایمن**۔ تو مقتدی امام کو پہلے سلام یعنی داہنی سلام میں نیت کرے بوجہ ترجیح داہنی کے یہ ابو یوسف رحؒ کا قول ہے۔ **وعند محمد وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ نواہ فیھما**۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اور یہی ابو حنیفہ رحؒ سے بھی مروی ہے کہ مقتدی امام کو دونوں سلام میں نیت کرے۔ **لانہ ذو حظ من الجانبین**۔ کیونکہ امام اس مقتدی کے دونوں جانب میں نصیبہ والا ہے۔ **ف**۔ یہی قول صحیح ہے۔ التاتارخانیہ۔ پھر حدیث سمرہ بن جندبؓ۔ امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان نرد علی الامام وان نتحاب وان یسلم بعضنا علی بعض۔ یعنی ہمکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہم امام کے سلام کا جواب دیں

وہ باہم محبت کریں بعض بعض پر سلام کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ ظاہر اسکا مقتدی پر وجوب سلام ہو بوجہ جواب کے فافہم۔ والمنفرد ینوی الحفظۃ لا غیر۔ اور جو تنہا نماز پڑھتا ہو وہ حفظہ کی نیت کرے نہ کسی اور کی۔ ف۔ حفظہ ملائکہ ہیں انسانی ذاتی و اعمالی حفاظت اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہا ہو عمل کرتے ہیں جنکا ذکر فرمایا بقولہ تعالیٰ ویرسل علیکم حفظۃ۔ یعنی اللہ تم پر حفظہ بھیجتا ہے۔ اور انکے بارہ میں احادیث و آیات ہیں اور حق یہ کہ انکا شمار معلوم نہیں ہے۔ پس منفرد اپنے سلام میں صرف انہیں کی نیت کرے۔ لانہ لیس معہ سواہم۔ کیونکہ منفرد کے ساتھ سوائے حفظہ کے کوئی نہیں ہے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمیں اشکال ہے کہ انحصار حفظہ کا صحیح نہیں بدلیل احادیث صحیحہ کے جنمیں بیان ہے کہ جس مومن نے جنگل میں اذان و اقامت سے… نماز پڑھی تو اسقدر ملائکہ یا اللہ تعالیٰ کی مخلوقات مقتدی ہوتی ہے کہ اسکی نظر انکو محیط نہیں ہو سکتی چنانچہ اذان میں ذکر ہو چکا اور یہ معنی ہر دمن کی نماز میں بھی وارد ہوئے ہیں پس لائق یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھ کے ملائکہ کی نیت کرے خواہ حفظہ ہوں یا اور ہوں۔ م۔ والامام ینوی بالتسلیمتین۔ اور امام نیت کرے دونوں تسلیمہ میں۔ ف۔ حفظہ و قوم کی بع۔ اور یوں ہی مقتدی بھی حفظہ کی نیت کرے۔ ف۔ بلکہ حفظہ و جمیع ملائکہ کی جو حاضر ہوں جیسے ملائکۃ اللیل و ملائکۃ النہار جو فجر و عصر کو باہم ملاقی ہوتے ہیں۔ پھر واضح ہو کہ تمیز دار طفل بھی اپنے سلام میں حفظہ کی نیت کرے اور شامی رح نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ طفل کے حسنات لکھے جاتے اور اسی کو ملینگے اور والدین وغیرہ کو ثواب تعلیم ہوگا بالجملہ ملائکہ کی نیت کرنا چاہیے۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہے۔ ولا ینوی فی الملائکۃ عددا محصورا۔ اور ملائکہ کے شمار میں کوئی تعداد معین نہ کرے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ لان الاخبار فی عددہم قد اختلفت۔ کیونکہ احادیث و آثار ان ملائکہ کے شمار میں مختلف وارد ہیں۔ ف۔ تو راہ یہ ہوئی کہ جسقدر واقع میں ہیں ہم نے سب پر سلام کیا تو اس میں سب داخل رہے کمی و زیادتی نہوئی۔ فاشبہ الایمان بالانبیاء علیہم السلام۔ پس مشابہ ہوا یہ مسئلہ انبیاء علیہم السلام پر ایمان لانے کے ساتھ۔ ف۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد مختلف وارد ہے اور کوئی شمار انکا کسی نص میں قطعی نہیں ہے تو عقائد میں مصرح ہوا کہ یوں ایمان لاوے کہ ہم سب انبیاء پر ایمان لائے اور ہم کسی نبی سے منکر نہیں ہیں۔ (فرع) اور خزانہ میں جو حفظہ کے بارہ میں بہت کچھ مذکور ہے اکثر اسمیں سے غیر معتمد ہے اور صواب یہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم اصابۃ لفظ السلام واجبۃ عندنا۔ پھر ہمارے نزدیک لفظ السلام ادا کرنا واجب ہے۔ ف۔ یعنی نماز کی تحلیل بلفظ السلام علیکم بدون تبدیل دوسرے لفظ کے واجب ہے۔ محیط میں ہے کہ یہی اصح ہے۔ ولیس بفرض۔ اور فرض نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر مصلی نے تسلیم سے پہلے حدث کر دیا مثلاً تو اعادہ نماز واجب ہوا اور باطل نہوئی۔ م۔ خلافا للشافعی رح۔ اسمیں شافعی رح کا خلاف ہے۔ ف۔ اور تحقیق خلاف یہ کہ شافعی کے نزدیک بھی قطعی فرضیت نہیں بلکہ وجوب ہے لیکن وہ اسکو رکن قرار دیکر اسکا ترک مفسد نماز کہتے ہیں۔ ہو تمسک بقولہ علیہ السلام تحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم۔ امام شافعی رح کا تمسک اس حدیث سے ہے کہ مفتاح الصلوٰۃ الطہور وتحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم۔ ف۔ یہ حدیث کتاب الطہارۃ کے شروع میں گذری اور وجہ استدلال یہ کہ تحلیل نماز کی تسلیم یعنی سلام کرنا منصوص ہے جیسے تحریمہ اسکا تکبیر پس مانند تکبیر تحریمہ کے تسلیم بھی فرض ہوئی۔ اگر امام مصنف پر الزام ہو کہ تکبیر تحریمہ فرض ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا تھا اور تسلیم فرض ہونے میں یہ حدیث نہیں جواب اسکا بعضے شارحین نے یہ دیا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اور مترجم کو یہ جواب بالکل ناپسند ہے اور صحیح جواب یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کی فرضیت بقولہ تعالیٰ وربک فکبر سے ہے جسکی تفسیر میں یہ حدیث لی تھی برخلاف سلام کے کہ اسکی فرضیت پر کوئی قطعی آیت نہیں تو خالی یہ حدیث موجب فرضیت نہیں بلکہ انتہائے موجب اسکا وجوب ہے اور ہم نے کہا کہ تسلیم واجب ہے حالانکہ وجوب کا معارض بھی موجود ہے جیسا کہ امام مصنف رح نے کہا کہ ولنا ما رویناہ من حدیث ابن مسعود رض۔ اور ہماری دلیل وہ ہے جو ہم حدیث ابن مسعود

روایت کر چکے۔ ف۔ در باب تشہد جسکے آخر میں یہ وارد ہے فاذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلوٰتک ان شئت ان تقوم
فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ تو ظاہر ہے کہ تشہد ختم کرنے پر اختیار دیا کہ چاہے بیٹھے یعنی دعا وغیرہ بھی پڑھے اور چاہے
کھڑا ہو جاوے۔ والتخییر ینافی الفرضیۃ والوجوب۔ اور اختیار دینا منافی فرضیت و وجوب ہے۔ ف۔ یعنی بعد
اسکے کوئی چیز واجب نہیں ورنہ اختیار نہ تھا کہ چاہے اٹھ کھڑا ہو۔ تو ظاہراً یہی دلالت ہے کہ بعد تشہد کے سلام کرنا بھی
واجب نہیں ہے۔ الا انا اثبتنا الوجوب بما رواہ احتیاطاً۔ لیکن ہمنے احتیاط کی راہ سے وجوب کو اس حدیث
کے ساتھ ثابت کیا جو امام شافعی رح نے روایت کی ہے۔ ف۔ یعنی اسی حدیث تحلیلہا التسلیم سے ہمنے وجوب سلام
براہ احتیاط ثابت کیا بدین معنی کہ اگر کسی نے سلام چھوڑا تو گنہگار ہوگا برخلاف امام شافعی رح کے کہ وہ کہتے ہیں کہ یہ
واجب ایک رکن نماز ہے کہ اگر ترک کرے تو نماز فاسد ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکا ثبوت تو خبر الواحد سے ہے اور خبر الواحد
ظنی ہوتی ہے نہ قطعی۔ وبمثلہ لا تثبت الفرضیۃ واللہ اعلم۔ اور ایسی ظنی دلیل سے کوئی فرضیت نہیں ثابت ہوتی ہے
واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ جیسے آپ نے تسلیم کے وجوب کو براہ احتیاط ایک خبر الواحد سے ثابت کیا ویسا ہی
درود کے وجوب کو احتیاطاً اسی نص سے ثابت کیجیے جس سے ہر بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک ذکر ہونے پر
آپ درود واجب کہتے ہیں اور یہ بحث ہمنے اوپر ذکر کی ہے۔ م (فروع) امام کی تحلیل تسلیم سے مقتدی کا تحریمہ نہیں
منقطع ہوتا یعنی کہ مقتدی اٹھکر اپنی نماز پوری کریگا لیکن اگر امام نے نماز کے منافی کوئی فعل کیا مثلاً قہقہہ مار دیا تو مقتدی
کا بھی تحریمہ ٹوٹ گیا۔ مقتدی جسکی کوئی رکعت گئی وہ امام کے قعدہ میں التحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھے بلا خلاف
اور زائد میں قدوری و کرخی و خواہر زادہ کے نزدیک یہ ثابت نہیں پھر بعض کے نزدیک قرآن کی دعائیں پڑھے بعض کے
نزدیک مکرر التحیات پڑھے بعض کے نزدیک درود اور بعض کے نزدیک سکوت ہے۔ جب امام سلام پھیرے تو جلدی نہ کرے
حتی کہ دیکھے کہ اسپر سہو تو واجب نہیں ہوجاوے کہ وہ فارغ ہوا تو کھڑا ہو۔ اگر امام کے سلام سے پہلے کھڑا ہوا تو اسنے
برا کیا لیکن نماز جائز ہوگی۔ شافعی رح کے نزدیک اگر اول سلام کے بعد کھڑا ہو گیا تو جائز ہے اور چاہیے کہ دوسرے سلام
کے بعد کھڑا ہو۔ ابو حنیفہ رح کے نزدیک نماز سے نکلنا مصلی پر اپنے فعل سے فرض نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ عینی رح نے بعض
جوامع سے نقل کیا کہ لوگوں نے سلام میں موافق مذکورہ بالا نیت کرنا متروک کر دیا ہے یعنی اسپر افسوس ہے۔ ترجمہ العدد
م۔ حجت میں ہے کہ جب امام نماز ظہر و مغرب و عشاء کا سلام پھیر کر فارغ ہو تو طول طویل دعاؤں میں مشغول نہو بلکہ سنتیں
شروع کرے۔ التاتارخانیہ۔ حدیث صحیح میں بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا توقف بقدر اس دعا کے تھا۔ اللہم انت
السلام ومنک السلام تبارکت یاذا الجلال والاکرام۔ پھر جو وظائف بعد نماز کے وارد ہیں بنظر توفیق حدیث مربوط
بعد سنتوں کے ہیں۔ اور اسی پر شامی رح نے جزم کیا۔ اور بعض فقہاء نے کہا کہ دعاء مذکور سے زیادہ تاخیر کرنا سنت
کے پڑھنے میں مکروہ ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ اور شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا
اور مطول حدیث میں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو روکا تھا جو بعد سلام کے سنتوں کے لیے کھڑا ہو گیا تھا
تو اس سے کراہت دو کیونکہ بنو اسرائیل اسی سے تباہ ہوئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رض کی تحسین کی
جیسا کہ صحیح میں ہے تو معلوم ہوا کہ فصل کرنا چاہیے اور حق یہ کہ فقہاء میں کچھ اختلاف نہیں کیونکہ جو منع کرتے ہیں وہ طول
وظائف سے امتناع ہیں جیسا کہ حجت میں گذرا اور جو فصل کا جواز کہتے ہیں وہ اوسط درجہ ہے اور امید ہے کہ کراہت تنزیہی
ہو۔ م۔ امام بعد سلام کے مقتدیوں کی طرف منہ کرے اور اگر کوئی مسبوق ہو تو داہنے یا بائیں پھر جاوے اور جاڑے گرمی
سب میں حکم یکساں ہے یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وظائف و اوراد جن میں مستحب ہے کہ استغفار ۳ مرتبہ۔ آیۃ الکرسی ایک مرتبہ

اور سبحان اللہ ۳۳ بار۔ الحمد للہ ۳۳ بار۔ اللہ اکبر ۳۳ بار۔ لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل
شئی قدیر۔ ایکبار پڑھے اُنکے فضائل بہت زیادہ ہیں ان شاء اللہ تعالیٰ مختصراً اپنے موقع پر مذکور ہونگے م۔ جن فرائض
کے بعد سنتیں ہیں تو امام اپنے فرض کی جگہ سے دائیں یا بائیں یا پیچھے ہٹ کر یا گھر میں جاکر سنتیں پڑھے اور مقتدی
یا منفرد جہاں چاہے پڑھے۔ جن فرائض کے بعد تطوع نہیں تو فرض کی جگہ قبلہ رخ بیٹھا نہ رہے بلکہ چاہے چلا جاوے اور
چاہے فجر میں تا طلوع آفتاب محراب میں بیٹھے اور یہ افضل ہے۔ کمافی الخلاصہ۔ فجر سے تا طلوع آفتاب ذکر میں رہنا شب بیداری
کا ثواب ہے جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے۔ م۔

فصل فی القرأۃ ۔ یہ فصل نماز کے اندر قرآن کی قرأت کے بیان میں ہے۔ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ دیگر ارکان
میں سے رکن قرأت کو خاصۃً جدا فصل کرکے بوجہ کثرت احکام قرأت کے بیان کیا اور نوازل میں ہے کہ ایک نے نماز
شروع کی پھر سو گیا اور سونے میں اسنے قرأت کی تو قرأت ادا ہو گئی کیونکہ شرع نے سونے کو مانند بیدار کے قرار دیا واسطے
تعظیم شان مصلی کے بحدیث۔ اور اسی سے طلاق میں اور اسمیں فرق ہوا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مجنون وطفل نے نماز
پڑھی تو جائز ہے اور اگر دونوں نے طلاق دی تو نہیں جائز ہے مگر امام مصنف نے تجنیس میں کہا کہ مختار یہ ہے کہ سونے کی حالت
نہیں جائز ہے کیونکہ ادائے عبادت کے واسطے اختیار شرط ہے وہ نہیں پایا گیا۔ انتہی۔ لیکن اوجہ وہی ہے جو فقیہ ابو اللیث
نے نوازل میں اختیار کیا یعنی جائز ہے اور اختیار جو شرط ہے وہ ابتدائے نماز میں پایا گیا تھا اور وہی کافی ہو گیا کیا تم نہیں
دیکھتے کہ اگر اسنے رکوع یا سجدہ کیا ایسی حالت میں کہ اپنے فعل سے بالکل اسکو ذہول یعنی غفلت ہے تو یہ ادا ہو جاتا ہے۔
قال المترجم غفلت و بیداری متقابل نہیں بلکہ ذہول وغفلت تو یاد کے متقابل ہے اور خواب متقابل بیداری کا ہے پھر ایک کو
دوسرے پر قیاس کرنا مشکل ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث جسکا فقیہ ابو اللیث نے اشارہ کیا اسکا مضمون یہ ہے کہ مصلی حالت
سجدہ میں سو گیا تو اللہ تعالیٰ اپنے ملائکہ پر اس بندہ سے مباہات فرماتا ہے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ
اسکی قرأت وافعال ادا ہو گئے بلکہ معنی تو اسی قدر کہ باوجود موانع بشری کے اسنے قیام کیا تو اوجہ بظاہر وہی ہے جو امام مصنف
نے اختیار کیا ہے لہٰذا ظہیریہ میں ہے کہ اگر خواب میں قرأت کی تو اصح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ م۔ پھر ابن الہمام رح نے کہا کہ
قرأت سے متعلق ایک مسئلہ خاص ہے جسکی بہت سی شاخیں ہیں اور قرأت کرنے والے کو بیشتر لغزش ہوتی ہے مگر باوجود
مسئلہ مہمہ ہونے کے امام مصنف رح نے اسکو سرے سے ذکر نہیں کیا تو ہم اسکو وارد کرتے ہیں۔ واضح ہو کہ قاری کی چوک
وخطا۔ (اعراب یا حروف یا کلمات یا آیات) میں ہوتی ہے اور حروف میں خطا کرنا ایک حرف کو بجائے دوسرے کے رکھنا
یا مقدم کرنا یا موخر کرنا یا بڑھانا یا گھٹانا ہے۔ (بیان اعراب) اگر اعراب کے تغیر دینے میں معنی نہ بگڑے تو نماز فاسد نہوگی
کیونکہ تغیر خطی سے احتراز دشوار ہے تو معذور ہوگا۔ اگر معنی بگڑے پس اگر ایسا فاحش تغیر ہوا کہ جسکا اعتقاد کفر ہے مثلاً البارئ
المصور کو واو کے نصب سے پڑھا جسکے معنی یہ ہوے خالق تصویر گڑھا ہوا صورت بنایا ہوا معاذ اللہ منہ۔ یا جیسے انما یخشی اللہ
من عبادہ العلماء۔ جسکے معنی یہ کہ اللہ تعالیٰ اسکے بندوں میں سے وہی ڈرتے ہیں جو عالم ہیں۔ اسکے اعراب اصلح بدلکے
کہ اللہ برفع اور العلماء بکسرہ پڑھا۔ جسکے معنی یہ ہوگئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عالم بندوں سے ڈرتا ہے۔ تعالی اللہ عن ذلک
تو ایسے تغیر اعرابی سے متقدمین کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ متاخرین نے اختلاف کیا چنانچہ ابن مقاتل ومحمد بن سلمہ
وابوبکر بن سعید بلخی اور ابو جعفر ہندوانی ومحمد بن الفضل وشمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ نماز فاسد نہوگی۔ لیکن متقدمین
کا قول احوط ہے کیونکہ اگر یہ پڑھنے والا فرض کرو کہ عمداً پڑھتا تو کافر ہو جاتا پھر جو کلام کفر ہو وہ قرآن نہوا تو اسنے ایسا کلام
کیا جو لوگوں میں سے بھی کافروں کا کلام ہے اور لوگوں کا کلام اگر ایسا ہو کہ کفر نہیں ہے اور وہ سہو سے نماز میں بولے تو نماز

باطل ہو جاتی ہے ملکیت کہ ایسا ہو جو کفر ہے تو بالضرور فاسد ہوگی تو متقدمین کا قول احوط ہے اور متاخرین کے قول میں عوام کے لیے
آسانی زیادہ ہے کیونکہ عوام الناس کو وجوہ اعراب میں اختیار نہیں ہے۔ قاضیخان اور یہی اشبہ ہے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتوی ہے
العتابیہ والظہیریہ۔ اور یہ ابو یوسف رح کے قول پر ظاہر ہے جیسا کہ چند مسائل سے استخراج ہوا ہے۔ قال المترجم۔ وعلی ہذا اگر کوئی
شخص اسقدر عربی زبان جانے کہ وجوہ اعراب پہچاننے کی لیاقت ہو تو وہ معذور نہوگا اور نماز فاسد ہوگی۔ م۔ پھر اسی کے
متعلق تخفیف و تشدید کی بحث ہے۔ اگر اسنے تشدید کو تخفیف کر دیا یعنی تشدید ساقط کر دی تو عامہ مشائخ اس قول پر قائم
ہوئے کہ مد اور تشدید کا چھوڑنا جیسے اعراب میں غلطی کرنا لہذا جس نے کہ رب العالمین۔ کو ب کے بغیر تشدید پڑھا۔ یا
ایاک نعبد میں ی کو بلا تشدید پڑھا تو بہت سے مشائخ نے کہا کہ نماز فاسد ہوگی کیونکہ ایا بدون تشدید حرف ی۔ کے معنی
آفتاب ہے۔ اور اصح یہ کہ نماز فاسد نہوگی۔ اقول یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ کیونکہ ایاک۔ بتشدید یا بعض لغات میں بدون تشدید
بھی آیا ہے اگرچہ قلیل ہے اسکو نحویوں میں سے بعضے متاخرین نے نقل کیا ہے تو ہمارے فقہاء متقدمین اصحاب کے قول پر
بھی نماز فاسد نہوگی۔ اور متاخرین فقہاء کے قول پر تو اس توجیہ کی بھی حاجت نہیں ہے پھر اسی بناء پر مد کا مسئلہ ہے حتی کہ
اکبر کے ہمزہ کو مد دینے سے نماز فاسد ہونے کا حکم سابق میں مذکور ہو چکا۔ اقول یعنی تکبیر تحریمہ اللہ اکبر کے بیان میں گذرا ہے
اور خلاصہ میں ہے کہ اگر مد ترک کیا خواہ تغیر ہو یا نہو مختار یہ کہ مفسد نہیں اور عتابیہ میں ہے کہ من اظلم من کذب میں تشدید دی تو
بعض نے کہا کہ مفسد نہیں اور اسی پر فتوی ہے۔ العتابیہ۔ بے جگہ امالہ کرنا بھی مفسد نہیں۔ کما فی المحیط۔ (بیان حروف) اسمیں
کئی صورتیں ہیں۔ ازانجملہ ایک حرف کے بجائے دوسرے کو رکھنا۔ پس یہ بات خطا سے ہے یا عاجزی سے ہے۔ اگر خطا سے ہے
پس اگر معنی متغیر نہوں اور اسکا مثل قرآن میں کہیں موجود بھی ہو تو نماز فاسد نہوگی جیسے ان المسلمین کی جگہ ان المسلمون
خطا سے پڑھ گیا تو المسلمون موجود اور معنی میں تغیر نہیں پس نماز فاسد نہیں ہے۔ اگر معنی میں تغیر نہیں لیکن یہ لفظ قرآن میں
کہیں نہیں ہے جیسے قوامین بالقسط کے بجائے قیامین بالقسط پڑھا یا قوامین کی جگہ قیامین پڑھا یا۔ الحی القیوم کی جگہ الحی القیام
پڑھا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک نماز فاسد نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے۔ اور اگر اسنے معنی متغیر کر دیے تو طرفین
کے نزدیک فاسد ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اس شرط سے کہ اسکے مثل قرآن میں نہو۔ پس اگر اصحاب الشعیر شین سے
پڑھے تو بالاتفاق نماز فاسد ہوگی۔ پس فاسد ہونے میں اعتبار معنی متغیر ہونے کا ہے طرفین کے نزدیک اور ابو یوسف کے
نزدیک قرآن میں ہونا۔ تو اب وہ اعتبار نہ رہا جو ابو منصور عراقی نے کہا کہ جن دو حرفوں میں فصل مشکل ہے تو فاسد نہیں اور
مشکل نہیں تو فاسد ہے۔ اور نہ وہ اعتبار رہا جو ابن مقاتل نے کہا کہ جن حرفوں میں مخرج قریب ہے تو ایک کی جگہ دوسرا پڑھ جانے
میں فساد نہیں اور قرب مخرج نہو تو فساد ہے اور اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر فصل بے مشقت ہو سکتا ہو جیسے ط اور ص تو صالحات
کی جگہ طالحات پڑھنے میں فساد ہے اور اگر فصل میں مشقت ہو جیسے ظ و ض دونوں نقطہ دار میں یا ص و س بے نقطہ یا ت
و ط میں تو بعض نے کہا کہ ایک کی جگہ دوسرے کے پڑھنے میں نماز فاسد ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ فاسد نہیں ہے۔ الفتح۔ اور
یہی قاضیخان میں ہے اور وجیز کردری میں لکھا کہ اسی پر اکثر مشائخ نے فتوی دیا اور شیخ ابو الحسن و ابو عاصم نے کہا کہ اگر عمداً
ایسا کرے تو فاسد ہے اور اگر اسکی زبان پر جاری ہو یا وہ تمیز نہیں جانتا تو فاسد نہیں اور یہی قول اعدل و مختار ہے۔ م
پھر ان مشائخ کی تفریعات منضبط نہیں ہیں اور جو خلاصہ میں لایا ہے تو تامل کرنے سے انمیں باہم تنافی نظر آتی ہے پس متقدمین
کا قول اولی ہے۔ رہی دوسری صورت کہ اسنے عاجزی سے ایسا کیا مثلاً ح نہیں ادا ہوتی تو ہ مثلاً الہمد بجائے الحمد کے نکلی
یا اعوذ کا عین نہ نکلا اور اللہ نکلا یا الصمد کی جگہ سین نکلا پس اگر وہ رات دن اسکے صحیح نکالنے میں کوشش کرتا اور
نہیں قادر ہوتا ہے تو نماز جائز ہے اور اگر کوشش چھوڑ دے تو فاسد ہے اور یہ گنجائش نہیں کہ باقی عمر میں کوشش چھوڑ دے

رہا اثغ یعنی توتلا جو بسم اللہ کو ث کے نقطہ سے پڑھتا یا لام کی جگہ یا پڑھتا ہو اور مانند اسکے زبان سے سوائے اسکے نہیں نکلتا ہو تو کہا گیا کہ اگر کلام ہو لا تو فاسد ہو اور اگر نماز کے علاوہ تلاوت کرے تو ثواب نہیں پھر اگر ایسی آیات مل سکیں کہ جنمیں یہ حروف نہیں تو اختیار کرے ورنہ خاموش رہے اور مرد عاجز پر قیاس کر کے یہ حکم نکلتا ہو کہ اگر اپنے عام کوشش صرف کی اور کرتا رہا تو فاسد نہیں ہو اور ہم اسی کو لیتے ہیں سے خلاصہ - اور اگر اس سے کلام نہیں ہو لا پس اگر ایسی آیات ممکن ہوں کہ جنمیں یہ حروف نہیں تو اختیار کرے سوائے فاتحہ کے کہ وہ بعینہ رکھے اور دوسرے کو اسکی اقتدا نہیں چاہیے فافا - کا یہی حال ہو یعنی وہ شخص جسکی زبان سے ف کی ر نکلتی ہو - اور تمتام کا وہ کہ حرف کو سینہ میں بہت گھما کر نکال سکتا ہو اور یوں ہی اَسکا جو حروف سے کسی حرف کے نکالنے پر قادر نہو پھر واضح ہو کہ جب اثغ کو ایسی آیات ملیں جنمیں یہ حروف نہیں مگر اپنے سوائے انکے ایسی آیات پڑھیں جنمیں یہ حروف ہیں تو اکثر مشائخ کے نزدیک اُسکی نماز نہیں جائز ہو اور اگر ایسی آیات نہیں ملیں تو جائز ہو - الفتح - مترجم کہتا ہو کہ جس شخص کی زبان میں بعض حروف کی قدرت نہیں ہو تو یہ مشکل ہو کہ سوائے نماز کے تلاوت میں اسکو ثواب نہو اگرچہ تلاوت فرض نہیں ہو اور بندہ یہ میں ہو کہ اگر بعض حروف پر اسکی زبان نہ چلتی ہو اگر اپنے ایسی آیت نہ پائی جسمیں یہ حروف ہوں تو اسکی نماز جائز ہو مگر غیر کی امامت نہ کرے اور اگر ان حروف سے خالی آیت ملے تو اس سے بالاتفاق نماز جائز ہو پھر اگر اپنے ایسی آیت پڑھی جسمیں یہ حروف ہیں تو بعض نے کہا کہ اسکی نماز جائز نہیں - قاضیخان - اور یہی صحیح ہو - المحیط - توتلا برابر کوشش کے بعد مانند اُمّی کے ہو تو اپنے مانند توتلے کی امامت کر سکتا ہو اور جب اسکو کوئی اچھی طرح پڑھنے والے کی اقتدا ملے تو اسکی نماز تنہا جائز نہو گی سج وابن الشحنہ - رہا یہ کہ بلا قرات جواز نماز ہو یا نہیں تو اسمیں مشائخ کا اختلاف ہو - (بیان تقدیم و تاخیر حرف) اگر اس سے معنی میں تغیر ہو جیسے قسورہ کو قوسرہ پڑھ دے تو فاسد ہو اور اگر تغیر نہو تو امام محمد کے نزدیک فاسد نہیں - خلافاً لابی یوسف - (بیان زیادت ونقصان) اور تمام توڑ دینا مثل زیادت کے ہو - پھر اگر زیادت سے معنی میں تغیر نہو جیسے نہی عن المنکر کی جگہ انتہی عن المنکر الف زیادہ کیا - رادّوہ - کو رادوہ - تو عامہ مشائخ کے نزدیک فساد نہیں اور اگر تغیر ہوا جیسے زرابی کو زرابیب اور والقرآن الحکیم انک الخ - میں وانک - واو پڑھایا اور ان سعیکم لشتی - میں وان سعیکم لشتی - واو پڑھایا تو فاسد ہو - الخلاصہ اور یہی تفصیل کمی میں ہو جیسے جاز ہم کو جارہم کیا تو فاسد نہیں کہ تغیر نہوا اور والنہار اذا تجلی ما خلق الذکر - بدون واو کے پڑھکر تغیر کیا تو فاسد ہو - اگر یہ حرف کسی کلمہ کا ہو تو قاضیخان میں ہو کہ اگر حرف اصلی ہو اور معنی بدلے تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک فاسد ہو جیسے رزقنا - کو بدون را، یا بدون زاء پڑھا - اور مشائخ نے بقول ابو یوسف یوں کہا کہ بعد اسکے جو پڑھا اگر وہ قرآن میں آیا ہو تو فساد نہیں ہو - اور لکھا کہ اگر سہ حرفی کلمہ کا کوئی حرف حذف کیا جیسے عربی کو عری تو فاسد ہو اور اگر چار حرفی یا پانچ حرفی میں سے بشرطیکہ علم ہو بطور ترخیم حذف کیا جیسے ادوا یا مالک - میں نادوا یا مال - کیا تو فاسد نہیں ہو - الفتح - اگر حذف سے معنی متغیر ہوں جیسے لا یومنون سے یومنون تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہو - المحیط - اور یہی صحیح ہو العتابیہ - اگر پڑھا ہم لا یظلمون قرأیت - نون کو فاء سے متصل پڑھا اور أقرایت کا الف حذف کیا - یا پڑھا یحسبون نہم - بجائے انہم کے تو نماز فاسد نہیں ہو - الذخیرہ - (بیان کلمہ بجائے کلمہ) اگر کلمہ قرآن کی جگہ جو کلمہ پڑھا اگر دونوں کے معنی قریب قریب ہوں اور جو پڑھا اُسکے مثل قرآن میں ہو جیسے حکیم کی جگہ علیم پڑھ دیا تو بالاتفاق فاسد نہیں - اقول وجہ یہ ہو کہ شرط بجا وے کہ معنی مفسد نہ پیدا ہوتے ہوں سمہ - اور اگر اس کلمہ کے مثل قرآن میں نہو جیسے اثیم کی جگہ فاجر اور اوّاہ کی جگہ اَیاہ تو بھی طرفین کے نزدیک فساد نہیں اور ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں - الفتح - اور خلاصہ میں جزم کیا کہ ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہو جیسے توابین کی جگہ تیابین پڑھے - اور اگر یہ کلمہ قرآن میں نہیں اور نہ دونوں کے معنی متقارب ہیں تو

بہ خوف نماز فاسد ہوگی بشرطیکہ جو پڑھا یہ کلمہ تسبیح و تمجید و ذکر نہو۔ اور اگر قرآن میں ہو مگر معنی متقارب نہیں جیسے انا کنا
فاعلین کی جگہ انا کنا غافلین پڑھا یا مانند اسکے کہ اگر اعتقاد کرے تو کفر ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح
مذہب ابو یوسف ہے۔ الخلاصہ۔ اگر قولہ الست بربکم قالوا بلی۔ میں قالوا نعم پڑھا تو فاسد ہے منون کی جگہ تخلقون میں اظہر فساد ہے انت العزیز
الکریم میں الحکیم پڑھا تو مختار یہ کہ فاسد ہے قبل طلوع الشمس وقبل الغروب۔ میں عند طلوع الشمس و عند الغروب پڑھا مفسد ہے کل صغیر و کبیر فی صحف
یا۔ والنازعات نزعا۔ مفسد نہیں ہے۔ بجائے شعائر کے شعار مفسد ہے۔ مجمع النوازل میں ہے کہ اگر پیغمبر کا نسب دوسرے
کلمہ سے پڑھ گیا پس اگر قرآن میں ہو جیسے موسیٰ بن لقمان پڑھا تو فاسد نہیں بقول محمد و بروایت ابو یوسف اور یہی
عامہ مشائخ ہیں اور اگر قرآن میں نہو جیسے مریم ابنۃ غیلان تو بالاتفاق فاسد ہے اور یوں ہی جسکی نسبت روا نہو جیسے عیسیٰ
بن لقمان کیونکہ اگر عمداً ہوتا تو کفر تھا۔ الفتح۔ (بیان کلمہ کے ٹکڑے کرنے کا) اگر ایک کلمہ میں سے بعض کو ذکر کیا پھر
سانس اکھڑ گئی پھر باقی پڑھا یا مثلاً باقی بھولا تھا پھر یاد کر کے باقی پڑھ لیا یا اسکو یاد آیا کہ میں پڑھ چکا ہوں پس باقی نہ
پڑھا اور مانند اسکی صورتوں میں بعض مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر ایسے کلمہ کا ٹکڑا
کہ وہ پورا کلمہ کہتا تو نماز فاسد ہوتی تو اس کلمہ کا ٹکڑا کہنا بھی موجب فساد ہے ورنہ مفسد نہیں۔ الذخیرہ والمحیط۔ اور
بنزلہ کل کے ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور بعض نے کہا کہ اگر چند کلمہ بے معنی لغو ہے یا معنی میں تغیر کرے
مفسد ہے ورنہ نہیں اور عامہ مشائخ کے نزدیک بہرحال مفسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز مشکل ہے تو مانند تنحنح کے معفو
المحیط والذخیرہ۔ اور اگر کلمہ کے بعض حروف کو حذف کر دیا تو صحیح یہ کہ مفسد نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر قرآن کو الحان سے
پس اگر کلمہ میں تغیر ہوگیا تو مفسد ہے اور اگر الحان صرف حروف مد و لین میں ہو تو مفسد نہیں مگر جبکہ فاحش ہو۔ سوا
نماز کے الحان عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ ابو جعفر لکردری اور آنکے نزدیک سننا
ہے۔ الخلاصہ (بیان زیادتی کلمہ بلا عوض) اگر کلمہ زیادہ کر دیا پس اگر اس سے معنی میں تغیر ہوا تو نماز فاسد ہے خواہ
کہیں قرآن میں ہو یا نہو جیسے والذین آمنوا بالله۔ کے بجائے والذین آمنوا وکفروا بالله۔ اور اگر معنی متغیر نہوں
اگر قرآن میں یہ کلمہ ہو مثلاً انہ کان بعبادہ خبیرا بصیرا۔ کی جگہ انہ کان بعبادہ خبیرا بصیرا علیما۔ تو بالاجماع مفسد نہیں ہے
اگر قرآن میں نہو مثلاً فاکہۃ ونخل ورمان۔ میں فاکہۃ ونخل وتفاح ورمان۔ کر دیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک مفسد نہیں
المحیط (بیان ایک حرف یا کلمہ کو مکرر کرنے کا) اگر حرف تضعیف کو ظاہر کیا مثلاً من پر تشدید دال تھا اسکو من
کر دیا اور دال ظاہر کر دی تو فساد نہیں اور اگر الحمد لله کو للله۔ تین لام سے کر دیا تو نماز فاسد ہے۔ اگر کلمہ مکرر کیا پس
معنی متغیر ہوں مثلاً تاکید ہو جاوے تو فساد نہیں اور اگر تغیر ہو مثلاً رب العالمین میں رب کو مکرر رب رب العالمین
کیا یا مثلاً مالک مالک یوم الدین کیا تو صحیح یہ کہ مفسد ہے۔ الظہیریہ (بیان تقدیم و تاخیر کلمہ و حرف) اگر کلمہ کو مقدم یا
کیا اگر معنی متغیر نہوں تو فساد نہیں مثلاً لہم فیہا زفیر وشہیق۔ میں شہیق و زفیر کر دیا۔ الخلاصہ۔ اور اگر معنی متغیر ہوں۔
ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم۔ میں نعیم کی جگہ جحیم اور جحیم کی جگہ نعیم کیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک نماز فاسد
اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ یہی حال دو کلمہ کو دو کلمہ پر مقدم کرنے کا ہے مثلاً فلا تخافوہم وخافون کی جگہ فلا تخافون وخا
کر دیا تو تغیر معنی سے فاسد ہے۔ اور اگر یوم تبیض وجوہ وتسود وجوہ۔ کی جگہ۔ یوم تسود وجوہ وتبیض وجوہ کر دیا تو تغیر نہو
فاسد نہیں ہے۔ اگر حرف کلمہ کا دوسرے حرف پر مقدم کیا مثلاً عصف کو عفص کر دیا کہ معنی بدل گئے تو فاسد ہے اور اگر
ادھی میں ادحی کر دیا تو تغیر نہونے سے فساد نہیں اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ (بیان ایک آیت کی جگہ دوسری آیت
مترجم کہتا ہے کہ سوائے قرآن کے آیت نہیں ہو سکتی اور اگر کوئی عبارت سوائے قرآن کے جو کلام پورا ہو یا تو نہ

اور میں نے دیکھا نہیں واللہ اعلم۔ م۔ اگر ایک آیت سے پڑھکر وقف کیا پھر دوسرے مقام کی آیت پوری یا تھوڑی پڑھی
تو فساد نہیں مثلاً والعصر ان الانسان۔ پڑھکر وقف کیا پھر ان الابرار لفی نعیم۔ پڑھا۔ یا۔ ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات
پر وقف کیا پھر اولٰئک ہم الکافرون۔ پڑھا تو فساد نہیں ہے۔ اگر وقف نہ کیا ہو پس اگر معنی متغیر نہوں۔ مثلاً ان الذین آمنوا
وعملوا الصالحات پڑھکر ملا دیا۔ فلہم جزاء الحسنی۔ بجائے کانت لہم جنات الفردوس نزلا۔ کے تو فساد نہیں۔ اور اگر معنی متغیر ہوں
جیسے ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولٰئک ہم الکافرون۔ تو عامۂ علماء کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ اگر
ایک آیت پوری پڑھکر پھر دوسری آیت پڑھے تو فساد نہونا ظاہر ہے کیونکہ ہر آیت مفید ہے مگر آنکہ بعض صورتوں میں جب
عطف کیا جاوے تو معنی کا تغیر ہوگا۔ مثلاً ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لہم جنات الفردوس نزلا۔ پھر پڑھا۔
واولٰئک لہم اللعنۃ ولہم سوء الدار۔ پس بنا بر اصل متقدمین رح کے کہ اعتبار معنی کا ہے جیسا کہ فتح القدیر سے مذکور ہوا تو بیان فساد
ہونا ظاہر ہے پھر واضح ہو کہ وقف ووصل کی راہ سے فرق کرنا از مشکل ہے اور مجھے اسمیں تردد ہے اور احوط میرے نزدیک یہ ہے کہ
جس صورت میں وصل سے فساد معنی ہوتے ہوں تو وقف سے بھی احتیاطاً فساد کا اعتبار کیا جاوے اگرچہ آخر میں ایک مسئلہ
ظاہر نا منظر ہے۔ م۔ (بیان وقف ووصل بے موقع) اگر بے موقع وقف کیا یا ابتدا کی پس اگر معنی میں فاحش تغیر ہو مثلاً
ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات پر وقف کر دیا پھر اولٰئک ہم شر البریہ۔ سے ابتدا کی تو باتفاق فساد ہوگا۔ المحیط۔
اسی طرح بے موقع وصل کرنے میں جیسے اصحاب النار پر وقف نہ کیا بلکہ الذین یحملون العرش۔ سے ملا دیا تو فساد نہیں مگر صحیح
الخلاصہ۔ اور اگر معنی میں تغیر فاحش ہو مثلاً شہد اللہ انہ لا الہ۔ پر وقف کر دیا۔ پھر الا ہو۔ پڑھا تو اختلاف ہے مگر عامۂ علماء کے
نزدیک فساد نہیں اور اسی پر فتوی ہے کہ وقف ووصل کی کسی صورت میں فساد نہوگا۔ المحیط۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مؤید ہے کہ وقف
ووصل کا اثر معتبر نہیں ہے۔ م۔ قاضی ابو بکر رح نے فرمایا کہ جب قرأت پڑھکر رکوع کرنا چاہے پس اگر قرأت کسی ثناء وصفت
الٰہی پر ختم ہوئی ہو تو تکبیر اللہ اکبر کے ساتھ ملانا اولی ہے اور اگر ثناء پر ختم نہو مثلاً ان شانئک ہو الابتر۔ اسکو اللہ اکبر سے نہ ملاوے
یعنی ابتر کی راء کو اسم پاک تکبیر سے نہ ملاوے۔ التاتارخانیہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ادب اسی قبیل سے ہے جو تلاوت قرآن
میں ہے۔ پارہ ۲۵ الیہ یرد علم الساعۃ الخ میں کہا گیا کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ سے نہ ملاوے کہ الیہ کی ضمیر میں وہم
ہوتا ہے کہ شیطان کی طرف ہے۔ م۔ (بیان ایسی قرأۃ کا جو مصحف اجماعی میں نہو) حضرت عثمان رضہ کے عہد خلافت میں
تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ مصحف جو متواتر ہے مع متوارث قراآت کے جمع ہوا ہے پس جو قرأت اسکی قراآت
میں سے نہو وہ قرآن لیکن یعنی قرآن تو متواتر قطعی متوارث کا نام ہے اور وہ شاذ قرأت نہیں ہے تو اسمیں قرآن کی صفت نہوگی
م۔ اگر مصلی نے ایسی قرأت پڑھی جو قراءۃ ابن مسعود رضہ یا قراءۃ ابی بن کعب رضہ وغیرہ لکھی گئی ہے تو اسکا شمار نہیں حتی کہ
قرأت نماز اس سے ادا نہوگی مگر نماز فاسد نہیں حتی کہ اگر اسکے ساتھ مصحف اجماع متواتر میں سے اسقدر پڑھ لیا کہ نماز میں فرض
ہے تو نماز جائز ہو جائیگی اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ (بیان تصحیح کر لینا بعد خطا کے) فوائد ذخیرہ میں ہے کہ اگر نماز میں وہ پڑھا جو خطائے
فاحش ہے پھر لوٹکر صحیح کر لیا تو کہا کہ میرے نزدیک اسکی نماز جائز ہے اور یہی خطائے اعراب کا حکم ہے۔ اگر اللہ تعالی کے ناموں
کے ساتھ صیغہ مؤنث ذکر کیا تو بعض نے کہا کہ فاسد ہے اور امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ نماز فاسد ہوگی اور بعض مشائخ
نے اسی کی تصحیح کی ہے المحیط والذخیرہ (فائدہ جلیلہ) امام ابو القاسم الصفار رح سے منقول ہے کہ جب نماز کئی وجوہ سے
جائز ہو اور ایک وجہ سے فاسد ہو تو احتیاطاً اسکے فاسد ہونے کا حکم دیا جاوے سوائے باب قرأت کے کہ اسمیں لوگوں کے
حق میں عموم بلوی ہے۔ الظہیریہ۔ اقول مترجم نے جو وقف ووصل میں فساد میں احتیاط کی تو فساد صریح اور جواز مرجوح ہے اور
حکم در صورت جواز مرجح کی یہی وجہ ہو مگر یہ مترجم کا اختیار ہے اور مشائخ رحمہم اللہ کا قول تو ذکر ہو چکا فلیتنبہ۔ [illegible]

قراءت کا مسئلہ اختصار کے ساتھ ذکر ہوا اور یہ نفس قراءت سے متعلق تھا تو مقدم کیا گیا تاکہ تصحیح کے ساتھ نماز میں قراءت کرنے
امام مصنف نے بیان فرمایا۔ ویجہر بالقراءۃ۔ اور جہر کرے قراءت کے ساتھ۔ ف۔ بطریق واجب۔ فی الفجر۔ نماز فجر
ف۔ دونوں رکعتوں میں۔ والرکعتین الاولیین من المغرب والعشاء۔ اور پہلی دو رکعتوں میں نماز مغرب وعشاء
سے۔ ان کان اماما۔ بشرطیکہ امام ہو۔ ویخفی فی الاخریین۔ اور اخفاء کرے پچھلی دو رکعتوں میں۔ ف۔ یعنی باقی
جو مغرب میں ایک ہے اور عشاء میں دو رکعتیں ہیں۔ ہذا ہو المتوارث۔ یہی متوارث ہے۔ ف۔ یعنی ہم نے اپنے متصل طبقہ
بالائی سے نماز جماعت ادا کرنے کا نقص یوں ہی پایا اور اس طبقہ نے اپنے اوپر کے طبقہ سے اسی طرح تابعین تک وتابعین
نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے یوں ہی پایا اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے بالتفرد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں ہی لیا ہے۔ الفتح۔ اور جو بات
اس متواتر متوارث طریقہ سے عام ثابت ہو اسکے لیے کسی نص کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ ثبوت متواتر نہایت قوی ہے اور یہی
معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں ترکیب نماز وتعداد رکعات کا طول بیان نہیں ہے م۔ اور عینی رحمہ نے دارقطنی کی روایت سے
قتادہ عن انس رضی اللہ عنہ درباب امامت جبرئیل علیہ السلام ذکر کی جسمیں بالکل اسیطرح جہر واخفاء مذکور ہے اور اسیمیں ابوداؤد
نے حسن رحمہ اللہ زہری رحمہ سے مرسل دونوں روایتیں کیں۔ اور عبدالحق رحمہ نے فرمایا کہ یہ مرسل بھی احسن وصحیح ہے۔ پھر مترجم
کہتا ہے کہ ان روایات سے نکلا کہ جیسے جہر واجب ہے ویسے ہی اصل جہر میں مغرب وعشاء کے پہلے دو رکعتیں ہیں نہ انکو چاہے
اولیین ہوں یا اخیرین ہوں جیسا کہ بعض مشائخ نے زعم کیا ہے اگرچہ یہاں میں قول اور کلام طویل ہے جیسا کہ شامی رحمہ نے ذکر
کیا ہے م۔ وان کان منفردا۔ اور اگر مصلی تنہا پڑھنے والا ہو۔ فہو مخیر۔ تو اسکو اختیار ہے۔ ف۔ یعنی جہر یا اخفاء کرنا
اسپر واجب نہیں۔ ان شاء جہر۔ اگر چاہے تو جہر کرے۔ واسمع نفسہ۔ اور اپنی ذات کو سناوے۔ لانہ امام فی
نفسہ۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کے حق میں امام ہے۔ ف۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ امام پر جہر اسی قدر ہے کہ سناوے تو کمتر درجہ
یہ کہ اپنے آپ کو سناوے تو جہر ہو جائیگا لہذا امام جماعت کے حق میں کہا گیا کہ وہ حاجت سے زائد جہر نہ کرے بلکہ کہا گیا کہ اپنے
نفس کو جہد ومشقت میں نہ ڈالے۔ کما فی الفتح وغیرہ۔ تو محصل یہ ہوا کہ اگر امام کو دور تک صفوف جماعت کو سنانے کی حاجت
ہے ولیکن وہ زور کرنے میں تعب اٹھاتا ہے تو اسکو جہد نہ چاہیے جو باعث پریشانی حضور قلب ہے بلکہ جہانتک اسپر تعب نہ
اسی قدر رکھے اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ چاہے منفرد جہر کرے مگر ادنیٰ درجہ اسی قدر کہ اپنے
سناوے۔ فی العینی۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ یہ منفرد کے جہر کی تفسیر ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ بھرپور جہر نہ کرے ع۔ وان شاء
خافت۔ اور اگر چاہے اخفاء کرے۔ لانہ لیس من یسمعہ۔ کیونکہ وہاں کوئی نہیں جسکو سناویگا۔ ف۔ اور رب عزوجل
ہر خفی وجلی کو سنتا ہے۔ والافضل ہو الجہر لیکون الاداء علی ہیأۃ الجماعۃ۔ اور افضل ان دونوں باتوں اختیاری میں
جہر ہی ہے تاکہ منفرد کا ادا کرنا جماعت کی ہیأت پر ہو۔ ف۔ جو جہر سے ضروری ہوتی ہے۔ (مسئلہ) یہ اختیار منفرد کو نماز جہری میں
ہے اور رہی نماز سری تو بعض نے اسمیں بھی منفرد کو مختار سمجھا اور عصام رحمہ نے استدلال کیا کہ منفرد پر جہر کرنے ظہر وعصر میں
سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز سری میں منفرد پر اخفاء حتمی متعین ہے۔ الفتح۔ تبیین میں کہا کہ یہ
صحیح ہے۔ ع۔ پھر یہ منفرد کے وقت کے اندر ادا کرنے کا بیان ہے یا قضاء کرنا تو آتا ہے م۔ ویخفیہا الامام فی الظہر والعصر
اور اخفاء کرے قراءت کو امام نماز ظہر وعصر میں۔ ف۔ اور جبکہ جماعت موجب جہر کے ساتھ اخفاء ہوا تو منفرد بدرجہ اولیٰ
ظہر وعصر میں اخفاء کریگا اور اسکی کی تصحیح ابھی گذری۔ پھر اخفاء بھی متوارث ہوا ہے اور بدلیل حدیث خباب بن الارت رضی اللہ عنہ
جنسے پوچھا گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر وعصر میں قراءت کرتے تھے فرمایا کہ ہاں۔ پوچھا گیا کہ آپ لوگ یہ کیونکر پہچانتے
فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اضطراب لحیہ سے۔ رواہ البخاری۔ اور صحیح مسلم کی حدیث ابو سعید خدری میں قراءت

عصر کا اندازہ بقدر الم السجدہ کے اور اخیر دو کا اس سے نصف اور دوسری روایت میں اولین ہر رکعت کا انداز
ر ۳۰ آیت ہے تو اخفاء تھا ورنہ جہر ہوتا تو اندازہ نہیں بلکہ ٹھیک آیات معلوم ہوتیں بالجملہ یہ احادیث اور حدیث
ت جبرئیل از انس رض اور متواتر توارث نماز ظہر و عصر میں اخفاء قرأت ہے پس اخفاء حتما واجب ہے۔ وان کان بعرفۃ
یہ مقام عرفہ میں ہو۔ ف یعنی حج کے مقام عرفہ میں جہاں جمع کرے ظہر و عصر کو۔ چونکہ اسمیں امام مالک کا خلاف
ہے لہذا اسکو مصرح کر دیا۔ لقولہ علیہ السلام صلوۃ النہار عجماء۔ بدلیل اس قول کے کہ نمازوں کی عجماء ہے۔ ف
مذکر اور عجماء مونث بمعنی گونگی۔ ای لیست فیہا قرأۃ مسموعۃ۔ یعنی دن کی نماز میں قرأت ایسی نہیں جو سنی جاو
ف گویا اس تعمیم سے استدلال ہے کہ عرفہ ہو یا نہیں ہو نماز دن کی قرأت جہری نہو گی۔ لیکن نووی رح نے روضہ میں
یہ حدیث نہیں ہے ۔ف۔ اور علماء نے نقل نے اسکی حدیث نہونے پر اتفاق کیا ہے ع۔ عبد الرزاق نے اسکو
ہد و ابو عبیدہ تابعین کا قول روایت کیا ہے نع۔ باوجود اسکے نماز جمعہ و عیدین اسمیں سے مخصوص ہیں۔ پس اولی
امام مالک رح کے قول پر نص کا مطالبہ ہے اور جب حجۃ الوداع میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جہر ثبوت ہو تو دلیل
رہ نہیں ۔م۔ وفی عرفۃ خلاف مالک ۔ اور مقام عرفہ میں مالک رح کا خلاف ہے۔ ف کہ جہر کہتے ہیں بر قیاس جمعہ
حجۃ علیہ ما رویناہ۔ اور حجت الزام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی۔ ف اگر وہ حدیث مرفوع نہیں تو
بہ نقل ہے اور قیاس یہاں کافی نہیں ہے۔ ف پھر یہ سب اداے فرائض میں جہر و اخفاء کا بیان تھا۔ ویجہر فی الجمعۃ
عیدین۔ اور امام جہر کرے جمعہ و عیدین میں۔ ف یعنی واجب ہے۔ لورود النقل المستفیض بالجہر۔ بوجہ وارد
نے نقل کے جو عام شائع ہے جہر کے ساتھ۔ ف یعنی بطور شہرت منقول ہے کہ جمعہ و عیدین میں جہر کیا جاتا ہے پس یہ بھی
یل توارث ہے اور منجملہ روایات کے حدیث نعمان بن بشیر رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور جمعہ میں سبح اسم
الاعلی۔ اور ہل اتٰک حدیث الغاشیہ۔ پڑھتے۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ اور ابو واقد اللیثی رض کی حدیث میں عیدین میں
ت ق والقرآن المجید۔ اور اقتربت الساعۃ الخ ہے۔ کما رواہ مسلم۔ پس دلالت توارث سے معلوم ہوا کہ یہ قرأت آپ
ے پڑھتے اور بیہقی نے حضرت علی رض سے روایت کی کہ نماز عیدین میں جہر کرنا سنت سے ہے اور عیدین میں جبانہ
سنت سے ہے مترجم کہتا ہے کہ جبانہ یعنی باہر عیدگاہ جا کر پڑھنا۔ پس یہ ثبوت سنت سے بوجہ مواظبت اجماعی کے واجب
ف تراویح بجماعت میں اور رمضان کے وتر بجماعت میں بھی جہر ہے ت۔ اگرچہ تراویح نہ پڑھی ہو۔ مجمع الانہر۔
کہا گیا کہ اصح یہ کہ ان میں بھی جہر واجب ہے ۔ق ش ط۔ اور ذکر جو نماز کے لیے واجب ہوا تو اسکو جہر کرے جیسے تکبیر الافتتاح
جو فرض نہیں ہے پس اگر وہ علامت کے لیے رکھا گیا ہو تو بھی امام جہر کرے جیسے سر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیرات
منفرد و مقتدی جہر نہ کرے۔ اور اگر بعض نمازوں سے اختصاص ہو جیسے عید کی تکبیرات تو جہر کرے اور قنوت کا جہر
شائع عراق کا قول ہے اور صاحب الہدایہ نے اخفاء کو مختار کہا اور انکے اسواے جہر نہ کرے جیسے تشہد و آمین و تسبیحات
الرائق۔ وفی التطوع بالنہار یخافت۔ اور دن کی نفل میں اخفاء کرے۔ ف یعنی اخفاء واجب ہے۔ الزاہدی
اللیل یتخیر۔ اور رات کی نفل میں مختار ہے۔ ف چاہے جہر کرے یا اخفاء کرے۔ اعتبارا بالفرض فی حق
فرد۔ بقیاس فرض کے منفرد کے حق میں۔ ف یعنی جیسے فرض میں منفرد کا حکم ہے کہ دن کے فرائض میں وجوبا اخفاء
ے اور نماز جہری میں اسکو اختیار ہے اسی طرح رات کی تنہا نفل پڑھنے والے کا اسی پر قیاس ہے تو جہر افضل ہے۔ وہذا
ہ قیاس نفل کا فرض منفرد پر ہے۔ لانہ مکمل لہ۔ اسوجہ سے کہ نفل تکمیل کرنے والی فرض کی ہے۔ فیکون تبعا لہ
ل تابع فرض ہوگی۔ ف اور فرض رات کی تنہائی میں منفرد کو اختیار ہے اسی طرح نفل تنہائی میں اختیار ہے م ناد

اگر نفل بجماعت امامت ہو تو امام جہر کرے ساتھ نماز علی۔ اب رہا بیان قضاء تو فرمایا۔ ومن فاتتہ العشاء فصلاھا بعد طلوع الشمس
ان ام فیہا جہر۔ اور جس مرد کی عشاء فوت ہو گئی (یا فجر و مغرب) پھر اسکو بعد طلوع آفتاب کے قضا کیا تو اگر قضا میں امامت
کی تو جہر کرے۔ کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قضی الفجر غداۃ لیلۃ التعریس بجماعۃ۔ جیسے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جبکہ لیلۃ التعریس کے دن نماز فجر کو جماعت سے قضاء فرمایا تھا۔ ف۔ تعریس آخر رات میں
مسافر کا چلنے سے اتر کر استراحت لینا۔ اور مختصر قصہ یہ تھا کہ سفر جہاد سے واپسی میں صحابہ رض کی درخواست پر آپ مع لشکر
اترے اور بلال رض نے جاگنے کی ذمہ داری کی مگر سو گئے اور اسوقت جاگے کہ اُنپر دھوپ آئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
وہاں سے کوچ کا حکم دیا اور آگے بڑھ کر جب آفتاب ایک نیزہ بلند ہوا تو اتر کر وضو کیا اور مؤذن کو اذان کا حکم دیا پھر دو
رکعتیں پڑھیں یعنی سنت فجر پھر نماز کی اقامت کہی گئی پھر نماز فجر پڑھی جیسے روز پڑھا کرتے تھے۔ کما رواہ مسلم واحمد عن
ابی قتادہ رض و مالک عن زید بن اسلم مرسلاً و محمد فی الآثار عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم مرسلاً۔ اور یہی امام احمد کا قول
ہے کہ جہری کی قضاء بجماعت میں جہر کرے۔ قاضیخان میں ہے کہ اگر بھولے سے امام نے اخفاء کیا تو اسپر سجدہ سہو واجب
جیسے دن کی سری نماز رات میں امامت کے ساتھ قضاء کی تو اخفاء واجب اور اگر بھول کر جہر کیا تو اسپر سجدہ سہو واجب ہے
ہے۔ یہ تو امامت کے ساتھ قضاء کرنے کا حکم ہے اور اگر تنہا قضاء کرے تو اختلاف ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ اگر جہری نماز قضاء
کو تنہا پڑھے تو اصح یہ کہ جہر افضل ہے سا محیط والکافی والذخیرہ وقاضیخان۔ اور یہی مختار شمس الائمہ و فخر الاسلام و جماعت
متاخرین ہے اور قاضیخان نے کہا کہ جہر اسواسطے افضل ہے کہ قضاء موافق ادا کے ہو جاوے اور ادا میں منفرد مختار ہے
تو قضاء میں بھی مختار اور جہر افضل ہے۔ اور امام مصنف رح نے اس قول کو نہیں تسلیم کیا اور فرمایا۔ وان کان وحدہ
اور اگر قضا کرنیوالا تنہا پڑھے۔ خافت حتما ولا یتخیر۔ تو حتماً اخفاء کرے اور اسکو اختیار نہیں ہے۔ ھو الصحیح۔ یہی قول
صحیح ہے۔ ف۔ وقایہ میں تاج الشریعہ نے اسی کو متن کیا اور تنویر میں انہیں کی اتباع کی۔ لان الجہر یختص اما بالجماعۃ
حتما۔ کیونکہ جہر کرنا مختص ہے دو صورتوں میں یا تو بجماعت ہو کہ اسوقت جہر واجب ہے۔ او بالوقت فی حق المنفرد علی
التخییر۔ یا ادائے نماز وقت کے اندر ہو تو منفرد کے حق میں بطور اختیار کے ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ جہر و اخفاء شرع
توقیف پر موقوف ہے اور ہم نے شرع کے حکم میں جہر کو دو طریق سے پایا ایک تو جہر واجب اور وہ جبکہ جماعت سے نماز
پڑھے خواہ ادا ہو یا قضاء ہو اور دونوں کی دلیل گذر چکی اور دوم جہر مخیر اور وہ جبکہ تنہا پڑھنے والا وقت کے اندر
نماز پڑھے تو اسکو اختیار ہے کہ جہر کرے جو اخفاء سے افضل ہے۔ ولم یوجد احدہما۔ اور ان دونوں میں سے ایک
یہاں نہیں پایا گیا۔ ف۔ جبکہ جہری کو وقت سے باہر منفرد قضاء کرتا ہے۔ اور یہ جو ذکر کیا گیا کہ اصل میں نماز کا جہر
اور جبکہ مشرکین بدگوئی کرتے تو جہر سے دن میں ممانعت ہوئی اور رات میں جہر رہا بدلیل قولہ تعالی۔ ولا تجہر بصلاتک
ولا تخافت بہا وابتغ بین ذلک سبیلا۔ پس درمیانی راہ یہ کہ دن میں اخفاء اور رات میں جہر ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ
آیت بالا سے تفسیر ہذا صحیح ہو ابن عباس رض سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں متواری تھے اور جب آپ آواز
قراۃ قرآن بلند کرتے تو مشرکین سنکر قرآن کو اور اتارنے والے اور لانے والے کو برا کہتے تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا
ولا تجہر بصلاتک یعنی جہر مت کیجیے اپنی قرأت میں کہ انکو مشرکین سنیں۔ ولا تخافت بہا۔ اور اسکو اخفاء مت کیجیے۔ یعنی
اسطرح کہ اپنے اصحاب کو نہ سنائیے۔ وابتغ بین ذلک سبیلا۔ یعنی جہر و مخافت کے درمیان راہ اختیار کیجیے۔ یہی قصہ
ترمذی و نسائی و ابن ماجہ میں ہے۔ یا صحیح کی روایت حضرت ام المؤمنین عائشہ سے دربارہ دعا ہے اور حدیث
امامت جبرئیل بجہر و اخفاء ہے۔ اور ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز میں پڑھتے پھر جو ہمکو

ہمنے وہ تمکو سنایا اور جو ہم پر مخفی کیا وہ ہم نے تم پر مخفی کیا - ابو داؤد والنسائی - اور صحیح ہوا کہ نماز خشوع وخضوع وسکون جد
ی الترمذی عن الفضل بن عباس مرفوعاً - اور بیاضی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں پر نکلے اور وے
ز پڑھتے تھے اور انکی آوازیں قرأت سے بلند تھیں تو فرمایا کہ مصلی تو اپنے رب سے مناجات کرتا ہے چاہیے کہ دیکھے
س چیز سے مناجات کرتا ہے اور مت جہر کریں بعض تمہارے بعض پر قرآن کے ساتھ رواہ مالک پس اصل نماز مناجات
سکون ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ فاتحہ دعا ہے اور اصل آمین اخفاء ہے اور قولہ لا تجہر بصلوتک - سات کی نماز دن میں بھی جاری
ر پس حق ظاہر ہے کہ اصل نماز میں اخفاء ہے اور فرائض میں جہر بجماعت مطلقاً یا تمام وقت کے اندر معلوم ہوا اور قضاء منفرد
ین جہر کی کوئی روایت نہیں تو اخفاء پر عمل واجب ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا کہ صحیح آمین اخفاء کا حکم ہے اور مترجم کو
نہیں معلوم ہوا کہ منفرد کو جہر کے اختیار کی کون روایت ہے سوائے قیاس کے - پھر جب سلف کی قضاء پڑھنے کی روایت
ین جہر مذکور نہیں تو ظاہر اسکا اخفاء ہے وہ اس قیاس کا معارض ہوگا تو امر توقیفی میں قیاس متروک ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم
لصواب - م - ایک مرد تنہا پڑھتا ہے جب وہ فاتحہ پوری یا تھوڑی پڑھ چکا تو دوسرے نے آکر اسکے ساتھ اقتدا کی تو فاتحہ
دوبارہ جہر سے پڑھے - البحر عن الخلاصہ عن الاصل - ومن قرأ فی العشاء فی الاولیین السورۃ ولم یقرأ بفاتحۃ الکتاب
ور جس نے پڑھا عشاء میں (یا مغرب میں مثلاً) پہلی دو رکعتوں میں سورہ کو اور نہ پڑھا سورہ فاتحہ کو - ف - بعض نے
ما اگرچہ عمداً چھوڑ گیا ہو - لم یعد فی الاخریین - تو پچھلی دو رکعتوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے - ف - یعنی فاتحہ کو
قضاء نہ کرے - الذخیرۃ ع - مترجم کہتا ہے کہ عمداً چھوڑنا اس قول پر روا ہے کہ قرأت نماز کی دو رکعتوں میں فرض ہے خواہ اول
ل دو ہوں یا اخیر کی تو اسپر سہو نہیں ہے آئندہ دوسرا قول یہ کہ اول کی دونوں متعین ہیں لیکن نہو تو آخر میں قضاء کرے
عمداً چھوڑنا گناہ ہے اور سہو لازم ہوگا ہو الاصح م - اور اگر رکوع سے پہلے اسکو سورہ فاتحہ چھوٹ جانا یاد آگیا تو
فاتحہ پڑھے پھر سورت کو دوبارہ پڑھے سر - بطور وجوب - ط - اور اگر رکوع میں یاد آوے تو بھی کھڑے ہوکر اسی ترتیب
سے پڑھکر پھر رکوع کرے - ش - وان قرأ الفاتحۃ ولم یزد علیہا - اور اگر اسنے فاتحہ پڑھی اور اسپر زیادہ نہ کیا
ف - یعنی سورت یا اسکے مانند نہ پڑھے اگرچہ عمداً چھوڑی ہو - د - میں کہتا ہوں کہ تعمد میں وہی حال ہے جو اوپر گذرا
م - قرأ فی الاخریین الفاتحۃ والسورۃ - تو پڑھے پچھلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ وسورت - ف - فاتحہ بطور
معمول اور سورت بطور قضاء کے اور مترجم کہتا ہے کہ فاتحہ اس صورت میں سنت کے طور پر ہونا چاہیے بلکہ واجب ہوگا
کیونکہ سورت تو فاتحہ کی ترتیب پر واجب ہے - فافہم م - ویجہر - اور جہر کرے - ف - ایک روایت میں وجوباً اور ایک
روایت میں استحباباً - چنانچہ آتا ہے - م - اور اگر سورت کو رکوع میں یاد کیا تو اسکو کھڑے ہوکر پڑھے اور رکوع کا اعادہ کرے
د - کیونکہ ترتیب فرض ہے حتی کہ اعادہ نہ کرے تو نماز فاسد ہے - ش - وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح - اور یہ جو متن میں مذکور
ہے امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے - وقال ابو یوسف لا یقضی واحدۃ منہما - اور ابو یوسف نے کہا کہ دونوں میں سے
کسی کو قضاء نہ کرے - ف - نہ فاتحہ کو اور نہ سورت کو اور دلیل یہ کہ - لان الواجب اذا فات عن وقتہ لا یقضی
الا بدلیل - کیونکہ واجب (جیسے سورہ وفاتحہ) جب اپنے وقت سے جاتا رہا تو وہ قضاء نہیں کیا جاتا مگر دلیل کے
ساتھ - ف - اور یہاں دلیل قضاء کرنے کی پائی نہیں گئی کیونکہ دلیل کی غرض یہ ہے کہ اسکا مثل ہوتا کہ جو اسکا ٹھکانا ہے
اس سے پھیر کر جہاں پر قضاء کریگا وہاں رکھے - اور اخیر کی رکعتوں میں سورت پڑھنا مشروع نہیں ہے تو پھر وہاں کیونکر
سورت کو پھیرا جاوے جیسے دیکھتے ہو کہ ایام تشریق کی قضاء نمازیں دوسری اوقات میں بدون تکبیر تشریق کے جائز
ہیں اگرچہ تکبیر اپنے محل پر واجب ہے مع - اسکا جواب نہیں دیا گیا بلکہ امام مصنف نے امام ابوحنیفہ کا قیاس بیان فرمایا

ولہاذا ہو الفرق بین الوجہین۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اور یہی دونوں صورتوں میں فرق بھی ہے یہ ذکر۔ ان
قرأۃ الفاتحۃ شرعت علی وجہ یترتب علیہا السورۃ۔ فاتحہ کا پڑھنا ایسے طور پر مشروع ہوا ہے کہ سورہ اسپر مترتب ہو
ف۔ یعنی فاتحہ ایسے طور پر نماز میں پڑھے کہ جسکے بعد میں سورہ پڑھے۔ ف۔ اور پہلی صورت میں خالی سورہ اولین میں پڑھا
تھا بدون فاتحہ۔ فلو قضاہا فی الاخریین۔ پس اگر فاتحہ کو پچھلیوں میں قضاء کرے۔ ف۔ تو حالت یہ ہو جاوے گی
سورہ پہلے پڑھا تھا اور اب اسکے بعد فاتحہ پڑھا تو۔ یترتب الفاتحۃ علی السورۃ۔ سورت پر فاتحہ مترتب ہو جاوے
وہذا خلاف الموضوع۔ اور یہ حالت مقرر مشروع کے خلاف ہے۔ ف۔ کیونکہ پہلے فاتحہ پھر سورہ پڑھنا مشروع ہے۔ لہذا پہلی
صورت میں فاتحہ قضا کرنے کا حکم نہ دیا۔ رہی دوسری صورت تو اسمیں یہ بات لازم نہیں آئی چنانچہ کہا۔ بخلاف ما اذا ترک
السورۃ۔ بہ خلاف اسکے ہے جس صورت میں کہ اولین میں سورہ چھوڑا ہے۔ لانہ امکن قضاءہا۔ کیونکہ سورہ کا قضاء کرنا ممکن ہے
ف۔ کہ پچھلیوں میں بعد فاتحہ معمولی کے سورہ قضاء پڑھے۔ علی الوجہ المشروع۔ اسی طریقہ پر جو مشروع ہے۔ ف۔
کیونکہ یہی مشروع ہے کہ فاتحہ کے بعد سورہ ہو اور وہ یہاں موجود ہے۔ م۔ اس تقریر سے امام ابو یوسف کا جواب نہیں نکلا کیونکہ
یہ تو اس سے بھی نکلا کہ سورہ اپنے محل پر نہیں رہا اور ابو یوسف کے اس قول کا جواب نہ نکلا کہ واجب اپنے محل سے چھوٹ کر
بلا دلیل نہیں قضاء ہوتا ہے اور واضح ہو کہ اس مسئلہ میں چار قول ہیں اول تو یہی قول جو متن میں ذکر کیا اور یہی ظاہر الروایہ ہے
دوم اسکا الٹا حکم یعنی فاتحہ کو قضاء کرے نہ سورہ کو۔ اور یہ شیخ عیسی بن ابان رح کا قول ہے۔ سوم قول ابو یوسف کہ دونوں
میں سے کسی کو قضاء نہ کرے۔ چہارم حسن کی روایت ابو حنیفہ سے کہ فاتحہ و سورہ دونوں کو قضاء کرے پھر کیونکر تو بعض
مشائخ نے کہا کہ پچھلیوں میں سورہ مقدم کرے اور بعض نے کہا کہ فاتحہ مقدم کرے اور یہی اشبہ بصواب اور موافق شرع
ہے۔ مفع۔ رہا بیان اسکا کہ یہ قضاء واجب ہے یا مستحب ہے۔ تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ ثم ذکر ہہنا۔ پھر ذکر کیا ظاہر الروایۃ
میں اس مقام پر۔ ف۔ یعنی امام محمد نے جامع صغیر میں ع۔ یا کتاب میں مصنف نے۔ ما یدل علی الوجوب۔ وہ لفظ
جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ ف۔ یعنی کہا کہ قرأ فی الاخریین۔ بلفظ خبر اور یہ بمنزلہ حکم کے ہے جیسا کہ اپنے موقع اصول میں
مذکور ہے۔ مفع۔ اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا ہے م۔ در مختار نے اسی کے اصح ہونے کا اشارہ کیا۔ ش۔ حالانکہ
ضعیف ہے۔ م۔ وفی الاصل بلفظ الاستحباب۔ اور امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں بلفظ استحباب ذکر کیا۔ ف۔
بقولہ احب الی ان یقضی السورۃ فی الاخریین یعنی میرے نزدیک مستحب ہے کہ سورہ کو پچھلیوں میں قضاء کر لے ع۔ اور
مخفی نہیں کہ وجوب تو صریح نہیں بلکہ سمجھا گیا اور استحباب بالکل صریح ہے تو روایت میں اسی پر اعتماد کرنا چاہیے۔ الفتح۔
یعنی ظاہر الروایۃ یہی کہ قضاء کرنا مستحب ہے۔ لانہا اذا کانت موخرۃ۔ کیونکہ اخریین میں سورہ قضاء جبکہ آخر کے فاتحہ واجب
سے پیچھے ہو گیا۔ فغیر موصولۃ بالفاتحۃ۔ تو وہ اپنے فاتحہ کے ساتھ موصول نہ رہا۔ ف۔ کیونکہ اسکا فاتحہ تو اول کی رکعتوں
میں ہو چکا۔ فلم یمکن مراعاۃ موضوعہا من کل وجہ۔ تو جیسے وہ موضوع تھی یعنی اپنے فاتحہ سے متصل ہو اسکی نگہداشت ہر طرح
ممکن نہ ہوئی۔ ف۔ لہذا سورہ کو قضاء کرنا مستحب رہ گیا۔ اور اگر اخریین میں سورہ کو فاتحہ سے مقدم کر دیں تو بھی فائدہ نہیں
کیونکہ اخریین میں یہ حالت پیدا ہو جاوے کہ اسکا فاتحہ اپنی جگہ سے ہٹ کر قضاء سورہ سے پیچھے پڑ جاوے اور خلاف مشروع
بھی ہو جاوے اسپر بھی یہ قضاء سورہ اپنے فاتحہ سے ہر طرح نہ ملا کیونکہ اسکا فاتحہ تو اول کے دوگانہ میں ہے انہیں خرابیوں کی
وجہ سے امام مصنف رح نے یہ وجہ ذکر ہی نہیں کی م۔ اب رہا یہ کہ جب سورہ کو قضاء کرے تو وہ جہر سے ہی اور اخریین کا فاتحہ
اخفاء سے ہے تو بیان فرمایا کہ۔ ویجہر بہما۔ اور سورہ و فاتحہ دونوں کا جہر کرے۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہے۔ لان الجمع بین الجہر
والمخافتۃ فی رکعۃ واحدۃ شنیع۔ کیونکہ جمع کرنا جہر سورہ اور اخفاء فاتحہ کا ایک ہی رکعت میں شنیع ہے۔ ف۔ پھر اگر دونوں

اخفاء کرے تو سورہ جو واجب تھا اُسکی صفت بدلنا پڑیگی - وتغییر النفل وہو الفاتحۃ اولیٰ - اور بدلنا نفل کا اور وہ فاتحہ اخیرین کا ہے بہتر ہے - ف - یعنی اخیرین کا فاتحہ نفل ہے تو اُسکی صفت اخفاء کو جہر سے بدلنا بہتر ہے - یہی صحیح ٹھہرا م - اور یہی مبسوط شمس الائمہ سرخسی و جامع قاضیخان میں ہے ع - اور ایک روایت امام ابو حنیفہ رح سے یہ ہے کہ سورہ کا جہر کرے اور فاتحہ کو اخفاء کے ساتھ اپنے حال پر رکھے اور جہر و اخفاء کا جمع کرنا اسوجہ سے نہوگا کہ سورہ اپنے فاتحہ سے جو اولین میں ہے ملحق ہے اور تمرتاشی رح نے اسی کو صحیح کہا اور خواہر زادہ نے اسی کو ظاہر جواب ٹھہرایا - مف - اور یہی فخر الاسلام نے اختیار کیا ع - مترجم کہتا ہے کہ جب اصح یہ ہے کہ قضاے سورت مستحب ہے اور اصح یہ کہ فاتحہ پچھلی رکعتوں میں واجب ہے تو اصح قول یہ ہوا کہ اخیرین میں دونوں کو اخفاء کرے کیونکہ فاتحہ واجب کو متغیر کرنا واسطے نفل مستحب کے نہیں چاہیے - فافہم م - ثم المخافتہ ان یسمع نفسہ - پھر اخفاء کا پڑھنا یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے - ف - یہی کمتر درجہ ہے حتی کہ اگر کوئی کان لگا کر سن سکے تو یہ بہتر ہے - الخلاصہ - یعنی قرأت نہیں بلکہ ایسی طرح بات کہنا کہ سمجھ میں نہ آوے م - والجہر ان یسمع غیرہ - اور جہر یہ کہ دوسرے کو سناوے - ف - اور ایک دو نہیں بلکہ کل سنیں تو جہر ہے - الخلاصہ - یہی صحیح ہے - الوقایہ - اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے اصح کہا و عامہ مشائخ نے لیا اور اسی پر اعتماد ہے - المحیط - اور یہی مختار ہے - السراجیہ - وہذا عند الفقیہ ابی جعفر الہندوانی - اور یہ فقیہ ابو جعفر ہندوانی کے نزدیک ہے - ف - پس فقیہ ابو جعفر کے اس قول کو سب نے لیا ہے - لان مجرد حرکۃ اللسان لا یسمی قرأۃ بدون الصوت - کیونکہ خالی زبان کی حرکت کا نام قرأت نہیں کہلاتا بدون آواز کے - ف - اقول اسکی وجہ فتح القدیر میں مذکور ہے اور یہ خود ظاہر ہے پس اخراج حروف باواز ضرور ہے لیکن واسطے ہوتا ہے کہ یہ آواز اسقدر ہوتا کیونکہ لازم آیا کہ خود اور قریب والا سنے کیونکہ اگر سننا شرط ہو تو جب مصلی کے قریب شور و شغب ہو یا وہ بہرا ہو یا تند ہوا ہو اور اور مانند اسکے اسباب کثیرہ ہیں تو عدم سماع سے قرأت فاسد ہونا لازم آوے - لہذا ابن الہمام نے کہا کہ حرکت زبان مع آواز کے قرأت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کان کا سننا بھی قرأت کے معنی میں داخل ہو بلکہ اسی قدر لازم آیا کہ وہ اس لائق ہو کہ سنی جاوے اور شاید کہ فقیہ ابو جعفر رح کی مراد بھی اسی قدر ہے بنا برین کہ آواز ہوتے ہوے جب کوئی چیز مانع نہو تو ظاہر یہی کہ وہ سنی جائیگی - الفتح - وقال الکرخی ادنی الجہر ان یسمع نفسہ و ادنی المخافتہ تصحیح الحروف - اور امام کرخی رح نے فرمایا کہ جہر کا کمتر مرتبہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو سناوے اور اخفاء کا کمتر مرتبہ یہ ہے کہ حروف صحیح نکلیں - ف - اور اخفاء کا زیادہ مرتبہ یہ ہوگا کہ آپ سنے اور اس سے زیادہ یہ کہ بہت قریب والا سنے تو جہر و اخفاء میں کچھ منافات نہیں ہے پس جب حروف صحیح ہوئے تو یہ خالی زبان کا اشارہ نہیں ہے بلکہ حرف تو ہر طرح سے آواز کی کیفیت ہے نہ وہ جو سمجھا گیا کہ زبان کی حرکت بدون آواز کے کیونکہ یہ تو حرف کا خروج ہی نہوگا اور جب حرف نکلا تو وہ ضرور اس لائق ہے کہ سنا جاوے مگر کان تک پہونچنا آواز کے اسقدر جہر ہونے پر موقوف ہے کہ کان تک پہونچے اور یہ بھی ضرور ہے کہ کوئی چیز مانع نہو حتی کہ خود کان میں بہرا پن نہو اور وہاں دوسری کوئی آواز اس سے زیادہ جہر کی نہو اور مانند اسکے اسباب مانعہ بکثرت ہیں تو قرأت ہو جانے میں سننا کچھ بھی شرط نہوا - لان القرأۃ فعل اللسان دون الصماخ - کیونکہ قرأت تو زبان کا فعل ہے نہ کان کا - ف - یہی قول ابوبکر الاعمش فقیہ کا اور امام مالک کا ہے اور مشائخ نے کہا کہ کرخی رح کا قول انمیں واضح ہے ع - اور قول احمد رح اسی کے مانند ہے - کما ذکرہ العینی - وفی لفظ الکتاب اشارۃ الی ہذا - اور لفظ کتاب میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے - ف - چنانچہ منفرد کے واسطے وقت کے اندر اختیار دیا کہ چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے تو معلوم ہوا کہ آپ سنے تو جہر ہو گیا - عینی رح نے کہا کہ امام محمد نے اصل میں یوں فرمایا - ان شاء قرأ فی نفسہ وان شاء جہر واسمع نفسہ - یعنی منفرد چاہے اپنی نفس میں پڑھے اور چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے - پس یہ صریح کہ

کہ اپنے آپ کو سننا جہر قرار دیا اور اُسکے مقابل میں اپنی نفس میں پڑھنا اخفا قرار دیا اور یہی قول کرخی ہے اور جو کوئی کہے
کہ عرف میں بغیر سنے قرأت نہیں کہلاتی تو جواب یہ کہ قرأت تو امر شرعی مناجات مع اللہ تعالیٰ ہے اسمیں لوگوں کے عرف
کا اعتبار نہیں ہے۔ لیکن حلوائی و ابوجعفر رح نے کہا کہ قرأت میں سننا ضروری امر ہے الخ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مقام جیسے تحقیق
کے قابل ہے میں نے نہیں پائی اور تمام تحقیق کے واسطے مستقل رسالہ چاہیے مگر محصول تحقیق واللہ اعلم یہ ہے کہ اخفا کا اور
جہر کا ایک کھلا ہوا مرتبہ ہے اور ان دونوں کے درمیان ایک متوسط حالت ہے پس اگر ظہر میں کسی نے تصحیح حروف کی اسطرح
کہ آنکو خود نہیں سُنا تو بقول کرخی جائز اور بقول ہندوانی فاسد ہے۔ کمافی العینی۔ اور اگر اسنے خود بھی سنی تو بالاتفاق
جائز ہے مگر ہندوانی رح کے نزدیک یہ ادنی درجہ اخفا ہے اور کرخی رح کے نزدیک یہ ادنی درجہ جہر کا ہے لیکن مسئلہ معروفہ ہے
کہ جہاں اخفا ہے اگر جہر کرے تو سجدہ سہو واجب ہو اور یہاں کرخی رح کے نزدیک سہو کسی نے نہیں لکھا تو اسوجہ سے
کہ یہ جہر کا ادنی درجہ ہے اور اخفا بھی ہے اور تصحیح الحروف کا درجہ جواز ہے۔ پھر اگر اسنے اسطرح قرأت کی کہ غیروں نے
سنی تو یہ بالاتفاق جہر ہے اور خباب بن الارت رضی اللہ عنہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہر میں اخفاے قرأت کی
روایت کی جیسا کہ اوپر صحیح بخاری سے گذر چکی اور خود خباب رضی اللہ عنہ سے ظہر وعصر میں قرأت جہر کا نقل مصنف
ابن ابی شیبہ میں مروی ہے تو گمان مخالفت نہیں بلکہ یہی کہ ایسے طور پر پڑھی کہ اسکو لوگوں نے سمجھ لیا اور مع ہذا سہو
نہوا تو جیسے اسمیں یہ دلیل ہے کہ یہ مرتبہ اخفا کا ہے ویسے ہی روایت میں اسکو جہر بھی کہا گیا تو معلوم ہوا کہ بقول کرخی رح
غیر کا سننا جہر اُسوقت ہے کہ آواز بروجہ معروف عام فہم ہو اور بقول ہندوانی یہ کہ دو ایک آدمی نہیں بلکہ کل لوگ سنیں
کمافی الخلاصہ۔ اور قہستانی نے اعتراض کیا کہ اگر جمعہ یا عید میں کل مقتدیوں نے نہ سُنا تو چاہیے کہ فاسد ہو اور شامی رح
نے اسکا جواب دیا کہ کل صف اول سُنے و لیکن یہ جواب بھی کچھ نہیں اسواسطے کہ اگر صف اول دراز ہوئی اور امام کی آواز
باریک تو یہ بھی نہیں سن سکتے ہیں اور چلپی رح نے جواب دیا کہ جو لوگ سُننے کے محل پر ہوں سب سنیں اور یہ بھی جواب
کچھ نہیں کیونکہ اخفا میں اگر امام کے برابر ہو تو وہ سنیگا اور یہ کوئی منضبط امر نہوا علاوہ ازین بہرا وہاں نہ سنیگا اور غل وشور
میں کانوں والا بھی معذور ہے اور حق جواب یہ ہے کہ مراد خلاصہ کے کلام کی یہ ہے کہ وہ آواز ایسی جہیر ہو کہ اسکے سننے میں خصوصیت
افراد کی نہو کہ اسکو فلاں وفلاں سن لیتے ہیں بلکہ ہر ایک سن سکتا ہے جو سننے کے محل پر ہو اور شاید کہ چلپی کی یہی مراد بھی ہے
اور یہ وارد نہیں ہوتا کہ اخفا بھی سنا جائیگا اسطرح کہ قید امام ومقتدی کی بضرورت جماعت مرکوز ہے لیکن یہ ضرور ہوا کہ جب
امام اور اسکے پیچھے کی صفت جو سننے کے محل پر ہو اگر اس قرأت کو سنیں تو وہ جہر ہے پس ضعیف ہوا قول شمس الائمہ حلوائی رح
کہ اخفا یہ کہ پڑھنے والا خود مع قرب والوں کے سنے الخ۔ الا آنکہ قرب سے برابر والا مراد ہو۔ پھر واضح رہے کہ آواز
جہر سے قرأت سب کو سنانا مقصود ہو لیکن اگر بعض آیات سنائیں تو اُس سے قرأت جہری نہو جائیگی حتی کہ آنحضرت صلعم
بعض آیات اخفا میں سنا دیتے تھے جس سے اُنکو سورہ کا پتہ مل جاتا تھا مگر صف اول آپ کی قرأت نہیں سنتی تھی اور
ابن ابی شیبہ نے جو سعید بن جبیر رح کی قرأت ظہر میں روایت کیا کہ صف اول سنتی تھی تو باوجود ضعف محمد بن مزاحم راوی
متروک کے اسی پر محمول ہے۔ پس اگر اسقدر جہر ہو کہ صف اول سنے یعنی صف اول کا مقتدی بدون موانع کے سن سکتا ہے
تو بالاتفاق جہر ہوا کہ سہو لازم ہوگا اب ظاہر ہوا کہ جہر جسمیں سہو واجب ہو امام کرخی وفقیہ ابوجعفر میں اتفاق ہے اور اگر خود
قرأت سنے تو اخفا ہے اسپر سہو بالاتفاق نہیں ہے تو اب اختلاف صرف یہ ہوا کہ اگرچہ خود بھی نہیں سنی تو قرأت ہوگئی یا نہیں ہے تو
کرخی کے نزدیک ہوگئی اور فقیہ کے نزدیک باطل ہے فقہاء متاخرین نے اسی پر فتوی دیا اور کہا کہ اقیس واصح قول کرخی ہے
فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ وعلی ہذا الاصل۔ اور اسی اصل پر ف یعنی جہر و اخفا کی اسی اختلاف مذکور پر مختلف حکم کھتا ہے

کل ما یتعلق بالنطق - ہر وہ امر جو نطق سے متعلق ہو - **کالطلاق** - جیسے طلاق - ف - مثلاً اپنی منکوحہ کو کہا کہ تو طالقہ ہے
مگر حروف کی تصحیح کی اور خود اسکو نہیں سُنا تو امام کرخی رح کے نزدیک یہ عورت طالقہ ہو گئی اور فقیہ ابو جعفر کے نزدیک نہیں
والعتاق - اور آزاد کرنا - ف - اپنے غلام یا لونڈی سے کہا کہ تو آزاد ہے اسطرح کہ حروف صحیح نکلے اور خود نہیں سُنے تو اختلاف
مذکور ہے - **والاستثناء** - اور استثناء کرنا - ف - یعنی انشاء اللہ کہنا - واضح ہو کہ اگر طلاق یا اعتاق کے ساتھ انشاء اللہ
ملا دیا تو کوئی واقع نہیں ہوتا - اب اگر منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ ہے انشاء اللہ یا مملوک سے کہا کہ تو آزاد ہے انشاء اللہ لیکن
خالی لفظ انشاء اللہ ایسے اخفاء کے ساتھ کہا کہ خود نہیں سنا تو کرخی رح کے نزدیک معتبر ہے اور فقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ کے
نزدیک استثناء صحیح نہوا - عینی رح نے کہا کہ شرط کا بھی یہی حکم ہے - میں کہتا ہوں کہ مراد یہ کہ طلاق یا عتاق کیا مگر ایک شرط کے ساتھ جو اسطرح ادا
کیے کہ خود نہیں سنے مثلاً تو طالقہ ہے اگر یہ روٹی کھاوے - تو فقیہ ابو جعفر کے نزدیک شرط کا بولنا صحیح نہوا جبکہ خود نہیں سنے
تو طلاق واقع ہو گئی خواہ عورت نے روٹی کھائی یا نہیں - اور امام کرخی کے نزدیک تصحیح حروف ہو گئی تو صحیح ہے اور طلاق جب ہی
پڑیگی کہ عورت وہ روٹی کھاوے - واضح ہو کہ اگر عورت نے روٹی نہ کھائی ہو اور قاضی کے یہاں نالش کی کہ اس مرد نے
مجھے طلاق دیدی جسکو ان گواہوں نے سُنا یا مرد نے اقرار کیا تو مرد کا یہ دعویٰ کہ میں نے شرط لگائی ہے ثابت نہیں ہو سکتا
اگرچہ ازراہ دیانت مرد کو وہ عورت حلال ہے فافہم - **وغیر ذلک** - اور سوائے ان مذکورہ مسائل کے - ف - دیگر مسائل
جو نطق سے متعلق ہیں جیسے جورو سے ایلاء کرنا کہ واللہ میں تجھ سے قربت نہ کرونگا - اسطرح کہا کہ خود نہیں سنا اور حروف کی
تصحیح کی تو امام کرخی کے نزدیک ایلاء صحیح اور رجوع کرے تو کفارہ دے اور فقیہ رح کے نزدیک نہیں ہے اور جیسے قسم کھانا مثلاً
واللہ گوشت نہ کھاؤنگا - خود نہیں سنا تو اختلاف ہے - یا خود سنا اور ساتھ ہی یہ شرط کی تھی کہ اگر ذبیحہ ہو مگر یہ شرط نہیں سنی
تو کرخی کے نزدیک ذبیحہ کھاوے اور ہندوانی رح کے نزدیک جھوٹا پڑ جائیگا - اور جیسے تکبیر تحریمہ جس سے نماز شروع ہوتی ہے
اور احرام حج اور ذبیحہ پر تسمیہ کہنا - یعنی اگر حروف کی تصحیح کی اور خود نہ سنی تو ہندوانی رح کے نزدیک نماز و احرام شروع نہیں
اور ذبیحہ مردار ہے اور کرخی کے نزدیک ہر ایک جائز ہے - اور جیسے تلاوت آیت سجدہ کی - اور دیگر مسائل کثیرہ میں - اگر نماز
میں کلام کیا مگر حروف صحیح نکالے اور نہیں سنے تو کرخی رح کے نزدیک فاسد ہے بخلاف ہندوانی رح اب سبھی وہ عقود جنمیں ایجاب
و قبول ہوتا ہے مثلاً بیع میں بائع نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ اسکو بیچا - حروف صحیح نکالے مگر نہیں سنے تو کرخی کے نزدیک
ایجاب ہو گیا اور فقیہ کے نزدیک نہیں - اسی طرح نکاح وغیرہ میں ہے اور اسکا اثر یہ ہوگا کہ مشتری نے گو کچھ سنا نہیں ہے اگر
کہے کہ میں نے تجھ سے اسکو خرید لیا تو بائع پر دیانۃً بیع لازم پڑ گئی بقول کرخی اور اگر خود بھی سنا ہو تو ہندوانی رح کے نزدیک
بھی لازم پڑ گئی - عینی رح نے کہا کہ بیع میں کہا گیا کہ صحیح یہ ہے کہ ایسے طور پر بولنا شرط ہے کہ مشتری کو سناوے - اقول اس
قول پر بیع و دیگر عقود میں جنمیں باہمی ایجاب و قبول ہوتا ہے یہی شرط ہوگی فتصریح - دش - پھر ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ بعض
تو امام کرخی کے قول میں احتیاط ہے جیسے طلاق و ایلاء و قسم میں اور بعض میں فقیہ ابو جعفر کے قول میں احتیاط ہے جیسے نماز و ذبیحہ وغیرہ
م - اب قرأت کی مقدار میں کلام ہے - **وادنی ما یجزی من القراءۃ فی الصلوۃ آیۃ عند ابی حنیفۃ** - اور ادنیٰ وہ مقدار
کہ کفایت کر جاتی ہے قرأت سے نماز میں وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک آیت ہے - ف - یعنی نماز میں قرأت ایسا رکن فرض ہے
حتی کہ نہو تو نماز باطل ہے تو اب اسکی مقدار ادنیٰ کس قدر ہے کہ اسکے پڑھتے ہوئے نماز باطل بالکل نہو جاوے تو اسمیں اختلاف
ہے امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایک آیت ہے م - امام ابو حنیفہ سے اسمیں تین روایتیں ہیں - اول یہ کہ فرض ایک آیت سے
ادا ہوگا اگرچہ وہ بہت چھوٹی ہو - المبسوط - اور یہی اصح ہے - الخلاصہ - دوم یہ کہ جسقدر کو قرأت کہ سکتے ہیں قدوری نے کہا کہ
یہی صحیح ہے - ع - پھر اگر وہ آیت ایک کلمہ ہو جیسے مدھامتان - یا جیسے ق - ن - ص - کہ بعض قراء کے نزدیک ہر ایک آیت ہے

تو بقول امام رحمہ بعض مشائخ مختلف ہیں اور اصح یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک اس سے فرض ادا ہوگا۔ شرح المجمع لابن ملک والظہیریہ والسراج والفتح۔ کیونکہ یہ شمار ہے نہ قرأت سے حلوائی۔ اور اگر ایک آیت بڑی ہو جیسے آیت الکرسی و آیۃ المداینہ اور اسنے تھوڑی ایک رکعت میں اور تھوڑی دوسری رکعت میں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہے۔ الکافی والمنیۃ۔ اور تیسری روایت امام رحمہ سے کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ مثل قول صاحبین کے ہے ع۔ وقالا ثلث آیات قصار او آیۃ طویلۃ اور صاحبین نے کہا کہ ادنیٰ مقدار جواز کا تین آیات چھوٹی یا ایک آیت بڑی ہے۔ ف۔ یہی امام رحمہ سے بھی ظاہر الروایہ ہے مگر کتاب میں روایت اول مذکور ہے م۔ لانہ لایسمی قاریا بدونہ۔ یعنی فرضیت قول صاحبین کی دلیل یہ کہ اس مقدار سے کم میں وہ قرأت کرنے والا نہیں کہلائیگا۔ فاشبہ قرأۃ مادون الآیۃ۔ پس کم پڑھنا شابہ اسکے ہوا کہ ایک آیت سے کم پڑھے۔ ف۔ حالانکہ ایک آیت سے کم بالاتفاق اسی وجہ سے نہیں کافی کہ وہ قاری نہ ہوا اور اللہ تعالیٰ نے قرأت کرنے کا حکم دیا ہے م۔ ولہ قولہ تعالیٰ۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ قول الٰہی عزوجل ہے۔ فاقرؤا ماتیسر من القرآن۔ یعنی پڑھو اسقدر کہ جو آسان میسر ہو قرآن میں سے۔ ف۔ تو قدر آسان کا حکم دیا۔ من غیر فصل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ ف۔ کہ آیت ہو یا زیادہ ہو۔ اور ظاہر یہ مقدار قلیل وکثیر کو شامل ہے۔ الا ان مادون الآیۃ خارج۔ لیکن آیت سے بھی کم ہو تو یہ خارج ہے۔ ف۔ یعنی بالاجماع اور آیت سے کم تو لوگوں کے کلام میں بھی پائی جاتی ہے ع۔ والآیۃ لیست فی معناہ۔ اور پوری آیت اس سے کم کے معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ مدھامتان و ق و ص وغیرہ بھی لوگوں کے کلام میں پائے جاتے ہیں تو علاوہ انکے جو آیات ہیں وہ اسکے معنی میں نہیں ہیں م۔ پھر ایک آیت پر جواز کے قول سے امام ابوحنیفہ رحمہ کا رجوع کر لینا صحیح ہوا ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر الروایۃ تو اسی کو مفید ہے پھر اہل المتون نے کیوں اسکو لکھا ہے م۔ ابن الہمام رحمہ نے لکھا کہ قرأت چار طرح پر ہے فرض وواجب وسنت ومکروہ۔ پس فرض کی مقدار میں امام ابوحنیفہ سے تین روایتیں ہیں از انجملہ ایک مانند قول صاحبین کے ہے۔ قول یہی ظاہر الروایۃ ہے کما ذکرنا یعنی رحمہ م۔ اور واجب قرأت یعنی جسکے نہونے سے نماز کا اعادہ واجب ورنہ عاصی ہو وہ پورا سورہ فاتحہ مع چھوٹی تین آیات یا بڑی ایک آیت کے ہے یعنی سوائے اخیرین و مغرب کی تیسری رکعت کے۔ اور مسنون قرأت حضر وسفر کی خود کتاب میں آتی ہے اور مکروہ یہ ہے کہ جسقدر واجب ہے اس میں سے کچھ چھوڑا جاوے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ سورہ فاتحہ کے ساتھ ایک یا دو آیت پڑھکر ختم کرنا مکروہ ہے۔ مجتبیٰ میں کہا کہ علی ہذا اگر ایک آیت طویلہ کو فاتحہ کے ساتھ پڑھے تو حق واجب ادا نہوگا۔ اور صاحبین کے قول پر اگر ایک آیت طویلہ پڑھی یعنی مع فاتحہ تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ الفتح۔ عینی رحمہ نے لکھا کہ فتاوی مرغینانی یعنی ظہیریہ میں ہے کہ اگر آیت الکرسی یا آیۃ المداینہ کو بدون فاتحہ کے پڑھا تو ابوحنیفہ رحمہ کے قول پر صحیح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ اقول گویا یہ بروایت اصل یا بمعنی آنکہ امام نے ایک آیت کے قول سے رجوع کیا ہے یا معنی یہ کہ قدر واجب ادا نہوا م۔ یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ پھر اگر اس آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں جائز کیونکہ آیت تمام نہوئی اور بعض نے کہا کہ وہ چھوٹی تین آیت سے زیادہ پڑتی ہے تو جائز ہے ح۔ لیکن کراہت تحریمی تو برابر رہیگی جب تک کہ قرأت واجبہ نہ پڑھے۔ الفتح۔ اور اگر آدھی آیت یا ایک کلمہ کو کئی بار دوہرایا حتی کہ ایک آیت کے برابر ہوگیا تو جائز نہیں ہے ع۔ فتاوی نسفی میں ہے کہ چھوٹی تین آیات اور بڑی ایک آیت کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے اور امام رحمہ کا ایک آیت سے رجوع کرنا صحیح ہوا ہے ح۔ در خلاصہ میں ہے کہ اگر بڑی آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو اصح یہ کہ امام اور صاحبین سب کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ اسکی آدھی آیت چھوٹی تین آیات سے زیادہ ہے۔ الحلبی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہے کہ فاتحہ پورا ہو اور اسکے ساتھ نصف طویلہ ورنہ پورے طویلہ میں اختلاف ہے کما مر م۔ فوائد حلی میں ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ ایک شخص فقط اسی قدر کہ الحمد للہ رب العالمین۔ پڑھ سکتا ہے تو وہ اسی کو ہر رکعت میں ایکبار پڑھے اور مکرر نہ کرے اور اسکی

نماز جائز ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے اور مبسوط بکر رح میں ہے کہ سنت ادا ہونے میں ایک بڑی آیت نیز تین آیات
کے ہے ع - پھر جبکہ یہ اقسام نفس الامر میں موجود ہیں یعنی مقدار فرض و واجب و مسنون تو پھر اس قول کے کیا معنی ہیں
اگر سورہ بقرہ پڑھے تو کل فرض ہوگی یا رکوع و سجود میں طول دے تو کل فرض ہوگا کیونکہ پھر باقی اقسام کیونکر متحقق
ہونگے اور جواب اصح بقول اکثر علماء یہ ہے کہ قولہ تعالےٰ فاقرؤا ما تیسر الآیہ - موجب ہے کہ آیت واحدہ ہو تو تعمیل ہوئی اور
اس سے زائد جہاں تک پڑھا تو تعمیل ہوئی پس دونوں میں سے جو متحقق ہوا فرض ادا ہوا پھر سنت کے معنی یہ ہیں کہ فرض
کو ایک حد تک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کر دیا اور وہ چالیس آیت سے ۔ ۔ ۱۰۰ تک ہے - الفتح - مترجم کہتا ہے کہ اس
جواب سے اشکال رفع ہوا کیونکہ مثلاً تین آیت کے بعد امام نے سہو کیا اور وہ بطور جواز ہوا تو مقدار فرض قرأت کے
بعد ہونے سے جواز رہا پس اگر کل فرض تھا تو فساد فرض مفسد نماز ہے پس شاید تحقیق یہ ہے کہ قولہ فاقرؤا ما تیسر الآیہ مطلقاً
قرأت ہے حتی کہ اگر ایک آیت پڑھے تو ہو گیا اور زیادہ پڑھے تو فرض ادا ہو گیا پس اگر زیادہ پڑھے تو دیکھنا چاہیے کہ زیادتی
تین آیت ہے تو واجب ادا ہوا اور اگر مثلاً فجر میں چالیس سے ۱۰۰ تک ہے تو سنت ادا ہوئی پس ان تین صورتوں میں سے
ہر صورت تعمیل حکم فرض ہے اور یہ معنی نہیں کہ ہر صورت مقدار فرض ہے تو قول مذکور کہ پوری سورت بقرہ فرض ہے اسکے یہی معنی
کہ پوری سورت سے تعمیل فرض ہے پس جو قرأت بطور مسنون پڑھے وہ سنت و واجب و فرض کی بھی تعمیل ہے اور جو بطور واجب
پڑھے وہ سوائے سنت کے واجب و فرض کی بھی تعمیل ہے اور جو بقدر فرض پڑھے وہ فقط فرض کی تعمیل ہے اور برعکس نہیں ہے
فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - م - اور منجملہ مکروہ قرأت کے یہ کہ امام کے پیچھے پڑھے یا قدرت قیام کے باوجود کچھ بغیر حالت قیام کے
پڑھ لیا اور اسی طرح کسی نماز کے لیے کوئی سورت اسطرح تعیین کی کہ یہی ضرور ہونا چاہیے - الفتح - پھر قولہ فاقرؤا ما تیسر الآیہ
جبکہ مطلق ٹھہرے تو فرد کامل اسکا ایک آیت نزدیک امام کے اور تین آیت نزدیک صاحبین کے ہے اور یہ احوط ہے کہ جو بات
ذمہ فرض ہوئی تھی اُس سے یقیناً بری الذمہ ہوگا - واضح ہو کہ ق - یا ص - ن - وغیرہ سے امام رح کے نزدیک جواز نہیں ہے
اور قہستانی رح کی نسبت میں درمختار میں زعم کیا کہ اگر کوئی حاکم جواز کا حکم دیدے تو جائز ہے اور صورت یہ کہ ایک نے غلام
سے کہا کہ اگر آج میں نے اس نفل میں قرأت کی تو تو آزاد ہے - پھر صرف - ق - ن - وغیرہ کے مانند سے کوئی کلمہ نماز میں پڑھ لیا
یعنی فاتحہ نہیں - پھر کسی ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ گیا جسکے اجتہاد میں اسقدر سے نماز جائز ہے اور اُسنے آزاد ہو جانیکا
حکم دیدیا تو اب جواز ہے - مترجم کہتا ہے کہ یہ مغالطہ ہے اور حق یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس مسئلہ اجتہادی میں صحیح ہے کیونکہ وہ مجتہد ہے تو
آزادی کا حکم ماننا ہر شخص پر لازم ہے لیکن براہ دیانت تو اگر اس شخص کے نزدیک یہ فتویٰ ملا ہے یا اُسنے اپنے اجتہاد سے
جانا ہے کہ اسقدر سے جواز نہیں ہوتا تو اسپر اس نفل کا قضا کرنا لازم ہے لیکن قاضی کا حکم اُسپر لازم رہیگا حتی کہ غلام
آزاد ہو گیا اس سے تعرض نہ کرے - یہی تحقیق صحیح ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - م - جسقدر قرأت فرض ہے اُسکا یاد کرنا ہر شخص
کے ذمہ فرض عین ہے - ت - میں کہتا ہوں کہ یہ تو عمل کے واسطے ہے اور حق عمل میں فرض و واجب دونوں برابر ہیں تو لازم
ہے کہ جسقدر واجب ہے اُسکا حفظ کرنا ہر شخص کے ذمہ متعین ہے ہاں جب تک اُسکو ایک ہی آیت یاد ہے تو اُسکی نماز جائز ہے
اور وہ گنہگار نہیں بشرطیکہ برابر فاتحہ یاد کرتا اور اُسکے علاوہ کمتر تین آیت یاد کرتا رہے - م - اور تمام قرآن حفظ کرنا فرض کفای
ت - حتی کہ اگر وہاں کے لوگوں میں سے کسی نے حفظ نہ کیا تو سب عاصی ہیں اور اگر بعض نے حفظ کر لیا تو باقیوں پر مطالبہ
نہیں رہا - م - ہاں باقیوں پر بھی حفظ کرنا نفل سے افضل ایک سنت ہے - د - بلکہ بہت مرغوب سنت موکدہ ہے - م - سوائے
فرض کے باقی قرآن سیکھنا نفل سے افضل ہے اور باقی قرآن سے فقہ سیکھنا افضل ہے اور تمام فقہ سے چارہ نہیں ہے - الفتح
یاد کر کے بھول جانا بہت بڑا ہے لیکن حرام اُسوقت ہوگا کہ ایسا بھولے کہ دیکھکر بھی نہ پڑھ سکے - وغیرہ - جبکہ حفظ قرآن سنت ہے

سوائے قدر فرض کے تو باقی فقہ سیکھنا اسکے حفظ سے افضل ہے - د - یون ہی کتب الفقہ مین مذکور ہے اور تحقیق یہ کہ ہر شخص کو جسقدر
مسائل فقہ کی ضرورت ہے اسقدر علم سیکھنا تو اسپر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن نماز - روزہ - حج - زکوۃ - میں سے زکوۃ کے
مسائل اسوقت کہ اسکے پاس مال ہو اور یون ہی حج تو مال کے وجود سے پہلے صرف اسی قدر فرض ہے کہ اسلام کا رکن زکوۃ و حج
بھی ہے پھر جب مال ہو جاوے تو اب مقدار نصاب و قدر زکوۃ و شرط ادا وغیرہ مسائل جانے - پھر اپنی حاجت سے زائد سیکھنا
تو فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر وہان والے سب ہی چھوڑین تو سب عاصی ہونگے اور اگر کسی نے قدم اٹھایا اور سیکھا تو باقیون سے
مطالبہ گیا پس ہی فقہ ان سب کی ضروریات بتلاتا رہیگا - پھر چونکہ نئی نئی صورتین واقعات کی پیدا ہوتی ہین جنکا قدیم زمانہ
مین وجود نہ تھا اور ضرور انکے ساتھ بھی حکم شرعی متعلق ہے پس ضرورت ہوئی کہ اجتہاد کی قوت بھی حاصل کیجاوے لہذا کہا گیا کہ
اجتہاد بھی فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر سب اس کمال کے حاصل کرنے سے منہ موڑین تو سب عاصی ہین - یہان سے معلوم ہوا کہ جن
لوگون نے زعم کیا کہ اجتہاد کا خاتمہ علامہ نسفی رح پر ہو گیا - انکا یہ قول عجیب ہے اول تو انھون نے علم غیب کا دعوی کیا جیسا
مولانا بحر العلوم نے ارکان اربعہ مین لکھا - دوم انھون نے پچھلون کے ذمہ سے فرض کفایہ ساقط کیا اور سب کو عصیان
مین ڈالا کہ اب اجتہاد نہین ہو سکتا تو تم اسکے حاصل کرنے مین مت توجہ کرو - سوم یہ کہ اگر کسی بندہ کو اللہ تعالی نے فی الجملہ
اجتہاد کی قوت دی اور وہ کام مین لایا تو عوام اسلیے مخالف ہو گئے کہ بعد خاتمہ اجتہاد کے یہ شخص مدعی کاذب ہے پس مسلمانون مین
فتنہ و فساد پیدا ہوئے جنکا باعث وہی قول ہوا ہے اور مین تعجب کرتا ہون کہ اس قول بد کے مفاسد تو بے شمار ہین جو ہیچ اسلام
لوٹنے کے لیے خود شیطان کے ہاتھ مین تیز اوزار دیدیے گئے فانا للہ وانا الیہ راجعون لہذا متنبہ رہنا چاہیے واللہ الہادی
الی سبیل الرشاد - م - اگر ایک جگہ سب نے حفظ قرآن چھوڑا تو وہان فقہ سے حفظ قرآن افضل ہے - ش م - پورا سورہ فاتحہ
اور کوئی ایک سورہ یا تین آیات قصیرہ حفظ کرنا واجب ہے ہر مسلمان مرد و عورت پر - ت م ہ - (بیان قرأت مسنونہ کا) یہ
سفر و حضر مین مختلف المقدار ہے - وفی السفر یقرأ بفاتحۃ الکتاب وای سورۃ شاء - اور سفر مین پڑھے یعنی بطور قرأت
مسنون کے پڑھے فاتحہ الکتاب (پوری شعین) اور کوئی سورہ جو چاہے - ف - اگرچہ چھوٹا سورہ ہو تو اس سے بھی
سنت ادا ہو جائیگی - لما روی ان النبی علیہ السلام قرأ فی صلوۃ الفجر فی سفرہ بالمعوذتین - کیونکہ روایت ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی نماز فجر مین اپنے سفر مین قل اعوذ برب الفلق الخ اور قل اعوذ برب الناس الخ
کے ساتھ - ف - یعنی فاتحہ کے زائد اول رکعت مین سورہ فلق اور دوسری رکعت مین سورہ الناس پڑھا - یہ حدیث
ابو داؤد و نسائی نے عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اسمین ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز
فجر کے لیے اترے تو لوگون کو انھین دونون سورہ سے نماز پڑھائی - اسنادہ مین قاسم مولی معاویہ کا راوی ہے جسکی
امام یحیی بن معین وغیرہ نے توثیق کی اگرچہ بعضون نے اسمین کلام بھی کیا اور حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح مین اور
حاکم نے مستدرک مین روایت کیا - مفع - اور حق یہ کہ حدیث حسن ہے - مت - بالجملہ یہ حدیث دلیل تخفیف ہے - ولان للسفر
اثرا فی اسقاط شطر الصلوۃ فلان یؤثر فی تخفیف القرأۃ اولی - اور اسلیے کہ سفر کا ایک اثر ہے آدھی نماز ساقط
کرنے مین تو اسکا موثر ہونا قرأۃ کی تخفیف مین اولی ہے - ف - اور نماز اگرچہ اول مین دو ہی رکعت سفر و حضر مین فرض ہوئی تھی
اگر حضر مین بڑھائی گئی اور سفر مین وہی رہی کما فی صحیح مسلم عن عائشہ رض تو زیادتی مفروض ہے لیکن سفر کی مشقت سے تخفیف
رکھی کہ زیادتی نہوئی تو موجب تخفیف قرأۃ بدرجۂ اولی ہے - وہذا اذا کان علی عجلۃ من السیر - اور اسقدر تخفیف اسوقت
کہ جب وہ شخص رفتار کی جلدی پر ہو - ف - یعنی سفر مین روان ہو اور اترکر نماز پڑھ لی - وان کان فی امنۃ - اور
اگر حالت امن مین یعنی - وقرار - حالت قرار مین ہو - ف - یعنی کسی منزل پر اترا ہو کہ اطمینان سے ٹھہرکر روانہ ہوگا

یقرأ فی الفجر نحو سورۃ البروج و انشقت۔ پڑھے فجر مین مانند سورۃ البروج اور سورہ انشقت کے۔ ف۔ یعنی والسماء
ذات البروج آہ۔ اور اذا السماء انشقت آہ۔ لانہ یمکنہ مراعاۃ السنۃ مع التخفیف۔ کیونکہ اسکو سنت کی نگہداشت کرنا
مع تخفیف کے ممکن ہے۔ ف۔ اور بحر الرائق مین زعم کیا کہ جامع صغیر مین سفر کی حالت رفتار اور حالت امن و قرار دونون
مین تخفیف قرأت بوجہ اطلاق کے مفہوم اور یہی مرجح ہے اور نہر الفائق مین اسکو رد کر دیا اور امام مصنف کی تفصیل کو ترجیح رکھا
در اسی پر شراح متفق اور یہی امیر الحاج نے شرح المنیہ مین لکھا ہے م۔ ویقرأ فی الحضر فی الفجر فی الرکعتین باربعین
آیۃ او خمسین آیۃ سوی فاتحۃ الکتاب۔ اور پڑھے حضر مین نماز فجر مین دونون رکعتون مین چالیس یا پچاس آیتین سوائے
سورہ فاتحہ کے۔ ف۔ اور جب دونون رکعت مین اسقدر قرأت ہوئی تو ہر رکعت مین بیس یا پچیس ہوئین۔ کما فی العینی و یروی
من اربعین الی ستین۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ چالیس سے ساٹھ تک۔ و من ستین الی مائۃ۔ اور ساٹھ سے ۱۰۰ تک
و بکل ذلک ورد الاثر۔ اور ہر ایک مذکورہ کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث جابر بن سمرہ رض مین قرأۃ سورہ
ق و مثلہ مانند ہے۔ کما رواہ مسلم۔ و حدیث ابی بردہ رض مین ساٹھ سے ۱۰۰ تک بلفظ صحیح مسلم اور ساٹھ سے سو تک بلفظ
ابن حبان اور ابن عمر رض سے سورہ صافات ہے۔ جابر بن سمرہ رض سے مانند سورہ واقعہ ہے۔ ز ن ع۔ حدیث عمرو بن حریث رض
مین اذا الشمس کورت ہے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ و عبد اللہ بن السائب مین سورۃ المومنون۔ کما فی الترمذی و علقہ البخاری۔ اور
ابو بکر رض نے سورہ بقرہ دونون رکعتون مین پڑھی۔ المالک۔ و عثمان رض سورہ یوسف پڑھا کرتے۔ المالک۔ اور عمر رض نے
سورہ یوسف و سورہ حج پڑھی۔ المالک یعنی جبکہ اول وقت سے کھڑے ہو گئے جیسا کہ روایت مین مصرح ہے۔ ابن عباس رض
نے رفع کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روز جمعہ کی نماز فجر مین الم تنزیل السجدہ اور ہل اتی علی الانسان حین من الدہر پڑھتے اور
نماز جمعہ مین سورہ جمعہ و منافقین پڑھتے۔ رواہ مسلم و الاربعۃ۔ معاذ بن عبد اللہ الجہنی کی روایت مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اذا زلزلت فجر کی ہر ایک رکعت مین پڑھی۔ ابو داؤد۔ بالجملہ آثار مختلفہ سے روایات مذہب بھی مختلف ہین۔ و وجہ التوفیق
انہ یقرأ بالراغبین مائۃ و بالکسالی اربعین۔ اور وجہ توفیق یہ ہے کہ مقتدین رغبت والون کے ساتھ سو آیت تک پڑھے
اور کسل والون کے ساتھ چالیس پڑھے۔ و بالاوساط ما بین خمسین الی ستین۔ اور اوسط درجہ والون کے ساتھ
پچاس سے ساٹھ تک پڑھے۔ ف۔ یعنی دونون مین ملا کر۔ و قیل ینظر الی طول اللیالی و قصرہا۔ اور کہا گیا کہ راتون
کی درازی و کمی کو دیکھے۔ ف۔ تو یہان جاڑون کی راتون مین زیادہ اور باقیون مین کم پڑھے۔ و الی کثرۃ الاشغال
و قلتہا۔ اور امام اپنے مقتدیون کے اشغال کی زیادتی و کمی پر لحاظ رکھے۔ ف۔ جیسے وقت کی گنجایش اور تغلیس و اسفار
کا خیال کرے یعنی غلس سے شروع کرے تو زیادہ پڑھے اور اسفار مین کمی کرے اور مترجم نے اوپر توفیق دیدی کہ غلس و اسفار
مین کوئی خلاف نہین ہے کیونکہ بعد طلوع فجر کے جو وقت ہے اسکے سر ٹکڑے مین غلس بھی اور اسفار بھی ہے لیکن اول کے ٹکڑون
مین غلس زیادہ و اسفار مین کمی ہے اور بہ نسبت رات کے غلس کے صبح صادق مین اسفار زیادہ ہے اور اسی پر احادیث و آثار
مین توفیق دینا اولی ہے اور ایک مہم لحاظ یہ ہے کہ طلوع تک وقت نماز و ذکر مین ختم ہو تو امام اسکو حسن تدبیر سے مقتدیون کے واسطے
انجام دے خصوص اس زمانہ مین م۔ اگر حضر مین بھی حالت اضطرار ہو یعنی وقت تنگ ہو یا جان یا مال کا خوف ہو تو
اسی قدر کفایت ہے کہ وقت یا امن نہ جاوے۔ الزاہدی۔ واضح ہو کہ سورہ فاتحہ ہر حالت مین یکسان واجب ہے لیکن تنگی وقت
مین جب پورے فاتحہ سے وقت جاوے تو قدر فرض پر کفایت کرے کما ہو الصحیح م۔ و فی الظہر مثل ذلک۔ اور
پڑھے نماز ظہر مین مثل اسکے۔ ف۔ جو فجر مین قرأت مذکور ہوئی۔ لاستوائہما فی سعۃ الوقت۔ کیونکہ دونون نمازین گنجایش
وقت مین برابر ہین۔ و قال۔ اور کہا۔ امام محمد نے۔ فی الاصل۔ اصل یعنی مبسوط مین کہ۔ او دونہ۔ یا فجر سے کم پڑھے

ف۔ یعنی کمی بھی روا ہے۔ لانہ وقت الاشتغال۔ کیونکہ وقت الظہر کاموں میں مشغول ہونے کا وقت ہے۔ فینقص عنہ
تحرزا عن الملال۔ تو ظہر سے کمی کر دیجا دے واسطے ملال سے بچاؤ کے۔ ف۔ کیونکہ طاعات الٰہی میں ملالت و گرانی
آنا دل پر بہت برا ہے تو نقیہ کا کام ہے کہ زیادتی قرأت مستحبہ کے لیے کسی مسلمان کو ملالت کی برائی میں نہ ڈالے۔ میں کہتا ہوں کہ
حدیث جابر بن سمرہ رضہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے ظہر میں واللیل اذا یغشی۔ اور عصر میں اسکے مانند۔ اور
فجر میں اس سے اطول پڑھتے۔ رواہ مسلم وابوداؤد ونسائی۔ اور براء رضہ کی حدیث ت لقمان وذاریات کی قرأت ظہر میں
ہے۔ نسائی۔ م۔ والعصر والعشاء سواء۔ اور عصر اور عشاء برابر ہیں۔ ف۔ قرأت مسنونہ کی مقدار میں یعنی۔ یقرأ فیہما باوساط
المفصل۔ دونوں میں اوساط مفصل پڑھے۔ ف۔ واضح ہو کہ مفصلات آخر قرآن کی سورتیں ہیں انہیں طوال مفصل
و اوساط و قصار ہیں اور طوال کی ابتدا میں دو قول ہیں ایک یہ کہ سورہ حجرات سے۔ دوم یہ کہ ق سے لیکر سورۃ البروج
تک اور کہا گیا کہ سورہ عبس تک ہیں۔ اور اوساط سورہ اذا الشمس کورت سے سورہ والضحیٰ تک اور باقی قصار مفصل ہیں۔
فاضیخان وغیرہ ع ت۔ اور یہ نام سلف میں بھی معروف تھے۔ حدیث بریدہ رضہ مرفوع میں قرأت عشاء والشمس وضحاہا مانند
اسکے ہے۔ النسائی والترمذی۔ اور سفر کی ایک رکعت میں والتین والزیتون الصحاح الستۃ عن البراء۔ اور حدیث مرفوع جابر بن سمرہ رضہ
میں قرأت ظہر و عصر میں سماء بروج وطارق ہے النسائی وابوداؤد والترمذی۔ اور ظہر کی مشابہت فجر و عصر دونوں سے بنظر وسعت
وقت اور اشتغال بضرورات ہے۔ مع۔ وفی المغرب دون ذلک۔ اور مغرب میں اس سے کم یعنی۔ یقرأ فیہا بقصار
المفصل۔ نماز مغرب میں قصار مفصل پڑھے۔ ف۔ ابن عمر رضہ سے مرفوع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مغرب میں قل
یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھا کرتے تھے۔ رواہ ابن ماجہ۔ ابن مسعود رضہ نے سورہ اخلاص پڑھا۔ ابوداؤد۔ اور
حضرت ابوبکر رضہ نے قصار مفصل سے ہر رکعت میں سورہ پڑھا۔ موطا مالک۔ والاصل فیہ کتاب عمر رضہ الی ابی موسیٰ
الاشعری رضہ۔ اور اصل اس بارہ میں فرمان حضرت خلیفہ امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ ہے بجانب اپنے عامل ابو موسیٰ
اشعری رضی اللہ عنہ کے۔ ف۔ اسکو عبد الرزاق وابن شاہین نے مختصر روایت کیا اور ترمذی نے حوالہ دیا ہے۔ ان
اقرأ فی الفجر۔ یہ کہا کہ پڑھ فجر میں سنّت۔ والظہر۔ اور ظہر میں۔ م۔ بطوال المفصل۔ طوال مفصل کو۔ ف۔ اور ظہر میں
اوساط مفصل کو۔ ن۔ وفی العصر۔ اور عصر میں۔ م۔ والعشاء۔ اور عشاء میں ع ن۔ باوساط المفصل۔ اوساط
مفصل کو۔ وفی المغرب بقصار المفصل۔ اور مغرب میں قصار مفصل کو ع ن۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ مصنف
کی روایت میں تو ظہر میں طوال مفصل ہے اور ابن شاہین کی روایت میں اوساط مفصل ہیں اور نماز عصر کا ذکر عبد الرزاق
وابن شاہین کی روایت میں ندارد ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظہر میں طوال مفصل کی روایت میں نے دیکھی نہیں بلکہ ترمذی رح
نے اس فرمان کا حوالہ دیا تو ظہر میں اوساط مفصل ذکر کیا ہے ان حدیث ابو سعید خدری رضہ میں ہے کہ ظہر کی ہر رکعت میں قدر
تیس آیت کے پڑھتے تھے۔ کما فی صحیح مسلم۔ تو یہ البتہ طوال مفصل کے برابر ہے۔ مت۔ بالجملہ مغرب میں قصار مفصل پر اتفاق ہے
مگر دوسری روایات البتہ آئی ہیں جیسے قرأت سورہ اعراف بحدیث ام المومنین صدیقہ بروایت نسائی اور بیان زید بن ثابت
عند البخاری۔ اور سورہ والمرسلات بحدیث ام الفضل عند الستۃ جیسا اور سورۃ الطور بحدیث جبیر بن مطعم عند الستۃ الا الترمذی
اور سورہ حم الدخان بحدیث ابن مسعود عند النسائی۔ اور عینی رح نے جواب دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مومنوں کی خوشی
جانکر طول دیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بالکل واضح دلیل ہے کہ وقت مغرب سپیدہ غروب ہونے تک طویل ہے جیسا کہ مذہب
ابو حنیفہ ہے نہ سرخی تک جس پر بعض نے فتویٰ قرار دیا فاحفظہ۔ م۔ ولان مبنی المغرب علی العجلۃ والتخفیف الیق بہا
اور قصار مفصل اسلیے کہ نماز مغرب کا مبنی جلدی پر ہے اور جلدی کے مناسب تخفیف ہے۔ ف۔ تو قصار مفصل چاہیے۔ اقول

جلدی تو نماز شروع کرنے میں ہے۔م۔ تتمہ میں ہے کہ عصر اگر مکروہ وقت میں ادا کرتا ہو تو صواب یہ ہے کہ مسنون قرأت پوری پڑھے۔
التاتارخانیہ۔ اور بدائع میں یہ اختیار کیا کہ قرأت میں کوئی حد مقرر نہیں ہے بلکہ بلحاظ وقت اور مقتدیوں و امام کے مختلف حالات
پر ہے۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا اتباع اس قول سے بہتر ہے۔م۔ والعصر والعشاء
یستحب فیہما التاخیر۔ اور عصر و عشاء ہر ایک میں تاخیر مستحب ہے۔ ف۔ تو انکی قرأت میں تطویل کرنا بہتر ہوگا۔ وقد یقعان
بالتطویل فی وقت غیر مستحب۔ اور تطویل سے کبھی یہ دونوں غیر مستحب وقت میں جا پڑینگی۔ ف۔ عصر تو زردی آفتاب
سے اور عشاء ایسے وقت کہ غلبہ نیند سے غیر مستحب وقت ہوگا اور یہ خلاف اولیٰ ہے۔ فیوقت فیہما بالاوساط۔ پس حد مقرر
ہوگی ان دونوں میں اوساط مفصل کے ساتھ۔ ف۔ چنانچہ اثر مذکور میں مقدر ہے۔م۔ وتر میں فاتحہ کے علاوہ جو پڑھے اچھا
ہے المحیط۔ مگر بطریق تبرک کبھی کبھی سبح اسم ربک الاعلیٰ اور قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھ لیا کرے۔ التہذیب۔ امام
مستحب قرأت سے نہ بڑھا دے اور قوم پر گرانی نہ ڈالے بلکہ تخفیف کرے جبکہ تام و مستحب ہو۔ المضمرات عن الطحاوی۔ اور
حدیث جابر بن سمرہ رض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بجانب تخفیف تھی۔ کما رواہ مسلم۔ اور حجت میں ہے کہ فرائض میں
قرأت حرف حرف ٹھہراؤ کے ساتھ اور تراویح میں درمیانی درجہ پر اور رات کی تہجد میں سرعت جائز جبکہ صاف مفہوم ہو۔ و۔
دیگر نوافل بھی غالباً اسی حکم میں ہیں۔ش۔ پھر فرائض میں ایک رکعت میں سوائے فاتحہ کے دو سورتیں جمع کرنا اجازت ہے
بحدیث عائشہ رض فی الصحیحین۔ مگر فعلی یا قولی سنت نہیں ہے اور نوافل میں فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ کما فی حدیث ابن مسعود
فی الصحیحین وغیرہما۔ پھر میں نے عینی کو دیکھا کہ ایک رکعت میں ہمارے نزدیک دو سورت جمع کرنا مکروہ نہیں ہے۔م۔ ویطیل الرکعۃ
الاولیٰ من الفجر علی الثانیۃ۔ اور طول دے رکعت اولیٰ کو نماز فجر میں سے رکعت ثانیہ پر۔ ف۔ باعتبار آیات کے
یا کلمات کے۔ التبیین۔ یعنی باجماع کے اعانۃ للناس علی ادراک الجماعات۔ بنظر اس فائدہ کے کہ لوگ جماعت کو پاویں
ف۔ افادہ فرمایا کہ قرأت میں یہ نیت داخل نہ کرے بلکہ خالص اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو مگر طول دینے میں خالصاً یہ فائدہ
ہے کہ لوگ اول رکعت سمیت پوری جماعت پاویں۔ یہ بات حدیث مرفوع ابو قتادہ رض میں جو ابو داؤد میں ہے صحیح ہے۔م۔
ورکعتا الظہر سواء۔ اور دونوں رکعتین ظہر کی برابر ہیں۔ ف۔ یعنی جنمیں قرأت فرض ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف
اور یہ ظہر کی مساوات ہر دو رکعت امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ ف۔ اور یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے اور امام مالک
نے کہا کہ اسمیں بھی اول کو دوسری پر طول دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ وقال محمد احب الی۔ اور امام محمد نے کہا
کہ مجھے زیادہ محبوب ہے یعنی مستحب ہے کہ۔ ان یطیل الرکعۃ الاولیٰ علی الثانیۃ فی الصلوات کلہا۔ طول دے پہلی
رکعت کو دوسری رکعت پر تمام نمازوں میں۔ ف۔ خواہ ظہر ہو یا اور ہوں جیسے فجر میں سنت ہے۔ لما روی ان النبی
علیہ السلام کان یطیل الرکعۃ الاولیٰ علی غیرہا فی الصلوات کلہا۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پہلی رکعت کو اسکے ماسوائے پر تمام نمازوں میں طول دیتے تھے۔ ف۔ چنانچہ ابو قتادہ رض کی حدیث میں ہے حضرت صلعم
ظہر کی پہلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ مع سورہ پڑھتے اور اخیرین میں خالی فاتحہ پڑھتے اور پہلی رکعت کو جو طول دیتے وہ
دوسری میں نہیں دیتے اور ایسا ہی عصر میں اور صبح میں کرتے۔ البخاری ومسلم وابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ پس
ہم لوگوں نے جان لیا کہ آپ کی مراد طول دینے سے یہ کہ لوگ پہلی رکعت پاویں۔ ابو داؤد۔ اور عینی رح نے ذکر کیا
اور عشاء میں یوں ہی کرتے۔ ابو داؤد۔ اسی قول کو نووی رح نے اختیار کیا۔ ع۔ اور خلاصہ میں اسی کو مستحب کہا۔ ف
اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الزاہدی و معراج الدرایہ۔ اور فتاوی الحجہ میں ہے کہ یہی فتویٰ کے واسطے لیا گیا ہے۔ التاتارخانیہ
ولہما۔ اور دلیل شیخین کی۔ ف۔ کہ جمہور شافعیہ کی یہ ہے کہ حدیث [illegible] نہیں قرأت ظہر ہر رکعت اول میں

بقدر (۳۰) آیات ہے اور پچھلی ہر رکعت میں ۱۵ آیات اور عصر کے ہر اول میں ۱۵ آیات اور پچھلیوں میں اس سے
نصف ہے۔ کما رواہ مسلم و احمد۔ پس اس حدیث سے نکلا کہ اولین دونوں ظہر و عصر میں برابر ہیں لیکن تردد یہ ہے کہ ایک
دوسری حدیث میں قرأت ظہر اوساط مفصل سے ہے اور دوم اخیرین میں صرف فاتحہ ہے اور وہ باتفاق سات آیات ہیں
نہ کہ ۱۵۔ اور شاید کہ اخیرین میں کچھ اور پڑھتے ہوں۔ بہرحال حدیث میں اشکال ہے۔ لہذا امام مصنف رح نے اسکے سوا
استدلال شیخین میں یوں کہا کہ۔ ان الرکعتین استویا فی استحقاق القرأۃ۔ دونوں رکعتیں قرأت کے استحقاق میں
برابر ہیں۔ فیستویان فی المقدار۔ تو مقدار میں بھی دونوں برابر رہینگی۔ بخلاف الفجر۔ برخلاف فجر کے۔ ف۔
اگرچہ دونوں رکعتیں تو برابر مستحق ہیں لیکن عارضی حالت نے فرق کیا اور وہ لوگوں کی بے اختیاری ہے۔ لانہ وقت نوم
وغفلۃ۔ کیونکہ وہ وقت نیند وغفلت کا ہے۔ ف۔ تو اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ ایسے ہی عوارض ظہر وغیرہ میں کاموں
میں مشغولی ہے اسلیے کہ یہ تو اختیاری ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اکثر خواب قیلولہ کا وقت ہے۔ دوم یہ کہ بمقابلۂ نص کے یہ قیاس
رد کیا جائیگا مگر آنکہ حدیث ابو قتادہ رض میں یہ تاویل ہے جو ذکر فرمائی بقولہ۔ والحدیث محمول علی الاطالۃ من حیث الثناء
والتعوذ والتسمیۃ۔ اور حدیث ابو قتادہ محمول ہے طول دینے پر از راہ ثناء و تعوذ و تسمیہ کے۔ ف۔ یعنی پہلی رکعت کا
طول دینا اس راہ سے کہ اسمیں سبحانک اللھم الخ اور اعوذ باللہ الخ اور بسم اللہ الخ پڑھتے جو دوسری میں نہیں پڑھا جاتا
تو پہلی میں وہ طول ہوتا جو دوسری میں نہ ہوتا۔ باقی مقدار قرأت میں دونوں برابر ہوتی تھیں لیکن پوشیدہ نہیں کہ
یہ تاویل اگر ظہر وعصر میں بوجہ اخفاء کے ممکن ہے تو فجر وعشاء میں محل تامل ہے بلکہ فجر میں تو باجماع طول قرأت ہے لہذا فتح القدیر
میں خلاف متبادر قرار دیکر کہا کہ اسی جہت سے خلاصہ میں کہا کہ امام محمد ہی کا قول احب ہے یعنی زیادہ پسندیدہ ہے۔ پھر قول
شیخین رح میں مساوات از راہ آیات ہے لیکن جب آیات میں لمبی وچھوٹی کا فرق ہو تو پھر کلمات و حروف سے برابری
معتبر ہوگی۔ کذا قال المرغینانی۔ التبیین۔ لیکن حق یہ کہ معتبر مقدار میں آیات ہیں لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ ولا معتبر
بالزیادۃ والنقصان بما دون ثلث آیات۔ اور کچھ اعتبار نہیں زیادتی وکمی کا تین آیات سے کم مقدار میں۔ ف۔
بلکہ تین آیات زیادہ پڑھیں تو ایک زیادہ اور دوسری کم معتبر ہوگی نہ جبکہ ایک یا دو آیتیں ہوں کہ انکا اعتبار ساقط ہے
لعدم امکان الاحتراز عنہ من غیر حرج۔ کیونکہ اس مقدار سے بچاؤ رکھنا بغیر حرج اٹھائے ممکن نہیں ہے۔ ف۔
اور حرج کو شرع نے بالکل اٹھا دیا ہے تو اتنی کمی وزیادتی کا اعتبار بھی اٹھا دیا گیا ہے۔ اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
صحیح ہوا کہ مغرب میں قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھی حالانکہ اول سورہ میں ایک آیت زیادہ ہے
وفی العینی بالجملہ فرائض میں تین آیات کی زیادتی مکروہ ہے اور نوافل وسنن میں نہیں۔ جامع المحبوبی ع۔ لیکن سوائے
ان سورتوں کے جنکا پڑھنا بطور سنت ثابت ہوا ہے کیونکہ انمیں تین آیات کی زیادتی بھی مکروہ نہیں۔ البحر۔ اور کراہت
سے مراد تنزیہی ہے۔ البحر۔ یعنی یہ بیان اولویت کا ہے ورنہ پہلی میں اگر سورہ بقرہ اور دوسری میں تین آیات پڑھے
تو بھی جواز ہے کچھ مضائقہ نہیں۔ الظہیریہ۔ پھر جیسے اولویت کی راہ سے اختلاف فرائض میں ہے یہی جمعہ وعیدین میں
ہے۔ البدائع۔ پھر یہ امام کے حق میں ہے اور منفرد جیسے چاہے پڑھے۔ جامع التمرتاشی۔ اور بعد حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ
سے روایت ہے کہ قرأۃ کا کل حال جو ہم نے بیان کیا اسمیں منفرد بھی مثل امام کے ہے فرق یہ کہ منفرد پر جہر نہیں ہے۔ ظہیریہ میں ہے
کہ مسنون قرأت میں امام و منفرد برابر ہیں حالانکہ لوگ اس سے غافل ہیں۔ مع۔ یہی حلبی نے لیا۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ سنت
تو معمول نعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے پھر تنہا فرائض آپ کا معمول کہاں تھا جو منفرد کے حق میں مثل امام کے قرأت
مسنون ہو حتی کہ ترک [illegible] میں اسارت لازم آوے اور ترک جماعت میں معذور ہو تو بقدر طاقت ہے ورنہ مستحب

لہذا میرے نزدیک قول جامع تمرتاشی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور قول المجرد اس اولویت کو شامل نہیں اور یہی قابل اعتماد ہے م۔ اصحاب نے کہا کہ اگر اول رکعت میں قل اعوذ برب الناس پڑھے تو دوسری میں بھی یہی پڑھے ع۔ تو مسبوق بھی یہی کرے م۔ اسی طرح دونوں رکعت میں فاتحہ کے ساتھ ایک ہی سورت پڑھنے میں مضائقہ نہیں جیسے حدیث مرفوع مالک بن الحویرث میں اذا زلزلت۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور صحابہ میں سے ایک امام ہر رکعت میں بعد فاتحہ وغیرہ قرأت کے قل ہو اللہ احد پر ختم کرتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرافعہ ہوا آپ نے فرمایا کہ اس سے پوچھو کہ کس بات سے ایسا کرتا ہے۔ اسنے بیان کیا کہ یہ سورہ صفۃ الرحمن ہے مجھے بہت محبوب ہے آپ نے فرمایا کہ اسکو خبر دیدو کہ الرحمن عزوجل بھی اسکو محبوب رکھتا ہے۔ البخاری ومسلم والنسائی۔ پس جب اسپر برقرار رکھا تو جائز ہے۔ بعد فاتحہ کے دو سورہ ایک رکعت میں جمع کرنا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں۔ طحاوی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خود کرنا ثبوت ہے ع۔ میرے نزدیک فرائض میں یہ سنت تو ہی نہیں مگر جواز ہے نہ مکروہ و قد مر م۔ حدیقۃ العطار میں ہے کہ چاہ بن حضرت امیر المومنین عثمان اور حضرت تمیم داری اور سعید بن جبیر و ابو حنیفہ انہوں نے ایک رکعت میں قرآن ختم کیا ہے ع۔ دو اول کے تو صحابی میں رضی اللہ عنہم اور دو اخیر کے تابعی ہیں رحمہم اللہ تعالیٰ م۔ ولیس فی شئی من الصلوات قراءۃ سورۃ بعینہا۔ اور نہیں ہے نمازوں میں سے کسی نماز میں پڑھنا کسی سورہ معین کا۔ ف۔ یعنی کسی نماز میں قرأت ادا ہونے کے لیے کوئی سورہ معین کرکے فرض نہیں ہوا یعنی باین معنی کہ۔ لا یجوز غیرہا۔ سوائے اس سورہ کے دوسرا جائز نہو۔ ف۔ بلکہ مطلقاً قرآن سے پڑھنا فرض ہے۔ اور سورہ فاتحہ کا معین ہونا بطور فرض نہیں بلکہ واجب ہے حتی کہ اگر فاتحہ کے بجائے اور قرآن پڑھ دے تو فرض ادا ہو گیا۔ لاطلاق ما تلونا۔ بدلیل مطلق ہونے اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی۔ ف۔ قولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ کیونکہ اس سے نکلا کہ جو قرآن سے میسر ہو پڑھ دو۔ لہذا ترک فاتحہ سے نماز باطل نہو گی جیسا کہ بعض نے زعم کیا بدلیل حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب۔ یعنی نماز نہیں مگر سورۂ فاتحہ کے ساتھ۔ البخاری وغیرہ۔ کیونکہ اس حدیث کا مفاد تو یہ ہے کہ نماز جسکا نام ہے وہ اسی سورہ کے ساتھ صورت پکڑیگی۔ پھر اسکے ساتھ کامل ہو گی اسی وجہ سے سلف وخلف میں یہ معمول ہے پھر اگر یہ نہو تو ناقص ہے چنانچہ دوسری حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں بغیر فاتحہ کے خداج غیر تمام۔ آیا یعنی ناقص ہے پوری نہیں ہے تو معلوم ہو گیا کہ فرض نہ تھی ورنہ فرض ترک ہونے سے باطل ہو جاتی اور یہ بات بالکل واضح ہے م۔ ویکرہ ان یوقت لشئی من القرآن لشئی من الصلوات۔ اور مکروہ ہے کہ موقت کرے کوئی چیز قرآن میں سے واسطے کسی نماز کے نمازوں میں سے۔ ف۔ یعنی کسی نماز کے لیے کوئی سورہ یا آیت موقت کر لینا مکروہ ہے۔ امام طحاوی و اسبیجابی نے کہا کہ یہ موقت کرنا اسی کا پڑھنا حتمی واجب سمجھے اسطرح کہ سوائے اسکے نہیں جائز ہے یا سمجھے کہ سوائے اس سورہ کے اور کچھ پڑھنا مکروہ ہے۔ التبیین و ع۔ پس حاصل یہ کہ سورہ فاتحہ تو نماز میں واجب ہے پھر سوائے فاتحہ کے قرآن میں سے اور بھی پڑھنا چاہیے تو اسمیں کوئی چیز اسطرح مقرر کرنا کہ سوائے اسکے دوسرا سورہ مکروہ ہے یا یہی چیز اسمیں پڑھنا واجب ہے تو اسطرح موقت کرنا مکروہ ہو جائیگا۔ م۔ پھر اگر اسطرح نہ سمجھے بلکہ کوئی سورہ اسلیے مقرر کرے کہ وہ اسپر آسان ہے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو پڑھا تو تبرک کے طور پر مقرر کیا تو کراہت نہو گی مگر شرط یہ ہے کہ کبھی کبھی اسکے سوائے بھی پڑھ لے تاکہ عوام جاہلین کو یہ گمان نہ جم جاوے کہ اس نماز کے لیے یہی قرأت مقرری ہے دوسری نہیں جائز ہے۔ التبیین۔ چنانچہ شافعیہ نے جو سورہ سجدہ نماز فجر جمعہ میں التزام کیا بوجہ سنت کے تو اکثر عوام میں یہ اعتقاد بیٹھ گیا کہ اسوقت میں یہی مخصوص ہے حتی کہ بغیر اسکے جائز نہیں ہے ع۔ پس حق یہ ہے کہ کسی نماز کے لیے کوئی سورہ ہمیشہ کے لیے مقرر کرنا مطلقاً مکروہ ہے خواہ اسکو حتمی سمجھے یا نہ سمجھے۔ ت۔ لما فیہ من ہجر الباقی۔ کیونکہ اسمیں باقی قرآن کا چھوڑنا لازم آتا ہے۔ ف۔ لیکن یہ جب لازم آوے

کہ دوسری نمازوں میں باقی میں سے نہ پڑھے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اس نماز خاص کے حق میں تو باقی قرآن چھوڑ ہونا
لازم ہے گویا اس نماز کو باقی قرآن سے حصہ ہی نہیں ہے اور یہ خطائے فاحش ہے۔ علاوہ برین لازم آتا ہے۔ ایہام تفضیل
وہم دلانا تفضیل کا۔ ف۔ پس تبرک سنت کے لیے برابر پڑھے لیکن کبھی کبھی مختلف اوقات میں دوسری قرأت بھی پڑھے
تاکہ عوام کو یہ وہم نہ ہو۔ کما صرح فی فت والتبیین۔ نہ آنکہ برابر دوسری قرأت پڑھے اور کبھی تبرک کے لیے جو حدیث میں ہے وہ
پڑھے جیسا کہ درمختار میں سمجھا۔ پھر حدیث کی قرأت میں اوپر ذکر کر چکا سوائے تہجد وعیدین کے جنکا بیان آویگا۔ م۔ اور
شافعی رح کے نزدیک بھی اس خرابی مذکور کی وجہ سے کراہت لازم ہے تو درحقیقت کوئی اختلاف نہیں بلکہ مسنون وتبرک
ہونے کے طور پر خاص سورتیں جو صحاح میں وارد ہیں پڑھے۔ بالاجماع۔ اور اگر اسی کو حتم سمجھے کہ بدون اسکے جائز نہیں
تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ رہا یہ خطر کہ عوام اسکو دائمی سنکر اس گمان میں پڑینگے کہ یہی واجب ہے تو بھی کبھی اور سورتیں پڑھے۔
مترجم کہتا ہے کہ امام انکو عام طور پر سمجھا دے کہ یہ وجوباً نہیں ہے تو بھی انکا وہم جاتا رہیگا۔ ہان یہ لازم رہا کہ اس نماز و وقت کو
باقی قرآن سے حصہ نہیں رہا تو بہتر ہوگا کہ کبھی اور بھی پڑھے اور احادیث صحیحہ میں بھی یہ منصوص نہیں کہ ان سورتوں پر مداومت کی
کہ انکے سوائے اور نہیں پڑھی ہیں فافہم۔ م۔ (فروع) قرآن ختم کرے تو دوگانہ کے اول میں سورہ فلق وسورہ الناس پڑھ
کر رکوع کرے پھر دوسری رکعت میں الحمد وکچھ الٓم سے پڑھکر رکوع کرے۔ الخلاصہ۔ فتاوی الحجہ میں ہے کہ قرآن کی قرأت ساتوں
قرأتوں اور انکی روایتوں سے جائز ہے مگر میں صواب دیکھتا ہوں کہ عجیبہ قرأۃ جو امالہ وغیرہ سے ہے یا ساتوں میں سے بعض
روایت غریب ہے تو اسکو عوام میں نہ پڑھے۔ التاتارخانیہ مع التوضیح م۔ فرائض ہر رکعت میں فاتحہ مع پوراسورہ پڑھے اور
عاجز ہو تو سورہ دونوں رکعت میں کر دے۔ الخلاصہ۔ اور سورہ کا بعض ہر رکعت میں مکروہ نہیں یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ ایک
رکعت میں رکوع آمن الرسول پڑھا اور دوسرے میں قل ہو اللہ احد۔ تو مکروہ نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ آخر رکوع کی آیات
اگر زیادہ ہوں تو سورت کم آیات سے افضل ورنہ برعکس ہے۔ الذخیرہ۔ میں آیات بہ نسبت بڑی ایک آیت کے اولی ہے یہی
صحیح ہے۔ التاتارخانیہ۔ ایک رکعت میں ایک سورہ پڑھا اور دوسرے میں ایک سورہ چھوڑ کر اسکے بعد کا پڑھا تو اختلاف
ہے بعض کے نزدیک مطلقاً مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور بعض کے نزدیک مکروہ۔ مگر مختار یہ کہ قرأت نہ چھوڑے پوری کرے۔ الذخیرہ
اور اگر اسکے اوپر کی سورت اسی رکعت میں یا دوسری رکعت میں پڑھے یا اسی طرح آیت چھوڑ کر اوپر کی آیت پڑھے تو
مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور یہی جمہور فقہاء کا قول ہے ع۔ اور یہ سب فرائض میں ہے نہ سنن میں۔ المحیط۔ اگر رکوع کے واسطے تکبیر کہی
پھر زیادہ پڑھنا چاہا تو مضائقہ نہیں جب تک رکوع نہ کیا ہو۔ الخلاصہ۔ اب بیان مسئلہ ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ پڑھے
یا نہیں۔ قال المصنف۔ ولا یقرأ المؤتم خلف الامام۔ اور نہ قرأت کرے مقتدی پیچھے امام کے۔ ف۔ نہ فاتحہ اور نہ سورہ
یعنی قرآن کی قرأت کچھ نہ کرے م۔ خواہ نماز جہری ہو یا سری ہو۔ عنایہ۔ یہی قول ایک جماعت عظیم اکابر صحابہ رض کا ہے کما سیجئ
م۔ اور تابعین میں سے تابعین کے سردار سعید بن المسیب کا اور عروہ بن الزبیر وسعید بن جبیر وزہری وشعبی ونخعی واسود
رحمہم اللہ وغیرہم کا اور ثوری وابن ابی لیلی وحسن بن حی واوزاعی ومالک واحمد وابن عیینہ وابن المبارک کا ہے مگر اوزاعی و
مالک وابن المبارک نماز جہریہ میں منع کرتے ہیں اور جواہر مالکیہ میں ہے کہ عبداللہ بن وہب واشہب وابن حبیب وغیرہم مثل ائمہ
حنفیہ کے مطلقاً مانع ہیں۔ ع وابن کثیر۔ خلافاً للشافعی فی الفاتحۃ۔ شافعی رح نے سورہ فاتحہ میں خلاف کیا۔ ف۔
یعنی مقتدی سورہ فاتحہ پڑھے مگر قول قدیم میں تو فقط سری نماز میں نہ جہری میں مثل قول مالک رح کے اور جدید میں مطلقاً
خواہ سری ہو یا جہری ہو پڑھے اور رافعی نے ایک وجہ نقل کی کہ سری میں بھی واجب نہیں ہے اور یہی قول لیث وابو ثور اور ثوری
کا ہے ع۔ لہ ان القرأۃ رکن من الارکان فیشترکان فیہ۔ وجہ قول شافعی رح یہ ہے کہ قرأت ایک رکن ہے ارکان میں سے

تو امام و مقتدی دونون اِسمین مشترک ہونگے۔ ف۔ جیسے قیام و قعود و رکوع و سجود مین مشترک ہین۔ اور دلیل نقلی امام شافعی رح کی اول یہ کہ حدیث عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہین نماز اُس شخص کی جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھے۔ الصحیحان و السنن۔ پس اِس سے امام و منفرد و مقتدی ہر شخص کے واسطے قرأۃ فاتحہ واجب ہوئی۔ اقول قرأت دو قسم ہے حقیقۃ اور حکماً۔ پس جس کسی کو عذر ہو یا فاتحہ یاد نہو تو حکماً اُسنے پڑھا۔ ایک روایت مین ہے کہ لا تجزئ صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہین اجزا ہے کوئی نماز ایسے شخص کے لیے جس نے فاتحہ نہ پڑھی۔ الدار قطنی و اسنادہ صحیح و صححہ ابن القطان اجزا یعنی کافی ادا ہونا۔ البیضاوی فی الاصول۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسر۔ ہم حکم دیے گئے کہ پڑھین فاتحہ اور جو آسان میسر ہو۔ ابو داؤد۔ ابن سید الناس نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی ثقہ ہین۔ اقول اِسمین فاتحہ مع زائد سورہ کے واجب ہے اور حضرت ام المومنین عائشہ رض و ابو ہریرہ رض سے مرفوع روایت ہے کہ من صلی صلوٰۃ لا یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تمام۔ یعنی جس نے کوئی نماز پڑھی جسمین ام القرآن نہ پڑھی تو وہ نماز ناقص ہے پوری نہین ہے۔ صحیح مسلم و ابن ماجہ وغیرہم۔ اِسمین مقتدی بھی شامل ہے اقول اور تصریح ہے کہ وہ نماز ناقص ہے تمام نہین ہے اور بعضون نے اپنی رائے لگائی کہ جو ناقص ہووے نماز ہی نہین ہے تو وہ باطل ہے مگر یہ جہالت ہے کیونکہ جس شخص اعرابی نے بدون اعتدال وغیرہ کے بُری طرح نماز پڑھی اور آپ نے اُسکو تعلیم کی اُسکے آخر مین روایت نسائی وغیرہ مین صریح ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اس امر سے خوشی ہوئی کہ جس نے ان امور مین سے کسی مین کمی کی تو اُسکی نماز مین نقص آیا اور پوری نماز نہین گئی جیسا کہ مین فوائد مین مفصل ذکر کر چکا ہون۔ وجہ استدلال شافعی یہ ہے کہ اِن احادیث مین قرأت فاتحہ ہر شخص پر واجب کی بدون اسکے کہ امام و مقتدی و منفرد کی کوئی تفصیل ہو تو مقتدی پر بھی واجب ہے۔ دلیل دوم خاص ہے وہ بھی عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصبح فثقلت علیہ القرأۃ فلما انصرف قال انی اراکم تقرؤن وراء امامکم قال قلنا یا رسول اللہ ای واللہ قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بہا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمکو صبح کی نماز پڑھائی پس آپ پر پڑھنا بھاری پڑ گیا تو جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ مین تمکو دیکھتا ہون کہ تم اپنے امام کے پیچھے پڑھتے ہو تو ہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہان واللہ ہم تو پڑھتے ہین فرمایا کہ مت ایسا کرو مگر ساتھ فاتحہ کے کیونکہ شان یہ ہے کہ نماز نہین اُسکی جو فاتحہ نہ پڑھے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ اور مانند اِسکے ابو داؤد و نسائی و دار قطنی وغیرہم نے بھی روایت کی۔ اور اِس حدیث کی اسناد مین محمد بن اسحق راوی ہے۔ امام مالک نے کہا کہ کذاب ہے اور امام احمد و ابو حاتم و نسائی و یحیی بن معین نے اِسکو ضعیف کہا اور ہشام بن عروہ و سلیمان التیمی و یحیی القطان اور وہب بن خالد نے اِسکو کذاب کہا۔ اور کذاب ہونا بہت سخت جرح ہے و لیکن ترمذی نے بخاری رح سے اِسکی توثیق نقل کی اور ذہبی رح نے میزان مین امام مالک کا اپنے قول سے رجوع کرنا اور اُسکو ہدیہ بھیجنا مذکور کیا اور ابن الہمام نے فتح القدیر مین بعد نقل اقوال کے اِسی کی ترجیح دی کہ وہ ثقہ ہے۔ بہر حال یہ راوی مختلف فیہ ہے تو یہ حدیث بدرجہ حسن ہوئی اور یہ بھی حجت ہے تو اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ جہری نماز مین امام کے پیچھے مقتدی فاتحہ پڑھے۔ یہ تو امام شافعی رح کا استدلال تھا اور اِس استدلال مین بہت کچھ کلام باقی ہے جو عنقریب مذکور ہوگا۔ پھر اگر امام نماز پڑھاتا ہے اور اُسنے بعد قرأت کے رکوع کیا اور ایک شخص آکر رکوع مین شامل ہوا تو یہ رکعت اُسکو پوری مل گئی۔ اور یہی شافعی و جمہور کا قول ہے تو گویا شافعی ایسی صورت کو مخصوص بعذر کرتے ہین۔ اور ہمارے زمانہ مین بعضے جہال جنکو جہل مرکب یہ سمایا ہے کہ اُنکو اجتہادی قوت ہے مین نے ایک ہندو کو دیکھا کہ اُسنے اپنی کتاب مین وجوب فاتحہ کے یہ دلائل جو امام شافعی رح کے استدلال مین گذرے ہین نقل کرنے کے بعد لکھا کہ پھر جو رکوع مین ملنے سے رکعت مل جانے کا مسئلہ جمہور کا قول ہے یہ ضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ صحیح مسلم مین حدیث مرفوع موجود ہے کہ جس نے امام کے ساتھ

رکوع پایا اُسنے وہ رکعت پائی۔ اِس نص سے جمہور کا استدلال قطعاً صحیح اور اِس شخص مدعی کی جہالت ظاہر ہے م۔ ولنا۔ اور ہماری حجت۔ ف۔ اِس مسئلہ مین کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ نہین پڑھیگا۔ قولہ علیہ السلام۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے۔ من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ۔ یعنی جس مصلی کا امام ہو تو امام کی قرأت ہی اُسکی قرأت ہے۔ ف۔ یعنی حسی قرأت نہین بلکہ حکمی قرأت ہے یعنی بحکم شرعی مقتدی نے قرأت اصلح کی کہ جسکو اُسنے امام بنایا تھا اُسنے قرأت کی تو جب یہی اُسکی قرأت ہوئی تو وہ اب دوبارہ نہین پڑھیگا کیونکہ دو قرأت مشروع نہین ہین پس مقتدی کی قرأت ہو گئی م۔ وعلیہ اجماع الصحابہ۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ ف۔ یعنی جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی بات ثبوت ہوئی تو یہ گویا بمنزلۂ اجماع کے ہے اگرچہ بعض سے اُسکے خلاف بھی ثبوت ہوا ہے جیسے عبادہ بن الصامت رضہ وغیرہ۔ اور جب یہ نص و دلیل موجود ہے تو خالی رکن ہونے کے قیاس سے مقتدی پر وجوب نہوگا جیسا کہ شافعی رح کی طرف سے ذکر کیا۔ وھو رکن مشترک بینہما اور یہ قرأت ایک رکن ہے جو امام و مقتدی مین مشترک ہے۔ ف۔ پس قرأت کے دو حصہ کہ زبان سے کلمات ادا کرنا اور سننا دونون کی تقسیم ہے۔ لکن حظ المقتدی الانصات والاستماع۔ لیکن مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور کان لگا کر سننا قال علیہ السلام۔ واذا قرأ فانصتوا۔ اور جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔ ف۔ یعنی خاموشی کے ساتھ سنو اور یہ حدیث مسئلہ آمین مین گذر چکی ہے۔ ویستحسن علی سبیل الاحتیاط فیما یروی عن محمد۔ اور مستحسن ہے یعنی مقتدی کا فاتحہ پڑھ لینا بطور احتیاط کے اُس قول مین جو امام محمد سے مروی ہوا۔ ف۔ یعنی امام محمد رح سے مروی ہے کہ بہتر یہ کہ مقتدی بطور احتیاط کے سورہ فاتحہ پڑھ لے تاکہ خلاف سے بچ جاوے۔ اقول امام محمد رح کے مؤطا اور آثار مین خود اسکے خلاف موجود ہے تو ایسی روایت کا اعتبار ساقط ہے۔ ویکرہ عندہما۔ اور شیخین کے نزدیک مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی کراہت تحریمی لما فیہ من الوعید۔ کیونکہ مقتدی کے پڑھنے مین وعید وارد ہوئی ہے۔ ف۔ چنانچہ امام محمد نے مؤطا وغیرہ مین بہت سے آثار ذکر کیے اور بیان آتا ہے تو جب احتمال جواز ایک طرف ہوا اور دوسری طرف خوفناک وعید وارد ہے تو ایسی صورت مین معرح اصل ہے کہ وعید پر لحاظ کیا جاوے تو پڑھنا مکروہ تحریمی ہوا۔ چونکہ اس مسئلہ مین فساد آمیز اختلاف اس زمانہ مین ہے لہٰذا توضیح و تحقیق مقام یہ ہے کہ آیۂ کریمہ واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون۔ یعنی یہ ہین کہ جب قرآن پڑھا جاوے تو اُسکو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو بامید آنکہ تم پر رحم کیا جاوے۔ یہ حکم ہر شخص کو عام ہے حتی کہ مشرکین کہتے قرآن سننے سے پرہیز کیا تھا اور آپس والون کو کہتے کہ لا تسمعوا لھذا القرآن والغوا فیہ الآیہ۔ یعنی اس قرآن کی طرف کان لگاؤ اور اسکے پڑھنے کے وقت مکر غوغا کرو الخ تاکہ لوگ نہ سنین کیونکہ قرآن کی فصاحت و بلاغت اور بیچ دلائل سنکر مسلمان ہو جاتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے انکو نصیحت کی کہ اِس حق کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو اور یہ حکم عام دیا جسکی فرمانبرداری اِن کو بدرجۂ اولیٰ لازم پڑی بلکہ اصلی تعمیل کرنے والے یہی اہل اسلام ہی ہین ورنہ کفار تو ایمان ہی نہین لاتے پھر اہل ایمان کو ہر حالت مین اسکی تعمیل واجب ہے اور خاص نماز کی حالت مین اور بھی تاکید کے ساتھ واجب ہے۔ شیخ امام عماد الدین ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفسیر مین لکھا کہ حاصل ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تلاوت قرآن کے وقت سننے و خاموش رہنے کا قرآن کی تعظیم و احترام کے واسطے حکم دیا و لیکن یہ حکم زیادہ تاکید کے ساتھ مؤکد ہے نماز فریضہ مین جب کہ امام جہر کرے چنانچہ امام مسلم نے صحیح مین ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا الخ۔ یعنی امام تو اسی واسطے قرار دیا گیا کہ اُسکی اقتدا کیجاوے پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش سنو۔ الخ۔ اور ایسا ہی اہل السنن نے ابوہریرہ رضہ سے روایت کی اور امام مسلم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ عماد۔ یعنی امام اپنی مقتدیون کی طرف سے اُنکا ذمہ دار ہے سب مقتدی اِسکو پیش کر کے بار گاہ الٰہی مین

حمد وثنا و مناجات کرنے حاضر ہوے ہین اور حدیث ابوہریرہ رضہ اسکی مؤید ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الامام
ضامن والموذن مؤتمن اللھم ارشد الائمہ واغفر للموذنین - امام ضامن ہو اور موذن امانت دار ہو الٰہی تو ہدایت دے
اماموں کو اور بخشدے موذنوں کو - رواہ ابوداؤد والترمذی - لوگوں نے موذن کو اپنی نمازوں کی ٹھیک اوقات
اور روزوں کے اوقات کا امانت دار کیا ہو تو وہ کچھ اسمین خیانت نہ کرے اور دعا کی کہ اگر اس سے کچھ خطا ہوجاوے
تو الٰہی اسکو بخشدے اور رہا امام تو وہ مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہو کیونکہ وہی سب مقتدیوں کی طرف سے مناجات
جناب الٰہی مین عرض کرتا ہو اور یہی قرأت ہو اور مقتدی اسکو سنتے جاتے اور دل مین اسی طرح حمد وثنا اور اسی طرح
سوال کی تصدیق کرتے جاتے ہین مثلاً امام نے پڑھا الحمد للہ رب العالمین - تو مقتدی بھی دل مین تصدیق کرتے جاتے
ہین کہ تعریف وخوبیان تو سب ہی ہمارے رب کے لیے ہین جو رب العالمین ہو اور جناب باری تعالیٰ مین اقرار
لاتے ہین کہ جیسے ہمارا امام عرض کرتا ہو ہم سب اسی کے پیچھے اسی طرح مقر ہین اور اسی معنی مین حدیث مین ہو کہ آدمی کے لیے
اُسکی نماز مین سے اسی قدر ہو کہ جسقدر اُسنے تعقل کیا اور اسی وجہ سے اگر امام صرف مُنہ سے کہے جاتا اور غافل ہو تو وہ
ہدایت پر نہین ہو - حالانکہ مُنہ سے کہتا ہو کہ اہدنا الصراط المستقیم - الٰہی ہمکو صراط مستقیم کی ہدایت دیدے - پھر اُسکی مثال ایسی
کہ بادشاہ کے حضور مین ایک شخص درخواست عرض کرتا ہو مگر زبان سے تو بادشاہ سے کہتا ہو اور مُنہ اور آنکھین اُسکے
مکان کی جھاڑ فانوس اور بادشاہ کے نوکروں وغیرہ کی طرف پھرتی ہوئی ہین - اسی جہت سے حدیث مین ہو کہ رحمت
بندہ مصلی سے مواجہ ہوتی ہو پھر جب وہ کسی خیال مین ہوا تو رحمت اُس سے اعراض کرتی ہو پھر جب اُسنے زبان و دل کو
موافق کیا تو رحمت اُس سے مواجہت کرتی ہو - بالجملہ امام اپنے مقتدیوں کے واسطے ضامن ہو اور مقتدیوں پر یہ واجب
کہ جو وہ عرض کرتا جاوے اُسکو خاموش سنتے جاوین اور اُس سے موافقت کرتے جاوین اور یہی معنی ہین کہ انما جعل الامام
لیوتم بہ الخ - اور واضح ہو کہ ابوداؤد و حاکم و ابوحاتم و دارقطنی نے کہا کہ اس حدیث مین - اذا قرأ فانصتوا - کو سلیمان التیمی رح
نے زیادہ روایت کیا ہو اور یہ محفوظ نہین ہو اور نووی رح نے کہا کہ ان حفاظ کا ضعیف کہنا مقدم ہوگا - مترجم کہتا ہو کہ یہ محض
بعید ہو اور خلاف اصول اسلیے کہ اگر دوسرے راویوں نے یہ جملہ نہین ذکر کیا تو کچھ مضائقہ نہین جبکہ سلیمان تیمی نے جو ثقہ مین
اور صحیحین وغیرہ کی بہت سی احادیث مین راوی ہین ذکر کرین تو ثقہ کی زیادت قبول ہوتی ہو اگرچہ تنہا ہو اور بیان کو سلیمان تیمی رح
کے مانند ابو سعید محمد بن سعد انصاری نے روایت کیا جیسا کہ نسائی مین بسند صحیح موجود ہو بلکہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ نے
اسکے مثل قتادہ رح سے روایت کی جیسا کہ بزار رح و ابن عدی و ابن خزیمہ نے اخراج کیا ہو اور ابن خزیمہ نے تصحیح کی اور
خود امام مسلم ایک بلند شان امام حافظ ہین پھر یہ سب ثقہ راوی جو جملہ زیادہ بیان کرتے ہین اُسکو ضعیف کہنا اور امام مسلم
وغیرہ ائمہ کی تصحیح سے انکار کرنا عجب ہو اور امام مسلم نے تو مقدمہ صحیح مین خود امام بخاری رح کے نہ ماننے پر حجج مین یہ حدیث
پیش کی ہو اور بغیر دلیل کے خالی بخاری رح کے قول کی تقلید کرنا کل العجب ہو - بالجملہ یہ حدیث صحیح ہو جسکو شیخ حافظ ابن کثیر رح
نے آیت کریمہ کے موافق ہونے مین پیش کیا ہو - پھر شیخ عماد رح نے کہا کہ ابراہیم بن مسلم الہجری نے ابوعیاض عن ابی ہریرہ رضہ
روایت کی کہ ابوہریرہ رضہ نے کہا کہ لوگ نماز مین بات کیا کرتے تھے تو جب یہ آیت اُتری تو اُنکو خاموشی کا حکم دیا گیا - ابن جریر رح نے
کہا کہ حدثنا ابوکریب عن ابی بکر بن عیاش عن عاصم عن المسیب بن رافع عن ابن مسعود رضہ کہا کہ ہم لوگ نماز مین سلام کرتے
تو یہ آیت اُتری - اور ابن جریر نے کہا کہ حدثنا ابوکریب حدثنا المحاربی عن داؤد بن ابی ہند عن بشیر بن جابر قال صلی ابن مسعود
فسمع ناسا یقرؤن مع الامام فلما انصرف قال اما ان لکم ان تفھموا اما آن لکم ان تعقلوا واذا قری القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا کما امرکم
اللہ یعنی ابن مسعود رضہ نے نماز پڑھائی تو سنا کہ کچھ لوگ امام کے ساتھ پڑھتے ہین پس جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ

ارے کیا تمہارے واسطے وقت نہیں آیا کہ تم سمجھو ارے تمہارے لیے وقت نہیں آیا کہ تعقل کرو اور جب قرآن پڑھا جاوے
تو اسکی طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو جیسے تمکو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے۔ قال المترجم ہذا اسناد صحیح۔ اور ابن جریر نے کہا کہ
حدثنی ابو السائب حدثنا حفص عن اشعث عن الزہری کہا زہری نے کہ یہ آیت ایک نوجوان انصاری کے حق میں نازل ہوئی
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر بار جب کچھ پڑھتے تو وہ بھی پڑھتا پس نازل ہوا واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا۔ مترجم
کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے اور یہ اگرچہ مرسل ہے لیکن بمنزلہ مرفوع کے ہے اور بیہقی نے مجاہد رح سے روایت کی کہ یہ آیت ایک جوان
انصاری کے حق میں نازل ہوئی۔ کمافی الفتح۔ م۔ شیخ عادرح نے لکھا کہ علی بن ابی طلحہ نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ اذا
قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا الآیہ۔ یعنی نماز مفروضہ میں۔ اور یہی عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ وقال
ابن جریر حدثنا حمید بن مسعدۃ حدثنا بشر بن المفضل حدثنا الجریری عن طلحۃ بن عبید اللہ بن کریز قال الخ۔ یعنی طلحہ بن عبیداللہ
نے کہا کہ میں نے عبید بن عمیر اور عطاء بن ابی رباح کو دیکھا کہ دونوں باتیں کرتے تھے اور واعظ وعظ کہتا تھا تو میں نے کہا کہ
آپ دونوں وعظ نہیں سنتے اور اپنے اوپر گناہ لیتے ہیں جو وعید کیا گیا ہے یعنی اذا قرئ القرآن الآیہ میں تو دونوں نے میری
طرف دیکھا پھر اپنی باتوں میں مشغول ہو گئے۔ پھر میں نے اپنا پہلا کلام اعادہ کیا پھر دونوں نے مجھے دیکھا اور اپنی باتوں میں
مشغول ہو گئے۔ پھر میں نے تیسری بار اعادہ کیا تو دونوں نے مجھے دیکھکر فرمایا کہ اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا
یہ تو فقط نماز میں ہے۔ عماد۔ قال المترجم یہ اسناد صحیح جید ہے اور طلحۃ بن عبیداللہ بن کریز ثقہ ہے اور کریز بروزن قتیل ہے اور
بابی جان کر دیا وہ بروزن حسین یعنی لقب کاف ہے۔ م۔ اور یہی سفیان الثوری نے ابو ہاشم اسمٰعیل بن کثیر کے واسطے سے
مجاہد رح سے روایت کیا کہ یہ آیت نماز میں ہے اور یوں ہی بہتوں نے مجاہد سے روایت کیا۔ اور سعید بن جبیر وضحاک و
ابراہیم نخعی وقتادہ وشعبی وسدی وعبد الرحمن بن زید بن اسلم سبھوں نے فرمایا کہ قرأت میں نماز ہے۔ عماد۔ اور بیہقی نے
امام احمد رح سے روایت کی کہ علماء نے اجماع کیا ہے کہ یہ آیت نماز میں ہے۔ اور ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں کہا کہ حدثنا
ابو اسامہ عن سفیان عن ابی المقدام ہشام بن زیاد عن معاویۃ بن قرۃ قال سالت بعض اشیاخنا من اصحاب رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم حسبہ قال عبد اللہ بن مغفل الخ۔ یعنی معاویہ بن قرہ نے کہا کہ میں نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
میں سے اپنے بعض شیوخ سے اور مجھے گمان ہے کہ عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کا نام لیا تھا۔ پوچھا کہ کیا جو شخص قرآن
سنے تو اس پر کان لگا کر سننا واجب ہے تو فرمایا کہ یہ آیت اذا قرئ القرآن فاستمعوا الخ تو امام کے پیچھے قرأت ہی کے بارہ میں
نازل ہوئی ہے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اس اسناد میں سب ثقہ ہیں سوائے ہشام بن زیاد کے کہ اسکو امام احمد وابو زرعہ وغیرہ
نے ضعیف کہا ہے ولیکن جو باعث صحیح اسانید سے ثبوت ہے اس میں اسکا صدق معلوم ہو گیا اور ضعف جاتا رہا۔ پھر شیخ عمادرح
نے مجاہد وعطاء وحسن بصری وسعید بن جبیر سے آیت میں خاموش سننا نماز وخطبہ جمعہ کا باسناد ذکر کیا اور عبد الرزاق
کی روایت میں ہے کہ مجاہد رح نے مکروہ رکھا کہ مقتدی امام کے پیچھے آیت رحمت یا عذاب کی قرأت میں کچھ کہے صرف سکوت
چاہیے۔ امام احمد نے کہا کہ حدثنا ابن سعید مولیٰ بنی ہاشم حدثنا عباد بن میسرۃ عن الحسن عن ابی ہریرۃ رض ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قال من استمع الی آیۃ من کتاب اللہ کتبت لہ حسنۃ مضاعفۃ ومن تلاہا کانت لہ نورا یوم القیامۃ۔ یعنی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کان دھر کر سنا کسی آیت کو قرآن سے تو لکھی جائیگی اسکے لیے نیکی مضاعف
(یعنی کئی گونہ جو بڑھتی رہے) اور جس نے آیت کو پڑھا تو وہ اسکے واسطے قیامت کے روز نور ہو گی۔ یہ حدیث صرف امام احمد
کی مسند میں ہے۔ عماد۔ امام محقق العلامۃ الحافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے کوئی قول نہیں کہا کہ یہ آیت نماز میں نہیں ہے پس عجب ان
متعصبین سے ہے کہ جو اپنے نفوس کی خواہش میں بزرگان دین پر طعن کرنے کے واسطے اس تتبع میں پریشان اقوال نقل کیے

وغیرہ سے نقل کرتے ہیں اور حق سے منہ موڑ کر ضلالت میں پڑتے ہیں اور حق صریح یہ ہے جو مذکور ہوا کہ آیت کریمہ نماز و خطبہ میں ہے
امام حماد رح نے کہا کہ یہی امام ابن جریر رح نے اختیار کیا کہ یہ نماز و خطبہ میں ہے جسکے واسطے انصات کا حکم وارد ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ مراد ورود حکم سے جمعہ کے خطبہ سننے میں خاموشی کی حدیث جو صحاح میں ہے اور نماز کی قرأت میں خاموشی کی حدیث جو اوپر مذکور
ہوئی اذا قرأ فانصتوا ہے۔ اب اس آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب قرآن نماز میں پڑھا جاوے تو تم اے مقتدی لوگ کان
دھر کر سنو اور خاموش رہو۔ تو ظاہر ہو گیا کہ حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ جس سے امام شافعی نے استدلال کیا
ہے وہ مقتدی کے واسطے عام نہیں کیونکہ اگر مقتدی کو عام ہو تو یہ معنی ہونگے کہ اے مقتدی لوگ تم پڑھو خاموش مت ہو اور
نہ سنو۔ اور یہ آیت سے معارضہ ہے۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم مقتدی پر صرف قرأت فاتحہ واجب کرتے ہیں تو آیت کے معنی میں یہ
تاویل کرو کہ جب قرآن پڑھا جاوے سوائے سورۂ فاتحہ کے تو سنو اور خاموش رہو۔ جواب یہ ہے کہ تم حدیث ہی کے معنی
میں تاویل کرو اصلاح کر لو صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ ہر ایسے شخص کے واسطے ہے جسپر پڑھنا لازم ہے بدون خاموش سننے
کے کیونکہ جسپر سننا و خاموشی واجب ہے وہ کیسے پڑھ سکتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ حدیث میں مراد امام و منفرد ہے نہ مقتدی جسپر قرأت
سننا و خاموش رہنا واجب ہے۔ تو تم نے جو حدیث کو عام سمجھا تھا کہ وہ مقتدی کو بھی شامل ہے وہ صریح قرآن کی وجہ سے معلوم
ہو گیا کہ عام نہیں ہے اور حدیث میں اسی جہت سے کوئی قید نہیں نکالی کہ قرآن تو عام ظاہر ہے۔ علاوہ بریں اگر خالی لفظ میں
قید نہونے سے عام شمول ہوا تو دوسری حدیث میں ہے۔ امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسر۔ یہ بھی صحیح ہے اور اسمیں بھی
کوئی قید امام کی نہیں تو یہ بھی عام ہوگی لیکن اسمیں فاتحہ مع سورت ہے تو لازم آیا کہ مقتدی پر فاتحہ پڑھنا مع سورت واجب ہے
علاوہ بریں یہ مسئلہ منصوص ہے کہ مقتدی نے اگر رکوع میں اقتدا کیا تو یہ رکعت اسکو مل گئی۔ حالانکہ دیکھو مقتدی نے اس
سورت میں فاتحہ نہیں پڑھا جیسے یہاں امام کی متابعت میں اسکی قرأت وہی ہوئی جو امام نے پڑھی اسی طرح امام کے پیچھے
اول سے مقتدی کی قرأت حسی نہیں بلکہ مقتدی کی وہی قرأت ہے جو امام نے قرأت کردی بدلیل حدیث۔ من کان لہ امام
فقرأۃ الامام لہ قرأۃ۔ تو امام ہی کی قرأت وہی مقتدی کی قرأت ہوئی تو یہ نہوا کہ اسنے فاتحہ نہ پڑھی تو حدیث سے خلاف
نہوا بلکہ حدیث کے معنی معلوم ہو گئے کہ فاتحہ پڑھنا ضرور ہے خواہ خود پڑھے یا اسکا امام ہو تو اسکی طرف سے امام پڑھ دے
کیونکہ فاتحہ تو دعاء و ثناء ہے پس امام نے سب کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کردی اور سب کی طرف سے دعاء کردی
کہ اہدنا الصراط المستقیم۔ ہم سب کو ہدایت دے راہ راست کی آخر تک۔ کیونکہ اہدنی الصراط مجھے ہدایت دے۔ بصیغہ
منفرد تو نہیں ہے بلکہ جمع ہے وہ سب کی طرف سے ہو گیا۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم حدیث کے معنی کو اس جہت سے نہیں تاویل کرتے
کہ حدیث عبادہ رض جو نماز فجر میں قرأت کے بارہ میں ہے اسمیں تو مقتدی کو قرأت کرنے کا حکم ہے۔ جواب۔ اسمیں کئی وجہ ہیں اول
یہ کہ آیت کا ثبوت تو قطعی متواتر ہے تو اسکے معنی ظاہری بدل دینا ایسی منفرد روایت سے جسکی صحت میں کلام ہے روا نہیں ہے
کیونکہ اس حدیث کا مدار محمد بن اسحق راوی پر ہے اور اسمیں کلام گذرا اور انتہاء درجہ یہ ہے کہ حدیث بدرجہ حسن ہے تو اسکا تعارض قطعی
متواتر آیت قرآنی سے نہیں ہو سکتا کہ آدھی آیت منسوخ کردے۔ تو اس روایت کے معنی میں غور کرو کیونکہ احتمالاً اسکے معنی ایسے
ہونگے جو آیت کو منسوخ کریں اور تخصیص کرنا خالی لفظ بدلنا ہوا بات تو وہی ہے اور اہل علم کے نزدیک صاف ہے کہ قرآن
کے سننے و خاموش رہنے کے حکم میں جو بعید ہے تو فاتحہ و دیگر قرآن سب میں یکساں ہے بلکہ فاتحہ تو سبع المثانی والقرآن العظیم
ہے تو گویا یہ نکلا کہ قرآن کو سنو و خاموش رہو برخلاف تمہاری سمجھ کے کہ القرآن العظیم کو مت سنو اور نہ اسکے لیے خاموش رہو
اس روایت کے معنی ہم عنقریب ذکر کرینگے۔ وجہ دوم یہ کہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں ایک روایت یہ کہ لا تفعلوا
الا بام القرآن فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأبہا۔ یعنی ایسا مت کرو مگر بسورۂ فاتحہ کہ شان یہ کہ اسکی نماز نہیں جس نے اسکو نہ پڑھا۔

اس روایت میں تو مطلقاً قرأت کی ممانعت سے ام القرآن کا استثناء ہے تو اسکا مستثنیٰ ہونا ظاہر مگر حالت یہ معلوم تھا کہ حکم پڑھنے
تو کیونکر اور کس وقت جیسے کہا جاوے کہ سلطان اپنی رعیت کو بدمعاشی پر مارتا ہے الا اہل جہاد- تو اب یہی نہیں کہ اہل جہاد کو
نہیں مارتا بلکہ سکوت ہے حتی کہ اسمیں یہ تفصیل ہے کہ اہل جہاد اگر حالت جہاد میں خطا کرتے ہیں تو انکو چھوڑ دیتا ہے اور اگر وطن میں
خطا کرتے ہیں تو انکو بھی خفیف سزا دیتا ہے- غرضکہ اصول میں یہ سمجھا کہ استثناء میں جسکو مستثنیٰ کیا مانند مذکورہ بالا کے اسمیں سکوت
ہوتا ہے پھر دوسری صریح دلیل سے حکم معلوم کیا جاتا ہے اور یہ قرآن پاک میں بہت ہے اور یہی قول صحیح و محقق ہے مگر شافعیہ کہتے ہیں کہ
جو حکم اول تھا اسکے خلاف یہاں لگانا چاہیے- تو یہاں نکلا کہ فاتحہ پڑھو- میں کہتا ہوں کہ اچھا- دوسری روایت میں ہے کہ فلا تقرؤا
بشیٔ من القرآن اذا جہرت بہ الا بام القرآن- یعنی مت پڑھو کچھ قرآن سے جب میں قرآن کو جہر سے پڑھوں مگر سورہ فاتحہ کو
رواہ ابو داؤد والنسائی والدارقطنی وقال رجالہ ثقات- میں کہتا ہوں کہ پھر اور یہ سے خالف یہ حکم نکلا کہ مگر سورہ فاتحہ کو جہر سے
پڑھو- تیسری روایت میں ہے لا یقران احد منکم شیئا من القرآن اذا جہرت بالقراءۃ الا بام القرآن- ہرگز مت پڑھے کوئی تم میں سے
کچھ بھی قرآن سے جبکہ میں قرأت کا جہر کروں سوائے ام القرآن کے- رواہ الدارقطنی وقال رجالہ ثقات- والبخاری واحمد وابن
حبان والحاکم وغیرہ- تو نکلا کہ ام القرآن جہر سے پڑھو- اور ظاہر ہوا کہ کوئی حکم صریح نہیں ہے کیونکہ سب سے ممانعت اور ایک کا
استثناء ہے جو کہ جواز پر دلالت کرتا ہے جیسے چوتھی روایت لعلکم تقرؤن والامام یقرأ قالوا انا لنفعل قال لا الا ان یقرأ احدکم
بفاتحۃ الکتاب- یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شاید تم پڑھتے ہو اس حالت میں کہ امام قرأت کرتا ہے- لوگوں نے عرض
کیا کہ ہم تو ایسا کرتے ہیں فرمایا کہ نہیں کرو مگر یہ کہ کوئی تم میں سے فاتحہ پڑھ لیوے- رواہ احمد وابن حجر وغیرہ نے کہا کہ اسکی اسناد
بدرجہ حسن ہے- میں کہتا ہوں کہ اس سے بھی جواز نکلا کہ اور کچھ پڑھنا روا نہیں مگر فاتحہ پڑھے تو مضائقہ نہیں جیسے پانچویں
روایت کہ فان کان لا بد فالفاتحہ- یعنی مت پڑھو پھر اگر خواہ مخواہ پڑھنا ہی ہو تو فاتحہ پڑھ لو- چھٹی روایت میں یوں ہے تقرؤن
فی صلاتکم خلف الامام والامام یقرأ فلا تفعلوا ولیقرأ احدکم بفاتحۃ الکتاب فی نفسہ- یعنی کیا تم قرأت کرتے ہو اپنی نماز میں امام کے
پیچھے حالانکہ امام تو پڑھتا ہی سو ہرگز مت کرو اور پڑھے ایک تم میں کا فاتحہ کو اپنے نفس میں- رواہ ابن حبان والطبرانی والبیہقی
وغیرہ- اس سے نکلا کہ خلف الامام پڑھنے سے انکار اور فی نفسہ پڑھنے کا حکم ہے- اب میں کہتا ہوں کہ اس روایت کے الفاظ
میں اسقدر اختلاف و اضطراب ہے کہ بعض الفاظ تو جہر کی اجازت دیتے ہیں اور بعض اخفاء کو واجب کرتے ہیں اور بعض الفاظ
سے صریح جواز نکلتا ہے کہ تم کو پڑھ لینا جائز ہے اور بعض میں وہ بھی اسطرح کہ مت کرو تو اچھا ہے اور بعض الفاظ سے وجوباً پڑھنا لازم ہے
اور ہم اوپر کہہ چکے کہ جنمیں صرف استثناء ہے تو حق قول پر وہاں سکوت ہے پھر جب جواز و وجوب اور جہر و اخفاء میں تردد دائر ہے
تو سوائے تکلف کے کوئی اطمینان نہیں ہو سکتا پھر کیونکر یہ معنی ہوں کہ نص آیت قطعی کو اس سے منسوخ کرو اور جس روایت
میں صریح حکم پڑھنے کا ہے وہ چھٹی روایت ابن حبان ہے کہ اپنی نفس میں پڑھ لے پھر میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر ثبوت کے ادنیٰ
مرتبہ جواز ہے اور وہ بھی فی نفسہ پڑھنا بشرطیکہ معارضات سے خالی ہو تو لازم ہے کہ فی نفسہ میں تاویل کیجاوے جو موافق بآیت
ہو نہ اسکے لضعف آیت منسوخ کرکے اس مضطرب روایت سے موافق کیجاوے اور فی نفسہ تاویل کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ سورۂ
فاتحہ کے معنی پر نظر کیجاوے اور وہ ثناء و دعاء ہے اور اللہ تعالیٰ کی ثناء کہنا اور دعاء کرنا یہ دل سے ممکن بدون اسکے کہ زبان سے
کہا جاوے- کما فی قولہ تعالیٰ فاسرہا یوسف فی نفسہ ولم یبدہا لہم وقال انتم شر مکانا واللہ اعلم بما تصفون- یعنی اس کلمہ کو اخفا کیا
یوسف نے اپنی نفس میں اور نہ ظاہر کیا انکو اور کہا کہ تم شر منزلت میں ہو اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے جو تم تہمت دھرتے ہو-
اس آیت میں ظاہر یہ کہ صرف دل ہی دل میں یہ کہا اور انکو زبانی کچھ ظاہر نہیں کیا- پس اس کہنے کا اطلاق جو دل میں تھا
فی نفسہ کے ساتھ کہا- تو اسی طرح یہاں بخصوص جبکہ یہاں امام سب کی طرف سے ثناء کرتا ہے تو انکو حاجت یہ کریں بھی ہی کہتا ہے

اور یہ امام کے ساتھ موافقت ہے اور غایت یہ کہ امام کے ساتھ موافقت ہو۔ پھر مخفی نہیں کہ یہاں ہ اسکے معارض موجود ہے اور رد ما
قرأۃ الامام لہ قرأۃ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث متعدد طرق سے جابر بن عبد اللہ وابن عمر و ابو سعید خدری وابو ہریرہ
وابن عباس وانس بن مالک رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ح۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ فقط جابر بن عبد اللہ رض سے بھی متعدد
اسانید کے ساتھ مرفوع روایت ہے ولیکن دارقطنی وبیہقی وابن عدی نے کہا کہ اس حدیث کا حضرت جابر رض سے مرفوع ہونا ضعیف
ہے کیونکہ سفیان وشریک وابو خالد الدالانی وجریر وغیرہ نے اسکو موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی صلعم یعنے
بدون ذکر جابر رض کے روایت کیا ہے۔ اور اقرار کیا کہ عبد اللہ بن شداد تابعی سے مرسل روایت صحیح ہے۔ اقول ابن حجر رح نے
بھی دعویٰ کیا کہ مرفوع بہت طرق سے مروی ہے مگر سب ضعیف ہیں م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح اسناد کے ساتھ مرفوع ثابت ہے
اقول شیخ امام حافظ ابن کثیر رح نے کہا کہ اس حدیث کو امام احمد نے اپنی مسند میں جابر رض سے مرفوع روایت کی اور مؤطا
مالک میں جابر رض سے موقوف بھی روایت ہے اور یہ اصح ہے۔ انتہی مترجم۔ اور محمد بن الحسن نے اپنے مؤطا میں کہا کہ اخبرنا
ابو حنیفہ حدثنا ابو الحسن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من صلی خلف
امام فان قرأۃ الامام لہ قرأۃ۔ اور احمد بن منیع نے اپنی مسند میں کہا کہ اخبرنا اسحٰق الازرق حدثنا سفیان وشریک عن موسیٰ بن
ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلعم من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ۔ اور
کہا کہ حدثنا جریر عن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث۔ اور اسمیں جابر رض کا ذکر
نہ کیا اور عبد الحمید نے روایت کی کہ حدثنا ابو نعیم حدثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
الحدیث۔ پس دیکھو کہ احمد بن منیع (جو ترمذی وغیرہ کے شیوخ میں سے ہیں ثقہ حافظ من العاشرۃ ت) کی اول اسناد جابر رض
بشرط بخاری ومسلم صحیح ہے اور اسمیں سفیان وشریک نے مرفوع روایت کی ہے تو دارقطنی وغیرہ کا یہ قول کہ ان لوگوں نے
اسکو مرفوع نہیں کیا ہے غلط ہوا اور عبد الحمید کی روایت جابر رض سے بشرط مسلم صحیح ہے اور اسمیں ابو الزبیر رح نے مرفوع
روایت کی پس مرفوع نہ کرنے کا دعویٰ جیسا کہ دارقطنی وغیرہ نے کیا ہے باطل ہوا پس ائمہ سفیان وشریک وابو الزبیر نے
صحیح طرق سے اسکو مرفوع کیا اور اگر ایک ہی ثقہ مرفوع کرتا ہے تو اسکا قبول کرنا واجب ہوتا ہے کہاں کہ ایک جماعت ثقات نے
مرفوع کیا ہے۔ پھر اگر انھوں نے اس حدیث کو مرسل روایت کیا تو کچھ حرج نہیں کیونکہ ثقہ راوی کبھی حدیث کو مرفوع کرتا ہے
اور کبھی مرسل روایت کرتا ہے۔ الفتح۔ یہ بات تو اصول حدیث میں مصرح اور صحاح میں موجود ہے جیسے کہ صحابی کا حال ہے کہ کبھی
حدیث کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کر کے روایت کرتا ہے اور کبھی بدون حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پاک بیان کرنے کے
صرف حکم روایت کر دیتا ہے اور یہ بھی اصول حدیث میں مصرح ہے جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی طرف مرفوع کیا جیسے مسند امام احمد میں اور مسند احمد بن منیع وغیرہ میں ہے اور کبھی صرف اپنے تک رکھکر حکم بیان کر دیا چنانچہ
مؤطا مالک میں ہے اور جب اسانید صحیحہ ہیں تو معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث موقوف اصل میں مرفوع ہے اور اسی طرف شیخ ابن کثیر رح نے
اشارہ کیا کہ یہ اصح ہے یعنی مرفوع روایت مسند احمد کی بھی صحیح ہے کیونکہ امام احمد نے ثلاثی روایت ثقہ راویوں سے اسناد کی جنمیں
کلام نہیں تو اسناد صحیح ہے پس اسکو رد کرنا دین کے خلاف اور مردود ہے م۔ ابن عدی نے اسکو ابو حنیفہ رح کے حال میں مع قصہ
روایت کیا جیسے حاکم نے کہا کہ حدثنا محمد بن بکر بن محمد بن حمدان الصیرفی ثنا عبد الصمد بن الفضل البلخی ثنا المکی بن ابراہیم
عن ابی حنیفہ عن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد عن جابر بن عبد اللہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
صلی ورجل خلفہ یقرأ فجعل رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہاہ عن القرأۃ فی الصلوٰۃ فلما انصرف اقبل علیہ الرجل فقال
اتنہانی عن القرأۃ خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتنازعا حتی ذکر ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال علیہ السلام

من صلی خلف الامام فان قراءة الامام له قراءة - اور دوسری روایت مین یون ہی کہ ایک رجل قرأ خلف رسول اللہ صلعم فی الظہر او العصر فاومی الیہ رجل فنہاہ فلما انصرف قال اتنہانی الحدیث - حاصل حدیث یہ کہ حضرت صلعم کے پیچھے قرأت کرنیوالے کو دوسرے نے منع کیا توجب آپ نے سلام پھیرا تو اُسنے کہا کہ کیا تو مجھے رسول اللہ صلعم کے پیچھے قرأت سے منع کرتا ہی پس دونون مین نزاع ہوا حتی کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام ہی کی قرأت اُسکی قرأت ہی - اس سے ظاہر ہوا کہ اصل حدیث یہ ہی اور جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی اسمین سے فقط حکم کو بدون قصہ کے روایت کر دیا اور کبھی مجموعہ روایت کیا - اور اس سے دوامی قرأت خلف امام منع ہو گئی خواہ نماز سری ہو یا جہری ہو خصوصاً بروایت ابو حنیفہ رح کہ قصہ منع کا نماز سری ظہر یا عصر مین تھا تو اب یہ معارض ہوئی اس روایت عبادہ بن الصامت رض کے جو نماز فجر مین گذری ہی - اور یہ حدیث جابر رض بہ نسبت حدیث عبادہ رض کے اقوی واصح ہی - الفتح - اور مین کہتا ہون کہ جب یہ حدیث صحیح ہو گئی تو سوائے جابر رض کے جن صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہوئی ہی یعنی ابن عمر وابن عباس وابو سعید خدری وابو ہریرہ وانس رض وہ روایات اگرچہ براہ اسناد ضعیف ہین بوجہ اسکی صحت کے قوی ہو گئین اور خود اسقدر طرق متعددہ سے ضعف زائل ہو کر حدیث بدرجۂ حسن ہو جاتی ہی کہان کہ یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مروی ہی اور چونکہ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جس نے سورۂ فاتحہ نہ پڑھی تو اُسکی نماز نہین مگر آنکہ وہ امام کے پیچھے ہو - یہ روایت موقوفاً صحیح ہی تو معلوم ہوا کہ حدیث مرفوع جابر رض کے یہی معنی ہین کہ امام کے پیچھے مطلقاً قرأت منع ہی خواہ فاتحہ ہو یا اور ہو اور ابو ہریرہ رض نے جب لا صلوة من لم یقرأ بفاتحة الکتاب کی حدیث روایت کی تو ابو ہریرہ سے کہا گیا کہ اے ابو ہریرہ ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہین تو ابو ہریرہ رض نے کہا کہ اے فارسی اسکو اپنی نفس مین پڑھ لے - مترجم کہتا ہی کہ یہ صاف مشعر ہی کہ عام طور پر شائع تھا کہ امام کے پیچھے قرأت فاتحہ وغیرہ مطلقاً نہین ہی حتی کہ سوال کیا گیا اور ابو ہریرہ رض نے اسکو انکار نہین کیا کہ امام کے پیچھے ہونا قرأت سے مانع نہین ہی بلکہ کہا کہ اقرأ بہا فی نفسک یا فارسی - او فارسی اسکو اپنے نفس مین پڑھ لے - مترجم کہتا ہی کہ اسکے معنی یہ کیے گئے کہ آہستہ پڑھ حالانکہ ابو ہریرہ رض نے یہ حدیث نہین روایت کی کہ جو کوئی جہر سے فاتحہ نہ پڑھے اُسکی نماز نہین ہی بس معنی قرأت فی نفسہ کے وہ ہین جو مترجم نے سابق مین ذکر کر دیے اور صحیح اسناد سے ابن مسعود سے منع قرأت تفسیر شیخ ابن کثیر سے سنداً گذرا - پس آیت کریمہ اور یہ حدیث دونون متوافق و قرأت سے مانع ہین اور صرف حدیث عبادہ سے جواز قرأت فی نفسہ کا نکلتا ہی اور صریح جواز قرأت حسی کا نہین نکلتا اور جبکہ حدیث جابر رض ثابت صحیح ہی تو قرأت حسی اگر حدیث عبادہ رض سے ثبوت ہو تو مقتدی کے لیے دو قرأتین جمع ہون جو شرعاً نہین ہی پس ساقط ہو گیا جو بعض نے زعم کیا کہ حدیث جابر رض مین سوائے فاتحہ کے مراد ہی ہان ایک رہا کہ بعضے بیہودہ جاہل امام ابو حنیفہ رح کی تضعیف کرتے ہین اور استناد انکا قول خطیب ودارقطنی ہی - مترجم نے اپنے شیخ محقق رح سے پوچھا کہ کیا امام ابو حنیفہ رح کی تضعیف نہین ہوئی ہی فرمایا کہ میان ہمکو ایسی بات پسند نہین ہی مین نے خطیب کا حوالہ عرض کیا تو غضبناک ہو کر فرمایا کہ خطیب ایسے تو امام ابو حنیفہ کے سامنے تو ٹھے ہین انکا یہ منہ نہین ہی اور میان ہمکو ایسی باتین بالکل پسند نہین ہین - پھر مین نے دیکھا کہ اسی کے مثل عینی رح نے سبقت کی ہی اور ذہبی رح نے میزان مین اقوال ذکر کیے اور یحیی بن معین امام جرح وتعدیل نے ابو حنیفہ رح کے حق مین فرمایا کہ ثقہ ہی مین نے کسی کو نہین سنا کہ اسنے ابو حنیفہ کی تضعیف کیا ہو یہ شعبہ بن الحجاج لکھ بھیجو کہ ابو حنیفہ کو خط لکھ کر حدیث روایت کرنے کی تاکید کرتا ہی اور ایکبار کہا کہ ابو حنیفہ ثقہ اہل الصدق سے ہی اور کبھی وہ کذب سے متہم بھی نہین ہوا اور وہ دین الٰہی مین مامون اور حدیث مین صدوق تھا - عینی نے اختصار کیا کہ بہت سے ائمہ کبار مثل ائمہ ثلثہ و عبد اللہ بن المبارک و سفیان بن عیینہ و اعمش و ثوری و عبد الرزاق

وحماد بن زید و وکیع وغیرہم نے ابوحنیفہ کی ثنا و صفت کی ہے۔ یہاں سے ہم کو دارقطنی کا تعصب فاسد ظاہر ہو گیا یہ اسکو
کہاں سے استحقاق پہونچا کہ وہ امام ابوحنیفہ کی تضعیف کرے حالانکہ وہ خود مستحق تضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد ابوحنیفہ
کا بیان ہے کہ ابوحنیفہ ثقہ ثبت امام جلیل ہیں جیسا کہ گذرا۔ نسخہ صحیحہ تقریب ابن حجر میں ہے کہ امام فقیہ مشہور ہے۔ موسیٰ بن ابی عائشہ
ابوالحسن الکوفی ثقہ عابد کما فی التقریب۔ صحیحین کے راوی ہیں ع۔ عبداللہ بن شداد بن الہاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
عہد میں پیدا ہوئے اور عجلی نے انکو بہت بڑے تابعین ثقات میں لکھا ہے جو فقہا میں شمار تھے اور کوفہ میں شہید ہوئے۔
جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ تو صحابی ہیں سبحان اللہ انکا نام لینا تبرک ہے پس یہ اسناد کیسے اعلیٰ درجہ پر ہے۔ پس جب حدیث
من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ ثبوت ہوئی تو فاتحہ و سورہ سب سے مانع ہے اور شیخ ابن حجر وغیرہ سے عجب ہے کہ اس کو
سوائے فاتحہ پر محمول کیا کیونکہ امام کی قرأت جب مقتدی کی قرأت ہو گئی تو یہ اختیاری صورت نہیں ہے جسمیں نقل تخصیص
جاری ہو بلکہ جو امام نے قرأت کی وہ مقتدی کی ہو گئی لہذا حدیث عبادہ رض کی جو نماز فجر میں ہے اسپر مقدم ہو گی۔ م۔
ابن الہمام نے لکھا کہ اول اسوجہ سے کہ جب دو حدیثیں متعارض ہوں تو جو حدیث مانع ہو وہ مطلقاً مقدم ہوتی ہے۔ دوم اسوجہ سے
کہ تعارض کا اعتبار قوت اسناد پر ہے اور حدیث جابر رض کی اصح ہے اور حدیث محمد بن اسحق کی انتہا درجہ بقوت حسن ہے پھر
اسپر حدیث جابر رض کے طرق کثیرہ اور مثل حدیث جابر کے دیگر صحابہ رض سے ثبوت ہے جیسا کہ بیان گذرا تو نہایت اعلیٰ درجہ
صحت پر پہونچی۔ سوم۔ مذہب صحابہ رضی اللہ عنہم اسی حدیث جابر رض کے موافق ہیں حتی کہ امام مصنف رح نے کہا کہ اسپر صحابہ رض
کا اجماع ہے۔ مؤطا میں مالک عن نافع عن ابن عمر رض روایت ہے کہ جب تم میں سے کوئی امام کے پیچھے پڑھے تو امام کی قرأت
اسکو کافی ہو گئی اور جب تنہا پڑھے تو قرأت کرے اور ابن عمر رض امام کے پیچھے نہیں پڑھتے تھے۔ دارقطنی نے ابن عمر رض سے
یہ مرفوع روایت کی اور کہا کہ رفع کرنا وہم ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب ابن عمر رض سے یہ بات ثبوت ہوئی تو یہ سماع ہے حضرت صلعم
سے تو مرفوع صحیح ہے اگرچہ اسناد میں کلام ہو۔ ابن عدی رح نے کامل میں ابوسعید خدری رض سے حدیث من کان لہ امام الخ
روایت کی اور کہا کہ اسکی اسناد میں اسمعیل راوی ضعیف ہے اور اسکی متابعت کسی راوی نے نہیں کی۔ میں کہتا ہوں کہ
ایسا نہیں ہے بلکہ لکفر بن عبداللہ راوی نے مثل اسکے روایت کی جیسا کہ معجم اوسط طبرانی میں موجود ہے۔ امام طحاوی نے شرح الآثار
میں کہا کہ حدثنا یونس بن عبدالاعلیٰ حدثنا عبداللہ بن وہب اخبرنی حیوۃ بن شریح عن بکر بن عمرو عن عبیداللہ بن مقسم انہ سأل
عبداللہ بن عمر وزید بن ثابت وجابر بن عبداللہ الخ یعنی عبیداللہ بن مقسم نے عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت اور جابر بن عبداللہ
رضی اللہ عنہم سے خلف الامام قرأت کرنے کو پوچھا تو سبھوں نے فرمایا کہ امام کے پیچھے کسی نماز میں مت پڑھو۔ مترجم کہتا ہے
کہ یہ اسناد جید صحیح ہے۔ اور محمد بن الحسن نے مؤطا میں سفیان بن عیینہ عن منصور عن ابی وائل روایت کی کہ یہی مسئلہ عبداللہ
بن مسعود رض سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ خاموش رہ یعنی کچھ مت پڑھ کیونکہ نماز میں شغل ہے اور تجھے امام کی قرأت کافی ہے۔ مترجم
کہتا ہے کہ یہ اسناد بھی جید صحیح ہے۔ اور مؤطا میں داؤد بن قیس الفراء المدنی سے روایت کی کہ مجھے سعد بن ابی وقاص کے
بعض فرزند نے خبر دی کہ حضرت سعد بن ابی وقاص نے فرمایا کہ مجھے آرزو ہوئی کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے اسکے منہ
میں انگارا ہے۔ مترجم کہتا ہے یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ داؤد بن قیس ثقہ فاضل ہے اور سعد رض کے فرزند سب ثقہ ہیں تو یہاں جو کوئی
ہو بہرحال ثقہ ہوگا۔ اور اس اثر کو عبدالرزاق نے مصنف میں روایت کیا صرف اسقدر فرق ہے کہ عبدالرزاق کی روایت
میں بجائے انگارے کے پتھر ہے یعنی اسکے منہ میں پتھر ہو پس ممکن ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے دونوں باتیں کہی ہوں اور
جو پتھر کہ جہنم کا ہے وہ انگارا ہے۔ اور مؤطا میں داؤد بن قیس عن ابن عجلان عن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت عمر رض نے
فرمایا کہ کاش امام کے پیچھے پڑھنے والے کے منہ میں پتھر ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ابن عجلان وہ محمد بن عجلان ثقہ ہے تو اسناد صحیح ہے

اور اس اثر کو عبد الرزاق نے بھی عمر رض سے روایت کیا ہے اور طحاوی رح نے حماد بن سلمہ عن ابی جمرہ روایت کی کہ مین نے ابن عباس رض سے پوچھا کہ مین اس حال مین قرأت کرون کہ امام میرے آگے ہے تو فرمایا کہ نہین۔ اقول اسناد جید اور ابو جمرہ بھی تابعی ثقہ ہے۔ ابن ابی شیبہ نے مصنف مین حضرت جابر رض سے روایت کی کہ امام کے پیچھے مت پڑھ خواہ وہ جہر کرتا ہو یا اخفار اور سنن نسائی مین باسناد جید کثیر بن مرہ حضرمی سے روایت ہے کہ ابو الدرداء رض سے مین نے سُنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز مین قرأت ہے فرمایا کہ ہان تو ایک شخص انصاری نے کہا کہ یہ تو واجب ہوگئی پس میری جانب التفات فرمایا اور مین سب سے نزدیک تھا پس کہا کہ مین یہی جانتا ہون کہ امام نے جب کسی قوم کی امامت کی تو اُنکے واسطے کفایت کردی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ کلام ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کا بدون اسکے نہین ہو سکتا کہ اُنھون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا علم پایا ہے۔ الفتح۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے حدیث لا صلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب کے معنی بیان کردیے کہ یہ سوا امام کے پیچھے ہونے مین ہے چنانچہ یہ مؤطا و ترمذی مین بسند صحیح موجود ہے۔ پھر حق بنظر دلائل مترجم کے نزدیک یہی ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے کچھ قرأت نہ کرے ولیکن اُسپر لازم ہے کہ امام سورہ فاتحہ مین سے جو آیت ثنا پڑھے تو مقتدی خاموش کان لگا کر سنے اور دل سے اُسکی تصدیق کرے گویا خود بھی مثل اسکے ادا کیا اور جو آیت سوال کی پڑھے تو اُسمین آپ بھی دل سے اس مانگنے مین موافقت کرے کیونکہ حدیث قسمت الصلوۃ بینی وبین عبدی نصفین الحدیث جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے جہر و اخفار مین مفصل گذر چکی ہے صریح ہے کہ سورہ فاتحہ حمد و ثنا ہے اور دعا ہے اور دل سے حمد و ثنا اور دل سے دعا شرط ہے کیونکہ حدیث مین ہے کہ اللہ تعالی قلب غافل کی دعا قبول نہین کرتا۔ کما فی الصحیح۔ اور حدیث لیس للعبد من صلاتہ الا ما عقل منہا۔ یعنی بندہ کے لیے اُسکی نماز مین سے نہین مگر اُسی قدر کہ اُسنے اسمین سے تعقل کیا۔ یہ دلیل ہے کہ غافل نہو اور ہر ثنا و دعا پر بیدار اور جو امام نے جناب باری تعالی مین اپنی و مقتدیون کی طرف سے عرض کیا اسمین شریک ہو۔ اور یہین سے مترجم نے اپنے واسطے احادیث مین یہی وجہ تطبیق کی اعلیٰ اور مقصد اسنے جانی ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ پھر مین کہتا ہون کہ مجتہدین آپس مین مختلف ہین پس اگر کوئی شخص اپنے علم مین قرأت خلف الامام ہی کو حق سمجھے تو کسی شخص کو اس سے وجہ عداوت و تعصب نہین ہے ولیکن افسوس تو بعض جہل مرکب سے ہے کہ وہ وجوب یا عدم قرأۃ فاتحہ کو اپنے زعم مین نص محکم سمجھکر دوسرون پر طعن و ملامت کرتے ہین اسی واسطے مترجم نے اس مقام کو مبسوط کر دیا تاکہ اُنکو ظاہر ہو کہ وجوب تو درکنار رہا جواز ہی ثابت ہونا بھی ضعیف ہے لیکن اگر معرفت الٰہی سے محرومی اور دیدہ انصاف مین کمی ہو تو اُسکا کیا علاج ہے ہادی تو اللہ تعالی ہی عز و جل ہے تو اسی سے ہم ہدایت و رشد اور کی التجا کرتے ہین اور اُسی سے الحاح ہے کہ احمقون کو ہم پر غالب نہ کرے کہ جو ایک ذرا سے جھگڑے کے پیچھے گھر گرانا مصلحت جانتے اور اسلام کو خوار و بے اعتبار و بدنام و سلف اخلاق ناکارہ مخالفون کی نظرون مین دکھلاتے ہین۔ اللھم اغفر وارحم وانت ارحم الراحمین۔ پھر حق یہ ہے کہ امام محمد رح اس مسئلہ مین امام ابو حنیفہ سے بالکل موافق ہین یعنی امام کے پیچھے قرأت مکروہ ہے چنانچہ آثار مین بعد روایات منع کے کہا کہ محمد کہتا ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہین نہ جہری مین اور نہ سری مین اور عامہ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اسی کے ساتھ آئے ہین اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے انتہی۔ اور ابن الہمام نے کہا کہ کچھ خفار نہین کہ احتیاط اسی مین ہے کہ امام کے پیچھے کچھ نہ پڑھے کیونکہ احتیاط تو اُسکا نام ہے کہ جو قوی دلیل ہو اُسی کے موافق عمل کرے اور بیان قوی دلیل مقتضی ہے کہ نہ پڑھے پھر پڑھنا ایک ضعیف قول پر عمل ہے قال المترجم ہذا ہو الحق واللہ تعالی اعلم۔ فروع۔ ہمارے اصحاب کے بعض کلام مین قرآن بالجہر کا سننا مطلقا واجب ہے خلاصہ مین ہے کہ ایک شخص فقہ لکھتا ہے اور اُسکے پہلو مین ایک قرآن پڑھتا ہے اور کاتب کو سننا نہین بن پڑتا تو زور سے پڑھنے والے پر گناہ ہے اسی طرح اگر رات مین چھت پر جہر سے پڑھتا ہے اور لوگ سوتے ہین تو پڑھنے والا گنہگار ہے یہ صریح ہے کہ سننا مطلقا واجب ہے کیونکہ اعتبار آیت کے عموم لفظ کا ہے اور خاص سبب نزول پر انحصار

نہین ہے۔الفتح۔یہان سے ظاہر ہوا کہ جو چند لوگ مجتمع ہوکر قرآن پڑھتے اور کوئی دوسرے کی قرأت نہین سنتا تو یہ منع ہے اور
جواز کا قول ضعیف ہے اور حدیث بیاضی رض جو نمازون کے جہر و اخفاء مین منفرد کی قضاء باخفاء مین گذری اُسی پر دلالت
کرتی ہے کہ بعض تمہارا بعض پر قرآن کا جہر نہ کرے۔م۔نماز سے باہر چاہیے کہ قرآن پڑھنے والا اچھے کپڑے پہنکر عمامہ باندھکر
قبلہ رخ بیٹھے۔ایسے ہی عالم واسطے علم کے اور کروٹ سے قرأت منع نہین اور پانون سمیٹ لے۔اگر چلتے پڑھے یا جولاہہ
بننے کی حالت مین و مانند اسکے کوئی موزہ والا یا عورت کاتنے مین پس اگر قلب حاضر ہو تو مکروہ نہین ہے۔گرمیون مین قرآن
اول وقت دن مین اور جاڑون مین اول وقت رات مین ختم کرے۔ایک روز مین تمام قرآن ختم کرنا سورہ اخلاص پانچ بار
بار پڑھنے سے افضل ہے۔تین بار نقل ہوا اور نماز سے باہر پڑھنے مین مشائخ کا اختلاف ہے چنانچہ مشائخ عراق کے نزدیک مستحب
ہے اور فریضہ نماز مین ایکبار سے زیادہ نہ کرے اور مکروہ ہے پڑھنا پاٮٔخانہ مین اور مختار قول یہ کہ حمام مین جہر سے جبکہ وہان
کوئی ننگا ہو اور ننگے نہانے مین یا جہان اُسکی جورو ننگی ہو۔عورت کو عورت سے قرآن سیکھنا بہ نسبت اندھے مرد کے افضل ہے
الفتح۔بالجملہ یہ مسئلہ مبین ہوا کہ مقتدی پر امام کے پیچھے کچھ پڑھنا نہین چاہیے ہے۔ویستمع وینصت۔اور مقتدی کان
لگاکر سنے اور خاموش رہے۔وان قرأ الامام آیۃ الترغیب والترہیب۔اگرچہ امام ترغیب کی آیت پڑھے یا ترہیب
کی آیت پڑھے۔ف۔یعنی فضل جنت کی آیت پڑھے تو اُسوقت جنت کا سوال نہ کرے یا عذاب جہنم کی آیت سے پناہ
نہ مانگے بلکہ خاموش رہے جیسا کہ مجاہد رح سے یہ مسئلہ منصوص گذرا۔لان الاستماع والانصات فرض بالنص۔
کیونکہ کان دھر کر سننا اور خاموش رہنا نص قرآنی سے فرض ہے۔ف۔مع وعدہ رحمت کے بقولہ لعلکم ترحمون۔تو
فرمانبرداری پر رحمت یقینی ہے۔والقرأۃ۔اور امام کے پیچھے قرأت کرنا۔وسوال الجنۃ۔اور جنت کو مانگنا۔والتعوذ من النار
اور جہنم سے پناہ مانگنا۔کل ذلک مخل بہ۔یہ ہر ایک بات مخل ہے استماع و انصات کی۔ف۔یعنی انہین سے ہر بات سے
استماع یا انصات مین خلل پڑیگا اور جنت کا سوال و جہنم سے پناہ اپنی اسند عاہے خواہ قبول ہو یا نہو۔اسی طرح امام بھی
سواے قرأت کے کسی دعاء مین مشغول نہو خواہ امامت فرض کی ہو یا سواے اسکے۔رہا منفرد تو فرض مین یون ہی کرے
اور نفل مین اسکو روا ہے جنت کا سوال وغیرہ کرے اور دلیل اسمین حدیث حذیفہ رض ذکر کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ رات کی نماز پڑھی تو کسی آیت ذکر جنت پر گذر نہوا مگر کہ آپ نے ٹھہر کر جنت کو مانگا اور کسی آیت ذکر جہنم پر گذر نہوا مگر
یہ کہ آپ نے ٹھہر کر جہنم سے پناہ مانگی ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث تو دلیل ہے کہ نوافل مین امام کو بھی یہ کرنا روا ہے حالانکہ فقہا
نے منع کی تصریح کی ہے ولیکن اُسکی وجہ یہ بیان کی کہ مقتدی پر تطویل گران ہوگی وعلی ہذا اگر مقتدی پر گران نہو تو امام ایسا کرے
الفتح۔وکذلک فی الخطبۃ۔اور یون ہی خطبہ مین بھی۔ف۔خطیب پڑھے اور سننے والے خاموش سنین۔بدلیل حدیث
ابوہریرہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو نے اپنے ساتھی سے بروز جمعہ کہا کہ خاموش ہو درحالیکہ امام
خطبہ پڑھتا ہے تو تو نے لغو کیا۔کما رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔پس خاموشی واجب اور یہی قول عامہ علماء کا ہے۔وکذلک
ان صلی علی النبی علیہ السلام۔اور یون ہی اگر امام خطیب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ف۔تو بھی
لوگ خاموش سنتے رہین اور امام خطیب کے ساتھ درود نہ پڑھین۔لفرضیۃ الاستماع۔کیونکہ خطبہ سننا فرض ہے۔ف۔
بلکہ خاموش رہنا بھی فرض ہے۔اور مذہب مین یہ درود پڑھنا فرض نہین مگر عمر مین ایکمرتبہ تو نفل درود کے لیے فرض ترک
نہوگا۔طحاوی رح کے نزدیک ہر بار نام پاک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سننے پر درود واجب لہذا طحاوی رح نے یہان ابو یوسف
کا قول اختیار کیا کہ خطبہ مین نام پاک سنے تو درود فی نفسہ پڑھے۔ع۔مترجم کہتا ہے کہ مراد دل مین پڑھے اور آہستہ نہین
کیونکہ خاموشی عامہ علماء کے نزدیک واجب ہے اور آہستہ پڑھنا خاموشی نہین ہے اور یہ مؤید ہے اس تاویل کا جو مترجم نے

قراۃ فاتحہ خلف الامام کے فی نفسہ پڑھنے میں تاویل کی کہ مراد دل سے حمد و ثنا اور سوال ہے نہ زبان سے فافہم۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ وے خطبہ میں درود مکروہ رکھتے اور زہری رح سے روایت کی کہ امام کا حجرہ سے نکلنا نماز کو قطع کرتا اور شروع خطبہ کلام کو قطع کرتا ہے۔ یہی قول ابو حنیفہ رح کا ہے۔ نووی رح نے کہا کہ جمہور کے نزدیک خطبہ میں کلام منع و خاموشی واجب ہے مع۔ بالجملہ درود بھی نہ پڑھے۔ الا ان یقرأ الخطیب قولہ تعالی۔ لیکن یہ کہ خطیب پڑھے قول اللہ تعالے۔ یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ اے ایمان والو درود بھیجو نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور سلام بھیجو کامل سلام۔ فیصلی السامع فی نفسہ۔ تو اس آیت کا سننے والا اپنی نفس میں درود پڑھے۔ ف۔ حاصل یہ کہ درود پڑھنا ممنوع ہے مگر جبکہ آیت پڑھے۔ لیکن استثنا کا حکم یہ نہیں کہ اسوقت درود جسطرح چاہے پڑھے بلکہ آیت پڑھنے کی صورت میں لوگوں کو چاہیے کہ فی نفسہ درود پڑھیں۔ بعض شراح نے کہا کہ یعنی آہستہ سے درود پڑھے مترجم کہتا ہے کہ آہستہ پڑھنا سکوت کی فرضیت مٹاتا ہے اور آیت سے درود پڑھنا اسی وقت فرض نہیں تو کیونکر جائز ہوگا بلکہ صواب یہ کہ اپنے دل میں پڑھے کیونکہ درود دعا ہے۔ چنانچہ عینی میں ہے کہ اگر کہا جاوے کہ یہ استماع و انصات کی مخالفت ہوگی تو جواب یہ ہے کہ جب اسنے اپنے نفس میں درود پڑھ لیا اور زبان سے خاموش رہا اور کانوں سے سنا تو کچھ مخالفت نہیں بلکہ صلوا علیہ الخ کی بھی فرمانبرداری ہوگئی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ صریح ہے کہ مراد دل سے پڑھنا ہے اور واضح ہو کہ حدیث لا تفعلوا الا ان یقرأ احدکم بام القرآن فی نفسہ اسی طور پر واقع ہے لہذا مترجم نے سابق میں بھی تاویل کی ہے کہ سورہ فاتحہ کو دل میں پڑھ لے اور یہ تاویل اگرچہ مترجم نے کسی سے نہیں پائی لیکن حق ہے اور الحمد للہ سبحانہ و تعالی کہ مترجم کو الہام فرمائی گئی جس سے نصوص میں وفاق اور عظیم کا اشکال ہوا۔ فاحفظہ م۔ واختلفوا فی النائی عن المنبر۔ اور جو شخص کہ منبر سے دور ہو اسکے حق میں اختلاف ہے۔ ف۔ متقدمین سے اسمیں کوئی روایت نہیں ہے اور متاخرین نے اختلاف کیا کہ جب منبر سے اسقدر دور ہو کہ آواز خطبہ نہیں سنتا ہے تو کیا اسپر بھی سکوت واجب ہے ع۔ محمد بن سلمہ نے کہا کہ خاموش رہنا احوط ہے اور اسی کو مصنف رح نے لیا ع۔ والاحوط ہو السکوت۔ اور سکوت ہی احوط ہے۔ اقامۃ لفرض الانصات واللہ اعلم بالصواب۔ واسطے قائم کرنے فرض انصات کے واللہ اعلم۔ ف۔ یعنی سننا اور خاموش رہنا دو فرض تھے پس اگر دوری کی وجہ سے سننا ممکن نہیں تو دوسرا فرض خاموش رہنا ممکن ہے پس اسی کو قائم رکھے۔ ابن کثیر رح نے حضرت مجاہد رح سے یہی قول روایت کیا جیسا کہ گذرا م۔ امام بھی حالت خطبہ میں کلام نہ کرے کہ رونق جاتی رہتی ہے خطبہ میں سلام منع ہے تو اسکا جواب بھی واجب نہیں۔ یہی حال مدرس و قاری و وظیفہ خوان کا ہے اور سائل فقیر کے سلام کا جواب بھی واجب نہیں ہے ع۔ اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد میں بلال رض کو ایک سورت سے دوسری سورت کو منتقل ہو کر قرات سے منع کیا ہے لہذا ابن الہمام رح نے اسکو نفل میں بھی مکروہ رکھا۔ (فرع) نفل میں ہر آیت رحمت پر سوال اور ہر آیت عذاب پر پناہ مانگنا حدیث حذیفہ رض سے ثابت ہے اور خاص خاص جوابات یہ ہیں قولہ تعالی الیس ذلک بقادر علی ان یحیی الموتے۔ کہے کہ بلی وانا علی ذلک من الشاہدین۔ اور قولہ تعالی الیس اللہ باحکم الحاکمین کہے۔ بلی وانا علی ذلک من الشاہدین۔ قولہ تعالے قل ارایتم ان اصبح ماؤکم غورا فمن یاتیکم بماء معین۔ کہے۔ اللہ رب العالمین۔ اور قولہ تعالی فبای حدیث بعدہ یومنون کہے آمنت باللہ لا ارادا ہو ح۔ اور قولہ فبای آلاء ربکما تکذبان۔ کہے کہ لا بشیٔ من نعمک ربنا نکذب م۔ اور حالت سجدہ میں دعا کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث میں اسکو بار بار ترغیب فرمایا ہے ع۔ (فوائد جلیلہ) حدیث ابو ایوب رض جس نے وضو کیا موافق حکم کے اور نماز پڑھی موافق حکم اسکے اگلے گناہ کچھ ہوں بخشے جاتے ہیں۔ النسائی۔ حدیث عبد اللہ بن شقیق تابعی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی عمل کے ترک کو کفر نہیں جانتے سوائے نماز کے۔ الترمذی۔ حدیث ابن مسعود رض

میں ایک قدم پر زور دینا قیام میں افضل و سنت قرار دیا۔ کما فی النسائی۔ حدیث عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلعم نے
فرمایا کہ آدمی نماز سے سلام پھیرتا ہے اور حال یہ کہ نہیں لکھی گئی اسکے لیے اس نماز سے مگر دسواں حصہ یا نواں یا آٹھواں یا ساتواں
یا چھٹا یا پانچواں یا چوتھائی یا تہائی یا آدھا۔ ابو داؤد۔ اب بیان امامت و امام ہے

باب الامامۃ

یہ امام و مقتدی کی نماز کا ارتباط ہے دس شرطوں سے اول نیت اقتدار اور عورت کی امامت کی نیت کرنا دوم مکان متحد ہونا سوم
نماز متحد ہونا۔ چہارم امام کی نماز صحیح ہونا مقتدی کے اعتقاد میں پنجم عورت کا محاذی نہ ہو جانا ششم مقتدی کی ایڑی امام سے آگے
نہ ہونا ہفتم مقتدی کا امام کے ایک رکن سے دوسرے رکن کو جانا معلوم کرنا ہشتم کوئی حائل نہ ہونا امام کے مسافر یا مقیم نہ پہچاننے سے
نہم ارکان میں امام کی شارکت۔ دہم امام کا مقتدی کے واسطے لائق امامت ہونا۔ م۔ ابو ہریرہ رفعا۔ آدمی کی نماز گھر یا بازار سے
جماعت میں ۲۵ گونہ افضل ہے۔ الستۃ الا النسائی۔ اور حدیث ابن عمرؓ میں ۲۷ گونہ افضل ہے متفق علیہ۔ عثمانؓ رفعاً۔
جس نے نماز عشار جماعت میں پڑھی تو گویا آدھی رات قیام کیا اور جس نے نماز صبح بجماعت پڑھی تو گویا تمام رات نماز پڑھی مسلم
و مالک و ابو داؤد و الترمذی۔ مسجد جماعت میں دور سے و اندھیری رات میں اور انتظار کرنے والے کو زیادہ ثواب ہے۔ کما فی
حدیث ابی موسیٰ و ابی بن کعب فی الصحیحین۔ پھر جماعت کے بارہ میں علمار کے اقوال ہیں جنکا تذکرہ طول ہے اور مختصر یہ کہ قول اول
جماعت فرض عین یعنی ہر شخص پر فرض ہے یہی امام احمد کا قول ہے مگر صحت صلوٰۃ کے لیے شرط نہیں ہے۔ قول دوم یہ کہ فرض کفایہ ہے
حتیٰ کہ اگر بعض نے قائم کر دی تو باقیوں سے گناہ ساقط ہے۔ وہو قول الشافعی و جمہور اصحابہ۔ قول سوم یہ کہ واجب ہے اور یہی
عامہ مشائخ حنفیہ کا قول ہے الغایہ۔ اور ثبوت اسکا بسنت ہوا ہے تو اس واجب کو سنت کہتے ہیں المفید۔ اور جماعت واجب ہے عاقلوں
بالغوں آزادوں پر جو بلا حرج جماعت میں آسکتے ہیں۔ البدائع۔ اور تحفہ میں ہے کہ جماعت اُسی پر واجب ہے جو بلا حرج قادر ہو
اور عذر سے ساقط ہو جاتی ہے حتیٰ کہ مریض و اندھے و اپاہج پر واجب نہیں اور ابو حنیفہ کے نزدیک اندھے کو پہونچانے والا
اور اپاہج کا لا دلیجانے والا ملے تو بھی وجوب نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ہوگا اور امام محمد رح نے کہا کہ نہیں واجب ہے جمعہ
اور نہ جماعت مریض پر اور گنٹھیا والے و اپاہج و لنجے و اندھے اور داہنا ہاتھ و بایاں پانوں کٹے اور فالج مارے ہوئے اور
عاجز و بوڑھے پر۔ اور جب مینہ و کیچڑ ہو تو بقول صحیح وجوب نہیں رہتا۔ اور اگر شدید سخت سردی یا تاریکی ہو تو بقول صحیح
ساقط ہے اور اگر سلطان کے خوف سے مخفی ہو تو واجب نہیں ہے۔ پھر اگر جماعت نہ ملے تو ہمارے اصحاب میں اختلاف نہیں
کہ اسپر دوسری مسجد میں طلب کرنا واجب نہیں ہے شمس الائمہ نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں اگر محلہ کی مسجد میں داخل ہو گیا ہو تو
وہیں تنہا پڑھ لے ورنہ دوسری مسجد میں طلب کرنا اولیٰ ہے مع التبیین۔ اور ساقط ہوتی ہے جماعت جبکہ اندھیری رات میں
تند ہوا ہو نہ دن میں اور جب پیخانہ یا پیشاب کی ضرورت ہو یا نکلنے میں قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا خوف ہو یا سفر کے قصد میں قافلہ
چلے جانے کا خوف ہو یا کسی مریض کا تیماردار ہو یا اپنے مال ضائع جانے کا خوف ہو یا عشار کا کھانا تیار اور بشوق جی چاہتا ہو
اور اسی وقت اقامت کہی گئی یا سواے عشار کے دوسرے وقت یہی پیش آوے حالانکہ جی کو اُسکی طرف رغبت اشتیاق ہے سراج
قول چہارم یہ کہ جو امام مصنف نے اختیار کیا۔ الجماعۃ سنۃ موکدۃ۔ جماعت سنت موکدہ ہے۔ ف۔ یعنی مردوں کے واسطے
یہ سنت نبوت واجب ہے جسکے ترک میں اسارت و برائی ہے۔ ن مع۔ لقولہ علیہ السلام الجماعۃ من سنن الہدیٰ لا یتخلف
عنہا الا منافق۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جماعت منجملہ سنن الہدیٰ کے ہے اس سے نہیں پیچھے رہیگا مگر منافق رف
یعنی جسکی خصلت منافقوں کے مانند ہے ع۔ یہ حدیث مرفوع نہیں ثبوت ہوئی بلکہ حضرت ابن مسعود رضہ کا قول ہے کہ جس شخص کو

خوش آوے کہ کل کے روز اللہ تعالیٰ سے مسلمان ملے تو اُسکو لازم ہے کہ ان نمازون کی محافظت کرے جب اُنکی اذان دیجاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سنن الہدیٰ شروع فرمائی ہین اور یہ نمازین بھی سنن الہدیٰ سے ہین آخر تک۔ اور اسمین ہے کہ اور ہمنے اپنے آپ کو دیکھا اس حال مین کہ نماز سے نہین پیچھے رہتا تھا مگر منافق جسکا نفاق کھلا سب جانتے تھے اور البتہ آدمی لایا جاتا اسطرح کہ دو آدمیون کے کاندھون پر ہاتھ دھرے ہوتا تو لاکر جماعت کے صف مین کھڑا کیا جاتا تھا۔ رواہ مسلم۔ بالجملہ یہ ابن مسعود رضہ کا اثر ہے لہٰذا فرض کہنے والون نے معارضہ کیا کہ حدیث ابوہریرہ رضہ مین بلا عذر گھر مین پڑھنے والون و جماعت سے پیچھے رہنے والون کے گھر جلانے کا قصد کیا۔ لیکن بیہقی رح نے کہا کہ عامہ روایات کے تتبع سے ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت سے مراد جمعہ ہے جیسا کہ حدیث ابن مسعود رضہ مین یتخلفون عن الجمعہ صریح ہے اور نووی رح نے کہا کہ یہ دو حدیثین ہین ایک جمعہ کے بارہ مین اور دوسری جماعات کے بارہ مین ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ بہرحال یہ خبر الواحد ہے تو اس سے فرضیت کا ثبوت ہمارے نزدیک نہوگا ولیکن وجوب ثبوت ہوگا تو یہی عامہ مشائخ کی دلیل ہے اور اثر ابن مسعود رضہ جو مصنف رح نے ذکر کیا اسمین سنن الہدیٰ سے سنت اصطلاحی مراد ہونا ضرور نہین کیونکہ اُنھون نے نمازون کو بھی سنن الہدیٰ کہا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت کی نمازون کو کہا تو یہ اشارت ہے اُسکے وصف جماعت کی طرف ہوگی۔ نہایہ وعینی وغیرہ نے سنت مؤکدہ ہونے پر یون استدلال کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا نماز پڑھنے پر جماعت کی نماز کو ۲۵- یا ۲۷- درجہ فضیلت دی پس تنہا نماز کو فاسد نہین فرمایا۔ اور ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ نے حدیث ابی بن کعب مرفوع روایت کی کہ تنہا نماز سے ایک مرد کے ساتھ اولیٰ ہے اور ایک کے ساتھ سے دو کے ساتھ اولیٰ ہے اور جسقدر زیادتی ہو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تنہا جواز ہے لیکن جماعت چونکہ شعائر الاسلام سے ہے تو وہ سنت مؤکدہ ہوئی۔ ابن الہمام رح نے رد کردیا کہ جماعت چونکہ افعال نماز مین سے نہین ہے تو نفس نماز صحیح ہوجاویگی ولیکن ترک واجب کا گناہ ہوگا ولیکن صحت فی الجملہ کو ایک دقیق طول کلام مین بیان کیا ہے اور ظاہر کلام مین شیخ ابن الہمام کا میلان بجانب وجوب ہے اور اسی پر محمول کیا قولہ علیہ السلام الجفاء کل الجفاء والکفر والنفاق من سمع منادی اللہ ینادی الی الصلوٰۃ فلا یجیبہ۔ یعنی جفاکاری پوری جفاء اور کفر و نفاق یہ کہ جو اللہ تعالیٰ کے منادی کو سنے کہ وہ نماز کی طرف بلاتا ہے پھر جواب نہ دے۔ رواہ احمد والطبرانی۔ اور طبرانی کی ایک روایت مین ہے کہ مومن کے واسطے بدبختی و خسارت سے یہ بہت ہے کہ موذن کو سنے کہ نماز کے واسطے پکارتا ہے پھر جواب نہ دے۔ اقول پہلے گذرا کہ جواب دینا یہان اُسکے پاس جانا ہوتا ہے مع الاختلاف۔ ابن ماجہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ جس نے اذان سنی پھر نہ آیا تو اُسکی نماز نہین مگر بوجہ عذر کے۔ ورواہ الحاکم وقال صحیح بشرطہما۔ اور عینی رح کا میلان قول سنت مؤکدہ کی ترجیح بنا قشہ دلائل وجوب ہے اور تامل کرنے سے اس مقام پر دونون قول کے واسطے امارات ہین اور حق یہ کہ قول وجوب کے دلائل اظہر ہین اور قول سنت کی روایت توی ہے چنانچہ یہی جلہ متون مین اور خلاصہ و محیط اور سرخسی کی مبسوط مین ہے ولیکن بحر الرائق مین کہا کہ اہل مذہب کے نزدیک قول وجوب راجح ہے۔ زاہدی نے کہا کہ جمعہ وعیدین مین جماعت شرط ہے اور تراویح مین جماعت سنت کفایہ ہے اور وتر رمضان مین مستحب ہے۔ جماعت ایک سے اوپر مع امام کے۔ السراجیہ ت۔ اگرچہ طفل ممیز ہو۔ السراجیہ۔ یا جن ہو خواہ مسجد ہو یا دوسری جگہ ج۔ د۔ لیکن جمعہ مین تین یا چار امام ہین القدوری۔ ایک وقت فریضہ مین اذان و اقامت کے ساتھ مکرر جماعت کرنا مسجد محلہ مین مکروہ نہ مسجد راہ یا ایسی مسجد مین جسکا مؤذن و امام متعین نہین ہے۔ اور بلا اذان و اقامت بالاجماع مکروہ نہین ہے۔ شرح المجمع حادانی نے کہا کہ مع امام چار ہون تو گوشہ مسجد مین بالاتفاق مکروہ نہین اور اگر چار مقتدی ہون پانچوان امام تو اصح یہ کہ مکروہ ہے۔ الخلاصہ مسجد محلہ افضل ہے یا جامع مسجد دو قول ہین۔ اور اگر محلہ مین دو مسجد ہون تو قدیم کو اختیار کرے اور مساوی ہون تو زیادہ قریب کو لے اور اگر آدمی فقہ سیکھتا ہو تو مجلس استاذ اُسکے درس کی یا مجلس عامہ بالاتفاق افضل ہے۔

ف - اگر فقہ مین رات دن مشغول ہو کر جماعت ترک کی تو نجم الائمہ نے کہا کہ اسکی صحبت مردود اور لوگ اس سے سکوت کرنے مین غیر معذور ہونگے ع - کہا گیا کہ مراد یہ کہ کسل سے ہمیشہ ترک کرنے لگا ہم - اور یہ بھی نجم الائمہ نے کہا کہ لغت کی تکرار مین معذور نہوگا اور فقہ کی تکرار و اُسکی کتابون کے مطالعہ مین معذور ہوگا ع - یعنی کبھی کبھی ترک ہو جاوے سم - اگر فقہ مین اشتغال ہو نہ کسی اور علم مین تو ترک جماعت مین معذور ہے ایسا ہی جنبسی نے کہا اور باقانی رح نے اسپر جزم کیا سو - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق یہ کہ جماعت واجب یا قریب بواجب ہے اور فقہ قدر ضروری تو فرض ہے اور زائد فرض مین نہین نہ واجب الا آنکہ سب نے اعراض کیا اور اسی شخص پر متعین ہوئی ہو اور ہم نے محقق کر دیا کہ قدر اجتہاد فرض کفایہ ہے تو علوم دین سب مساوی ہین - اور ظاہرا یہ تفریع جماعت کی سنت ہونے پر ہے - فافہم - رات مین مسجد جاتے کسی کو ڈر لگتا ہے تو بقول شرف الائمہ عذر ہے ع - واولی الناس بالامامۃ اعلمہم بالسنۃ - جو شخص جماعت والون مین سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہ امامت کے لیے اولی ہے - ف - یہی جمہور کا قول ہے - اور سنت یعنی فقہ واحکام الشرعیہ ع - یعنی فقط احکام نماز - المضمرات - یہی ظاہر ہے - البحر - بشرطیکہ اچھی طرح پڑھ سکتا ہو اسقدر قرأت جس سے نماز جائز ہو یعنی قدر فرض ع - اور کہا گیا کہ قدر واجب - د - اور یہی صحیح ہے - کیونکہ اولویت کے لیے واجب ترک نہین ہو سکتا م - بلکہ قدر مسنون - التبیین - اعتقاد مین ملعون نہو - النہایہ - اگر امام مسجد معزول ہو اور کسی کو اُسکے اعتقاد مین طعن ہو تو وہ ترک جماعت مین معذور ہے بخلاف اسکے جبکے افعال فجور ہون م - اور یہان اولی امام ظاہری فواحش سے پرہیزگار ہو اگرچہ تقوی مین دوسرا اس سے بڑھکر ہو - المحیط - اگر علم نماز مین تبحر ہو لیکن دوسرے علوم نہ جانتا ہو تو بھی اولی ہے - الخلاصہ - وعن ابی یوسف اقرأہم - اور ابو یوسف کا قول مروی ہے کہ انمین جو اقرأ ہو اولی ہے ف - یعنی بہتر قرأت والا جبکہ قدر ضرورت علم نماز رکھتا ہو - لان القراءۃ لابد منہا - کیونکہ قرأت سے چارہ نہین - ف کہ وہ ایک رکن نماز ہے - والحاجۃ الی العلم اذا نابت نائبۃ - اور علم کی حاجت جب ہی کہ کوئی واقعہ پیش آوے - ف یعنی نماز مین غیر معمولی بات تو اسوقت البتہ علم کی ضرورت ہے - عینی رح نے کہا کہ یہی قول دوسرے اماموں کا ہے - ونحن نقول القراءۃ مفتقر الیہا - اور ہم از جانب ابو حنیفہ و محمد کہتے ہین کہ قرأت کی جانب احتیاج - لرکن واحد - ایک رکن کے لیے ہے ف - یعنی قرأت - والعلم لسائر الارکان - اور علم کی احتیاج سب ارکان کے لیے ہے - ف - لیکن وارد ہوتا ہے کہ قدر ضرورت دیگر ارکان کا علم موجود ہے ہان جب کوئی غیر معمولی واقعہ ہو تو اُسکا علم البتہ نہین ہے - اور جواب یہ کہ مراد قرأت وعلم مین افضل ہونے کی صفت ہے تو قرأت کا کمال مرف ایک رکن سے متجاوز نہین ہے اور علم کی فضیلت تمام ارکان کو حاوی ہے بس جسمین یہ فضیلت ہو وہ قاری سے افضل تو وہی اولی ہوا م - فان تساووا فاقرأہم - پھر اگر سب اہل جماعت اس علم مین برابر ہون تو اب انمین سے جو بہتر قاری ہے وہ اولی ہے - لقولہ علیہ السلام - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یؤم القوم اقرأہم لکتاب اللہ - قوم کی امامت کرے جو کتاب الٰہی کا بہتر قاری ہو - فان کانوا سواء فاعلمہم بالسنۃ پھر اگر یہ سب برابر ہون تو انمین سے سنت کا زیادہ جاننے والا امامت کرے - ف - فان کانوا فی السنۃ سواء فاقدمہم ہجرۃ فان کانوا فی الہجرۃ سواء فاقدمہم سلاما ولا یؤم الرجل الرجل فی سلطانہ ولا یقعد فی بیتہ علی تکرمتہ الا باذنہ - پھر اگر سنت مین مساوی ہون تو جو ہجرت (جانب مدینہ) مین مقدم ہو پھر اگر ہجرت مین برابر ہون تو جو اسلام مین مقدم ہو اولی ہے اور نہ امام بنجاوے کوئی مرد دوسرے مرد کا اُسکے مقام سلطنت مین اور نہ بیٹھ جاوے اُسکے تخت پر مگر اُسکی اجازت کے ساتھ - رواہ مسلم والاربعۃ - اور ابن حبان کی روایت مین بجاے اسلام کے سن ہے یعنی جو سن مین زیادہ ہو ع - اس حدیث مین اقرأ کو اعلم پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ ابو یوسف و دیگر امامون کا قول ہے اور امام محمد رح نے آثار مین یہ جواب دیا جو مصنف نے ذکر کیا کہ - اقرأہم کان اعلمہم - صحابہ مین جو اقرأ تھا وہ اعلم بھی تھا - لانہم کانوا یتلقونہ باحکامہ -

کیونکہ وے لوگ قرآن کو مع احکام کے سیکھتے تھے - ف - تو احکام جاننے مین برابر تھے ہان قرأت مین ادا و بہتر ہونے مین فرق تھا - فقدم فی الحدیث - تو حدیث مین بہتر قاری کو مقدم کیا گیا - ولا کذلک فی زماننا - اور ہمارے زمانہ مین ایسا نہین ہے - ف - بلکہ بیشتر قاری صرف خوش قرأت سیکھا ہوتا ہے نہ مع احکام - فقدمنا الاعلم - تو ہم نے اعلم کو مقدم کیا - ف - پس اگر سب لوگ علم قرآن مین مساوی ہون تو انمین سے بہتر قاری مقدم ہوگا - ولیکن معنی حدیث فان کانوا سواء فاعلمہم بالسنۃ کے یہ ہونگے کہ پھر اگر سب لوگ جماعت والے قرأت مع علم مین برابر ہون تو جو سنت کا زیادہ عالم ہو وہ اولیٰ ہے اور اس وقت سنت سے مراد معرفت طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کیونکہ علم قرآن مین تو برابر ہین - اور حاکم کی صحیح الاسناد روایت مین بجائے فاعلمہم بالسنۃ کے - فاعلمہم فقہاً - وارد ہے یعنی فقہ مین سب سے زیادہ ہو - اور ابن الہمام رح کو تردد ہوا کہ یہ تو صریح قاری کو فقیہ پر ترجیح دی گئی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ شیخ رح کی نظر فقہ کی اپنے اصطلاحی معروف معنی پر جم گئی تو یہ تشویش پیدا ہوئی اور تحقیق یہ ہے کہ علم سے فقہ عبارات نصوص مین خاص ہے کیا تم کو بیداری نہوئی جبکہ حدیث مین آیا کہ ہزار عابدون سے ایک فقیہ زیادہ سخت ہوتا ہے شیطان پر - کمافی الترمذی حالانکہ عابد تو بدون علم کے ناممکن ہے تو فقیہ کو عالم پر ترجیح دی پس فقیہ وہی ہے جو اس علم کے اسرار سے وقوف رکھتا ہو وقد قال ابن مسعود رض - اما ان لکم ان تفقہوا الخ - یعنی خلف الامام پڑھنے والون کو کہا کہ کیا تمھارے فقہ کا وقت نہین آیا - اب معلوم ہوگیا کہ العلم بالسنۃ وہی حکمت ربانی ہے جو حضرت صلعم نے بتلائی اور بدین معنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا یعلمہم الکتاب والحکمۃ - یعنی رسول انکو تعلیم دیتا کتاب کی اور حکمت کی - پس کتاب قرآن اور حکمت وہی سنت ہے یا اسکو فقہ کہو - کہ وہ مین حکمت ربانی ہے پس طول کلام ابن الہمام سب ساقط ہے - ہان یہ دلیل عمدہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات شریف مین حکم کیا کہ مروا ابابکر فلیصل بالناس - ای لوگو تم ابو بکر کو پیام دو کہ وہ لوگون کو نماز پڑھاوے - حالانکہ ابو بکر رض سے بہتر قاری موجود تھے بدلیل قولہ علیہ السلام اقرأکم ابی یعنی ابن کعب یعنی تم سب مین بہتر قاری ابی بن کعب ہے - پس اسی وجہ سے کہ ابو بکر رض زیادہ فقہ والے تھے بدلیل قول ابو سعید رض کہ فکان ابوبکر اعلمنا - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ وفات کو سوائے ابو بکر رض کے کوئی نہین سمجھا اور ابو بکر رض کے رونے پر لوگون نے حیرت کی تو ابو سعید رض اقرار کرتے ہین کہ ابو بکر رض ہم سب مین زیادہ عالم تھے - مترجم کہتا ہے کہ دلیل قوی وجید ہے اور اسمین فقہ مظہر یہ کہ وہ کمال علم بعرفان حکمت ربانی تھا اور جزئیات مسائل مراد نہین ہین اور یہ اظہر من الشمس ہے اور طول کلام کی حاجت نہین فافہم - م - فان تساووا فاورعہم - پھر اگر علم و قرأت مین برابر ہون تو انمین اورع اولیٰ ہے - ف - ورع یہ ہے کہ جن چیزون مین شرعاً شبہہ ہو اگرچہ انکا ارتکاب جائز ہو تو انسے بھی پرہیز کرے تو عادۃً مباحات سے اسکو اجتناب ہوگا اور تقویٰ یہ ہے کہ حرام و مکروہ تحریمی سے بچ جاوے - لقولہ علیہ السلام من صلی خلف عالم تقی فکانما صلی خلف نبی - بدلیل اس قول کے کہ جس نے عالم متقی کے پیچھے نماز پڑھی گویا اسنے نبی کے پیچھے نماز پڑھی - ف - یہ حدیث ان لفظون سے کسی نے نہین پائی جیسے سخاوی رح کو نہین ملی اور علی قاری رح نے کہا کہ موضوع ہے - مین کہتا ہون کہ حدیث نہ کہنا چاہیے - اگرچہ معنی اسکے مستنبط ہین کیونکہ عالم وارث انبیاء ہین اور وہ کہ عامل باورع ہون کامل ہین پس گویا پیغمبر کے پیچھے نماز پڑھی - اور ابن الہمام و عینی نے لکھا کہ حاکم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تمکو بھلا معلوم ہو کہ تمھاری نماز قبول ہو تو جو تم مین سے بہتر ہین وے تمھارے امام ہون - یہ روایت اگرچہ ضعیف کہی گئی ولیکن بیہقی وغیرہ کی روایات سے مؤید ہے گو وہ بھی ضعیف ہو تو فضائل اعمال مین ضعیف پر عمل ہوگا - اگر کہا جاوے کہ حدیث صحیح مین تو بعد اسکے ہجرت کا مقدم اولیٰ ہے جواب یہ کہ ہجرت مذکور تو بعد فتح مکہ کے بالاجماع جاتی رہی اب تو کوئی دار الکفر مین مسلمان ہو تو دار الاسلام مین ہجرت کرے یا ہجرت کے اصلی معنی جو بدون نقل مکانی کے ہر وقت ہر شخص کو میسر ہین وہ رکھے جاوین

یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ مہاجر کون ہی فرمایا کہ جس نے ہجرت کیا اُسکو جسے اللہ تعالیٰ مکروہ رکھے یعنی گناہون وخطاؤن کو چھوڑ دیا جیساکہ صحیح بخاری ذخیرہ مین ثابت ہی لہذا ہمارے اصحاب نے حدیث ہجرت مین اسکو قائم کیا تو سب سے مقدم اس ہجرت مین جو ادرع ہو اولیٰ ہی م۔ فان تساووا فاسنہم ۔ پھر اگر امور مذکورہ بالا مین سب برابر ہون تو جو انمین سے از راہ سن کے بڑا ہو وہ اولیٰ ہی ۔ ف کیونکہ امام تو بارگاہ کبریائی مین قوم کی طرف سے وفد ہوتا ہی کما فی حدیث الطبرانی والدارقطنی والبیہقی ۔ اور جو بزرگ سن ہو اُسی کو حضور مین مناجات وعرض کے لیے مقدم کرنا سنت صحیحہ مین ثابت ہی اور سورہ فاتحہ بلکہ مقصود نماز ثنا ومجرد دعاء والحاح ہی م ۔ لقولہ علیہ السلام لابنی ابی ملیکۃ ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام واسطے ابو ملیکہ کے دونون فرزند کے ۔ ف نہین بلکہ جیساکتاب الزکوٰۃ مین کہا ہی کہ واسطے مالک بن الحارث و اُسکے ساتھی کے بروایت صحاح ستہ کہ دونون اذان دینا اور اقامت کرنا ۔ ولیؤمکما اکبرکما ۔ اور چاہیے کہ تم دونون مین بڑا امامت کرے ۔ ولان فی تقدیمہ تکثیر الجماعۃ ۔ اور اسلیے کہ بزرگ کو مقدم کرنے مین جماعت کی زیادتی ہی ۔ ف اور اوپر گذرا کہ جماعت کی زیادتی اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہی ۔ کما فی الحدیث ۔ اور نیز حدیث مین ہی کہ ہم مین سے نہین جو ہمارے بزرگ کی توقیر نہ کرے ۔ تو جب اسکو اپنا امام کر لیا تو یہ توقیر کی اور بے ادبی نہین رہی م ۔ پھر اگر سن مین برابر ہون تو اخلاق مین بہتر اولیٰ ہی کیونکہ حدیث صحیح ہی کہ خیارکم احسنکم اخلاقاً ۔ یعنی جو تم مین سے خوبی اخلاق مین ہر حکم مین وہ بہتر ہین ۔ اور مراد خلق مسنون ربانی ہی نہ لوگون کی تکلفات شیطانی ۔ فاحفظ ۔ پھر اگر خلق مین برابر ہون تو حسب مین بہتر مقدم ہو اور اگر مساوی ہون تو چہرہ کا خوبصورت اولیٰ ہی اور کافی کی یہ تفسیر کہ خوبصورتی جو نماز تہجد کی کثرت سے ہو کچھ نہین ہی بلکہ ظاہری معنی مراد ہین پھر اگر خوبصورتی مین برابر ہون تو نسب مین اشرف مقدم ہی اور اگر اسمین بھی برابر ہون تو قوم کو اختیار ہی یا قرعہ ڈال لین + اور کہا گیا کہ مسافر سے مقیم اولیٰ ہی ۔ خلاصہ مین ہی کہ اگر قرأت کے وقت تنحنح کرتا ہو پس اگر کثرت نہین ہو تو مضائقہ نہین اور اگر کثرت سے کرے تو دوسرا اولیٰ ہی مگر جبکہ ایسا شخص ہو جسکے پیچھے تبرک جانا جاوے تو یہی افضل ہی ۔ الفتح ۔ گھر مین مہمان مع صاحب خانہ ہین تو صاحب خانہ اولیٰ ہی مگر جبکہ سلطان یا صاحب حکومت یا قاضی ہو تو صاحب خانہ کا اِن کو مقدم کرنا اولیٰ اور خود مقدم ہونا جائز ہی ۔ مالک مکان وکرایہ دار ومہمان جمع ہوے تو کرایہ پر لینے والا اولیٰ ہی ۔ التاتارخانیہ جیسے اُسکے لینے والا اولیٰ ہی ۔ السراج ۔ امام محلہ سے بہتر آدمی مسجد مین داخل ہوا تو امام محلہ اولیٰ ہی ۔ القنیہ ۔ اُمّی کی امامت گونگون کے لیے بلاخلاف جائز اور برعکس کو بعض جگہ کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک نہین جائز ہی اور خواہر زادہ نے کہا کہ خلاف اولیٰ ہی ۔ التاتارخانیہ ۔ محلہ مین اگر ایک ہی امامت کے لائق ہو تو وہ ترک سے گنہگار نہو گا ۔ القنیہ ۔ اگر قوم کی امامت کی حالانکہ وے کراہت کرتے ہین پس اگر اسمین کوئی فساد ہو یا دوسرے لوگ اولیٰ ہون تو امام کے لیے امامت مکروہ تحریمی ہی اور اگر وہ مستحق ہو تو قوم کے حق مین کراہت کرنا مکروہ تحریمی ہی ۔ ت د (مکروہ وغیر جائز امامتون کا بیان) ویکرہ تقدیم العبد ۔ اور مکروہ ہی آگے کرنا غلام کا ۔ ف اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہو ۔ الخلاصہ ق ۔ لانہ لایتفرغ للتعلم ۔ کیونکہ وہ سیکھنے کے لیے فراغت نہین پاتا ہی ۔ ف تاکہ نماز کے احکام جانے ۔ کراہت تنزیہی ہی ۔ د اور اگر خود آگے ہو گیا تو روا ہی کیونکہ جواز اصل ہی ۔ کما فی الخلاصہ ۔ والاعرابی ۔ اور مکروہ ہی آگے کرنا اعرابی کا ۔ لان الغالب فیہم الجہل ۔ کیونکہ اعراب مین جہالت غالب ہی ۔ ف اور اعراب سے بڑھکر ترکمان وکرد وبے پڑھے گنوار ہوتے ہین ۔ م د ۔ جیسے جاٹ و بہت سی قومین ہین ۔ لیکن خلاصہ مین غلام واعرابی وفاسق واندھے وولد الزنا کی امامت کو جائز کہا ہی ۔ تو ضرور ہی کہ یہ لوگ قدر واجب جانتے ہون کیونکہ اُمی کے پیچھے نماز قاری نہین جائز ہی مگر آنکھ اپنے مثل اعرابی کی امامت کرے م ۔ والفاسق ۔ اور مکروہ ہی آگے کرنا فاسق کا ۔ لانہ لایہتم لامر دینہ ۔ کیونکہ فاسق اہتمام نہین کرتا اپنے امر دین

کے لیے۔ ف۔ حتی کہ مالک رح نے کہا کہ اسکے پیچھے جائز نہیں ہے ع۔ والاعمی۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا اندھے کا۔ لانہ لا یتوقی
النجاسۃ۔ کیونکہ وہ نجاست کا بچاؤ نہیں رکھتا۔ ف۔ بوجہ اندھے ہونے کے۔ چونکہ نجاست محتمل ہے لہذا تنزیہی کراہت ہے
اور اگر نجاست معلوم ہو تو مقتدی کی نماز جائز نہو گی جبکہ مقدار درم سے تجاوز کرے م۔ اعشی جسکو رتوندھی ہو مثل اندھے
کے ہے۔ النہر۔ لیکن اگر اندھا سب قوم سے اعلم ہو تو وہی اولی ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن ام مکتوم اور
عتبان بن مالک رض کو جو اندھے تھے مدینہ میں خلیفہ چھوڑا تھا جبکہ جہاد کو گئے اور ایسے ہی غلام کی امامت ہے۔ البدائع ل م۔
و ولد الزنا۔ اور مکروہ ہے آگے کرنا ولد الزنا کا۔ لانہ لیس لہ اب یثقفہ فیغلب علیہ الجہل۔ کیونکہ اسکا کوئی باپ نہیں جو
اسپر شفقت کرے تو اسپر جہل غالب ہو گا۔ ف۔ یہی قول شافعی کا اور ایک روایت مالک سے ہے اور دوسری روایت میں
مکروہ نہیں اور یہی قول امام احمد و ابن المنذر کا ہے ع۔ لیکن جہل نہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں۔ لان فی تقدیم ہؤلاء تنفیر
الجماعۃ۔ کیونکہ ان لوگوں پانچوں قسم کے آگے کرنے میں جماعت کو نفرت دلانا ہے۔ ف۔ پس کراہت ہے اور یہ سب اسوقت
کہ ان لوگوں کے سواے موجود ہو ورنہ کچھ کراہت نہیں ہے۔ بحف البحر۔ وان تقدموا جاز۔ اور اگر یہ لوگ آگے بڑھگئے
تو جائز ہے۔ لقولہ علیہ السلام صلوا خلف کل بر و فاجر۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہر نیکوکار و بدکار کے پیچھے نماز پڑھو۔ ف۔
اسکو دارقطنی نے روایت کیا اور راویوں کو ثقہ کہا لیکن منقطع ہے۔ پس کراہت مذکورہ تنزیہی ہے۔ کمانی المجتبیٰ من الاصل۔ اور حضرت
ابن عمر و انس وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے حجاج ثقفی کے پیچھے نماز پڑھی اور حضرت ابن مسعود رض نے ولید بن عقبہ کے پیچھے
نماز پڑھی جس نے ایک رفعہ نشہ میں نماز پڑھائی۔ اور محیط میں ہے کہ فاسق و مبتدع کے پیچھے جماعت کا ثواب ملتا ہے ع۔ لیکن متقی
کے پیچھے جو فضیلت ہے وہ نہ پاویگا۔ الخلاصہ۔ اعتقاد اسلام میں جو فرقہ گمراہی میں پڑے ہیں اگر ایسی گمراہی ہو کہ کفر تک نہ ہو
تو ایسے مبتدع کے پیچھے کراہت کے ساتھ جائز ہے ورنہ نہیں جائز ہے۔ الخلاصہ والتبیین۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ واضح ہو کہ
اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا امام ابو حنیفہ و شافعی رح سے مروی ہے اور اہل قبلہ وہ ہے جسکی نسبت حدیث میں آیا کہ ہماری نماز پڑھی
اور ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا۔ اور شمنی نے کہا کہ جو حق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کیا اُس سے
خلاف بوجہ شبہہ عارضی کے کوئی چیز خواہ اعتقاد ہو یا عمل ہو یا حال ہو پیدا کرکے اُسکو دین مراد مستقیم ٹھہرانا بدعت ہے
اقول پھر اگر اعتقاد وغیرہ صحیح ہو لیکن بعض امور آنشے اعمال خیر کی جنس سے ایسے نکالے جو بدعت ہیں تو ایسے شخص کے
پیچھے نماز روا ہونے میں کوئی خلاف میں نے نہیں دیکھا سواے اس زمانہ کے چند عوام غیر مقلدوں کے کہ بلا علم و فقہ کے
تکفیر کرتے ہیں۔ اور اگر اعتقاد میں خرابی ہو پس اگر ضروریات کا انکار ہو تو کفر ہے اور اگر اس مسئلہ میں نوع اشکال ہو تو تکفیر
نہیں جبکہ اصل توحید میں خلل نہو۔ یہ بہت جگہ میں کے پیچھے نماز جائز نہونا مروی ہے اور مضائقہ نہیں کہ بعض تفصیل ذکر کیجاوے
چنانچہ یہ ہیں ہے کہ نماز نہیں جائز ہے پیچھے رافضی کے اور جہمی کے اور قدری کے اور مشبہ کے اور جو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل
ہے۔ الخلاصہ۔ اور نہیں جائز پیچھے خطابیہ کے۔ الفتح۔ رافضی سے یہاں وہ فرقہ مراد جس نے صحبت صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ
سے انکار کیا۔ خطابیہ غالی رافضی حتی کہ اپنوں کے لیے جھوٹ بولنا بھی جائز جانتے ہیں لہذا انکی گواہی مردود ہے۔ قدری
جو اپنے آپ کو قادر کہتے ہیں۔ مشبہ جو اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ کہتے ہیں ہاتھ پاؤں وغیرہ سے م۔ نہیں جائز ہے نماز ایسے بدعتی
کے پیچھے جو شفاعت کا منکر ہو یا دیدار الٰہی کا یا عذاب قبر کا یا کرام الکاتبین کا کیونکہ وہ کافر ہے کیونکہ یہ امور شارع سے متواتر
ہیں۔ اگر کہے کہ رب عزوجل اپنی عظمت و جلال سے نہیں دکھلائی دیگا تو وہ مبتدع ہے۔ میرے نزدیک اسکی دلیل یہ مشکل ہے
اگر کہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں ہیں جیسے بندوں کے تو وہ کافر ملعون ہے اور اگر کہے کہ وہ جسم ہے مگر اور کسی جسم کے مانند
نہیں ہے تو وہ مبتدع ہے کیونکہ اسمیں صرف لفظ جسم کا اطلاق وہم دلاتا ہے تو اسکو رفع کردیا کہ کسی اور جسم کے مانند نہیں ہے تو صرف

ایہام رہا جو سبب عذاب ہی اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس اطلاق میں بھی کافر ہوگا - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ قول اچھا ہی
اور بدرجۂ اولی ایسے مبتدع کی تکفیر ہوگی - روافض میں سے جس نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اصحاب ثلثہ رضی اللہ عنہم
پر فضیلت دی تو وہ مبتدع ہی اور اگر حضرت ابوبکر الصدیق کی خلافت یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہو
کذا فی الفتح - مترجم کہتا ہی کہ شیخ نے منکر خلافت صدیق رضی اللہ عنہ بلکہ خلافت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کافر لکھا اور شیخ الاسلام
عینی رح نے ذکر کیا کہ غالی رافضی جسکی تکفیر ہی وہ رافضی جو خلافت ابوبکر رض کا منکر ہو اور یہی قول اکثر اصحاب شافعی رح کا
ہی اور قفال رح و اُسکے اتباع نے کہا کہ ان لوگوں کی تکفیر نہیں ہی اور یہی شافعی کا ظاہر مذہب ہی - مترجم کہتا ہی کہ اگر انکار
خلافت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ پر تکفیر ہو تو پھر فرق نہیں کہ خلافت فاروق رض سے بھی تکفیر ہوگی جیسا کہ شیخ ابن الہمام
نے لکھا ہی ولیکن قول یہ ہی کہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی صحبت سے منکر ہو کافر ہی کیونکہ قولہ تعالی اذ یقول لصاحبہ
لا تحزن الآیۃ - میں صحبت قطعی ہی تو انکار کفر ہوا مترجم کہتا ہی کہ خلافت مذکور بھی اجماع قطعی ہی تو فرق کرنا مشکل ہی علاوہ بریں آیات
صفات الٰہی وغیرہ بھی قطعیات ہیں حالانکہ انہیں تاویل معتبر رکھی تو یہاں بھی منکرین روافض تاویل کرنے ہیں پس شاید
کہ اکفار و تکفیر میں فرق ہی اور بحث آویگی سم - منکر معراج اگر سبحان الذی اسری بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی
الآیہ - کا منکر ہو تو کافر ہی یعنی مسجد الحرام سے اقصی تک قطعی قرآن ہی اور اس سے اوپر معراج کا منکر مبتدع ہی - الخلاصہ -
میں کہتا ہوں کہ بالاتر بھی مشہور اخبار میں اگرچہ تفاصیل آحاد ہوں - کما اوردنا حامی التفسیر و بہ جزم غیر واحد فافہم سم - امام محمد
بن الحسن نے ابوحنیفہ و ابو یوسف سے روایت کی کہ اہل الاہوا یعنی بداعتقادوں کے پیچھے نماز نہیں جائز ہی - اور ابو یوسف
نے کہا کہ متکلم کی اقتدا نہیں جائز ہی اگرچہ تکلم بحق کرے - ع - متکلم وہ لوگ جو عقائد اسلام کو دلائل عقلیہ کی موافقت میں
لانے یا عقلی قیاس والوں کے مقابلہ میں اثبات کرتے ہیں - و علی ہذا جو کوئی حق کی حفاظت کرے تو وہ متکلم نہیں جیسے اکثر
بزرگان دین نے اہل الاہوا کا قول رد کیا ہی - پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ و شافعی سے اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا بھی مروی ہی
اور تکفیر بھی ان مسائل میں مذکور تو ابن الہمام نے توفیق دی کہ یہ معنی کہ جو اعتقاد کیا وہ اعتقاد خود کفر ہی تو اسکا قائل ایک
کفر کا قائل ہی مگر اُسکی تکفیر اسوجہ سے نہیں کہ اُسنے حد بھر کوشش کی مگر اسکو یہی حق معلوم ہوا پھر شیخ نے کہا کہ انہوں نے
تو اسکے پیچھے نماز باطل ہونے کا جزم کیا پھر یوں توفیق نہیں بنتی ہی اور شاید کہ مراد یہ ہو کہ نماز گو صحیح ہی مگر اُسکے پیچھے پڑھنا
حلال نہیں ہی - ہذا الملخص قولہ فی الفتح - اور ابن نجیم نے بحر الرائق میں عہد کر لیا کہ جن مسائل میں تکفیر کی گئی میں کسی پر فتوی
نہ دونگا - مترجم کہتا ہی کہ حق میرے نزدیک واللہ اعلم یہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلبہ کفر زائل کرنے کو جہاد کیا
اور کافروں کو اعلان کر دیا کہ مطیع اسلام ہوں تو اُنکی جان و مال کی حفاظت کیجائیگی پھر بعضے عرب لوگ منافق باطنی
اور مسلمان ظاہری تھے اور تمام اصحاب موجین میں یہ لوگ معروف تھے باوجود اسکے اُنپر کفر کا حکم دیکر جہاد نہیں کیا اور
نہ اُنسے جزیہ لیا اور اصل مقصود حاصل کہ مطیع اسلام تھے اور اللہ تعالی کی بندگی کرنے والوں کو اُنکے شر و فساد سے امن تھا
اور اختلاف و پھوٹ کا منزل انگیز نتیجہ جب ہوتا کہ ظاہری اسلام سے خارج کیے جاتے پس تکفیر نہ کرنے کا مدار تو اسی پر رہا کہ
جو حدیث میں وارد ہی کہ جس نے ہماری نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو وہ مسلم ہی اُسکے
لیے اللہ تعالی و اُسکے رسول کا ذمہ ہی - اسی اتباع میں امام ابوحنیفہ و شافعی نے کسی اہل قبلہ کے اسلام سے خارج کرنے کا
فتوی نہ دیا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ درحقیقت مومن ہی پھر از انجا کہ اہل الفقہ کے نزدیک مراد حدیث یہ ہی کہ جو امور
اس دین کے ظاہر ضروری ہیں انہیں مخالف نہو لہذا اگر بعض اعتقاد میں جسکا دین سے ہونا ضروری ہی کسی فرقہ گمراہ نے خلاف
کیا تو اب اُسکی تکفیر کا فتوی ہوا اور بعض امور ایسے ہیں کہ اُسکے ضروری ہونے یا نہونے میں اماموں کو اختلاف ہی بالجملہ جب

ضروریات دین پر قائم ہے اُسکی تکفیر نہیں ہے لیکن یہ اُسکے اسلام کا حکم ظاہری ہے نہ باطنی۔ اور بعض امور کہ اُنکا دین توحید میں سے
ہونا یا ہونا ضروری ہے گو ظاہر دین کی ضروریات سے نہوں تو اُسکے انکار پر تکفیر ہے لیکن اسی معنی مین کہ یہ فعل کفر ہے اور قائل
اسکا قائل بکفر ہے گو بوجہ نص مذکور کے ظاہر ضروری نہونے سے تکفیر نہو۔ یہ سب تو بطور مقصود مذکور تھا۔ اب دوسرا مقصود اسلام ہے کہ
حصول رضوان الٰہی و معارف حقہ اور منازل عالیہ آخرت مین تو اسکے حاصل ہونے کے لیے طاعات با اعتقادات حقہ مین جنمین
اعلیٰ نماز ہے اور معلوم ہو چکا کہ مقتدیون کی طرف سے امام جناب باری تعالیٰ مین وفد ہے اور اُسکی قرأت مقتدی کی قرأت بلا امام
ضامن ہے تو اسواسطے امام وہی ہوگا جو صراط مستقیم و سنت پر قائم ہو پھر اگر وہ نہ ہو تو انتہا درجہ یہ ہے کہ کوئی وہابی ہو کہ فسق و فجور
عملی ہو جو ایک قسم کا کفران ہے اور یہ حد تو نہو کہ باطنی کفر اعتقادی ہو تو جیسے اعتقادی کفر ہونا زمین اُسکو امام کرکے اپنی طرف سے
بارگاہ الٰہی مین لانا نہیں جائز ہے حالانکہ فاجر کے پیچھے جائز ہے اور رخ روحی جو صراط مستقیم و سبیل جادہ مین منافی ہے وہ توحید ہے
پس معتقد توحید کا رخ قطعًا صراط مستقیم ہے اور اعمال تو قطع منازل کا زاد ہے اور معتقد خلاف توحید کا رخ روحی قطعًا منحرف ہے
اگرچہ زاد راہ ظاہر مین کثرت روزہ و نماز ہو۔ اور الحمد واسطے ایسے معتقد کے ہے پس حق موحد کے الحمد بر حق ہے اور بطال اسکے
معتقد کے واسطے ہے جیسے نصرانی کی توحید اسکے واسطے جو زعم مین عیسیٰ کا باپ ہے اور یہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی جناب عظمت کے لائق
نہیں ہے اور بیان دقائق علوم و حقائق معارف مین جو آیات و احادیث سے مستنبط ہین لیکن تفکر و تدبر ضروری ہے اور اس سے
معلوم ہوا کہ دونون روایتین ان ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے حق و بجاے خود ہین اور مترجم کو تو یہی فہم عطا ہوئی ہے اگر اسمین خطا ہو تو
اور فوق کل ذی علم علیم وان اللہ تعالیٰ ہو اعلم بالصواب۔ پھر بیان ایک مسئلہ دیگر ہے وہ حنفی کا اقتدا کرنا شافعی المذہب
کے پیچھے تو فتح القدیر مین ہے کہ شرائط کے ساتھ جائز جنکو باب الوتر مین لکھینگے۔ عینی رح نے بعض کو ذکر کیا اور محصل یہ کہ جن باتون
مین اختلاف ہے مثلًا سواے راہ پیخانہ و پیشاب کے اگر کہین سے خون نکلا تو ہمارے نزدیک وضو ٹوٹ گیا اور یا سر طہارت
فرض ہوئی اور اُنکے اجتہاد مین نہین ٹوٹا پس ایسی صورت مین اگر وہ وضو کر لیتا ہو اور منی کو دھو ڈالتا ہو غرضکہ مواقع
خلاف مین اگر رعایت نہ رکھتا ہو تو علی الاصح اسکی اقتدار جائز نہیں اور اگر رعایت رکھے تو جائز ہے لیکن کفایہ و نہایہ مین گنگاشی
سے نقل کیا کہ تب بھی مکروہ ہے اور بحر الرائق مین کہا کہ اگر مواقع خلاف مین نگہداشت یقینی معلوم ہو تو مکروہ نہیں اور اگر شک
ہو تو مکروہ ہے اور اگر عدم رعایت یقینی ہو تو اقتدار صحیح نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ باب الوتر مین تفصیل آویگی۔ اور شافعیہ نے
بھی حنفی کے پیچھے اقتدار کرنے مین ایسے ہی شرائط لگائے ہین حتیٰ کہ علی قاری حنفی رح نے کہا کہ جس طرح شافعیہ ہمارے
ساتھ برتاؤ کرین ہم اُنکے ساتھ برتاؤ کرینگے۔ مترجم کہتا ہے کہ مین افسوس و حیرت سے ان اقوال کو دیکھتا ہون اور
جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے ملتجی ہون کہ ارحم الراحمین مجھے بخشدے اور بعد ہدایت کے زیغ قلبی و کجی سے بچا کر مع قبول
ایمان پر خاتمہ بخیر کرے۔ رہا کلام اس مسئلہ مین تو حق صریح یہ ہے کہ متمسک دونون فریق کا بالکل واحد ہے وہی قرآن وہی
حدیث اور صرف خلاف موارد اجتہادی مین ہے حتیٰ کہ مظنون پر عمل واجب ہے اور مورث ثواب اور ہر اجتہاد محتمل خطا
و صواب ہے پس کسی حنفی یا شافعی نے سواے اجتہاد کے عمل کیا تو باطل ہے اور در صورت اجتہاد کے ہر ایک کی نماز صحیح ہے
پس مطلقًا ہر ایک کا اقتدار دوسرے کے پیچھے بدون کسی شرط کے صحیح ہے آیا تم نہیں دیکھتے کہ یہی اختلافات صحابہ رضی اللہ عنہم
و تابعین مین تھے اور ہر ایک دوسرے کی اقتدا کرتے تھے انہین کسی نے یہ شرطین نہین لگائین۔ اور دونون مجتہد دین کے
طریقہ اجتہاد پر دونون طرف اولیاء اللہ کی جماعتین گذرین اور شیخ امام قطب معروف السید عبد القادر جیلانی رح حنبلی تھے
تو کیا حنفی ہمارا حضرت قطب کی اقتدا مکروہ جانتا ہے پس جب اس بزرگ قطب ربانی کی نماز مقبول ہے تو اس بیچارے
مقتدی کی بھی اس امام کے پیچھے قبول ہوگی اور جو اسکا مخالف ہے پس یہ مخالف سلف صالحین ہے کیا لوگ غور نہیں کرتے

کہ مومنون کی جماعت مین پھوٹ ڈالنا حرام ہی۔ فاتقوا اللہ لعلکم تفلحون۔ اور کلام اسمین انشاء اللہ تعالے آویگا۔ م۔ مکروہ ہی امام ہونا خصی وغیر ختنہ ہوے اور سابوٹن کا۔ ع۔ اور ہرو کا یعنی جبکہ عالم افضل نہو۔ ش۔ اور سفیہ کا اور مفلوج وجسکے اکثر بدن پر برص ہو اور شراب خوار کا۔ اور سود خوار کا اور چغلخور وریاکار اور بناوٹ کرنے والے کا یعنی جو مثلاً وضو وغیرہ مین تکلف کی بناوٹ کرے اور اجرت پر امامت کرنے والے کا۔ ج ق د۔ جسکے ساتھ دین مین خصومت ہو اُسکو امام نہ بناوین اور وہ مقتدی ہو جاوے تو جائز ہی۔ اور ظہیریہ مین ہی کہ سیدھے کا کبڑا امام ہونا مکروہ ہی اور یہی اصح ہی۔ مع۔ اور شیخین کے نزدیک جائز اور اسی کو عامہ علما نے لیا ہی اور اگر کبڑے کا قیام ورکوع ظاہر ہو تو باتفاق جائز ہی۔ الکفایہ۔ اور اگر امام کا قدم کج ہو اور بعض قدم پر کھڑا ہوتو روا ہی اور دوسرا بہتر ہی۔ التبیین۔ ولا یطول الامام بہم الصلوۃ۔ اور نہ طول دے امام مقتدیون کے ساتھ نماز کو۔ ف۔ اصلح کہ قرأت مسنونہ سے زیادہ پڑھے یا مقدار اس سے کم ہو اور لحاظ نہ کرے۔ الجوہرہ ف۔ لقولہ علیہ السلام من ام قوما فلیصل بہم صلوۃ اضعفہم۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جو شخص امام بنا کسی قوم کا تو نماز پڑھاوے اُنکو انمین سب سے ضعیف کی نماز۔ ف۔ اور صحیحین کی روایت مین ہی کہ جو نماز پڑھاوے لوگون کو تو تخفیف کردے۔ فان فیہم المریض والکبیر وذا الحاجۃ کیونکہ اِنمین موجود ہی بیمار و بوڑھا و حاجتمند۔ ف۔ اور جب تنہا پڑھے تو چاہے جسقدر طول دے۔ طول دینا امام کو مطلقاً مکروہ تحریمی ہی خواہ قوم راضی ہو یا نہو کیونکہ مطلقاً تخفیف کا حکم ہی۔ النہر۔ اور قدر مسنون تطویل نہین ہی۔ کما فی المحیط۔ مگر بضرورت کیونکہ نماز فجر مین قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھکر ختم کیا اور وجہ یہ فرمائی کہ طفل کا رونا سُنکر خوف فرمایا کہ اُسکی ماں فتنہ مین نہ پڑے۔ سع۔ حاصل یہ کہ امام پر اپنے مقتدیون کی رعایت لازم ہی اور اسمین کچھ خلاف نہین۔ مع۔ ویکرہ۔ اور مکروہ ہی تحریمی۔ ف د۔ للنساء۔ عورتون کو۔ ان یصلین وحدہن۔ یہ کہ نماز پڑھین اکیلیان یعنی مردون سے الگ ہوکر۔ بالجماعۃ۔ جماعت کے ساتھ۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل و تراویح ہو۔ لانہا لا تخلو عن ارتکاب محرم کیونکہ عورتون کی جماعت ارتکاب حرام سے خالی نہین۔ ف۔ یعنی ارتکاب کروہ تحریمی سے خالی نہین۔ وہو قیام الامام وسط الصف۔ اور یہ مکروہ تحریمی یہ کہ قیام ہوگا اُنکے امام کا صف کے بیچ مین۔ ف۔ حالانکہ مواظبت دائمی حضرت صلعم کا قیام آگے تھا جو واجب ثابت ہوا تو اسکے خلاف عورتون کی امام درمیان صف مین کھڑی ہوئی جیسا کہ ابتداے اسلام مین حکم تھا تاکہ شرمگاہ کا انکشاف نہو۔ فیکرہ کالعراۃ۔ تو یہ فعل مکروہ ہوگا جیسے ننگے مردون کا حکم ہی۔ ف۔ کہ تنہا پڑھین ورنہ جماعت امام کے توسط سے مکروہ تحریمی ہی۔ کما فی الفتح۔ اور نماز جنازہ مین مکروہ نہین ہی۔ کما فی الفتح ت۔ بلکہ جنازہ پر عورتین جماعت سے پڑھین کیونکہ نماز جنازہ مکرر مشروع نہین اور ایک سے فرض ادا ہو جائیگا۔ ت د۔ اور اگر نماز جنازہ مین عورت مردون کی امام ہو گئی تو فرض ساقط ہو جائیگا اور اعادہ نہین ہی لیکن اگر مرد امام ہو اور پیچھے مرد و عورتین مقتدی ہون اور امام نے عذر سے عورت کو خلیفہ کر دیا تو سب کی نماز فاسد ہو جائیگی۔ د۔ وان فعلن قامت الامام وسطہن اور اگر باوجود کراہت تحریمی کے عورتون نے جماعت کی تو عورتون کی امام اُنکے بیچ مین کھڑی ہو۔ لان عائشۃ رضی فعلت کذالک۔ کیونکہ ام المومنین عائشہ رضہ نے یون ہی کیا۔ ف۔ اب وارد ہوتا ہی کہ پھر مکروہ تحریمی کیون ہوئی تو جواب دیا۔ وحمل فعلہا الجماعۃ علی ابتداء الاسلام۔ اور محمول کیا گیا ام المومنین کا فعل جماعت کرنے کا ابتداے اسلام پر۔ ف۔ یعنی بعد کو منسوخ ہو گیا۔ ولان فی التقدم زیادۃ الکشف۔ اور اس وجہ سے امام وسط مین کھڑی ہوکر آگے بڑھنے مین کشف عورت زیادہ ہی۔ ف۔ اور اسکو کم کرنا جانتک ممکن ہو واجب ہی۔ یہ مشعر ہی کہ امام اگر آگے کھڑی ہو تو دوسرا فعل مکروہ تحریمی ہی۔ م ت۔ اگر امام آگے کھڑی ہوئی تو نماز فاسد نہوگی۔ الجوہرہ۔ واضح ہو کہ تحقیق اس مسئلہ کی یہ ہی کہ امام شافعی رح کے نزدیک عورتون کی جماعت مستحب ہی اور ہمارے نزدیک امام مصنف نے ہدایہ مین

اسکو مکروہ تحریمی کہا اور اتزاری نے شرح غایۃ البیان میں اسکو بدعت بھی ٹھہرایا و لیکن شیخ الاسلام عینی و محقق ابن الہمام نے اسکو رد کر دیا اور ملخص یہ کہ ابوداؤد کی حدیث ام ورقہ بنت عبد اللہ بن الحارث بن عمیر الانصاریہ رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے کہ یہ عورت قرآن پڑھی تھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے لیے اسکی درخواست پر اسکے دار کا ایک موذن مقرر کیا اور اسکو حکم دیا کہ اپنے اہل الدار کی امامت کیا کرے اور حاکم کی روایت میں ہے کہ نماز فرائض میں عبد الرحمن راوی نے کہا کہ میں نے اسکے موذن کو بہت بوڑھا آدمی دیکھا اور اسکو شہادت کی بشارت دی تو وہ شہیدہ کہلاتی تھی چنانچہ وہ زمانۂ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اپنے مدبر غلام و لونڈی کے ہاتھوں خفتاً شہید ہوئی۔ رواہ الدارقطنی۔ اسکی اسناد میں ولید بن جمیع عن عبد الرحمن بن خلاد ہے بعض نے کہا کہ ابن حبان نے ولید میں کلام کیا اور یہ مردود ہے کیونکہ امام مسلم نے اس سے حدیث اخراج کی اور یہی کافی ہے اور ابن معین و عجلی نے اسکو ثقہ کہا اور احمد و ابوزرعہ نے کہا کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں اور ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور خود ابن حبان نے دونوں کو ثقات میں لکھا ہے۔ عبد الرزاق و شافعی و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں کی امامت کی آنکے بیچ میں کھڑی ہوکر۔ اور یہی بیان عبد الرزاق نے ابن عباس سے اور ابن عدی نے اسماء بنت ابی بکر رض سے روایت کی۔ اور صحیح میں حضرت ام المومنین عائشہ کے واسطے ایک طفل موذن کا ذکر موجود ہے۔ حاکم نے روایت کی کہ حضرت عائشہ رض نے فرائض میں عورتوں کی امامت کی بیچ میں کھڑے ہوکر۔ لیث بن ابی سلیم راوی ثقہ ہے و امام مسلم نے اس سے مقرون روایت کی اور یہاں بھی ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابن ابی لیلیٰ کی متابعت موجود ہے۔ ابن حزم نے محلی میں ذکر کیا کہ حضرت عائشہ نے عورتوں کو نماز مغرب جہر قرأت سے پڑھائی اور ام سلمہ رض نے عصر پڑھائی۔ امام محمد نے آثار میں اسناد کیا کہ حضرت عائشہ رض رمضان میں عورتوں کو وسط میں کھڑے ہوکر نماز پڑھاتی تھیں۔ عینی رح نے کہا کہ وسط میں امام کا کھڑا ہونا مردوں کے حق میں مکروہ ہے نہ عورتوں کے لیے حالانکہ یہ آثار خود موجود ہیں اور یہ جو کہا گیا کہ یہ فعل ابتداے اسلام کا تھا عینی نے کہا کہ یہ تو احادیث و تواریخ سیرت سے ناواقفیت ہے۔ سروجی نے کہا کہ بعید ہے اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد نبوت کے ۱۳ سال مکہ میں رہے۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ پھر مدینہ میں حضرت عائشہ کو شش سالہ نکاح میں لیا پھر جب نو برس کی ہوئیں تو زفاف میں لیا اور آپ کی حیات میں ۹ برس رہیں پس امامت کرنا بعد بلوغ کے ہوا تو یہ ابتداے اسلام کا فعل کہاں سے ہوگا۔ کہا گیا کہ مراد یہ کہ منسوخ ہے اور ابن الہمام وغیرہ نے رد کر دیا کہ روایت حاکم و محمد کی و حدیث ام ورقہ ابوداؤد و غیرہ کی یہ سب نسخ کی نفی کرتی ہیں اور کہا کہ ناسخ بھی صحیح طور پر کوئی متعین نہیں ہے اور اگر ہم مان لیں کہ وہ جو حدیث میں آیا کہ عورت کی نماز تعریت میں زیادہ محبوب ہے۔ یہ ناسخ ہی سہی تو بھی اس سے سنت ہونا منسخ ہوا اور اس سے مکروہ تحریمی ہونا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ غایت مکروہ تنزیہی و خلاف اولیٰ ہو پھر ابن الہمام نے کہا کہ ہم پر کچھ مضائقہ نہیں کہ ہم اپنا یہی مذہب لیں یعنی عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ مقصود توقف کا اتباع ہے جہاں ہو۔ انتہی ما فی الفتح۔ اور شارح اکمل رح نے اعتراض کیا کہ اگر عورتوں کی جماعت مشروع ہوتی تو اسکا ترک مکروہ ہوتا۔ عینی رح نے رد کر دیا کہ ہر مشروع کا ترک مکروہ نہیں اور یہ تو مستحب تھا پس ترک مکروہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ترک خود ثبوت نہیں بلکہ ظاہر حدیث ام ورقہ رضی اللہ عنہا تو بقا معمول ہے نہ ترک۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ صحیح قول مذہب میں بھی یہی کہ جماعت عورتوں کی بلا کراہت جائز ہے اگرچہ خلاف اولیٰ ہے بدلیل آنکہ امام محمد نے آثار میں بعد ذکر اثر عائشہ رض کے کہ رمضان میں عورتوں کی امامت کرتی تھیں۔ یوں لکھا قال محمد لا یعجبنا ان تؤم المرأۃ۔ یعنی محمد کہتا ہے کہ ہم کو خوش نہیں آتا کہ عورت امام بنے۔ یہ صریح ہے کہ اسکو خلاف اولیٰ قرار دیا اور کہا کہ یہی قول ابو حنیفہ ہے اور خلاصہ میں کہا کہ صلوتہن فرادی افضل۔ یعنی عورتوں کا تنہا ایک نماز پڑھنا افضل ہے۔

یہ مظہر ہے کہ جماعت مکروہ نہیں بلکہ خلاف افضل ہے پس جب روایت مذہب موافق درایت ہے تو اسی پر اعتماد ہے پس صحیح حکم مذہب
میں یہ کہ عورتوں کی جماعت بلا کراہت جائز ہے اور جائز ہے جو عورت امام ہو وہ وسط میں کھڑی ہو اور اولی یہ کہ عورتیں تنہا
پڑھیں اور شافعی رح کے نزدیک اولی اُنکی جماعت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ ایک گھر میں عورتیں زمانہ صحابہ رض میں ہوتی تھیں گرمروی
یہ ہے کہ ام المومنین صدیقہ نے رمضان میں جماعت کی پس باقی ایام میں ترک اولی پر محمول کرنے سے یہ بہتر ہے ولیکن شاید کہ رمضان
میں عورتوں کو تراویح پڑھنے پر آمادگی کے لیے ایسا کیا ہو۔ فاللہ تعالی اعلم م۔ عورتوں کا حاضر ہونا مردوں کی جماعت میں اگرچہ
جمعہ و عید و وعظ ہو مطلقاً مکروہ تحریمی ہے اسی پر فتوی ہے ت الکافی وغیرہ ۔ اور ابن الہمام نے بوڑھی بیوہ عورتوں کو
مستثنا کیا۔ د۔ ایک کوٹھری میں عورتوں کے واسطے مرد کا امام ہونا جبکہ دوسرا مرد نہو اور نہ مرد کی ذی رحم محرم مانند بہن وغیرہ
کے ہو اور نہ مرد کی جورو یا باندی ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر عورتوں کے ساتھ میں ان مذکورہ میں سے کوئی ہو یا مسجد میں
امامت کرے تو مکروہ نہیں ہے۔ البحر۔ ولیکن ہندیہ میں ہے کہ مرد کی امامت عورت کے لیے جائز جبکہ امامت کی نیت کرے
اور خلوت میں نہو اور اگر امام خلوت میں ہو پس اگر امام ان سب عورتوں یا بعض کا محرم ہو تو امامت جائز اور مکروہ ہے۔ نہایہ
میں شرح الطحاوی۔ اور عورت کا مقتدی ہونا مرد کے ساتھ نماز جمعہ میں صحیح ہے اگرچہ امام نیت نہ کرے اور یہی عیدین میں اصح
قول ہے۔ الخلاصہ۔ ومن صلی مع واحد اقامہ عن یمینہ۔ اور جو مرد کہ ایک مذکر مقتدی کے ساتھ نماز پڑھے تو اُسکو اپنے
داہنے کھڑا کرلے۔ ف۔ یعنی اپنے برابر ع۔ اگرچہ طفل ممیز ہو یہی مختار ہے۔ المحیط۔ اور شافعی رح کے نزدیک کچھ پیچھے مستحب
ہے ع۔ یہ خلاف ظاہر ہے۔ لحدیث ابن عباس۔ بدلیل ابن عباس رض حدیث۔ ف۔ کہ میں اپنی خالہ ام المومنین میمونہ
کے یہاں رات سویا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات کو اُٹھے تاکہ رات کی نماز پڑھیں پس مشکیزہ سے وضو کیا اور کھڑے
ہوئے تو میں نے بھی اُٹھکر اسی طرح وضو کیا اور آپ کے بائیں کھڑا ہوگیا تو آپ نے میرا سر پکڑ کر پیچھے سے گھما کر داہنے پر
کھڑا کیا۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ عف۔ فانہ علیہ السلام صلی بہ۔ پس حضرت صلی اللہ وسلم نے ابن عباس کے ساتھ
نماز پڑھی۔ واقامہ عن یمینہ۔ اور اسکو داہنے پر کھڑا کیا۔ ف۔ اور ابن عباس اسوقت طفل ممیز تھے اور اس لفظ سے
داہنے اپنے برابر ظاہر ہے م۔ ولا یتاخر عن الامام۔ اور یہ مقتدی اپنے امام سے کچھ نہیں پیچھے رہیگا۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے
المحیط۔ اور اعتبار ایڑی کی برابری کا ہے نہ پنجوں کا۔ الکافی م۔ اور اگر قدم مقتدی کا اکثر حصہ آگے بڑھ گیا تو اُسکی نماز فاسد ہوگئی
د۔ شاید اسی احتیاط سے پیچھے رہنا بہتر ہے۔ وعن محمد انہ یضع اصابعہ عند عقب الامام۔ اور امام محمد رح سے مروی ہے کہ مقتدی
اپنی انگلیوں کو امام کی ایڑی کے برابر رکھے۔ ف۔ جیسے عوام میں اسی پر عمل شائع ہے ع۔ والاول ہو الظاہر۔ اور
اول ہی ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی ظاہر حدیث ہے یا ظاہر الروایۃ ہے م۔ وان صلی خلفہ او فی یسارہ جاز۔ اور اگر اس ایک
مقتدی نے امام کے پیچھے یا بائیں نماز پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی نماز فاسد نہوگی۔ وہو مسئی لانہ خالف السنۃ۔ اور وہ
بد کارت کرنے والا ہوا کیونکہ اسنے سنت کے خلاف کیا۔ ف۔ بعض مشائخ نے صریح مکروہ کہا اور یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ اور
اگر ایک عورت ہو تو وہ قطعاً پیچھے کھڑی ہوگی ۔ د۔ اگر ایک مرد اور ایک عورت ہو تو مرد کو داہنے پر اور عورت کو پیچھے کھڑا کرے
المحیط۔ وان ام اثنین تقدم علیہما۔ اور اگر امام ہو دو مذکروں کا تو دونوں پر مقدم ہو۔ ف۔ اگرچہ دونوں میں سے
ایک طفل ہو۔ المحیط۔ یہ حضرت عمر رض سے آثار میں مروی ہے۔ وعن ابی یوسف یتوسطہما۔ اور ابو یوسف رح سے روایت
ہے کہ امام دونوں کے بیچ میں ہوجاوے۔ ونقل ذلک عن ابن مسعود۔ اور ایسا منقول ہے ابن مسعود رض سے۔ ف۔
ابن مسعود رض نے خود یوں کیا تھا۔ رواہ مسلم۔ ولنا انہ علیہ السلام تقدم علی انس والیتیم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے کھڑے ہوئے تھے انس و یتیم پر۔ ف۔ یعنی انس بن مالک رض پر اور یتیم یعنی ضمیرہ بن سعد

المحیری ہے۔ ف ن۔ اور ان دونوں کے پیچھے انس کی ماں ام سلیم جنکا نام ملیکہ تھا کھڑی ہوئی۔ حین صلی بہما۔ جبکہ دونوں
کے ساتھ نماز پڑھی تھی۔ ف۔ یہ اسوقت کہ ام سلیم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی اور اپنے گھر بلایا تھا۔ کر
فی الصحاح الا السنن ابن ماجہ۔ فہذا للافضلیۃ۔ تو یہ طریقہ واسطے افضلیت کے ہے۔ ف۔ کیونکہ فعل مبارک حضرت صلی
ہے۔ والاثر۔ اور اثر یعنی جو ابن مسعود رض سے مروی ہے وہ۔ دلیل الاباحۃ۔ دلیل مباح ہونے کی ہے۔ ف۔ اما
محتمل ہے کہ ابن مسعود نے تنگ جگہ میں پڑھی ہو۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو نفل بجماعت ہے۔ اقول نفل بلا اذان واقامت
بجماعت جائز ہے بلکہ یہ ظاہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو بلاکر نماز کی جماعت کی چنانچہ صحیح میں ہے کہ تم لوگ کھڑے
ہوکر پڑھو۔م۔ اگر دو سے زائد ہوں تو امام کا وسط میں ہونا مکروہ تحریمی ہے۔ ف۔ اگر دو مرد ہوں اور ایک عورت تو مرد
سے پیچھے عورت ہو۔ المحیط۔ کمافی حدیث انس رض۔م۔ امام نے شروع کیا اور داہنی ایک مرد مقتدی تھا پھر دوسرا آیا تو
مقتدی کو اپنی طرف کھینچکر دونوں امام کے پیچھے ہوگئے تو شیخ ابوبکر طرخان نے کہا کہ کچھ فساد نہیں۔ المحیط۔ اور یہی صحیح
التاتارخانیہ عن العتابیہ۔ اگر خود امام آگے بڑھ گیا اگرچہ موضع سجود سے نکل گیا تاکہ دونوں مقتدی برابر ہوگئے تو بھی
فساد نہیں۔ المحیط۔ مضائقہ نہیں کہ امام کہے تم اپنے کندھے لاؤ خالی جگہ چھوڑدو۔ البحر۔ امام محراب میں ہو نہ ادھر ادھر
مائل۔ المجتبی۔ اور امام کے قریب اہل فضل وعلم ہوں۔ شرح الطحاوی۔ پھر امام کے داہنے۔ المحیط۔ افضل صف اول پھر دو
آخر تک۔ دوسری صف کو پھاڑ کر اول کی خالی جگہ بھرے۔ القنیہ۔ امام کے برابر ایک اور پیچھے صف بالاجماع مکروہ
شرح الارشاد۔ صف۔ اصح یہ کہ ابوحنیفہ رح نے کہا کہ میرے نزدیک مکروہ ہے کہ امام بین الساریتین کھڑا ہو یا نادیہ یا ناجیم
میں کہ خلاف عمل سلف ہے۔ الدرایہ مع۔ صف کے پیچھے تنہا جائز ہے مگر مکروہ۔ بدلیل حدیث البخاری عن ابی بکرہ رض اور ا
کے نزدیک فاسد ہے کیونکہ حدیث ابوداؤد والترمذی وابن حبان میں اعادہ کا حکم دیا۔ مع۔ ولا یجوز للرجال ان یقتدوا
بامرأۃ او صبی۔ مردوں کو روا نہیں کہ عورت یا طفل کی اقتدا کریں۔ اما المرأۃ۔ عورت کی اقتدا جائز نہ
لقولہ علیہ السلام اخروہن من حیث اخرہن اللہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ مؤخر کرو عورتوں کو
جہاں کہ انکو اللہ تعالے نے مؤخر کیا۔ فلا یجوز تقدیمہا۔ تو عورت کا مقدم کرنا روا نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی حکم خنثی کا
ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بیان تین مقام میں ہے۔ اول تو حدیث کا اثبات۔ دوم اسکے یہی معنی ہونا۔ سوم اس حدیث سے فرضیت
ثبوت حتی کہ خلاف اسکے جائز نہونا اور ہر ایک میں اشکال ہے چنانچہ اول تو شارحین متفق ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں
حضرت ابن مسعود رض کا قول ہے جو عبدالرزاق نے پھر طبرانی رح نے روایت کیا۔ اور ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ یہ قول حکم
مرفوع ہے۔ دوم معنی اسکے لفظ حیث پر ہیں جو بمعنی مکان ہے اور چونکہ کسی جگہ میں مؤخر کرنا عورتوں کا مشروع نہیں سوا
کے تو معلوم ہوا کہ نماز میں عورتوں کی جگہ مؤخر ہے اور اعتراض کیا گیا کہ حیث علت کا بیان منقول ہے یعنی جیسے اللہ تعالی
عورتوں کو والی وسلطان ہونے وگواہی ومیراث میں مؤخر کیا ہے یعنی گرایا ہے تم نماز میں مؤخر رکھو اور اسوقت میں مؤ
مستحب ہوئی۔ سوم بر تقدیر تسلیم معنی اول کے یہ تو خبر واحد ہے جو حدیث مرفوع بھی نہیں تو اس سے فرضیت کہاں ثا
ہوگی۔ الرازی رح نے کہا کہ خبر مشہور ہے اقول امام مصنف نے بھی یہی کہا ہے لیکن اعتراض ہوا کہ غیر مرفوع ثبوت نہیں تو
ثبوت ہونا کہاں سے ہوا۔ بعضے ہیں کہ اس مسئلہ میں اجماع مجتہدین سے استدلال کیا جاوے لیکن ابن جریر وغیرہ
عورت کی امامت تک تراویح میں جائز رکھی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا
علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستاخرین۔ اور یہ معنی خاص ہیں جو علم الٰہی میں مقدم ومؤخر کے لیے معلوم ہیں اور صحیح
میں باسانید صحیحہ ابن عباس رض سے مروی ہے کہ بہت خوبصورت عورت شامل نماز ہوتی تو بعضے براہ تقوی آگے بڑھ جا

یعنے اُسکے دیکھنے کو پیغمبر نے تو یہ آیت نازل ہوئی پس معلوم ہوا کہ یہ نماز میں ہے اب جو علم الٰہی میں متقدم و متاخر کا محل ہے
حدیث سے بیان ہوا تو صحیحین کی حدیث میں آقیموا صفوفکم کا بیان ہے یعنی اپنی صفیں اپنے موقع وشان سے ٹھیک کرو
دوسری حدیث صحیح میں اول مرد پھر اطفال پھر عورتیں اسطرح آپ نے صف و تقدیم و تاخیر کی تو یہ بیان اس آیت کے
کا ہوا۔ عنقریب ان احادیث کا بیان آتا ہے۔ اور اصول میں مقرر ہوا کہ علم آیت مجمل کا بعد بیان کے آیت ہی کی طرف منسوب
ہے جیسے مسح الراس وضوء میں چہارم سر حدیث سے نکلا مگر فرض عملی قرار پایا پس اسی طرح یہاں ہر ایک کا مقام و محل جو حدیث
بیان ہوا وہ آیت کی طرف منسوب ہوا تو علم الٰہی میں مقدم صف مردوں کی اور مؤخر عورتوں کی ٹھہری پس یہی فرض ہے
ابن مسعود رض کا قول اسی کا حوالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں عورتوں کو مؤخر رکھا ہے یعنی بحکم آیت تو تم اُسکی فرمانبرداری کرو اور
مؤخر رکھو پس اگر اپنے محل سے اُنکو ہٹایا حتی کہ مقدم کو مؤخر اور برعکس کیا تو نماز فاسد ہوگی اور یہ استدلال لطیف ہے فالحمد للہ رب
العالمین پس اسکو شکر کے ساتھ لینا اور یاد رکھنا چاہیے اور اب صحیح ہوا یہ قول کہ۔ **فلا یجوز تقدیمها**۔ پس عورت کو مقدم
کرنا جائز نہیں ہے۔ **ف**۔ یوں ہی خنثیٰ کا حکم ہے کہ اُسکی امامت مردوں اور اپنے مثل خنثیٰ کے لیے نہیں جائز ہے۔ الخلاصہ۔
خنثیٰ کے عورت یا مرد ہونے میں شناخت مشکل ہو تو عورتوں کی امامت اسکو روا ہے بشرطیکہ مقدم ہو اور اگر وسط میں ہو تو
عورتوں کی نماز فاسد ہوگی۔ محیط السرخسی۔ **واما الصبی**۔ رہا بیان امامت طفل کا۔ **فلانه متنفل**۔ تو اس سبب سے
اسکی امامت نہیں جائز کہ وہ تو نفل ادا کرنے والا ہے۔ **ف**۔ کیونکہ طفولیت سے اسپر نماز فرض نہیں تو اسکا پڑھنا نفل ہے
اور مرد بالغ کی نماز بلکہ عورت بالغہ کی بھی نماز فرض ہے۔ م۔ **فلا یجوز اقتداء المفترض به**۔ تو جائز نہیں اقتداء اُسکے ساتھ
ایسے شخص کا جو فرض ادا کرتا ہے۔ **ف**۔ تو بالغ مرد و عورت کی فرض نماز اسکے پیچھے نہ ہوگی بلکہ اُنکی نفل شروع کرنے سے واجب
ہو جاتی ہے تو نفل میں بھی اقتداء درست نہ ہوگی اور بیان آتا ہے۔ م۔ ہاں اگر اپنے مثل اطفال کی امامت کرے تو جائز ہے۔ الخلاصہ
اور مثل ہمارے فرض میں مذہب اوزاعی و ثوری و مالک و احمد و اسحٰق کا ہے اور امام شافعی کے نزدیک طفل کی امامت فرائض
میں صحیح ہے مگر جمعہ میں دو روایتیں ہیں اور دلیل اُنکی حدیث عمرو بن ابی سلمہ ہے کہ میں نے چھ یا سات برس کی عمر میں رسول اللہ صلعم
کے عہد میں امامت کی۔ کما فی البخاری۔ خطابی رح نے کہا کہ حسن رح اس حدیث کی تضعیف کرتے اور ایکبار کہا کہ چھوڑو اسکو
یہ کھلتی چیز نہیں ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ امام احمد نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے شاید عمرو بن ابی سلمہ کے فعل کی حضرت صلعم
کو خبر نہیں ہوئی اور کہا کہ اکابر صحابہ رض نے اس سے مخالفت فرمائی ہے عجب ہے کہ شافعیہ نے اکابر صحابہ حتی کہ ابوبکر الصدیق و عمر الفاروق
کے افعال کو حجت نہیں لیا اور حجت لیا تو ایک طفل چھ سات برس کے فعل کو جو جیسی طرح فرائض وضوء و نماز جاننے کا سن تمیز نہیں
رکھتا ہے۔ م۔ رہا یہ کہ مفترض کی اقتداء تو طفل متنفل کے پیچھے نہیں جائز ہے پس کیا متنفل کی اقتداء جائز ہے تو فرمایا۔ **وفی التراویح
والسنن المطلقة**۔ اور تراویح و سنن مطلقہ میں۔ **جوزہ مشائخ بلخ**۔ اسکو مشائخ بلخ نے جائز رکھا۔ **ف**۔ سنن مطلقہ
وہی جو فرائض کے ساتھ ساتھ یومیہ ہیں اور ایک روایت پر نماز عیدین بھی سنت ہے اور وتر بقول صاحبین اور نماز کسوف
و خسوف و استسقاء بقول صاحبین رح۔ ت۔ اور ظاہرا سنن مطلقہ قید نہیں ہے بلکہ جملہ نوافل میں اگرچہ کسی وقت کے ساتھ
ہوں مشائخ بلخ جائز جانتے ہیں۔ ل۔ یہ انکا قیاس صلوٰۃ مظنونہ پر ہے اور صلوٰۃ مظنونہ وہ نماز کہ گمان و ظن کیا گیا
کہ واجب الذمہ ہونے کا پس ادا کرنی شروع کی گئی پھر درمیان میں کچھ فساد آگیا تو ٹوٹ گئی پھر ظاہر ہو گیا کہ وہ تو ذمہ
واجب نہ تھی تو کیا شروع کرنے کی وجہ سے اُسکا قضاء کرنا واجب ہے اور حکم یہ کہ قضاء نہیں واجب ہے مگر زفر رح کے نزدیک
واجب ہے۔ پھر اگر بالغ آدمی نماز مظنونہ پر نفل بناء کرے تو جائز ہے۔ مشائخ بلخ نے کہا کہ نفل تو شروع کرنے سے ذمہ
ہو جاتی ہے اور نماز مظنونہ ذمہ نہیں ہوتی تو جیسے مظنونہ پر نفل بناء کرنا روا ہے ایسی ہی طفل کی نماز پر نفل بناء کرنا مسنی

اقتدا کرے کہ ادا کرنا روا ہے مطلقاً الخ - ولم یجوزہ مشائخنا - اور ہمارے مشائخ بخارا و ماوراء النہر نے اسکو جائز نہیں جانا
ومنھم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسف وبین محمد - اور ہمارے مشائخ میں سے بعض نے ابو یوسف
و محمد کے درمیان نفل مطلق کی صورت میں اختلاف متحقق کیا - ف - یعنی غیر موقت نفل میں طفل کی اقتدا کرنیکی صورت میں
مسائل مرویہ سے نکالیں جسمیں یہ نکالا کہ ابو یوسف و محمد رح باہم اس مسئلہ میں اجتہادی نظر میں مخالف ہیں حتی کہ امام محمد کے نزدیک
جواز نکلا اور ابو یوسف کے نزدیک عدم جواز - والمختار - اور مختار واسطے فتوی کے - قول ابو یوسف ہے کہ - انہ لا یجوز اقتداء
بطفل نہیں جائز ہے - ف - نوافل مطلقہ میں بلکہ بقول جمہور مشائخ بخارا نہیں جائز ہے اقتدار - فی الصلوات کلہا - تمام
نمازوں میں - ف - خواہ نفل مطلق ہو یا موقت ہو اگرچہ نماز جنازہ ہو - م - یہی اصح ہے - المبسوط - یہی ظاہر الروایہ ہے - البحر -
لان نفل الصبی دون نفل البالغ - کیونکہ نفل طفل کی کمتر نفل بالغ سے ہے - ف - یعنی طفل متنفل ہے تو بالغ متنفل کو
اقتدار بھی اسکے ساتھ جائز نہیں کیونکہ طفل کی نفل بھی بالغ کی نفل کے برابر نہیں بلکہ کمتر ہے - حیث لا یلزمہ القضاء
بالافساد بالاجماع - کیونکہ بالاتفاق اگر طفل اپنی نماز کو جو نفل ہے فاسد کردے تو طفل پر اسکی قضاء واجب نہیں ہے
ف - کیونکہ اسوقت تو طفل پر کچھ وجوب ہی نہیں ہے حتی کہ نماز ہی فرض نہیں ہے برخلاف بالغ کے کہ وہ اپنی نفل فاسد
کرے تو اسکے ذمہ قضاء کرنا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ نفل بالغ سے بھی طفل کی نماز کمتر ہے تو پھر بالغ اپنی نفل کو اقتدا
بنکر کیونکر طفل کی ضمانت میں دیگا اور حال یہ کہ - ولا یبنی القوی علی الضعیف - نہیں بناء کیجاتی ہے قوی کی ضعیف پر
ف - ولیکن نفل واجب الذمہ کی بناء جو صلوۃ مظنونہ غیر واجب الذمہ پر روا ہے تو نماز طفل اسکے مثل نہیں پس قیاس
مع الفارق ہے کیونکہ نماز طفل تو ہر صورت سے ضعیف ہے - بخلاف المظنون فانہ مجتہد فیہ - برخلاف نماز مظنون کے
کہ نماز مظنون ایسی شان پر ہے کہ اسمیں اجتہاد کو دخل ہے - ف - حتی کہ زفر رح کے نزدیک اسکا قضاء کرنا بعد فاسد کرنے کے
واجب ہے تو یہ قوی ٹھہری بہ نسبت نماز طفل کے کہ اسکی قضاء بالاجماع واجب نہیں ہے - اور طفولیت ایک امر ہے جو کہ
خواہ مخواہ موجود رہیگا جب تک بلوغ نہو تو بالغ کی نماز اس سے متحد نہوگی برخلاف مظنون کے کہ ظن تو درمیان میں
عارض پیدا ہو گیا - تو مظنون نماز پڑھنے والے امام کے پیچھے نفل والے نے اقتدار کی تو متحد ہو سکتی ہے خصوصاً بنظر
اجتہاد زفر رح کے - فاعتبر العارض عدما - پس اعتبار کیا گیا عارض یعنی ظن - عدما - معدوم - ف - یعنی مقتدی کے حق
میں - کیونکہ مقتدی نے تو امام کی نماز کو اسپر واجب الذمہ جانکر اقتدار کی اور امام کو ظن پیدا ہو گیا پہلے نہ تھا تو اب بھی وہ واجب
کے حق میں رہا اور مقتدی کے حق میں معدوم اعتبار کیا گیا خصوص بنظر اجتہاد زفر رح کے کہ انکے نزدیک امام پر ظن ہو یا نہ ہو
فاسد کرنے پر قضاء واجب ہے تو معلوم ہو گیا کہ نماز مظنونہ پڑھنے والے کے پیچھے نفل کے مقتدی کا اقتدار صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ نماز
کا اتحاد ہو جاتا ہے کہ دونوں پر وجوب لازم مقتدی ہے - اور بالغ متنفل کا اقتداء طفل کے پیچھے نہیں ہو سکتا کیونکہ طفل کی نماز تو ہر حال
میں نفل ہے کسی اعتبار سے واجب نہوگی تو اتحاد نہوگا - م - بخلاف اقتداء الصبی بالصبی - برخلاف ایسے طفل کا اقتداء
کرنا طفل کے ساتھ - ف - کہ وہ صحیح ہے - لان الصلوۃ متحدۃ - کیونکہ نماز دونوں کی متحد ہے - ف - اسلیے کہ جیسے اسپر نفل
ہے ویسی ہی اسپر نفل ہے - اقول اسی وجہ سے معلوم ہوا کہ طفل اگر نفل پڑھتا ہو تو دوسرا طفل فرض وقتی میں اسکی اقتدا کرے کیونکہ
فرض وقتی بھی اسپر نفل ہے - م - (بیان ترتیب صفوف جماعت) ویصف الرجال - اور صف باندھیں مرد لوگ - ف -
یعنی امام کے پیچھے پہلے مردوں کی صف باندھنا مشروع ہو - ثم الصبیان - پھر لڑکے - ف - جو کہ آخر بلوغ سے مرد ہیں
اور اگر مشتبہ ہوں خنثی ہو کہ جسکے مذکر و مؤنث دونوں کی علامت ہے تو وے بعد لڑکوں کے صف باندھیں عورتوں سے
پہلے - م - ع - ثم النساء - پھر صف باندھیں عورتیں - لقولہ علیہ السلام لیلینی منکم اولو الاحلام والنہی - بدلیل

قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ قریب رہیں مجھسے تم میں کے صاحبان احلام ونہی۔ ف۔ احلام جمع حُلم بضم حا رب نقطہ وجزم لام وہ چیز جو سونے والا دیکھتا ہے اسی معنی میں زمانۂ حضرت یوسف علیہ السلام کے شاہ مصر کے خواب کو اسکے ارکان دولت نے احلام کہا۔ کمافی قولہ تعالیٰ وما نحن بتاویل الاحلام بعالمین۔ لیکن غالب استعمال اسکا خواب کی دولت بلوغ کی چیز میں ہے تو شاید مراد یہاں یہی کہ صاحبان احلام یعنی بالغ لوگ۔ اور نہی جمع نُہیہ ن ہ ی ہ۔ بضم نون وفتح یا۔ یعنی عقل تو معنی یہ کہ صاحبان نہی یعنی صاحبان عقل۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قریب بالغون عاقلون کا حکم دیا م ع۔ ابن مسعود رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لیلینی منکم اولوا الاحلام والنہی ثم الذین یلونہم۔ یعنی تم میں سے صاحبان حلم وعقل مجھسے قریب لگے ہوں پھر وہ لوگ جو ایسے لوگوں سے ملتے ہوئے ہوں۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی وابن ماجہ ع۔ مردوں میں سے اہل فقہ وعلم تو زیادہ عاقل ہیں وے بالکل محاذی امام ہونگے پھر اُنسے کم درجہ بدرجہ پھر اُنکے بعد اطفال ہیں جو مذکر قسم میں بعد انکے عورتیں ناقصات عقل ہیں۔ پس یہی ترتیب صفوف میں ہے لیکن جیسے مردوں میں زیادہ فقیہ پھر اُنسے کم مختلط صف میں ہیں یوں ہی ضرور نہو اگر اطفال و عورتوں کی صف علحدہ ہو حالانکہ مقصود یہی ہے لہذا زیلعی رح نے فرمایا کہ حدیث سے تو صرف مردوں کی تقدیم نکلتی ہے۔ عینی رح نے کہا کہ حدیث ابو مالک رضہ سے استدلال ہو سکتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کی صف بناتے تو مردوں کو لڑکوں کے آگے صف میں اور لڑکوں کو پیچھے اور عورتوں کو لڑکوں سے پیچھے کرتے۔ رواہ الحارث فی مسندہ۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ لقد علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستاخرین الآیہ سے میں نے ہر ایک کیلیے مقام معلوم مفروض ہونا بیان کردیا اور معمول شوارث مع احادیث کے اسکا بیان کافی ہے واللہ تعالیٰ ہو اعلم م۔ ولان المحاذاۃ مفسدۃ فیوخرن۔ اور چونکہ عورت کی محاذاۃ مرد سے مفسد نماز ہے لہذا عورتیں مؤخر کیجادیں۔ ف۔ اور ابن الہمام رح نے بعد بحث استقراء کے نکالا کہ وجہ فساد نماز کی شہوت نہیں بلکہ جو محل مفروض تھا اُسکا ترک کرنا مفسد نماز ہے۔ پھر مصنف رح نے مسئلہ محاذاۃ کو ذکر فرمایا بقولہ۔ وان حاذتہ امرأۃ۔ اور اگر محاذی ہوگئی مرد سے کوئی عورت۔ ف۔ اور یہ اسطرح کہ ہر ایک کے واسطے جو صف و مقام مفروض ہے وہ چھوڑ دیا م۔ وہما مشترکان فی صلوۃ واحدۃ۔ اور حال یہ کہ دونوں مرد و عورت ایک ہی نماز میں شریک ہیں۔ ف۔ یعنی ایک ہی نماز کے تحریمہ وادا میں خواہ حقیقۃً یا حکماً شریک ہوں۔ فسدت صلاتہ ان نوی الامام امامتہا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہوجائیگی بشرطیکہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو ف۔ کیونکہ نیت امامت سے عورت محل اقتداء میں آئی اور مرد کے واسطے وہ مقام مفروض نہیں رہا تو فاسد ہوئی اور اُسکی توضیح مع شرائط کے ہم آیندہ ترجمہ کرینگے۔ اور یہ مسئلہ دلیل استحسان پر بخلاف قیاس ہے م۔ والقیاس ان لاتفسد وہو قول الشافعی رح۔ اور دلیل قیاس یہ ظاہر کرتی ہے کہ مرد کی نماز بھی فاسد نہو اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ اعتبارا بصلاتہا حیث لاتفسد۔ بر قیاس عورت کی نماز کے کیونکہ عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ ف۔ یعنی بالاتفاق تو مرد کی بھی فاسد نہوگی۔ وجہ الاستحسان ما رویناہ۔ اور وجہ دلیل استحسان کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کرچکے۔ ف۔ یعنی اخروہن من حیث اخرہن اللہ۔ اور اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت ہو سکتا ہے کیونکہ۔ انہ من المشاہیر۔ یہ حدیث تو احادیث مشہورہ میں سے ہے۔ ف۔ جو قطعی الدلالۃ ہوتی ہیں۔ پھر مرد ہی کی نماز خاص کر اسلیے فاسد ہوئی کہ ہو المخاطب بہ دونہا۔ مرد ہی اس حکم کا مخاطب ہے نہ عورت۔ ف۔ یعنی مردوں کو حکم ہے کہ تم عورتوں کو مؤخر کرو۔ فیکون ہو التارک لفرض المقام۔ تو مرد ہی مقام مفروض کا ترک کرنے والا ٹھہرا۔ فتفسد صلاتہ دون صلاتہا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہوجائیگی نہ عورت کی۔ کالماموم۔ جیسے مرد مقتدی۔ ف۔ جسکا فرض مقام پیچھے امام کے ہے۔ اذا تقدم علی الامام۔ جب وہ امام سے آگے ہوجاوے۔ ف۔ اور اپنا فرض مقام چھوڑے تو اسکی نماز فاسد ہوجاتی ہے پس یوں ہی جب عورت کے ساتھ

فرض مقام چھوڑ یگا تو فاسد ہو جائیگی پھر یہ سب اِسوقت کہ عورت کے واسطے فرض مقام وشرکت نماز فریضہ قرار پاوے جو امام کی نیت امامت پر موقوف ہے۔ وان لم ینو امامتہا لم تضرہ۔ اور اگر امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت ہی نہ کی تو پھر اس عورت کی محاذاۃ مرد کو کچھ مضر نہوگی۔ ولا یجوز صلوتہا۔ اور عورت کی نماز جائز نہوگی۔ لان الاشتراک دونہا لاثبت عندنا۔ کیونکہ نماز میں شرکت ہونا بدون نیت امامت کے ہمارے نزدیک ثابت نہوگا۔ خلافا لزفرح۔ بخلاف قول زفرح کے۔ ف۔ کیونکہ زفر رح کے نزدیک عورت کا اقتدار صحیح ہونا کچھ امام کی نیت پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ موقوف ہے۔ الاتری انہ یلزمہ الترتیب فی المقام۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر لازم ہے ترتیب کرنا ہر ایک کے کھڑے ہونے کے مقام کا۔ ف۔ بدلیل روایت مذکور جس میں تاخیر عورتوں کے مقام کی لازم کی گئی ولیکن جب ہی یہ ہوگا کہ وہ قبول کر لے۔ فیتوقف علی التزامہ۔ تو یہ بات امام کے لزوم قبول کرنے پر موقوف رہیگی۔ ف۔ اور یہ قبول بہ نیت ہے۔ کالاقتداء۔ جیسے اقتدار کرنے کا حال ہے۔ ف۔ کہ مقتدی کا اقتدار کی نیت کرنا شرط ہے کیونکہ اسی سے وہ اپنی نماز کو امام کی ضمانت دیگا تاکہ امام کی کسی حرکت سے نماز میں نقص وضرر پیدا ہو تو مقتدی کی قبولیت ورضامندی سے اسپر لازم آوے۔ اسی طرح امام کی نیت تاکہ عورتوں سے اگر کوئی ضرر ہو تو امام کا قبول کیا ہوا اُسپر لازم آوے حتی کہ کسی عورت کو اختیار نہ رہا کہ جس مرد کی نماز چاہے بگاڑ دے اسطرح کہ اُسکے برابر جا کر کھڑی ہو جاوے بلکہ امام اگر عورت کی نیت کر لے پھر عورت بڑھکر امام کے برابر کھڑی ہو گئی تو امام کی نماز فاسد ہو گئی۔ م۔ وانما یشترط نیۃ الامامۃ۔ اور امامت کی نیت کرنا امام کا جب ہی شرط ہے کہ۔ اذا ائتمت محاذیۃ۔ جب عورت مقتدی بنے امام کی محاذیہ ہو کر۔ ف۔ تو امام کی نماز جب ہی باطل ہوگی کہ امام نے نیت کی ہو۔ اور اگر امام کے پیچھے کھڑی ہوئی تو دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کسی مرد مقتدی سے محاذی بنکر کھڑی ہوئی دوم یہ کہ نہیں۔ اگر محاذی مرد ہوئی تو صحیح یہ ہے کہ بدون نیت امام کے وہ عورت مقتدیہ نہوگی ع۔ وان لم یکن بجنبہا رجل۔ اور اگر عورت کے بغل میں یعنی محاذی کوئی مرد نہو۔ ففیہ روایتان۔ تو اسمیں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ کیونکہ بالفعل تو عورت محاذی نہیں ہے پس اُسکی ذات سے کوئی فساد نہیں مگر احتمال ہے کہ وہ آگے بڑھکر محاذیہ ہو جاوے پس احتمال کا اعتبار وقوع پر کر کے نیت شرط ہے اور عدم اعتبار پر شرط نہیں ہے اگر وہم ہو کہ شرط ہونے کی روایت پر اس صورت اور اول صورت میں کیا فرق ہے جواب دیا کہ۔ والفرق۔ اور فرق درمیان اول صورت اور دوم صورت کے۔ علی احدہما۔ بنا بر دوم صورت کی ایک روایت کے جسمیں بھی نیت شرط ہے یہ ہے کہ۔ ان الفساد فی الاول لازم۔ نماز کا فساد اول صورت پر لازم ہے۔ ف۔ یعنی جبکہ عورت کسی مرد کے محاذی کھڑی ہوئی تو بالفعل فساد واقع ہے۔ وفی الثانی محتمل۔ اور دوسری صورت میں فساد کا احتمال ہے ف۔ تو محتمل کو واقع پر قیاس کر کے نیت شرط ہے حتی کہ اگر اعتبار نہ کریں تو نیت شرط نہیں ہے جیساکہ دوسری روایت ہے یہ تو مترجم نے سمجھا اور عینی رح نے صورت اول میں اور دوم کی روایت عدم شرط میں فرق قرار دیا لیکن میرے نزدیک اسمیں اشتباہ نہیں ہے فافہم۔ م۔ ومن شرائط المحاذاۃ ان تکون الصلوۃ مشترکۃ۔ اور منجملہ شرائط محاذاۃ کے مفسد ہونے کے یہ ہے کہ نماز مشترکہ ہو۔ وان تکون مطلقۃ۔ اور یہ ہے کہ نماز مطلقہ ہو۔ ف۔ پورے ارکان کی نہ نماز جنازہ جسمیں پورے ارکان نہیں ہیں۔ وان تکون المرأۃ من اہل الشہوۃ۔ اور یہ ہے کہ عورت اہل شہوت سے ہو۔ وان لایکون بینہما حائل۔ اور یہ ہے کہ مرد وعورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہو۔ ف۔ ان سب شرائط کے وجود پر نماز فاسد ہوگی۔ لانہا۔ کیونکہ محاذاۃ تو۔ عرفت مفسدۃ بالنص۔ نماز کی مفسد جانی گئی ایسے نص سے جو۔ بخلاف القیاس۔ برخلاف قیاس ہے ف۔ تو جس صورت سے نص میں ہے اسی صورت پر مفسد رکھی جاویگی۔ فیراعی جمیع ما ورد بہ النص۔ پس رعایت کی جاویگی تمام ان امور کی جنکے ساتھ نص وارد ہوئی۔ ف۔ کیونکہ قیاس کو بالکل دخل نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مسئلہ محاذاۃ میں

دس شرطین ہین - **الاول** - یہ کہ محاذاۃ مرد و عورت مین ہو پس اگر مرد کے بجائے لڑکا ہو یا عورت کے بجائے لڑکی ہو یا مرد کے محاذی طفل خوبصورت ہو تو نماز فاسد نہوگی - علی الاصح - ف - اور اگر خنثیٰ مشکل ہو تو مفسد نہین - التاتارخانیہ - **الثانی** محاذیہ عورت مشتہاۃ ہو - کہا گیا کہ نو برس کی ہو اور اصح یہ کہ سن بلوغ تک بچہ بھی ہوئی تو مطلقاً مشتہاۃ ہے اور بدون اسکے قابل جماع ہونے کا اعتبار ہے - زیع - سن کا اعتبار نہین علی الاصح - التبیین - اگرچہ بالفعل بوجہ بڑھاپے کے قابل شہوت نہ رہے بلکہ قابل نفرت ہو - الکفایہ - ع - خواہ یہ عورت لونڈی ہو یا آزادہ خواہ جورو ہو یا اجنبیہ ہو یا ماں بہن وغیرہ محرم ہو - ش ن ک **الثالث** - یہ کہ عورت عاقلہ ہو - ع - جسکی نماز صحیح ہو تو مجنونہ مفسد نہین - الکافی - عینی نے کہا کہ یون ہی مرد معتوہ کا اعتبار نہین ولیکن مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہین ہے - م - **الرابع** - دونون کے درمیان کوئی چیز حائل نہو مانند استوانہ کے - ع - والکافی - اور موٹائی بقدر انگلی کے ہو - التبیین - اور اونچائی اسکی موخرۃ الرحل یا مقدمہ کے برابر ہو - المحیط - یا اتنی جگہ خالی ہو کہ اسمین ایک مرد کھڑا ہو جاوے - التمرتاشی - التبیین - یا دونون مین سے کوئی چبوترہ پر ہو اور دوسرا نیچے ہو اور دوکان بقدر قامت الرجل ہو - المحیط والمفید - ع - **الخامس** - محاذاۃ مین اعتبار ساق و ٹخنہ کا ہے یعنی دونون کا ساق و ٹخنہ محاذی ہو جاوے تو مفسد ہے یہی صحیح ہے - التبیین - کہا گیا یہی اصح ہے - ع - اکثر قدم کے محاذات مفسد ہے مختصر المحیط - ابواللیث نے کہا یہی اصح ہے - خ - **السادس** - اصل نماز رکوع و سجود والی ہو - اگرچہ کسی عذر سے اسکو اشارہ سے ادا کرتے ہون یہی نماز مطلقہ ہے پس نماز جنازہ مین محاذاۃ مفسد نہین ہے - **السابع** - یہ محاذات ایک رکن کامل مین ہو - اور مختصر المحیط سے نکلا کہ ابو یوسف کے نزدیک مقدار رکن کافی ہے اور امام محمد کے نزدیک ادا ہونا شرط ہے پس اگر ایک عورت نے تکبیر تحریمہ تو مردون کی ایک صف مین باندھا پھر ٹہلکر رکوع دوسری صف مین کیا پھر ٹہلکر سجدہ تیسری صف مین کیا تو اس نے ہر صف مین سے اپنے دائین و بائین و پیچھے والے ایک ایک مرد کی نماز فاسد کردی - کذا فی المحیط - ایک عورت اپنی صف کو چھوڑ کر مرد کی صف مین جا کر صرف تین مردون کی نماز فاسد کرتی ہے دائین والے و بائین والے و پیچھے والے کی اگرچہ اور اس سے زیادہ کی فاسد نہین کرتی اور اسی پر فتویٰ ہے - التاتارخانیہ - اور اگر دو عورت ہون تو ایک دایان و ایک بایان اور دو پیچھے والون کی فاسد کرینگی اور اگر تین کی جماعت ہو تو دایان و بایان ایک اور پیچھلے تین تین آخر صفوف تک اور یہی جواب الظاہر ہے - التبیین - **الثامن** - امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت کی ہو یا عورتون کی امامت کی نیت ہو اور اگر یون نیت کی کہ تمام عورتون کی امامت کرتا ہون سوائے ایسی عورت کے جو میرے یا کسی مرد کے محاذی ہو جاوے تو اس صورت مین عورت کی محاذات مفسد نہین ہے - شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہم نیت شرط نہ کرین تو ہر عورت جب چاہے مرد کی نماز فاسد کردے اور اسکا ضرر مخفی نہین اگرچہ کتاب المبسوط مین مطلقاً مذکور ہے کہ جمعہ و عیدین مین عورت کی اقتدا امام کے ساتھ جائز ہے لیکن اکثر مشائخ کے نزدیک یہ محمول ہے کہ جب امام نے نیت عورتون کی کرلی ہو - اور بعض مشائخ نے فرائض وقتیہ مین اور جمعہ و عیدین مین فرق کیا ہے - اور مختصر المحیط مین ہے کہ عورتون کی نیت کا اعتبار شروع کے وقت ہے نہ اسکے بعد اور عورتون کا وقت نیت موجود ہونا شرط نہین - **التاسع** - دونون کا اشتراک - اگر ایک مرد و عورت نے تیسری رکعت مین امام کی اقتدا کی پھر انکو حدث ہوا تو وضو کو گئے پھر آکر پڑھنے لگے اور عورت اسکی محاذی ہو گئی پس اگر عورت تیسری و چوتھی رکعات امام مین محاذی ہوئی جو ان دونون کی پہلی و دوسری ہے تو مرد کی نماز فاسد ہوگی اور اگر دونون رکعتین پڑھکر اپنی تیسری و چوتھی مین جا کر عورت محاذی ہی تو مرد کی نماز فاسد نہوگی - الذخیرہ - غرضکہ جو نماز یہ دونون اپنے واسطے ادا کرین اسمین فساد نہین اور جسمین حکماً بھی امام کے پیچھے ہو تو محاذات فاسد ہے - کذا فی التبیین **العاشر** - جیسے مکان واحد ہونا شرط ہے کہ دونون زمین پر یا دونون چبوترہ پر ہون ایسی ہی جہت متحد ہونا شرط ہے اور جہت کا مختلف ہونا جوف کعبہ کی نماز مین ہے

رات کی تحریمہ کی نماز میں ہوگا۔ التبیین۔ اگر امام نے شروع کرنے میں عورتوں کی نیت کی پھر امام سے دو ایک قدم آگے بڑھ
ممکن نہ ہوا یا کراہت دیکھی تو عورت کو اشارہ سے پیچھے جانے کو حکم دیدے پس عورت پر تاخیر واجب ہے اگر نہ کرے تو عورت کی نماز
فاسد ہوگی نہ مرد کی۔ کمافی الذخیرہ والمحیط۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہے کہ محاذی ہونا عورت کا جو مشتہاۃ ہو چکی اور اسکی امامت کی
نیت ہو گئی مرد کے ساتھ نماز مطلقہ کی ایک رکن میں درحالیکہ دونوں تحریمہ و ادا میں مشترک ہوں مع اتحاد مقام و بغیر کے بدون
کسی چیز کے حائل ہونے یا جگہ خالی ہونے کے نماز مرد کی مفسد ہے۔ کمافی الفتح۔ **ویکرہ لہن حضور الجماعات**۔ اور مکروہ ہے عورتوں کو
جماعتوں میں حاضر ہونا۔ **یعنی الشواب**۔ مراد مصنف رح کی جوان عورتیں ہیں۔ **ف** یعنی وہ عورتیں جنسے جماع کی رغبت ہو
لما فیہ من خوف الفتنۃ۔ کیونکہ انکی حاضری میں فتنہ کا خوف ہے۔ **ف** لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع فرمادیا اور جب عورتوں
نے حضرت ام المومنین صدیقہ رضہ سے شکایت کی تو حضرت ام المومنین نے بھی فرمایا کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اب جیسی نمازیں
دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں ممنوع ہوئیں تم بھی منع کیجاتیں۔ **ولا باس للعجوز ان تخرج فی الفجر والمغرب والعشاء**
اور مضائقہ نہیں کہ بوڑھیاں نکلیں فجر میں و مغرب و عشاء میں۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ**۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے
کہ تمہیں ہی اوقات میں نکلیں۔ **وقالا یخرجن فی الصلوات کلہا**۔ اور صاحبین نے کہا کہ عجوز عورتیں تمام نمازوں میں نکلیں
لانہ لا فتنۃ لقلۃ الرغبۃ فلا یکرہ۔ کیونکہ عجوز میں فتنہ نہیں بوجہ کم رغبتی کے تو انکا نکلنا مکروہ نہیں۔ **کمافی العید**۔ جیسے عید میں
ف باتفاق نکلنے کا جواز ہے حالانکہ وہ وقت روز روشن ہے۔ **ولہ ان فرط الشبق حامل**۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ فرط
شہوت باعث جماع ہے۔ **فتقع الفتنۃ**۔ تو فتنہ واقع ہوگا۔ **ف** مگر جبکہ فاسق لوگ ہوں۔ **غیر ان الفساق انتشارہم فی
الظہر والعصر والجمعۃ**۔ بات اتنی ہے کہ فاسق لوگ جنکے پھرتے ہیں ظہر و عصر و جمعہ کے اوقات میں۔ **ف** تو ان اوقات میں
عجوز نہ نکلیں۔ **اما فی الفجر والعشاء ہم نائمون**۔ رہا فجر و عشاء کے وقت میں وے سوتے ہوتے ہیں۔ **وفی المغرب بالطعام**
مشغولون۔ اور مغرب کے وقت وے کھانے میں مشغول ہوتے ہیں۔ **ف** تو ان تین اوقات میں فاسقوں سے امن
ہے پس بوڑھیاں نماز کو نکلیں۔ رہا عید کا قیاس تو وہ ٹھیک نہیں۔ **والجبانۃ**۔ اور جبانہ یعنی جنگل۔ **متسعۃ**۔ وسیع ہوتا ہے
فیمکنہا الاعتزال عن الرجال فلا یکرہ۔ پس وسیع میدان میں عجوز کو ایک طرف ہونا مردوں سے ممکن ہے تو عید میں انکا
جانا مکروہ نہیں ہے۔ **ف** حدیث میں ہے کہ مت منع کرو اللہ تعالی کی باندیوں کو اللہ تعالی کی مسجدوں سے۔ اور مانند اسکے
ابن عمر رضہ وغیرہ رضی اللہ عنہم مروی ہے اور یہ از قبیل اشعار حکم محمول ہوا کیونکہ فجور کی کثرت ہو گئی چنانچہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے
فرمایا کہ کوئی عورت جس نے بخور کیا تو وہ ہمارے ساتھ عشاء کی نماز میں حاضر نہ ہو۔ کمافی الفتح۔ اور عورتوں کے تعطر و تزین کی مذمت
کو خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و جماعت صحابہ رضہ نے بیان فرمایا چنانچہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸۔ بیان اظہار زینت میں احادیث
کو ذکر کردیا ہے اور صحیح میں حضرت صدیقہ رضہ سے مروی ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے جو آپ کے بعد عورتوں نے احداث
کیا ہے تو انکو مسجد سے روک دیتے جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روکی گئیں۔ ام المومنین ام سلمہ رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا
کہ عورتوں کی بہتر مسجد انکی کوٹھریوں کے قعر ہیں۔ رواہ احمد۔ متاخرین مشائخ کا فتوی عجائز کو بھی جملہ اوقات میں منع ہے کیونکہ
فساد کھلا ہوا ظاہر ہے۔ الکافی۔ اور یہی مختار ہے۔ التبیین۔ اور یہی معتمد ہے کہ عجوز جسمیں کچھ بھی رمق ہو منع کیجاوے سوائے ایسے
عجوز کے جو بالکل فانیہ ہے۔ الفتح۔ اور جو دلیل مصنف نے ذکر فرمائی وہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں رواج ہوگا اور اب نہ اوقات
روزانہ میں ہے اور نہ عیدگاہ میں ہے۔ م۔ اور جب نماز کے لیے نکلنا منع تو مجالس وعظ و علم میں بدرجہ اولی منع ہے۔ **مع**
ولا یصلی الطاہر خلف من ہو فی معنی المستحاضۃ۔ اور نماز نہ پڑھے جو پاک ہے پیچھے ایسے شخص کے جو مستحاضہ کے معنی میں
ہے۔ **ف** جیسے وہ جسکے پیشاب جاری ہونے کا مرض ہو یا دائمی نکسیر اور بہتا ہوا زخم اور جسکو ریح چلنے و ریح جاری ہونے

فرض ہو۔ اور مراد یہ کہ ایک نماز کا وقت بدون اس حدث کے نہ گذرے تو وہ معذور ہے پس اسکا وضو اگرچہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طہارت ہے لیکن حکمی تو حس میں نہونے سے وہ طاہر نہیں کہلاتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ طاہر مرد معذور مرد کے پیچھے نہ پڑھے۔ ولا الطاہرۃ خلف المستحاضۃ۔ اور نہ طاہرہ عورت پیچھے مستحاضہ عورت کے پڑھے۔ ف یہ اسوقت کہ وضو میں یا اسکے بعد عذر موجود ہو اور نہ طہارت کامل ہے۔ الزاہدی۔ وقدم۔ معذور کی اقتدا اسکے مثل عذر والے کے پیچھے جائز ہے اور اگر عذر مختلف ہو تو نہیں جائز ہے۔ التبیین۔ اور اگر امام میں دو عذر ہوں مثلاً ریح نکلنا و زخم جاری تو اسکے پیچھے ایک عذر والے مثلاً ریح والے کی نہیں جائز ہے الجوہرہ۔ کیونکہ مقتدی بہ نسبت امام کے تندرست ہے۔ م۔ لان الصحیح اقوی حالا من المعذور۔ کیونکہ تندرست کا حال بہ نسبت معذور کے اقوی ہے۔ ف تو اقتدا میں صحیح کا اپنی نماز کو معذور امام کی ضمانت میں دینا ہوا۔ والشیء لا یتضمن ما ہو فوقہ۔ اور معلوم ہے کہ کوئی چیز اپنے سے افوق کو متضمن نہیں ہوتی۔ والامام ضامن۔ حالانکہ امام ضامن ہے۔ ف جیسا کہ حدیث میں آیا۔ اور معنی یہ نہیں کہ امام مقتدی کی نماز کا ذمہ دار ہے یعنی مطلق بلکہ یعنی یتضمن صلاتہ صلوۃ المقتدی۔ بایں معنی کہ امام کی نماز متضمن نماز مقتدی ہے۔ ف تو نماز مقتدی سے کمزور ہو کر اسکو متضمن نہیں ہو سکتی ہے ولیکن مترجم کہتا ہے کہ یہ تعلیل اسکو مقتضی نہیں کہ عدم جواز ہو یعنی آنکہ نماز باطل ہو بلکہ کراہت ہے مگر آنکہ تعلیل یہ ہو کہ عذر کا اعتبار معذور کے حق میں ہے تو اسی حکم دیگا جیسا کہ فتح القدیر میں کہا لیکن مترجم کہتا ہے کہ معذور کے حق میں صحت نماز مقتدی کی رائے پر بھی ہے تو جب نماز صحیح ہے تو امام کی صحیح نماز متضمن مقتدی کی صحیح نماز کو ہو گی لہذا مسئلہ ہے کہ اگر مقتدی کو امام سے ایسی بات معلوم ہوئی جو امام کے زعم میں مفسد نماز ہے جیسے عورت کو چھونا اور ذکر چھونا وغیرہ اور امام کو اپنا حال دریافت نہیں ہے تو مقتدی کی نماز اکثر مشائخ کے قول پر جائز ہے اسکی وجہ یہ کہ مقتدی کی رائے میں امام کی نماز جائز ہے اور اسکے حق میں اسی کی رائے معتبر ہے تو واجب ہوا کہ یہی کہا جاوے کہ اسکی نماز جائز ہے اور یہی اصح ہے۔ کما فی التبیین۔ اور شافعی کے نزدیک اصح قول میں معذور کے پیچھے صحیح کی نماز جائز ہے۔ اور یہی امام زفر رح کا قول ہے کیونکہ اسنے حکم کی فرمانبرداری کی ہے۔ کما فی العینی۔ لیکن کراہت ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولا یصلی القاری خلف الامی۔ اور نہ پڑھے قاری پیچھے امی کے۔ ف یہی ائمہ باقیہ کا مذہب ہے۔ ع۔ اور جسکو قرآن کی ایک آیت یاد ہو وہ اقتدا نہ کرے پیچھے اسکے جسکو ایک آیت بھی یاد نہو۔ ت۔ اسی کو امی کہتے ہیں اور نہ اقتدا کرے امی کسی گونگے کا کیونکہ امی تحریمہ پر قادر ہے۔ المحیط الذخیرہ۔ اور واضح ہو کہ ان سب کا برعکس جائز ہے۔ ع۔ م۔ ولا المکتسی خلف العاری۔ اور نہ اقتدا کرے لباس والا پیچھے ننگے کے۔ ف یعنی جسکا ستر واجب ڈھکا ہوا کھلے ستر کے پیچھے نہ پڑھے۔ لقوۃ حالہما۔ کیونکہ قاری و مکتسی کا حال بہ نسبت امی و عاری کے قوی ہے۔ ویجوز ان یؤم المتیمم المتوضئین۔ اور جائز ہے کہ تیمم کرنے والا امامت کرے وضو والوں کی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف اور یہی جمہور فقہاء سلف و خلف کا اور نیز ائمہ ثلثہ کا قول ہے۔ ع۔ وقال محمد لا یجوز۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لانہ طہارۃ ضروریۃ۔ کیونکہ تیمم تو طہارت ضروریہ ہے۔ ف یعنی جب پانی نہو تو ضرورت ہے۔ والطہارۃ بالماء اصلیۃ۔ اور پانی کے ساتھ طہارت کرنا اصلی ہے۔ ولہما انہ طہارۃ مطلقۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے۔ ف یعنی جب اسکی طہارت ہو تو مطلق ہے نہ مانند طہارت مستحاضہ کے مقید بوقت۔ ولہذا لا یتقدر بقدر الحاجۃ۔ اسی واسطے وہ قدر حاجت تک مقدر نہیں ہے۔ ف بلکہ شراب طہور ہے اگرچہ دس سال تک ہو۔ اور حدیث عمرو بن العاص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو کو ایک لشکر پر سردار کیا جب لوگ واپس آئے تو آپ نے عمرو رض کا حال پوچھا تو لوگوں نے کہا کہ نیک سیرت رہا لیکن ایک روز بحالت جنابت میں نماز پڑھائی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو رض سے پوچھا تو عرض کیا کہ میں سردی کی رات میں محتلم ہو گیا پس خوفناک ہوا کہ اگر نہاؤں تو ہلاک ہوں گا پس میں نے قول اللہ تعالیٰ ولا تقتلوا انفسکم

الی النبی۔ پھر عاص بن نے تیمم کرکے انکو نماز پڑھائی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم فرمایا اور کہا کہ۔ یا لک من فقیہ عمرو
بن العاص اور لوگوں کو اعادہ نماز کا حکم نہیں دیا۔ ورواہ ابوداؤد والبخاری تعلیقا اور اصل یہ کہ شیخین کے نزدیک تیمم خلیفہ
پانی کا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک خلیفہ وضو کا ہے اور شاید کہ مراد امام محمد رح کی خلاف افضل سے ممانعت ہے۔ واللہ اعلم۔ مع۔
قاری کی اقتدا چھوڑ کر امی یا اخرس نے تنہا پڑھی تو علی الصحیح جائز۔ المجتبیٰ ت۔ اصح یہ کہ فاسد ہے اور قاری جوار مسجد
یا دروازہ پر ہو تو مسجد میں نماز امی بالاتفاق جائز۔ قاری دوسری نماز میں ہو تو امی کو بلا انتظار تنہا پڑھ لینا بالاتفاق جائز
ہے۔ ن۔ پیدل کی اقتدا سوار سے نہیں جائز۔ الخلاصہ۔ تندرست جس نے اپنے کپڑے کی نجاست نہ دھوئی ہو۔ مبتلی
بحدث دائم کے ساتھ اقتدا نہیں صحیح ہے۔ جواہر الفقہ ت۔ قاری نے امی کا اقتدا کیا تو نماز شروع نہ ہوئی حتی کہ قہقہہ سے
وضو نہ ٹوٹا۔ ف۔ اور نفل کی قضا لازم نہ آئی۔ یہی صحیح ہے نص علیہ محمد فی الاصل۔ المحیط۔ ان مسائل میں اصل یہ ہے کہ
امام کا حال اگر مقتدی کے مثل یا بڑھکر ہو تو کل کی نماز جائز ہے اور اگر حال مقتدی سے کمتر ہو تو امام کی نماز صحیح اور مقتدی کی
فاسد ہے۔ المحیط۔ باستثناء دو صورت کے کہ امام امی اور مقتدی قاری ہو یا امام گونگا، مقتدی امی ہو تو امام کی نماز بھی صحیح
نہیں ہے۔ قاضیخان۔ خواہ گونگے کو اپنے پیچھے امی ہونا اور امی کو قاری ہونا معلوم ہو یا نہو۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہایہ۔
اور واضح ہو کہ امی نے یا گونگے نے جب جماعت کی رغبت کی تو ایسا حکم ہے ورنہ تنہا امی و گونگے کی نماز جائز ہے۔ علی الصحیح کما فی
المجمع۔ یا فاسد ہے علی الاصح۔ کما فی النہایہ۔ اور کلام آتا ہے۔ م۔ ویؤم الماسح الغاسلین۔ اور امامت کرے مسح کرنے والا
دھونے والوں کی۔ ف۔ یعنی موزوں پر مسح کرنے والا پانوں دھونے والوں کی امامت کرے۔ م۔ بلا خلاف ہے۔
لان الخف مانع سرایۃ الحدث الی القدم۔ کیونکہ موزہ تو حدث کے قدم تک سرایت کرنے سے روکنے والا ہے۔ ف۔
تو حدث سے پیروں کی طہارت نہ ٹوٹی۔ م۔ وما حل بالخف یزیلہ المسح۔ اور جو کچھ موزہ میں حلول کر گیا اسکو مسح
دور کر دیتا ہے۔ ف۔ تو موزہ والے کی طہارت مثل دھونے والے کے باقی ہے۔ م۔ بخلاف المستحاضۃ لان الحدث
لم یعتبر زوالہ شرعا مع قیامہ حقیقۃ۔ برخلاف مستحاضہ کے یعنی جسکے پیچھے اقتدا بوجہ معذور ہونے کے نہیں جائز
اسلیے کہ حدث ایسی چیز ہے کہ شرعاً اُسکا زوال معتبر نہ ہوا باوجود اسکے درحقیقت قائم ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ معذور کی
حدث درحقیقت قائم ہے تو شرع نے باوجود حدث کے معذور رکھا ہے نہ آنکہ حدث کو زائل قرار دیا ہو۔ شاید جو لوگ معذور
کے پیچھے پاک کا اقتدا جائز رکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ گو حدث حقیقۃ زوال نہو مگر حکماً طاہر ہے تو امامت روا ہے۔ واللہ اعلم
م۔ فصد کی پٹی پر اور جبیرہ پر مسح کرنے والا مثل موزہ پر مسح کرنے کے ہے۔ الخلاصہ والمحیط۔ ع۔ ویصلی القائم خلف
القاعد۔ اور نماز پڑھے کھڑا ہونیوالا پیچھے بیٹھنے والے کے۔ ف۔ یعنی جو بیٹھنے والا کہ رکوع و سجدہ کرتا ہو ورنہ اشارہ کرنیوالے کے
پیچھے نہیں جائز ہے۔ ع۔ وقال محمد لا یجوز وھو القیاس لقوۃ حال القائم۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ قاعد کے پیچھے قائم کی اقتدا نہیں
جائز ہے اور قیاس یہی ہے کیونکہ قائم کا حال قاعد سے قوی ہے۔ ف۔ بلکہ حدیث صحیح میں ہے۔ واذا صلی جالسا فصلوا جلوسا۔ یعنی جب امام
بیٹھے پڑھے تو تم بھی بیٹھے پڑھو۔ م۔ ونحن ترکناہ بالنص۔ اور ہمنے قیاس کو بمقابلہ نص کے ترک کردیا۔ وھو ما روی۔ اور نص وہ حدیث
جو روایت کی گئی کہ۔ ان النبی صلعم صلی آخر صلاتہ قاعدا۔ رسول اللہ صلعم نے پڑھی اپنی آخر نماز بیٹھے۔ ف۔ یعنی سب سے آخر ظہر کو
کے روز بیٹھے پڑھا۔ والقوم خلفہ قیام۔ اور قوم آپ کے پیچھے کھڑی تھی۔ ف۔ اسطرح کہ ابوبکر رض جو پہلے پڑھا رہے
آپ کی اقتدا کرنے لگے اور باقیوں نے ابوبکر رض کی اقتدا کی۔ پھر اسکے بعد دوشنبہ کی صبح کی نماز آپ نے ابوبکر رض
پیچھے پڑھی۔ کما نص بہ البیہقی اور دونوں حدیثیں صحیحین میں ہیں۔ بخاری رح نے اپنی استاد شیخ حمیدی رح سے
کیا کہ حدیث اذا صلی جالسا فصلوا جلوسا منسوخ ہے کیونکہ آخری فعل وہ تھا جو مذکور ہوا۔ م۔ پھر مشائخ نے تصریح کی کہ

اگر کسی رکن پر کھڑے قادر ہو اگرچہ تکبیر تحریمہ ہو تو واجب ہی کہ اُسکو کھڑے ادا کرے اور نص مذکور سے یہی ظاہر ہوتا ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے تکبیر کہی ہو لہذا ازراہ دلیل یہی قوی ہی کہ ایسے امام کے پیچھے کھڑے جائز ہی جس نے تحریمہ کھڑے باندھکر قعود کیا ہو اور یہی مذہب امام احمدرح کا ہی۔ ملخص الفتح۔ تو پھر وجہ توفیق یہ عمدہ ہی کہ حدیث اذا صلی جالسا الخ اسوقت کہ امام نے بیٹھے تحریمہ باندھا ہو تو لوگ بھی بیٹھیں۔ اور فسخ نہیں ہی۔ فافہم واللہ اعلم م۔ پھر جو ذکر ہوا کہ لوگ نماز ابوبکر رض کی اقتدار کرتے تھے سعنی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکبیر کو ابوبکر رضی اللہ عنہ جو آنحضرت صلعم کے پہلو میں تھے حضرت لوگوں کو سناتے تھے۔ درایہ میں ہی کہ اس سے نکلا کہ جمعہ وعیدین میں جو مکبر ہوتے ہیں جائز ہی یعنی بقدر ضرورت تکبیر معہ تبلیغ کے ساتھ سنانا۔ ورنہ ہمارے زمانہ میں جو لوگ چیختے اور اللہ اکبر کے دونوں ہمزہ سے مدکرتے ہیں تو بعید نہیں کہ حاجت سے زائد آواز نکالنا چلانا ہوا جو مفسد نماز ہی۔ ملخص الفتح۔ پھر نص مزبور میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر حضرت ابوبکر تھے اور باقی صفوف پیچھے تھیں تو شاید عذر قرار دیا گیا کیونکہ ابوبکر رض پڑھاتے تھے کہ حضرت صلعم نے تشریف فرما ہو کر امامت فرمائی ورنہ مشائخ نے بلاخلاف اسکو مکروہ کہا ہی۔ پھر بیان یہ مسئلہ نکلا کہ اگر امام پڑھاتا ہو اور اعلی امام آکر امام اول کا امام ہو جاوے بشرطیکہ رکعت نہوئی ہو تو روا ہی مگر ہم نے یہ جزئیہ کسی کتاب میں نہ پایا۔ م۔ ویصلی المومی خلف مثلہ۔ اور پڑھے اشارہ کرنے والا اپنے مثل اشارہ کرنے والے کے پیچھے۔ ف۔ اگرچہ امام بیٹھے اشارہ کرتا ہو اور مقتدی کھڑے اشارہ کرتا ہو کیونکہ یہ کھڑا ہونا کچھ رکن نہ رہا بلکہ اسکو ترک کرکے بیٹھ جانا اولی ہی۔ التمرتاشی مع۔ پس جائز ہی۔ لاستوائہما فی الحال۔ کیونکہ حالت میں دونوں برابر ہیں۔ ف۔ اور حالت ہی کی برابری معتبر ہی۔ کمافی المحیط۔ الا ان یومی المؤتم قاعدا والامام مضطجعا۔ مگر آنکہ مقتدی بیٹھے اشارہ کرسکتا ہو اور امام لیٹے لیٹے۔ ف۔ تو اقتدار نہیں جائز ہی۔ المحیط۔ یہی مختار ہی۔ التبیین۔ اور نہیں مختار ہی قول تمرتاشی کہ یہ تینوں اماموں کے قول پر علی الاصح جائز ہی سع۔ لان القعود معتبر۔ کیونکہ یہ قعود تو معتبر رکن ہی۔ فیثبت بہ القوۃ۔ تو اسکے ساتھ حال مقتدی کو قوت ثابت ہوگی۔ ف۔ تو اسکو اقتدار کرنا روا نہوا م۔ ولا یصلی الذی یرکع ویسجد خلف المومی۔ اور نہیں اقتدار کرے جو رکوع وسجود کرسکتا ہی پیچھے ایسے شخص کے جو رکوع وسجود کو اشارہ سے ادا کرتا ہی۔ لان حال المقتدی اقوی۔ کیونکہ مقتدی کی حالت اقوی ہی۔ ف۔ بہ نسبت امام کے۔ وفیہ خلاف زفر۔ اور اسمیں زفررح کا خلاف ہی۔ ف۔ کہ انکے نزدیک جائز ہی۔ جیسے شافعی کا قول ہی ع۔ امام بیٹھے رکوع وسجود کرتا ہی اور پیچھے ایک جماعت کھڑے اشارہ سے رکوع وسجود کرتے ہیں تو جائز ہی اور اگر امام بھی اشارہ سے رکوع وسجود کرتا ہو تو بھی جائز ہی۔ اگر امام کھڑا رکوع وسجود سے پڑھے اور پیچھے کچھ لوگ ایسے ہیں اور کچھ لوگ بیٹھے رکوع وسجود اور کچھ اشارہ سے کرتے ہیں اور کچھ لیٹے اشارہ سے ادا کرتے ہیں تو سب کی نماز جائز ہی من الذخیرہ ع۔ ولا یصلی المفترض خلف المتنفل۔ اور نہیں پڑھے جو فرض ادا کرتا ہی پیچھے نفل پڑھنے والے کے۔ ف۔ یہی روایت مالک ہی و روایت احمد و انکے مذہب میں مختار اکثر اصحاب ہی اور یہی قول سعید بن المسیب ونخعی وزہری وحسن وابو قلابہ ویحیی بن سعید الانصاری اور یہی قول مجاہد وبروایتی طاؤس کا ہی ع۔ لان الاقتدار بناء۔ کیونکہ اقتدار کرنا بناء ہی۔ ف۔ یعنی ایک وجودی چیز ہی یعنی میت چیز نہیں ہی تو فرض میں اقتدار یہ کہ مقتدی اپنے فرض کو امام کے فرض میں اقتدار کے طور پر مبنی کرے۔ ووصف الفرضیۃ معدوم فی حق الامام۔ حالانکہ امام کے حق میں فرضیت کا وصف مفقود ہی۔ ف۔ کیونکہ وہ نفل پڑھتا ہی اور پھر اقتدار کا وصف موجود کس چیز سے ملا دیگا۔ فلا یتحقق البناء علی المعدوم۔ تو بناء کرنا معدوم پر متحقق نہوگا۔ ف۔ تو ثبوت ہوا کہ نہیں اقتدا کرے مفترض پیچھے غیر مفترض کے یعنی پیچھے متنفل کے۔ ولا من یصلی فرضا خلف

من یصلی فرضاً آخر۔ اور نہیں اقتدا کریگا جو ایک فرض پڑھتا ہو پیچھے اُس مرد کے جو دوسرا فرض پڑھتا ہو۔ ف۔ کیونکہ مقتدی میں جو وصف فرضیت ہو وہ امام میں اگرچہ موجود ہو لیکن موافقت ندارد ہے۔ لان الاقتداء شرکۃ و موافقۃ۔ کیونکہ اقتدا تو شرکت و موافقت دونوں ہے۔ ف۔ کچھ خالی شرکت نماز کے افعال میں نہیں ہے۔ فلابد من الاتحاد۔ تو ضرور ہوا اتحاد۔ ف۔ یعنی اتحاد نماز فریضہ تاکہ تحریمہ میں شرکت اور افعال میں موافقت ثابت ہو۔ اور مقتدی کی طرف سے امام ضامن ہو اسطرح کہ مقتدی کی نماز کی صحت امام کی ضمانت میں ہو۔ م۔ حاصل آنکہ دونوں کی نمازوں کا اتحاد شرط ہے تو اقتدا صحیح ہوگی ورنہ نہیں پس مصلی الظہر کی اقتدا مصلی العصر سے اور آج کے مصلی العصر کی اقتدا کل کی قضائے عصر یا جمعہ پڑھنے والے کے پیچھے اور برعکس نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی ع۔ اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ ف۔ نذر نماز والے کی اقتدا دوسرے نذر نماز والے سے نہیں جائز مگر جبکہ دونوں نذر بالکل متحد ہوں۔ محیط السرخسی۔ اور اگر دو مردوں میں سے ہر ایک نے دو رکعت نفل پڑھنے کی قسم کھائی تو ہر ایک کی اقتدا اور دوسرے کے پیچھے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ یہاں قسم پوری ہونا مراد ہے تو نماز دراصل نفل رہگئی تو معلوم ہوا کہ ہر حالف کی اقتدا دوسرے حالف کے پیچھے جائز ہے۔ ف۔ اور اسی وجہ سے حالف کی اقتدا نذر کرنے والے کے پیچھے جائز ہے نہ عکس۔ محیط السرخسی۔ اور طواف کے بعد جو دو رکعت پڑھی جاتی ہیں تو اُنکا سبب طواف ہے پس طواف ایک مرد کا دوسرے سے جدا ہے تو نماز طواف میں اقتدا بھی جائز نہیں ہے۔ ف۔ اگر نفل میں دو آدمی مشترک ہوئے پھر امام نے فاسد کی تو قضا میں دونوں کا اشتراک جائز ہے اور اگر تنہا ہر ایک نے فاسد کرکے قضا میں جماعت چاہی تو نہیں جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور دوسرے نذر کنندہ کے پیچھے بھی نہیں پڑھ سکتے ہیں۔ اگر دونوں نے فریضہ ظہر میں ایک نے دوسرے کی امامت کی مگر دونوں نے امامت ہی کی نیت کی تو نماز جائز ہے کیونکہ ہر ایک نے گویا اپنی منفرد نماز کی نیت کی اور اگر ہر ایک نے دوسرے کی اقتدا کی نیت کی تو فاسد ہے۔ ع محیط السرخسی۔ سنت بعد الظہر پڑھنے والے نے قبل الظہر کے سنتیں پڑھنے والے کی اقتدا کی تو جائز۔ الخلاصہ۔ اور سنت بعد عشاء میں تراویح پڑھنے والے کی اقتدا جائز ہے۔ ع۔ اور وتر میں جسکا اعتقاد بقول ابی حنیفہ ہے اُسکا اقتدا ایسے شخص کے ساتھ جس کا اعتقاد بقول صاحبین ہے جائز ہے ع۔ یعنی جو وتر کو واجب جانے وہ وتر سنت جاننے والے کا اقتدا کرے تو جائز ہے اور باب الوتر میں آویگا م۔ بالجملہ اتحاد شرط ہے اسی وجہ سے مفترض کی اقتدا متنفل یا دوسرے مفترض کے پیچھے نہیں جائز ہے م۔ وعند الشافعی رح یصح فی جمیع ذلک۔ اور شافعی رح کے نزدیک اقتدا ان سب صورتوں میں درست ہے۔ ف۔ یعنی مقتدی رکوع و سجود کرتا ہے اور امام اشارہ کرتا ہے اور دونوں مسئلہ مفترض مقتدی کے۔ لان الاقتداء عندہ اداء علی سبیل الموافقۃ۔ کیونکہ اقتدا امام شافعی رح کے نزدیک ادا کرنا بر سبیل موافقت ہے۔ ف۔ یعنی افعال میں صرف موافقت ہو۔ پس گویا اُنکے نزدیک ہر شخص اپنی نماز میں منفرد ہے اور جماعت صرف اسی قدر کہ افعال جو ہر ایک ادا کرتا ہے وہ ایک ساتھ ادا کریں۔ وعندنا معنی التضمن مراعی۔ اور ہمارے نزدیک معنی تضمن کے مرعی ہیں۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک موافقت مذکورہ کے ساتھ اسقدر اور بھی مرعی ہے کہ مقتدی کی نماز ضمن میں امام کی نماز کے داخل ہے حتیٰ کہ امام کی نماز فاسد ہونے سے نماز مقتدی بھی فاسد ہے اور امام کی نماز بہت خوب ہونے سے مقتدی جو تنہا بدلیاقت تھا امام کی نماز کے ضمن میں یہ نماز بہت خوب پا گیا اور دلیل ضمانت امام کی حدیث ابوہریرہ رض ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا۔ الامام ضامن والمؤذن مؤتمن اخرجہ ابوداؤد والترمذی۔ اور حدیث صحیح ہے چنانچہ آگے بیان آتا ہے پھر واضح ہو یعنی نہیں کہ تمام قوم کی نماز کا کفیل ذمہ دار وجوب ادا میں امام ہے کیونکہ ہر شخص پر نماز خود فرض ہے تو یہ ضمانت نماز کے صحیح ہونے و فاسد ہونے میں ہے۔ پھر امام شافعی رح کا استدلال اس مسئلہ میں کہ مفترض کی

نماز متنفل کے پیچھے جائز ہے وہ حدیث ہے جسمیں معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشاء میں سورہ بقرہ کی طول قرأت کرتے اور بعض قوم
نے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رض کو ملامت کی کہ کیا تو فتنہ برپا کرتا ہے اور اوسط سورتیں مفصل کی
معین کر دیں۔ پس واضح ہو کہ صحیحین میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشاء کو حضرت صلعم
کے ساتھ پڑھکر اپنی قوم میں واپس جاکر انکو بھی نماز پڑھاتے۔ لفظ مسلم۔ اور بخاری کا لفظ یہ کہ واپس جاکر انکو نماز فریضہ
پڑھاتے۔ وجہ استدلال یہ کہ نماز خود فرض پڑھکر جب امامت کرتے تو متنفل ہوتے اور قوم مفترض ہوتی تھی تو مفترض
کی اقتدا متنفل کے پیچھے درست ہے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ نص خلاف قیاس ہے تو اسی صورت پر منحصر ہوگی اور اسی قسم سے
دوسری روایت اعرابی کی جسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی اسپر صدقہ کرے تو ایک صحابی رض نے اسکو
نماز پڑھا دی تو یہ میں فریضہ میں ہے اور اس سے ثبوت نہیں ہوتا کہ اگر تراویح پڑھتا ہو یا کوئی شخص چار نفل پڑھتا ہو تو
اسکے پیچھے ایک شخص فریضہ عشاء ادا کرے کیونکہ جماعت ادا کی بدون اتحاد نیت نماز واحد کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ ہم
ہمارے علماء رح نے اس استدلال میں بحث کی کیونکہ حدیث تو کچھ اسواسطے بیان نہیں ہوئی کہ متنفل کے پیچھے اقتدا
مفترض جائز ہے بلکہ وہ تو اس مراد کے واسطے بیان ہوئی ہے کہ امام کو مقتدیوں کی رعایت کے خلاف طول قرأت ممنوع
ہے جیسے معاذ رض کرتے اور منع کیے گئے۔ اب ہمارے علماء نے کہا کہ معاذ رض آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست میں
ایسا کرتے تھے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہ تھا۔ پھر اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا تو کیا آپ نے مقرر
فرمایا تھا یا نہیں۔ پھر مقرر کرنا کیا بوجہ نادانستگی قوم کے تھا یا بطور معروف تھا۔ اور واضح رہے کہ اگر حدیث اسی قصد
کے واسطے ہوتی تو اگرچہ وہ قیاس کے خلاف ہوتی وہاں قیاس متروک کیا جاتا جیسے امام بیٹھا اور مقتدی کھڑے ہونگی
صورت میں کیا گیا تھا سو نکہ حدیث کا مقصود یہ نہیں بلکہ حدیث سے اشارہ لیا جاتا ہے اور وہ بھی اسطرح کہ حضرت کو جب
معاذ رض کا طول قرأت کرنا معلوم ہوا تو آپ نے انکو تخفیف کا حکم دیا۔ اس سے نکلا کہ آپ نے انکو دونوں جگہ پڑھنے
سے منع نہ کیا۔ اب کلام یہ ہے کہ منع نہ کرنا اس روایت میں مذکور نہیں ہے اور شاید آپ نے منع کر دیا ہو بلکہ دوسری روایت
سے ثابت ہے چنانچہ معاذ رضی اللہ عنہ کی شکایت جس شخص نے کی تھی انکا نام سلیم رضی اللہ عنہ ہے انسے روایت ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگوں کے سو جانے کے بعد معاذ رض ہمارے پاس آتا ہے اور
ہم دن بھر کام میں تھکے ہوئے رات میں سو جاتے ہیں پس وہ نماز کی اذان دیتا ہے تو ہم نکلتے ہیں تو وہ ہم پر نماز کو طول
دیتا ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رض کو فرمایا کہ تو فتنہ برپا کرنے والا مت ہو جا۔ یا تو تو میرے ساتھ نماز پڑھ اور
یا تو اپنی قوم پر تخفیف کر۔ رواہ الامام احمد۔ شیخ الاسلام عینی و ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نہیں جانتے تھے اور آپ نے دو باتوں میں سے ایک بات کی اجازت دی کہ یا تو آپ کے ساتھ پڑھے یعنی پھر قوم کے
ساتھ نہیں اور یا قوم کی امامت کرے تو میرے ساتھ نہیں۔ پس حقیقت کلام تو اس امر سے مانع ہے کہ جب معاذ رض آپ کے
ساتھ پڑھے تو قوم کی امامت نہ کرے۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر شکایت قوم کی یہ تھی کہ اول تو معاذ رض آپ کے ساتھ عشاء پڑھکر
دیر میں جاتا ہے کہ جب ہم لوگ دن کے تھکے سو جاتے ہیں اور اسپر زیادتی یہ کہ ہم جمع ہوے تو قرأت طویل کر دیتا ہے پس حضرت
نے جو کچھ معاذ رض کو ارشاد فرمایا اسکے معنی میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ نماز پڑھ اور قوم کی امامت
چھوڑ بیٹھ۔ اور یا نہیں چھوڑتا ہے تو تخفیف کر۔ لیکن یہ معنی ایک نوع مجازی ہیں اور علاوہ اسکے قوم کی ایک شکایت رفع نہوئی
اور معاذ کا عشاء پڑھکر دیر میں جانا۔ دوسرے معنی یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ پڑھ تو امامت چھوڑ دے اور یا امامت اختیار کر
تو قوم کے ساتھ تخفیف کر۔ یہ معنی حقیقی ہیں اور اس جامع کلام میں دونوں باتیں آگئیں یعنی یہ کہ میرے ساتھ پڑھے تو امامت

چھوڑ دوم یہ کہ امامت کر تو بھی تخفیف کے ساتھ کر۔ اس صورت میں قوم کی بھی دونوں شکایتیں رفع ہو گئیں۔ اگر کہا جاوے کہ
پھر اس صورت میں محتمل ہے کہ ترک امامت اسوجہ سے ہو کہ عشاء پڑھ کر جانے تک تھکی قوم انتظار نہیں کر سکتی ورنہ اگر متنفل کے
پیچھے فرض نہوتی تو منع کرنا لازم تھا اور جب منع نہ کیا تو جواز ہوا۔ جواب یہ ہے کہ منع کرنا دو طرح ہے اول یہ کہ کلام کو ایسی مقصود کے لیے
کہا جاوے اسطرح کہ متنفل کے پیچھے فرض نہیں ہوتی تو تم امامت نہ کرو۔ ظاہر ہے کہ یہ طول کلام چاہتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے مناقب جلیلہ بلکہ معجزات سے ہے کہ آپ کو جوامع الکلم عنایت ہوئے تھے تو آپ نے مختصر دو حرف میں منع بھی کر دیا اور معاذ رض
کے متعلق مقاصد کو اور قوم کے مطالب کو انہیں دو حرف میں ختم کر دیا کیونکہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ یا میرے ساتھ پڑھ یعنی پھر
قوم کی امامت نہ کر تو اس سے دونوں مطلب نکل آئے کہ اس فعل سے منع کیا اور معاذ رض کو اجازت بھی دی کہ چاہے آپ کے
ساتھ نماز پڑھنا اختیار کرے۔ ف یہ ہے کہ منع تو موجود ہے اب کلام اسمیں کہ منع کی علت یہ تھی کہ عدم جواز اقتداء مفترض بمتنفل
یا نہ تھی تو ظاہری منع پر عمل ہوگا جب تک کہ کسی دوسری دلیل سے مفترض کا اقتداء بمتنفل معلوم نہو۔ اگر کہا جاوے کہ جواز
نہ ہوتا تو قوم کو اعادہ نماز کا حکم دیتے جواب یہ کہ نص کو اس سے کچھ تعلق نہیں کیونکہ یہ تو اسواسطے بیان ہی نہ تھا بلکہ تطویل قرأت
سے ممانعت میں ہے۔ لہذا علماء نے کہا کہ نفس روایت سے شافعی رح کا استدلال نہیں بلکہ اس روایت میں معاذ رض کو منع
کرنا مذکور نہیں تو اس سے جواز نکلا ہے پس جب ہم نے دوسری روایت سے منع کرنا ثبوت کر دیا تو استدلال جاتا رہا۔ دوسرا
جواب علماء نے یہ دیا کہ شاید معاذ رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نفل کی نیت سے پڑھتے ہوں کیونکہ نیت کا حال
کیونکر معلوم ہو۔ رد کیا گیا کہ معاذ رض یہ فضیلت کیوں چھوڑتے کہ فرض کو قوم کے ساتھ رکھتے۔ اسکا جواب شیخ تقی الدین الشافعی
نے دیدیا کہ یہ وہم ہے کیونکہ امامت مقررہ بحکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری خود بڑی فضیلت ہے اور وہم مذکور تو مدینہ کے
جملہ مساجد کے اماموں پر اعتراض ہے۔ کہا گیا کہ امام شافعی رح نے اس حدیث کی روایت میں کہا کہ ہی لہ تطوع ولہم فریضۃ۔ یعنی
معاذ جو قوم کو پڑھاتے تو معاذ کی نفل ہوتی اور قوم کی فریضہ ہوتی۔ پس یہ صریح ہے کہ معاذ کی فریضہ وہ ہوتی جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ پڑھتے تھے۔ شیخ تقی الدین وغیرہ نے رد کر دیا کہ یہ جملہ حدیث کا نہیں ہے بلکہ کسی راوی نے بڑھایا اور چونکہ تمام راویوں
نے نہیں ذکر کیا ہے صرف شافعی اپنی روایت میں ذکر کرتے ہیں تو یہ گمان ہے کہ اسکو شافعی رح نے اپنے اجتہاد سے بڑھایا ہے عینی رح
نے لکھا کہ ابن قدامہ حنبلی وابن تیمیہ حرانی حنبلی نے کہا کہ امام احمد نے اس جملہ کو ضعیف کیا ہے۔ پھر اسپر حدیث جابر رض جسمیں
یہ وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذات الرقاع میں لشکر کے ایک گروہ کو نماز خوف دو رکعت پڑھائیں پھر دوسرے
کو دو رکعت پڑھائیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار ہوئیں اور قوم ہر ایک کی دو رکعت ہوئیں اور صلوٰۃ المسافر
ہمارے نزدیک دو ہی رکعت ہیں تو دوسرے گروہ کو متنفل ہو کر فرض پڑھائی اگرچہ شافعی رح کے نزدیک کل فرض ہیں۔ طحاوی رح
نے جواب دیا کہ یہ اسوقت تھا کہ فریضہ دو مرتبہ پڑھنا روا تھا پھر اسکو اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ لوگ ابتداء میں فریضہ کو
دو مرتبہ پڑھ لیتے تھے یہانتک کہ ممانعت کر دی گئی۔ اور ایسا ہی حلبی نے ذکر کیا۔ پھر یہ منسوخ ہوا بحدیث ابن عمر رض کہ حضرت
نے نہی کر دی کہ کوئی فریضہ دن میں دو مرتبہ پڑھا جاوے۔ شیخ تقی الدین بن دقیق العید رح نے اعتراض کیا کہ یہ تو احتمال
نسخ ہے۔ جواب دیا گیا کہ طحاوی رح نے ایک نوع اجتہاد سے ترجیح دیکر اسکو نسخ پر محمول کیا اور یہ صحیح بلکہ واجب ہے کیونکہ دو نص
صحیح متعارض میں جہانتک ممکن ہے ترجیح دیجاوے اور وہ یہاں نسخ ہی پر محمول کرنے سے ممکن ہے اور جب ہم یوں کہیں کہ
ایک نص سے اباحت نکلتی ہے اور دوم سے حرمت تو جانب حرمت کو ترجیح ہے تو یہ بھی یہی معنی کہ مباح منسوخ ہے اور یہ بات صحیح
نصوص سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے ایک زمانہ کے بعد لوگوں کو نماز خوف ایک ہی ایک رکعت
کرکے پڑھائی اور درمیان میں ہر گروہ کو نماز کے منافی افعال کرنے پڑے پس اگر اقتداء متنفل بمفترض روا ہوتی تو آپ

ہر گروہ کو پوری نماز پڑھا دیتے۔ مع۔ ویصلی المتنفل خلف المفترض۔ اور اقتدا کرے متنفل پیچھے مفترض کے۔ ف۔
اگرچہ فرض پڑھنے والا اخیر کی دو رکعتوں میں قرأت نہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ لیکن اصح قول یہ کہ اخیر کی دونوں رکعتوں میں
فاتحہ واجب ہے جیسا کہ عینی سے درمختار نے لیا تو اگر مفترض نے قرأت نہ کی تو نماز واجب الاعادہ ہے۔ م۔ اور اگر متنفل نے اقتدا
توڑ کر پھر اسی فرض میں مفترض کی اقتدا اس نیت سے کی کہ توڑنے سے جو اسکے ذمہ نفل لازم آگئی وہ ادا ہو جاوے تو قضاء
ہمارے نزدیک جائز ہے۔ الکافی۔ ہ۔ لان الحاجۃ فی حقہ۔ کیونکہ حاجت متنفل کو۔ الی اصل الصلوۃ۔ اصل نماز کی ہے
وھو موجود فی حق الامام فیتحقق البناء۔ اور یہ امام کے حق میں موجود ہے تو بناء اقتدا ٹھیک ہو جاویگی۔ ومن اقتدی
بامام ثم علم ان امامہ محدث اعاد۔ اور جس نے اقتدا کی کسی امام کے ساتھ پھر جانا کہ اسکا امام محدث تھا تو نماز اعادہ
کرے۔ ف۔ اور اگر قبل اقتدا کے جانے تو بالاجماع اقتدا کرنا نہیں جائز ہے۔ ن۔ پھر جب بعد اقتدا کے حدث امام
معلوم کیا تو نماز کا انعقاد ہی نہوا تو اعادہ باعتبار ظاہر کے کہدیا۔ مع۔ اور وجہ اسمیں یہ کہ مقتدی کی نماز ضمن میں نماز امام کے
تھی تو بطلان ظاہر ہے بر خلاف اصول شافعی رح کے کہ ہر ایک کی نماز علٰحدہ ہے تو انکے نزدیک نماز مقتدی صحیح ہو جائیگی
اور ہم کہتے ہیں کہ امام اور مقتدی دونوں کی نماز باطل ہے۔ لقولہ علیہ السلام من ام قوما ثم ظہر انہ کان محدثا او جنبا اعاد
صلاتہ واعادوا۔ بدلیل قولہ علیہ السلام جس نے امامت کی کسی قوم کی پھر کھلا کہ وہ محدث یا جنب تھا تو اپنی نماز اعادہ کرے
اور مقتدی لوگ اپنی نمازیں اعادہ کریں۔ وفیہ خلاف الشافعی بناء علی ما تقدم۔ اور اسمیں شافعی رح کا خلاف ہے بناء
اسکے جو گذرا۔ ف۔ کہ شافعی رح کے نزدیک اقتدا تو صرف غیر کے افعال کرنے میں خود اپنے افعال کرنے کو موافق کر دے
اور یہ نہیں کہ غیر کی نماز پر اپنی نماز مبنی کرے۔ ونحن نعتبر معنی التضمن۔ اور ہم تضمن کے معنی معتبر رکھتے ہیں۔ ف۔ کہ اقتدا
بناء ہے غیر کی نماز پر۔ وذلک فی الجواز والفساد۔ اور یہ تضمن تو جائز ہونے و فاسد ہونے میں ہے۔ ف۔ پس اگر حدیث
من ام قوما الخ صحت کو پہونچے یا اسکے مانند تو حجت کافی ہے۔ ورنہ معنی تضمن ثبوت میں تو کافی ہیں۔ واضح ہو کہ حدیث مذکور
غریب ہے۔ فتح ز۔ لیکن امام محمد رح نے آثار میں ابراہیم بن یزید المکی سے روایت کی کہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے
ایسے شخص کے حق میں جس نے حالت جنابت میں قوم کو نماز پڑھائی ہو فرمایا کہ وہ خود اعادہ کرے اور قوم اعادہ کریں۔
عبد الرزاق نے ابراہیم بن یزید المکی کی اسناد سے خود حضرت علی رض کا امامت حالت جنابت کا واقعہ روایت کیا۔ کما فی
العینی والفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ ابراہیم بن یزید مذکور متروک الحدیث ہے پس اسناد صحیح نہیں۔ م۔ اولی یہ تھا کہ امام مصنف
حجت لیتے اس حدیث سے جو ابوداؤد والترمذی نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا۔ الامام ضامن والمؤذن مؤتمن اللھم ارشد الائمۃ واغفر للمؤذنین۔ یعنی امام مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہے اور مؤذن انکا
امانت دار ہے الٰہی اماموں کو ارشاد و ہدایت فرما اور مؤذنوں کو بخشدے۔ اس حدیث میں منصوص ہے کہ امام ضامن ہے اور یہ معنی
نہیں کہ قوم کی نمازیں ادا کرنے کا ذمہ دار ہے سوائے قوم کے کیونکہ نماز ہر شخص پر خود واجب ہے تو متعین ہوا کہ قوم کی نمازوں
کی صحت و فساد کا ذمہ دار ہے اور بالاجماع جب آدمی محدث یا جنب ہو تو اسکی نماز باطل ہے پس وہ جنکی نمازوں کا ضامن تھا
انکی نمازیں بھی فاسد ہوئیں۔ یہی مطلوب تھا۔ اعتراض ہوا کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے۔ جواب یہ کہ امام احمد
نے اس حدیث کو عبد العزیز بن محمد عن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ رض مرفوعاً روایت کیا اور یہ اسناد صحیح
ہے۔ تنقیح میں کہا کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں قریب چودہ حدیثوں کے اسی اسناد سے روایت فرمائی ہیں۔ اعتراض ہوا حدیث
ابوداؤد کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں داخل ہوئے پھر لوگوں کو اشارہ کیا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر آکے اور آپ کے
سر سے پانی ٹپکتا تھا پس انکو نماز پڑھائی پھر جب فراغت ہوئی تو فرمایا کہ میں بھی بشر ہوں اور میں جنب تھا۔ اسکی اسناد

صحیح ہے پس اگر اس حالت میں تکبیر تحریمہ منعقد ہوتی تو کھڑے رہنے کو کیوں کہتے۔ جواب یہ کہ اول تو یہ صریح نہیں کہ وہ تکبیر باقی رہی تھی کیونکہ حدیث مذکور میں ہے کہ واپس ہو کر تکبیر لی۔ دوم ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ ہاتھ سے اشارہ کیا کہ اپنی جگہ بیٹھ جاؤ اور صحیح مسلم میں ہے کہ آکر اپنے مصلیٰ پر کھڑے ہوئے پس قبل تکبیر کے آپ نے یاد کیا آخر تک۔ جب حال ہے کہ خالی تکبیر پر استدلال وہ بھی ثابت نہیں تو کیونکر حجت ہوگی پس صحیح یہ ہوا کہ اعادہ واجب ہے م۔ امام پر واجب ہے کہ قوم کو اپنی جنب یا محدث ہونے سے آگاہ کرے جہاں تک ممکن ہو خواہ زبانی یا خط یا ایلچی سے یہی اصح ہے بشرطیکہ مقتدی شخص معین معلوم ہوں ورنہ امام پر لازم نہیں۔ البحر عن معراج الدرایہ۔ یوں ہی اگر کسی رکن یا شرط کو فوت کیا ہو تو اعلام واجب ہے۔ و پھر امام تو بری الذمہ ہو جائیگا اور مقتدیوں کے نزدیک اگر وہ عادل یا زعم صدق ہو تو اعادہ واجب ورنہ مستحب ہے م۔ و اگر مدت تک نماز پڑھائی پھر کہا کہ میں نے بغیر وضو یا مع نجاست مانعہ نماز پڑھائی تو مقتدیوں پر اعادہ واجب نہیں کیونکہ فاسق کا قول قبول نہیں جیسے اُسنے کہا کہ میں تو مجوسی تھا تو بھی اعادہ نہیں کیونکہ کفر کی تصریح ہے پھر اس شخص کا حکم مرتد کا ہے تو اسپر اسلام کے لیے جبر کیا جائیگا اور سخت تعزیر دیجائیگی۔ العینی ع۔ اگر مجوسی یا فاسق لاابالی نہو اور احتمال ہو کہ اسنے احتیاط طور پر پرہیزگاری کے طور پر کہا تو لوگ اپنی نمازیں پھیریں۔ یوں ہی اگر کہا کہ میرے کپڑے میں نجاست تھی۔ اعلام۔ یعنی مجھے معلوم نہ تھا حتی کہ عمداً ایسا نہیں کیا م۔ اور یہی حکم ہے اگر ظاہر ہو جاوے کہ امام کافر یا مجنون یا عورت یا خنثی یا امی تھا یا بغیر تحریمہ یا محدث یا جنب پڑھائی ہے۔ التبیین۔ واضح ہو کہ مجنون جسکا جنون مطبق ہو اُسکی اقتداء درست نہ کی اقتدا نہیں صحیح ہے اور اگر کبھی جنون و کبھی افاقہ ہوتا ہو تو زمانہ افاقہ میں اُسکی اقتدا صحیح ہے۔ قاضیخان۔ خواہ افاقہ کا وقت معین ہو یا نہو۔ یہی روایات ظاہرہ و مختار فقیہ ابو اللیث ہے۔ التاتارخانیہ۔ واذا صلی امی بقوم یقرؤن وبقوم امیین۔ اور اگر امامت کی امی نے ایک قوم قاریوں کی اور ایک قوم امیوں کی۔ ف۔ یعنی امی امام ہوا اور اسکے پیچھے کچھ لوگ قاری ہیں اور کچھ امی ہیں۔ فصلاتہم فاسدۃ عند ابی حنیفۃ۔ تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک ان سب کی نماز فاسد ہے۔ وقالا صلوۃ الامام ومن لم یقرا تامۃ لانہ معذور ام قوما معذورین۔ اور صاحبین نے کہا کہ امام کی نماز اور جو شخص کہ قاری نہیں ہے اُنکی نماز پوری ہے کیونکہ ایک معذور امی نے ایک قوم معذورین کی امامت کی۔ ف۔ اور یہ بالاتفاق صحیح ہے۔ فصار کما اذا ام العاری عراۃ ولابسین۔ پس ایسا ہو گیا جیسے امامت کی ننگے نے ننگوں اور ستر ڈھکے ہوؤں کی۔ ف۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق ننگے امام اور ننگے مقتدیوں کی نماز جائز ہے اور ستر ڈھکے ہوؤں کی فاسد ہے۔ الخلاصہ۔ اسی طرح یہاں بھی امی امام اور امیوں کی جائز اور قاریوں کی فاسد ہونی چاہیے۔ اقول بلکہ دونوں میں فرق ہے اس لیے کہ امام اگر ڈھکا ہوا کیا جاوے تو اُسکے ڈھکے ہونے سے مقتدی کا ڈھکا ہونا نہوگا بخلاف اسکے اگر قاری امام کیا جاوے تو امام کی قرأت وہی مقتدی کے واسطے قرأت ہو جاتی ہے لہذا امام مصنف نے دلیل امام اعظم لکھی کہ۔ ولہ ان الامام ترک فرض القراءۃ مع القدرۃ علیہا فتفسد صلاتہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام یعنی امی نے ترک کیا فرض قرأت کو باوجود قدرت قرأت کے تو امام کی نماز فاسد ہوگئی۔ ف۔ تو پھر سب کی نماز فاسد ہوگئی۔ م و ہذا۔ اور یہی یہ بات کہ امی امام نے فرض قرأت کو مع قدرت ترک کیا۔ لانہ لو اقتدی بالقاری تکون قراءتہ قراءۃ لہ۔ اسلیے ہے کہ اگر امی مذکور اگر کسی قاری مقتدی کی اقتداء کر لیتا تو قاری کی قرأت اسکی قرأت ہو جاتی۔ ف۔ اور یہ اقتدا کر لینا اُسکے اختیار میں تھا تو اپنے اختیار سے قرأت چھوڑی ورنہ قاری کی قرأت امی کی قرأت ہو جاتی۔ بخلاف تلک المسئلۃ۔ بخلاف اُس مسئلہ۔ ف۔ یعنی ننگے و ستر ڈھکے۔ وامثالہا اور اُسکے مثل مسائل کے۔ ف۔ جیسے مجروح نے چند مجروحوں و تندرستوں کے امامت کی یا بشارہ کرنے والے نے

چند اشارہ کرنے والوں وچند قدرت والوں کی امامت کی جیسے امام کی قوت مقتدی میں نہیں آتی - لان الموجود فی حق الامام لا یکون موجودا فی حق المقتدی - کیونکہ ان مسائل میں جو بات کہ امام کے واسطے حاصل ہے وہ مقتدی کے لیے موجود نہو جاویگی - ف - تو ستر ڈھکے یا تندرست کو امام کرنے سے مقتدی کے حق میں شرع نے یہ حکم نہیں دیا کہ مقتدی کا ستر ڈھک گیا یا رکوع وسجود ادا ہو گیا - پس اس فرق کے ساتھ ایک کا دوسرے پر قیاس صحیح نہیں ہے - پھر اگر کہا جاوے کہ جب قاری کی وجہ سے امی کو قرارت کی قدرت ہوتی ہے تو لازم آتا ہے کہ امی کی کبھی نماز ہی درست نہو سوائے قاری کے پیچھے حالانکہ تمہارا یہ مسئلہ ہے کہ - ولو کان الامی یصلی وحدہ - اگر ایسا ہو کہ امی تنہا نماز پڑھتا ہے - والقاری وحدہ - اور قاری تنہا نماز پڑھتا ہے - جاز ہو الصحیح - تو جائز ہے یہی حکم صحیح ہے - ف - پھر کیوں امی کی نماز بلا قرارت جائز ہوئی کیونکہ قاری کے پیچھے اقتدار کرتا تو قرارت حاصل ہو جاتی جواب یہ کہ اس صورت کی کوئی روایت ابو حنیفہ رح سے نہیں ہے - کما فی شرح الطحاوی ف - پھر مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے اس صورت میں بھی امی کو قرارت پر قادر سمجھا تو کہا کہ امی کی تنہا نماز فاسد ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ امی کو قاری کی جماعت سے قدرت ہے اور امی پر واجب نہیں کہ جاکر قاری ہو تلاش کرے تو جب جماعت نہوئی تو امی کو قدرت نہوئی پس اسکی نماز صحیح ہے - لانہ لم یظہر منہ الرغبۃ فی الجماعۃ کیونکہ امی وقاری دونوں سے جماعت کرنے کی رغبت ظاہر نہوئی - امام مصنف نے اسی کی تصحیح کی - لیکن اگر قاری نے شروع کی پھر امی آیا اور اقتدار نہ کی تنہا پڑھ لی تو اصح یہ کہ اسکی نماز فاسد ہے - النہایہ - پھر کلام الفتح والبنایہ یہاں مضطرب ہے اور مترجم کے نزدیک تحقیق یہ کہ جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب ہے تو امی پر جماعت کا حکم متوجہ ہے اور اس صورت میں امی کو اسکے ضمن میں قدرت ہے پس تنہا اسکی نماز نہوگی اور جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب نہیں جیسے امام مصنف تو پھر قدرت جب ہوگی کہ رغبت جماعت متحقق ہو اسی واسطے عدم رغبت کی توجیہ کی ہے پس تنہا اسکی نماز صحیح ہو جائیگی تامل - اور مترجم نے یہ کلام کسی سے نہیں پایا - فاللہ تعالی اعلم بالصواب م - اگر کسی نے نماز کا تحریمہ باندھا اس نیت کے ساتھ کہ کسی کی امامت نہ کرونگا پھر اس سے کسی نے اقتدار کر لیا تو صحیح ہے - ف - اگر امی کے جوار میں کوئی قاری ہو تو امی پر اسکی طلب یا انتظار واجب نہیں کیونکہ اسپر اسکی کوئی ولایت نہیں تا کہ لازم ہو اور قدرت تو جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ قاری حاضر مطاوع ہو - الکافی - شاید مطاوع سے مراد راغب بجماعت ہے - واللہ اعلم - م - فان قرأ الامام فی الاولیین ثم قدم فی الاخریین امیا - اگر امام نے اول کی دونوں رکعتوں میں قرارت کر دی پھر آخیرین کے واسطے ایک امی کو خلیفہ کر دیا - ف - خواہ دونوں یا ایک میں حتی کہ مغرب کی ایک ہی رکعت اخیرہ کے لیے امی کو خلیفہ کر دیا مثلا امام کو حدث ہوا اور اسکے محاذی ایک شخص تھا اسکو خلیفہ بڑھا دیا اور معروف روایت مذہب ہے کہ اخیرین میں قرارت نہیں ہے تو بھی حکم یہ ہے کہ - فسدت صلوتہم - سب مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جاویگی - ف - جیسے کسی طفل یا عورت کو خلیفہ کرنے سے فاسد ہوتی ہے - ع - وقال زفر لا تفسد لتادی فرض القراءۃ - اور زفر رح نے کہا کہ نہیں فاسد ہوگی کیونکہ فرض قرارت ادا ہو گیا - ف - اور اخیرین میں قرارت فرض نہیں بلکہ مسنون ہے تو اسمیں امی وقاری برابر ہے - ولنا ان کل رکعۃ صلوۃ حقیقۃ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقۃ نماز ہے - فلا تخلو عن القراءۃ اما تحقیقا او تقدیرا تو قرارت سے خالی نہوگی خواہ قرارت تحقیقا ہو یا تقدیرا ہو - ف - چنانچہ اولیین میں تحقیقا ہے اور اخیرین میں تقدیرا بوجہ حدیث کے کہ اولیین کی قرارت وہی اخیرین کی قرارت ہے پس جبکہ اخیرین میں تقدیرا قرارت واجب ہے تو امی خلیفہ کے حق میں ضرور یہ تقدیری قرارت متعذر ہوگی - ولا تقدیر فی حق الامی لانعدام الاہلیۃ - حالانکہ امی کے حق میں قرارت کا مقدر کرنا بھی نہیں کیونکہ اسمیں اہلیت ہی نہیں ہے - ف - اور مقدر کرنا تو وہی معتبر ہے جہاں

ممکن بھی ہو۔ اور امام کی قراءت جو امی مقتدی کی قراءت ہو تو تقدیراً نہیں بلکہ بوجہ ولایت کے ہے۔ کمافی الکافی۔ اگرچہ اخیرین میں
قراءت حقیقتاً واجب نہیں تو فساد خوب ظاہر ہے۔ وکذا علی ہذا لو قدمہ فی التشہد۔ اور یوں ہی اسی بنا پر ہے اگر امام نے
امی کو تشہد میں خلیفہ کر دیا۔ ف۔ بایں طور کہ سجدہ سے سر اٹھا کر حدث ہو گیا پس امام نے امی کو خلیفہ کر دیا تو نماز فاسد
بخلاف زفر رحمہ اللہ کے۔ اور اگر امام بقدر تشہد کے بیٹھ چکا پھر حدث ہوا اور اسنے امی خلیفہ کیا تو بالاجماع نماز پوری ہو گئی
ذکرہ فخر الاسلام اور یہی صحیح ہے ع۔ (الفروع) مقیم کا مقتدی ہونا مسافر کے ساتھ وقت کے اندر اور خارج وقت کے صحیح ہے
اور مسافر کا اقتدار مقیم کے ساتھ صرف وقت کے اندر صحیح ہے مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھیں کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر
مسافر نے اگر اسی عصر میں اقتدار کیا تو صحیح نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ امام تمرتاشی نے ذکر کیا کہ امی پر واجب ہے کہ دن رات
کوشش کرے بقدر قرآن سیکھے کہ جس سے نماز جائز ہوتی ہے اور اگر تقصیر کیا تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک معذور نہ ہوگا۔ النہایہ
اور یہی قول ائمہ ثلثہ ہے ع۔ پھر قدر واجب کے لیے بھی کوشش کرے ورنہ گنہگار ہوگا۔ ف۔ اور نہیں صحیح ہے اقتدار کرنا
مسبوق کے ساتھ مسبوق کا۔ قاضیخان۔ اور نہ لاحق کا لاحق کے ساتھ اور نہ اترے ہوئے کا سوار کے ساتھ۔ الخلاصہ۔
اور نہ الثغ کے پیچھے جو بعض حروف نہیں نکال سکتا مگر اسکے مثل الثغ کا اقتدار الثغ کے پیچھے روا ہے بشرطیکہ جماعت میں
کوئی ان حروف کا ادا کرنے والا نہو اور اگر ہوا تو الثغ کی امامت سے قوم و الثغ سب کی نماز فاسد ہوگی۔ اور جو شخص کہ
وقف کی جگہ وقف نہ کرتا ہو اور بے جگہ وقف کرتا ہو یا پڑھتے وقت تنحنح بہت کرتا ہو یا عادت کو بات کو کئی بار نکالتا ہو تو
اسکو امام نہیں کرنا چاہیے اور جو شخص مشقت کے ساتھ صحیح حرف نکالے تو اسکی امامت مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر امام
کے کپڑوں میں کہ پہنے ہے چھپی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا درم پر چھوٹی تصویر ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ قاضیخان۔ امام کا اقتدار کیا اور گمان ہے
کہ یہ اصلی ہے نہ خلیفہ پھر خلیفہ نکلا تو جائز اور اگر اصلی امام کا اقتدار کیا اور وہ خلیفہ ہے تو نہیں جائز۔ جیسے امام کا اقتدار کیا اور گمان
ہے کہ زید ہے پھر خالد نکلا تو روا ہے اور اگر زید کا اقتدار کیا اور وہ خالد نکلا تو نہیں۔ کمافی الصغریٰ۔ چار مقام میں امام کی متابعت
نہ کرے اول جبکہ امام کوئی سجدہ زائد کرے دوم تکبیرات العیدین میں اگر امام نے حد سے زیادہ کیا تو جہانتک حدیث و اقوال
صحابہ میں آیا ہے متابعت کرے پھر اگر امام اس سے بھی زائد کرے تو متابعت نہ کرے۔ سوم اگر نماز جنازہ میں چار سے بڑھا دے
تو متابعت نہ کرے۔ چہارم اگر چوتھی رکعت میں قدر تشہد کے بعد سہو سے کھڑا ہو گیا تو متابعت نہ کرے پھر اگر امام نے پانچویں
کا سجدہ کرنے سے پہلے عود کیا تو امام کے ساتھ سلام پھیرے اور اگر پانچویں کا سجدہ کر لیا تو مقتدی سلام پھیر دے اور اگر امام قعدہ
تشہد سے پہلے کھڑا ہو گیا حتی کہ پانچویں کا سجدہ کر لیا اور مقتدی نے تشہد پڑھکر سلام پھیر دیا تو بھی سب کی نماز فاسد ہو گئی۔ نو
چیزیں ہیں کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے ۱۔ رفع الیدین وقت التحریمہ ۲۔ تکبیر رکوع ۳۔ تسبیح رکوع ۴۔ تسبیح سجود
۵۔ سمع اللہ لمن حمدہ یعنی مقتدی ربنا لک الحمد کہے اگرچہ امام تسمیع نہ کہے ۶۔ سجدہ کے جھکنے کی تکبیر ۷۔ قراءت تشہد
۸۔ سلام ۹۔ تکبیر تشریق۔ الخلاصہ وخزانۃ المفتین مع۔ امی جسکو قرأت نہیں آتی ہے تو کیا وہ نماز میں بقدر قراءت کے قیام
کرے تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ نہیں اور لاحق جو بلا قراءت کے پڑھتا ہے اسکا بھی حکم شافی میں یہی مذکور ہے۔ الفتح۔ واضح ہو کہ
مقتدی کی تین قسم ہیں مدرک و لاحق و مسبوق پس مدرک وہ مقتدی جس نے شروع سے آخر تک نماز کو امام کے ساتھ پایا ہو۔ لاحق
وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتدار کی مگر اسکی کل رکعات یا بعض رکعات امام کے ساتھ سے بعذر چھوٹ گئیں خواہ یہ عذر
تو واقع میں ہو جیسے حدث یا غفلت یا نیند اور خواہ شرعی ہو جیسے نماز خوف میں اول گروہ نے امام کے ساتھ شروع کر کے ایک رکعت
پڑھی پھر دشمن کے مقابلہ میں جا کھڑا ہوا اور دوسرے گروہ نے آکر دوسری رکعت پڑھی تو پہلا گروہ لاحق اور دوسرا گروہ مسبوق
یا جیسے مقیم نے مسافر کے پیچھے باقی نماز پڑھے تو اخیر کی دو رکعتوں میں مقتدی لاحق ہے۔ اور خواہ یہ عذر امام کی طرف سے پیدا

کہ امام رکوع وسجود میں مقتدی پر سبقت کرجاوے تو یہ رکعت بلاقرأت پڑھیگا۔ پھر حکم لاحق یہ کہ پہلے وہ رکعت پڑھے جو فوت ہوگئی بدون قرأت کے قیام بقدر امام ہو اور کمی بیشی بھی مضر نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر کچھ سہو کرے تو اسپر سجدہ سہو نہیں ت۔ اور اگر وہ مسافر تھا کہ نماز میں اقامت کی نیت کرلی تو اسکا فرض دو رکعت سے چار ہو جائیگا۔ لیکن یہ اُسوقت کہ امام فارغ ہوچکا اور اگر ہنوز فارغ نہ ہوا تھا تو بالاتفاق چار پڑھیگا۔ المصفی۔ اِن چاروں باتوں میں مسبوق برعکس لاحق کے ہی پھر لاحق بعد پڑھنے فوت شدہ کے امام کی متابعت کرے بشرطیکہ اسکو نماز میں پاوے۔ ورنہ سب بلاقرأت تمام کرجاوے جیسے امام کے پیچھے ہی۔ ت والوجیز۔ امام نے اگر سہو کا سجدہ کیا تو لاحق اپنی فوت شدہ پوری کرنے سے پہلے اسکی متابعت نہیں کریگا بخلاف مسبوق کے۔ الخلاصہ۔ اگر لاحق نے پہلے امام کی متابعت کرلی پھر بعد سلام امام کے باقی پڑھی تو ہمارے نزدیک جائز ہی۔ شرح الطحاوی۔ مسبوق وہ مقتدی کہ امام ایک رکعت یا سب رکعات پڑھ چکا اُسوقت شریک ہوا۔ اگر ظہر کی ایک رکعت کے بعد شریک ہوکر حدث ہوجانے سے لاحق بھی ہوگیا تو طہارت کرکے پہلے لاحق کی طرح پڑھے پھر ایک رکعت مسبوق کی طرح پڑھے۔ مسبوق کا یہ حکم ہی کہ جن رکعتوں میں اسپر سبقت ہوئی ہی اُنکو امام کے سلام کے بعد ادا کرے اور اِس ادا میں وہ منفرد کے حکم میں ہی سوائے چار مسائل کے اول آنکہ وہ کسی کی اقتدا نہیں کرسکتا اور نہ اِس سے کوئی اقتدا کرسکتا ہی حتی کہ ایک مسبوق نے دوسرے مسبوق کی اقتدار کی نیت کی تو مقتدی کی نماز فاسد ہی۔ البحر۔ اور اگر بدون اقتدا کے برابر کی معیت کرتا رہا تو صحیح رہی۔ الخلاصہ۔ اگر امام نے سہو کا گمان کرکے سجدہ سہو کیا پھر جانا کہ نہ تھا اور مسبوق نے متابعت کی تھی تو اشہر الروایہ میں اُسکی نماز فاسد اور ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں نہیں فاسد ہی۔ الظہیریہ۔ اور اگر یہ علم نہ ہوا کہ سہو نہ تھا تو بالاتفاق فاسد نہیں۔ قاضیخان۔ یہی مختار دیا گیا ہی۔ الینابیع۔ اور اگر امام چوتھی رکعت پر بیٹھکر پانچویں کو کھڑا ہوگیا اور مسبوق نے متابعت کی تو اُسکی نماز فاسد ورنہ فاسد نہوگی حتی کہ جب پانچویں کا سجدہ کیا تو سب کی نماز فاسد ہوگئی قاضیخان۔ مسئلہ دوم۔ اگر مسبوق نے نئے سر سے پڑھنے کی تکبیر کہی تو پہلی نماز قطع ہوجائیگی بخلاف منفرد کے۔ مسئلہ سوم۔ امام پر اگر سجدہ سہو ہو تو مسبوق بھی اُسکے ساتھ عود کرے بشرطیکہ اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر عود نہ کیا تو اسپر واجب کہ آخر نماز میں سجدہ کرے برخلاف منفرد کے کہ اسپر غیر کے سہو سے سجدہ نہیں ہی۔ مسئلہ چہارم۔ مسبوق پر تکبیر تشریق واجب اور منفرد پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں واجب ہی۔ الفتح والبحر۔ پھر مسبوق کے بہت احکام ہیں۔ ازانجملہ یہ کہ امام کو قرأت جہری میں پاوے تو سبحانک اللہم الخ نہ پڑھے۔ الخلاصہ۔ یہی صحیح التجنیس یہی اصح الوجیز للکردری۔ خواہ قریب ہو یا بعید ہو یا بہرا ہو۔ الخلاصہ۔ پھر جب باقی ادا کرنے کھڑا ہو تو ثنار وتعوذ پڑھے واسطے قرأت کے۔ قاضیخان الخلاصہ الظہیریہ۔ اگر امام کو نماز سری میں پاوے تو سبحانک الخ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اگر امام رکوع یا سجود میں ہو اور اُسکی رائے میں کہ ثنار پڑھکر امام سے مل جاؤنگا تو کھڑے پڑھ لے ورنہ امام کی متابعت کرے۔ اگر امام قعدہ میں ہو تو ثنار نہ پڑھے بلکہ تکبیر تحریمہ اور تکبیر جھکاؤ کہکر بیٹھ جاوے۔ البحر۔ ازانجملہ مسبوق پہلے امام کے ساتھ پڑھے پھر چھوٹی ہوئی رکعات تنہا ادا کرے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر پہلے چھوٹی رکعات پڑھنے لگا یعنی امام کی متابعت نہ کی تو ایک قول میں اُسکی نماز فاسد ہوگئی یہی اصح ہی۔ الظہیریہ۔ اور یہی اظہر ہی۔ البحر۔ دوسرا قول بعض متاخرین کا کہ جائز ہی اور اسی پر فتوی ہی۔ المضمرات۔ ازانجملہ قعدہ میں امام کی قدر تشہد بیٹھنے کے بعد سلام سے پہلے مسبوق کھڑا ہو کیونکہ مکروہ تحریمی ہی۔ الفتح۔ سوائے چند صورتوں کے اول یہ کہ مسبوق ماسح ہی اسکو مدت ختم ہوجانے کا خوف ہوا یا معذور ہی کہ اسکو وقت نکل جانے یا جمعہ میں وقت عصر یا عید میں وقت ظہر ہوجانے یا فجر میں طلوع آفتاب کا یا اُسکو حدث ہوجانے کا خوف ہوا تو اسکو بلاکراہت روا ہی کہ امام کی فراغت کا انتظار نہ کرے۔ یوں ہی اگر خوف ہو کہ بعد فراغت امام کے لوگ میرے سامنے سے گذرنے لگینگے تو بھی

فوت شدہ ادا کرنے کو کھڑا ہو جاوے الوجیز لکردری۔ اور اگر قدر تشہد قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو جائز نہیں ہے اور اگر مسبوق قبل سلام امام کے فارغ ہوا اور سلام میں امام کی متابعت کی تو اسی پر فتویٰ ہے کہ اسکی نماز فاسد نہوگی۔ الخلاصہ وعدہ ازانجملہ یہ کہ اخیر تشہد میں امام کی متابعت کرے پھر مختار یہ کہ التحیات کے بعد اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ مکرر پڑھا کرے۔ ینابیع اور صحیح یہ کہ التحیات اسقدر آہستہ پڑھے کہ سلام امام کے وقت فارغ ہو۔ قاضیخان الخلاصہ الوجیز الفتح۔ ازانجملہ اپنی تنہا نماز میں جو سہو کرے اسپر سجدہ سہو ہی مختار ہے۔ کمافی الظہیریہ والجواہر۔ اور اگر گمان کیا کہ مجھپر امام کے ساتھ سلام کرنا واجب ہے سلام کیا تو نماز فاسد ہوگئی الظہیریہ۔ ازانجملہ یہ کہ مسبوق اپنی اول نماز تنہا ادا کرتا ہے قرارت کے حق میں اور آخر نماز ادا کرتا ہے حق تشہد میں۔ حتی کہ اگر نماز مغرب کی ایک رکعت پائی تو وہ کھڑا ہو کر ایک رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر دوسری رکعت کے قعدہ کرے تو اُسکے تین قعدہ ہوگئے اور دونوں میں سے ہر رکعت میں فاتحہ و سورہ پڑھے حتی کہ اگر کسی میں قرارت چھوڑی تو نماز فاسد ہوگئی۔ الخلاصہ۔ یعنی مسبوق جو نماز تنہا پڑھنے کھڑا ہوتا ہے وہ اُسکی اول نماز ہے قرارت کے حق میں حتی کہ مغرب کی ایک رکعت جو امام کے ساتھ پائی وہ مسبوق کی تیسری رکعت ہے تو کھڑا ہو کر دونوں رکعتیں مع فاتحہ و سورہ پڑھنا واجب ہے حتی کہ اگر کسی میں بالکل قرارت نہ کرے تو نماز فاسد اور اگر قدر واجب نہ پڑھے تو نماز کا اعادہ واجب ہے۔ یہ تو قرارت کے حق میں ہے اور قعدہ کے لحاظ سے مسبوق اخیر نماز ادا کرتا ہے حتی کہ مغرب کی جو رکعت امام کے ساتھ پائی وہ پہلی شمار ہوئی پھر مسبوق ایک رکعت بھری پڑھکر دو رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر تیسری رکعت بھری پڑھکر قعدہ اخیرہ کرے یہ پھر حق قرارت میں یہ تیسری نہیں بلکہ دوسری ہے اسلیے کہ مغرب کی تیسری رکعت میں موافق مذہب کے قرارت فرض نہیں بلکہ افضل ہے اور بیان قرارت فرض رکھی گئی ہم۔ اور اگر ظہر یا عصر یا عشار یعنی رباعی میں سے ایک رکعت پائی تو مسبوق کھڑا ہو کر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھکر قعدہ کرے پھر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھے پھر چوتھی رکعت میں اسکو اختیار ہے اگرچہ قرارت کرنا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر امام نے چار رکعتوں کے پہلے دوگانہ میں قرارت چھوڑی تھی وہ اسکو دوسرے دوگانہ میں قضا کرتا تھا پھر مسبوق نے دوسرے دوگانہ میں پاکر اقتدار کر لی تو جب تنہا کھڑا ہو کر باقی پڑھے تو اسمیں قرارت کرے حتی کہ اگر ترک کریگا تو اُسکی نماز فاسد ہوگی الوجیز لکردری۔ مترجم کہتا ہے کہ فاسد ہونے کا حکم مشکل ہے اسواسطے کہ انتہا یہ کہ مسبوق نے اپنی اول دوگانہ میں قرارت نہ کی ولیکن اخیر دوگانہ جو امام کے ساتھ پایا اُسمیں امام کی قرارت مقتدی کی قرارت ہوگئی تھی مگر آنکہ کہا جاوے کہ اخیرین محل قرارت اداء نہیں ہیں۔ وفیہ مافیہ فتامل ہم۔ ازانجملہ مسبوق اپنے امام کی متابعت سجدہ سہو میں کرے اور سلام و تکبیر تشریق اور تلبیہ حج میں نہ کرے پھر سلام و تلبیہ میں متابعت کی تو نماز فاسد ہوگئی اور تکبیر میں اگر اپنے کو مسبوق جانکر متابعت کی تو فاسد نہوگی اسی طرح شمس الائمہ سرخسی نے بیان کیا الظہیریہ ازانجملہ اگر امام کو سجدۂ تلاوت یاد آیا اور اسنے قضاء کرنے پر عود کیا پس اگر مسبوق نے اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو رکعت کو نیست کر امام کی متابعت کرے اور امام کے ساتھ سہو کا بھی سجدہ کرے پھر باقی پڑھنے کو کھڑا ہو اور اگر امام کی متابعت نہ کریگا تو نماز فاسد ہوگی اور اگر اپنی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد متابعت کریگا تو نماز فاسد ہوگی اسمیں یہی ایک روایت ہے اور اگر متابعت نہ کریگا تو بھی کتاب الاصل کی روایت پر فاسد ہوگی۔ الفتح البدائع شرح الطحاوی المضمرات وشرح المبسوط للسرخسی الخلاصۃ السراج۔ اور سجدہ صلاتیہ میں بھی یہی حکم ہے۔ اور اصل یہ کہ تنہائی کے موقع پر اگر متابعت کر گیا ہو یا متابعت کے موقع پر تنہائی کر گیا تو اُسکی نماز فاسد ہو جائیگی۔ کمافی البحر۔ واضح ہو کہ اگر امام و قوم میں اختلاف ہوا امام نے کہا میں نے چار پڑھیں اور قوم نے کہا تین پڑھیں پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہ کرے ورنہ قوم کا قول قبول کرے۔ اگر قوم میں اختلاف ہو تو اُسی فریق کا قول لیا جائیگا جسکے ساتھ امام ہے اگرچہ امام کے ساتھ ایک ہی ہو۔ الخلاصہ۔ اور اگر امام نے نماز پھیری

واسی قوم نے اِسکا اقتدار کیا تو اقتدا صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر قوم میں سے ایک کو یقین تین کا اور ایک کو یقین چار کا ہے
اور امام و قوم تردد میں ہیں تو امام و قوم پر کچھ واجب نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اور امام پر اعادہ بھی مستحب نہیں ہے مگر جس شخص کو
کمی کا یقین ہے اُسپر اعادہ واجب ہے۔ اور اگر امام کو تین رکعت کا یقین ہو اور ایک کو پوری ہو جانے کا یقین ہو تو امام
پر مع قوم اعادہ واجب ہے سوائے اِسکے جسکو یقین تمام ہے کہ اُسپر اعادہ نہیں۔ المحیط۔ اگر ایک کو نقصان کا یقین اور امام
و باقیوں کو شک ہو پس اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ورنہ کچھ واجب نہیں اور اگر دو مرد عادل یقین کے ساتھ نقصان
کی خبر دیں تو اعادہ واجب ہے۔ الخلاصہ۔ ایک امام پڑھا کر چلا گیا پھر قوم میں بعض نے ظہر کا اور بعض نے عصر کا دعویٰ کیا
پس جو وقت ہو وہی نماز ہے اور اگر وقت مشتبہ ہو تو دونوں فریق کی نماز جائز ہے۔ کما فی الظہیریہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اِس میں
شک نہیں کہ وہ ایک ہی نماز ہے اور دونوں کا جواز ظاہر اشتلق بحکم ہے اور صورت یہ کہ مثلاً دو شخصوں میں سے ایک نے
اِس نماز کی نسبت ظہر کی قسم کھائی تھی اور دوسرے نے عصر کی اور مغرب کے وقت اختلاف ہوا تو مشتبہ وقت کی صورت
میں دونوں کی قسم سچی ہو جانے کا حکم ہوگا۔ رہا از راہ دیانت تو ظاہر یہ کہ اعادہ کریں فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ در
بیان مانع اقتدار کا جسکے اقتدا صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان آم راستہ ہو جسمیں گاڑی وغیرہ گذر جاتے
ہیں تو مانع صحت اقتدار ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ و قاضیخان۔ بشرطیکہ رستہ پر صفوف متصل نہوں اور اگر متصل ہوں تو اقتدا
صحیح ہے۔ پھر راہ پر ایک مرد ہو تو اُس سے اتصال نہوگا اور تین ہوں تو بالاتفاق صف متصل ہے اور دو ہوں تو بقول ابو یوسف
متصل و بقول محمد رح نہیں۔ المحیط۔ اور اگر امام راہ پر اور پیچھے قوم بھی راہ پر طول میں صف بستہ ہیں پس اگر امام اور صف
کے درمیان گاڑی گذرنے کی مقدار راہ نہو تو اُنکی نماز جائز اور یہی اعتبار صف اول و دوم کے درمیان و آخر صفوف
تک ہے۔ قاضیخان۔ میدانوں میں مانع اِسقدر فاصلہ ہے جسمیں دو صف سما دیں اور مصلائے عید میں فاصلہ زائد کچھ مانع
نہیں اگرچہ اُسمیں دو صف یا زیادہ سما دیں اور مصلائے جنازہ میں مشائخ کا اختلاف ہے اور نوازل میں اسکو مثل مسجد
کے قرار دیا ہے۔ الخلاصہ۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان بڑا دریا حائل ہو تو مانع ہے۔ بڑا دریا وہ کہ جس سے بدون کشتی و پل
وغیرہ کسی علاج کے گذر متعذر ہو۔ شرح الطحاوی۔ یا جس دریا میں کشتیاں و ناویں چلیں پس اگر چھوٹا ہو کہ اُسمیں کشتی و ناؤ
نہ چلے تو اقتدار کو مانع نہیں اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ یوں ہی اگر جامع مسجد میں ہو تو
تو ایسا ہی حکم ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر دریائے کلان پر پل ہو اور امام ایک طرف اور صف دوسری طرف مگر دریائی پل
پر صفیں متصل ہوں تو اقتدا صحیح ہے۔ پھر تین آدمیوں کی بالاجماع صف اور ایک آدمی کی بالاجماع صف نہیں اور
دو آدمی میں وہی اختلاف ہے جو راہ میں گذرا۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان حوض یا تالاب ہو پس اگر اِس قدر ہو کہ
ایکجانب کی نجاست گرنے سے دوسری جانب نجس ہو جاوے تو مانع ہے ورنہ نہیں۔ المحیط۔ اگر امام کے پیچھے پوری صف
عورتوں کی اُسکے پیچھے مردوں کی صفیں ہوں تو استحساناً اِن سب صفوں کی نماز فاسد ہے۔ المحیط۔ اگر تین عورتیں ہوں
تو ظاہر الروایۃ میں مردوں کی اول صف سے لیکر آخر تک صفوں کے تین تین مردوں کی نمازیں فاسد ہونگی۔ قاضیخان
امام و مقتدی میں بڑی دیوار حائل ہے اگر ایسی ہو کہ امام تک پہونچنے سے مانع ہو تو اقتدار صحیح نہیں خواہ حال امام مشتبہ
ہے یا نہیں سوائے غیرہ۔ اور اگر مانع وصول نہو اسطرح کہ دیوار چھوٹی ہو یا بڑی میں چوڑے سوراخ ہیں تو اقتدار صحیح ہے اور
اگر تنگ سوراخ مانع وصول ہوں ولیکن امام کے دیکھنے سننے میں کچھ اشتباہ نہیں ہوتا تو اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے اور اگر چھوٹی
دیوار امام تک پہونچنے سے مانع ہو مگر امام کا حال مخفی نہیں رہتا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اقتدار جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ المحیط
اور اگر دیوار میں دروازہ مسدود ہو تو مختلف دو قول ہیں۔ کما فی مبسوط السرخسی۔ اللہ مسجد اگرچہ بڑی ہو اسمیں کل کا اسی حکم

مانع اقتدار نہیں ہے۔ الوجیز۔ حتی کہ امام محراب میں اور مقتدی انتہائے مسجد پر ہو تو بھی جائز۔ شرح الطحاوی۔ اگر مسجد سے متصل اپنے گھر کی چھت پر کھڑا ہوا تو اقتدار جائز نہیں اگرچہ امام کا حال مشتبہ نہو۔ قاضیخان والخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ مبسوط السرخسی۔ اگر ایسی دیوار پر ہو جو مسجد واسکے گھر کے درمیان ہے اور حال امام اسپر مشتبہ نہو تو اقتدار جائز ہے۔ اگر مسجد سے خارج ایک چبوترہ پر جو متصل مسجد ہے کھڑا ہوا تو اقتدار جائز بشرطیکہ وہان تک صفیں متصل ہوں۔ الخلاصہ۔ اگر مسجد کی چھت پر ہو جسکا دروازہ مسجد میں ہے اور امام مسجد میں ہو پس اگر حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو جائز ورنہ نہیں۔ قاضیخان۔ اور اگر چھت کا دروازہ مسجد میں نہو ولیکن حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو بھی روا ہے اور یوں ہی اگر ایسی حالت کے ساتھ مینارہ سے امام مسجد کا اقتدار کیا تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ اب نماز میں حدث ہو جانے کا بیان ہے۔

باب الحدث فی الصلوٰۃ

من سبقہ الحدث فی الصلوٰۃ ۔ جس شخص کو سبقت کرے حدث نماز میں۔ **انصرف**۔ وہ پھر جاوے۔ **فان کان اماما استخلف**۔ پس اگر یہ شخص امام ہو تو اپنا خلیفہ کر دے۔ **وتوضا**۔ اور خود وضو کرے۔ **وبنی**۔ اور بنا کرے۔ **ف**۔ یعنی جس مقام تک نماز ہو چکی تھی اسی پر باقی کو مبنی کر کے تمام کرے یعنی اگر چاہے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ واضح ہو کہ من کا لفظ مرد و عورت اور امام و مقتدی و منفرد سب کو شامل ہے۔ سبقہ الحدث۔ میں دو اشارہ ہیں۔ اول یہ کہ حدث کا خود بلا اختیار کسی کی سبقت کرنا چاہیے تب یہ حکم ہے۔ دوم احدث یعنی حدث خاص جو موجب وضو ہے لہذا آگے کہا کہ توضا و وضو کرے۔ انصرف کو مقدم کرنا اشارہ ہے کہ فوراً پھر گیا ہو بدون تاخیر اسقدر کے کہ کوئی رکن ادا ہو سکے۔ بنی میں کسی جگہ کی خصوصیت نہ کی تو یہ امام کے لیے ہے ورنہ مقتدی کا حکم آتا ہے اور ہر ایک اشارہ کے ساتھ مسائل ہیں جنکی توضیح آتی ہے حتی کہ جواز بنار کی تیرہ شرطیں مذکور ہیں جنکے ساتھ بنا رجائز ہے۔ **والقیاس ان یستقبل** ۔ اور قیاس یہ تھا کہ وہ از سر نو نماز پڑھے۔ **وہو قول الشافعی** ۔ اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ **لان الحدث ینافیہا** ۔ بدین دلیل کہ حدث تو نماز کی منافی ہے۔ **والمشی** ۔ اور چلنا واسطے وضو کے۔ **والانحراف** اور قبلہ رخ سے منحرف ہو جانا۔ **یفسدانہا** ۔ یہ دونوں فعل نماز کو فاسد کرتے ہیں۔ **فاشبہ الحدث العمد** ۔ تو یہ حدث مشابہ ہو گیا حدث عمد کے۔ **ف**۔ اور حدث عمد میں بالاتفاق بنار جائز نہیں۔ یہانتک کہ امام شافعی رح کی دلیل ہے۔ اور جواب اسکا یہ کہ ہاں قیاس یہی ہے لیکن ہم نص کے آگے قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ **ولنا قولہ علیہ السلام** ۔ اور ہماری حجت قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ **من قاء او رعف او امذی فی صلاتہ فلینصرف ولیتوضا ولیبن علی صلاتہ مالم یتکلم** جسکے قے ہوئی یا نکسیر چھوٹی یا مذی نکل آئی نماز میں تو وہ پھر جاوے اور وضو کرے اور بنار کرے اپنی نماز پر جب تک کلام نہ کیا ہو۔ **ف**۔ حدیث نواقض الوضوء میں گذری اور دارقطنی نے مرسل کو صحیح کہا پس یہ حدیث مرسلاً تو بلا کلام صحیح اور مرسل ہمارے و جمہور علماء کے نزدیک حجت ہے اور ابن ماجہ نے اسمعیل بن عیاش عن ابن جریج اسکو متصل روایت کیا اور اسمعیل کی روایت ابن جریج وغیرہ اہل الشام سے صحیح ہے چنانچہ تقریب میں بھی اقرار کیا تو یہ روایت حسن مرفوع متصل ہے۔ م۔ **وقال علیہ السلام اذا صلی احدکم فقاء او رعف فلیضع یدہ علی فمہ ویقدم من لم یسبق بشئ** ۔ زیلعی و عینی نے کہا کہ یہ الفاظ غریب ہیں ولیکن ابو داؤد و ابن ماجہ نے ام المومنین عائشہ سے مرفوعاً روایت کی کہ اذا صلی احدکم فاحدث فلیاخذ بانفہ ثم لینصرف ۔ یعنی جب تم میں کوئی نماز پڑھے پس حدث ہو جاوے تو چاہیے کہ اپنی ناک پکڑ لے پھر لوٹ جاوے تا لوگ یعنی وہ گمان کرے ایک تو ناک پکڑے دوم پھرے ولیکن ناک پر ہاتھ رکھے ہوئے پھر جاوے۔ اور دارقطنی رح نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ جب کوئی امامت کرے قوم کی پھر اپنے پیٹ میں قراقر پاوے یعنی پیٹ

حرکت سے ریح نکلنا معلوم کرے یا نکسیر چھوٹے یا قے یا دے تو اپنی ناک پر کپڑا رکھ لے اور قوم میں سے ایک کا ہاتھ پکڑ کر اُسکو
آگے کر دے۔ طبرانی نے ابن عمر رض کی حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو اپنے پیٹ میں قرا قر پاوے تو
پھر کر وضو کرے۔ بالجملہ حدیث اسمٰعیل بن عیاش متصل ورنہ بلا خلاف مرسل صحیح حجت ہے اور مانند قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ
کے جو دارقطنی نے روایت کیا ہے ابن ابی شیبہ نے حضرت ابوبکر الصدیق وعلی بن ابی طالب وسلمان فارسی وعبد اللہ
بن عمر اور عبد اللہ بن مسعود رض سے روایت کیا اور دوسروں نے مثل اسکے حضرت عمر وعثمان وابن عباس وانس رضی اللہ عنہم
سے روایت کیا حتی کہ بعض نے کہا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور نووی رح نے تمام کوشش سے صرف مسور بن مخرمہ
کا خلاف نکالا اگر صحیح ہو۔ اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے ائمہ تابعین میں سے علقمہ وطاؤس وسالم وسعید بن جبیر وشعبی وابراہیم
نخعی وعطا ومکحول وسعید بن المسیب وحسن بصری رحمہم اللہ تعالی سے روایت کیا اور مثل ہمارے مذہب کے قول اوزاعی
وثوری وابن ابی لیلی وسلیمان بن یسار وابو سلمۃ بن عبد الرحمن ہے پس یہ ایک اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم وکثرت سے تابعین و
فقہاء کا یہی قول ہے۔ شافعیہ نے اعتراض کیا کہ علی بن طلق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی
کہ جب کوئی تم میں سے گوز کرے اپنی نماز میں تو پھر کر وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وابن حبان
اسمیں اعادہ کا حکم ہے۔ جواب یہ کہ اسمیں تو بعد وضو کے نماز کی طرف اعادہ کا ذکر ہے اور یہ بیان نہیں کہ جب نماز کی طرف
عود کرے تو بنا کرے یا از سر نو استقبال کرے۔ بر تقدیر تسلیم اگر اسکے یہی معنی ہوں کہ از سر نو پڑھے تو بنا سے ممانعت نہیں
ہے جو دوسری حدیث سے اور اجماع صحابہ رض سے ابھی ثبوت ہوا اور ہم بھی کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ علاوہ بریں ابن القطان
نے کہا کہ یہ حدیث علی بن طلق کی صحت کو نہیں پہونچی کیونکہ اسمیں مسلم بن سلام الحنفی ابو عبد الملک مرد مجہول ہے۔ اعتراض ہوا کہ
ابن عباس رض نے بھی مرفوعاً نماز میں رعاف کی صورت میں استقبال صلاۃ یعنی از سر نو پڑھنا روایت کیا۔ رواہ الطبرانی
والدارقطنی وابن عدی۔ جواب یہ کہ اُسکی اسناد میں سلیمان بن ارقم راوی کو بخاری واحمد وابو داؤد اور نسائی وغیرہ نے
متروک کہا اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ از سر نو پڑھنا افضل اور بنا جائز ہے۔ اعتراض ہوا کہ مؤطا وسنن ابو داؤد میں وہ حدیث ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد تکبیر تحریمہ کے یاد کیا کہ جنب ہیں تو جا کر نہا کر امامت کی۔ اسمیں کسی کو خلیفہ نہ کیا۔ جواب
یہ کہ صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ میں صریح ہے کہ نماز شروع نہیں کی تھی پھر نہا کر واپس آکر تکبیر کہی اور خود ابو داؤد کی ایک
روایت میں ہے کہ پس ہم منتظر تھے کہ آپ تکبیر کہیں پھر آپ منصرف ہو گئے اور بر تقدیر شروع کے یہ شروع کچھ نہ تھا کیونکہ
طہارت نہ تھی علاوہ بریں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز سبحان اللہ لہذا لوگوں کو انتظار کرنے کو کہا جبکہ دیر تھی
ہاں دیر میں البتہ اجازت دی ہے جیسے نماز ظہر میں ہوا تھا۔ کما فی الصحیح۔ الحاصل جب خود حدث ہو جاوے تو خلاف
قیاس کے بدلیل منصوص واجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بنا جائز ہے اور قیاس اسمیں متروک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اگر عمداً
حدث کر دے تو اُسکو بھی بے اختیار حدث میں لاحق کرو۔ جواب یہ کہ۔ البلوی فیما یسبق۔ ابتلاء تو ایسی حدث میں ہے
جو بے اختیار سبقت کرے۔ دون ما یتعمدہ۔ نہ اسمیں جسکو عمداً کرے۔ فلا یلحق بہ۔ تو عمدی لاحق نہوگا بے اختیاری
سے۔ ف۔ علاوہ بریں یہ حکم تو خلاف قیاس ہے تو جن چیزوں سے حدث ہوتا ہے اسمیں تک بے اختیاری کی صورت
میں رہیگا اور عمدی حرکت تک متعدی نہوگا۔ م۔ والاستیناف افضل۔ اور از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ تحرزا عن شبہۃ
الخلاف۔ تاکہ شبہہ خلاف سے احتراز ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ اجماع اقوی ہے خبر الواحد سے۔ عینی رح نے اعتراض
کیا کہ بنا کرنے پر تو صحابہ رض کا اجماع ہے اور خلاف قیاس میں صحابہ رض کا قول مثل نص کے ہے۔ اور امر حدیث مؤید اسی کا تھا
مترجم کہتا ہے کہ اجماع صحابہ رض جواز پر ہے کیونکہ مرجع اس کا نص ہے اور حدیث علی بن طلق رض استیناف پر محمول تو وہ

ودلیل لعنی افضل یہ ہے بدون لحاظ خلاف کے اور نیز بنار کی شرائط متعدد ہیں جنکی رعایت میں قصور کا احتمال ہے فالہم م یعنی
واضح ہو کہ جائز بنار کی بہت شرطین ہیں اور تمام بیان مسئلہ یہ ہے کہ بنار کا جواز مرد وعورت کو یکسان ہے - المحیط - اور جس رکن
میں حدث ہوا اُسکو شمار نہ کرے بلکہ اُسکا اعادہ واجب ہے - الہدایۃ الکافی - اور استیناف افضل ہے - الہدایۃ المتون - اور
یہ امام ومقتدی ومنفرد سب کے حق میں ہے - وقیل المنفرد یستقبل - بعض مشایخ نے کہا کہ منفرد کو نئے سرے سے پڑھنا
افضل ہے - والامام والمقتدی یبنی - اور امام ومقتدی کو بنار کرنا افضل ہے - صیانۃ لفضیلۃ الجماعۃ - تاکہ جماعت کی
فضیلت محفوظ رہے - ف - حالانکہ یہ جب ہی ہوگا کہ لاحق کے طور پر بنار کرے م - کہا گیا کہ اگر امام ومقتدی کو جماعت
دیگر مل سکتی ہو تو استیناف افضل ہے اور اگر نہ مل سکتی ہو تو بنار افضل ہے اور فتاویٰ میں اسی کو صحیح کہا گیا ہے - الجوہرہ - رہا یہ کہ
بنار یا استیناف بعد وضور کے کس جگہ کرین کیونکہ جہانتک چلنا پھرنا کم ہو وہ لازم ہے لہذا فرمایا - والمنفرد ان شاء اتم
فی منزلہ وان شاء عاد الی مکانہ - منفرد مختار ہے کہ چاہے بنار کرکے وہین تمام کرلے جہان وضور کیا اور چاہے اپنی
جگہ لوٹ آوے - ف - حتی کہ لوٹنے کی حرکت رفتار اسکو مضر نہیں ہے یہی صحیح ہے م ف - بلکہ رجوع افضل ہے - الکافی -
والمقتدی یعود الی مکانہ - اور مقتدی لوٹ آوے اپنی جگہ - ف - یعنی اسپر بھی حتماً لازم ہے - الفتح - اگرچہ وہ امام
محدث ہو جس نے خلیفہ کردیا - العدد - الا - باستثناے دو صورتون کے ایک تو - ان یکون امامہ قد فرغ - یہ کہ اسکا
امام فارغ ہو چکا ہو - ف - تو اب لوٹنا ضرور نہیں ولیکن جواز اسواسطے کہ تمام نماز مقام واحد میں ہو مانند منفرد کے
اولا یکون بینہما حائل - یا نہو درمیان امام واس مقتدی کے کوئی حائل - ف - یعنی دوسری صورت یہ کہ مقتدی
نے جہان وضور کیا وہان سے امام کے ساتھ اقتدار کرنے میں ایسی کوئی چیز درمیان میں حائل نہو جو مانع اقتدار ہو جیسے
چوڑا راستہ وبڑا دریا ودیوار بلند بغیر کھڑکیون وغیرہ کے چنانچہ بیان اوپر ہو چکا تو جب مقام وضور سے اقتدار صحیح ہوا
تو وہین سے بنار کرنا جائز تھا الیس صف میں آنا حتمی نہوا - شرائط بنار متعدد ہین ایک یہ کہ جو حدث ہوا وہ موجب وضور
ہو اور ایسا نہو کہ شاذ نادر واقع ہوتا ہے اور سماوی ہو کہ اس حدث یا اسکے سبب میں بندہ کا کچھ اختیار نہو - فتح القدیر -
اگر شاذ نادر الوقوع ہو جیسے توندی سے پانی جاری ہونا تو اسمین از سر نو پڑھے اور بندہ سے مراد یہ کہ مخلوق کا اختیار
نہو پس اس شرط پر چند مسائل نکلتے ہیں م - چنانچہ اگر خود حدث نہوا بلکہ مصلی نے عمداً گوز کردیا - یا نکسیر پھوڑدی یا پائخانہ
یا پیشاب نکال دیا تو نماز جاتی رہی اسپر بنار جائز نہیں ہے اور اگر عمداً حدث نہ کیا بلکہ خود حدث ہوگیا پس اگر یہ حدث موجب
غسل ہو جیسے کسی عورت کو دیکھکر انزال ہوگیا تو بھی نماز گئی اور بنار نہیں کرسکتا اور اگر موجب وضو ہو تو دیکھا جاوے
کہ اگر کسی آدمی کے فعل سے ہے تو بھی بنار نہیں کرسکتا خلافاً لابی یوسف کذا فی الخلاصہ - اگر مصلی کو کسی نے گھٹہ یا ڈھیلا
یا پتھر وغیرہ مارکر زخمی کردیا یا مصلی کے پھوڑے کو دبادیا حتی کہ خون وغیرہ نکل پڑا تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے قول پر
بنار نہیں کرسکتا - شرح الطحاوی - اور اگر منہ بھر کے قے کی پس اگر بدون قصد ہو تو وضوء کرکے بنار کرے جبتک
کلام نہ کیا ہو اور اگر قصد کرکے قے کی تو بنار نہ کرے - المحیط - سبب حدث غیر کے اختیار سے اسطرح کہ جیسے مصلی کے اوپر
چھت سے کوئی ڈھیلا پتھر تختہ وغیرہ گرا کہ خون نکال دیا پس اگر اوپر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کے سبب سے یہ ہوا تو بنار
کرنا نہیں جائز ہے بخلاف ابو یوسف رح - اور اگر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کی باعث سے نہیں گرا تو بعض مشائخ نے کہا کہ
اختلاف ہے حتی کہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک بنار نہیں جائز اور یہی صحیح ہے - اگر درخت سے پھل گرا کہ زخمی کیا تو بھی
یہی حکم ہے اور اگر مصلی کے پاؤن یا سجدہ کرتے ہوئے پیشانی میں کانٹا لگا بغیر قصد اور خون بہا تو بنار نہیں ہے اور اگر
زنبور نے کاٹا کہ خون نکلا تو بھی بنار نہیں ہے - اگر مصلی کے چھینکنے یا کھنکارنے کے زور پڑنے سے ریح نکل گئی تو بنار نہیں

اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ اگر عورت کی گدّی بغیر اُسکے قصد کے خود بخود گری جو کہ تر تھی تو بالاتفاق وہ بناء کر سکتی ہے اور اگر اُسکی حرکت دینے سے گری ہو تو طرفین کے نزدیک بناء نہیں ہے۔ التبیین۔ اگر مصلی کے دل سے خون بہا تو دھو کر وضوء کر کے بناء کرے اور اگر اُسنے پھوڑا ہو یا گھٹنے پر تھا کہ رکوع یا سجود میں اُسپر دباؤ دینے سے بہنے لگا تو بمنزلہ حدث عمد کے ہے کہ اُسپر بناء نہیں کر سکتا۔ المحیط۔ اگر مصلی نماز میں بغیر نشہ وغیرہ کے بیہوش ہو گیا یا مجنون ہوا یا قہقہہ مارا تو وضوء کر کے اپنے سرے پڑھے بناء نہیں۔ اسی طرح اگر نماز میں سو گیا جس سے احتلام ہوا تو استحساناً بناء نہیں ہے۔ اگر مصلی کے کپڑے پر ایک درم سے زیادہ پیشاب کی چھینٹیں آ کر پڑیں پس اُسنے پھر کر دھویا تو ظاہر الروایۃ میں بناء نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔ دوسری شرط۔ یہ کہ حدث ہونے ہی پھر جاوے۔ حتی کہ اگر حدث کے بعد کوئی رکن ادا کیا یا اتنی دیر ٹھہرا کہ کوئی رکن ادا ہو جاوے تو نماز فاسد ہو گئی۔ اگر وضوء کے لیے جاتے پڑھا یا آتے ہوئے پڑھا صحیح یہ کہ جانے وآنے دونوں پڑھنے میں نماز فاسد ہو گی۔ ہو الاصح ح۔ مگر سبحان اللہ پڑھنے اور لا الٰہ الا اللہ پڑھنے سے بناء کا جواز اصح قول پر باقی رہتا ہے۔ التبیین۔ اگر رکوع میں امام کو حدث ہوا اُسنے رکن ادا کرنے کے طور پر سمع اللہ لمن حمدہ کہا۔ یا سجود میں ہوا اور سر اٹھانے میں اسی قصد سے اللہ اکبر کہا تو سب کی نماز فاسد ہوئی یہ نص علیہ فی المنتقی ح۔ اور اگر ادائے رکن کا قصد نہ کیا ہو تو امام رح سے دو روایتیں ہیں الکافی ایک میں فساد اور دوم میں نہیں۔ اور وجیز کردری میں روایت اول یعنی فساد پر اعتماد کیا۔ م۔ تیسری شرط یہ کہ بعد حدث ہو جانے کے عمداً کوئی فعل جس سے نماز فاسد ہوتی ہے نہ کرے سوائے ان افعال کے جنکی ضرورت ہے یا ضروری کے تابع یا تتمہ ہیں۔ چنانچہ اگر حدث کے بعد اسنے کلام کسی طرح کر دیا یا عمداً قہقہہ مار دیا یا کچھ کھایا پیا اور مانند اسکے تو بناء جائز نہیں رہی۔ البدائع۔ اگر وضوء کے لیے کنویں سے پانی بھرنے کی ضرورت پڑی تو جائز ہے۔ البدائع۔ یوں ہی اگر رسی لانے کی ضرورت ہوئی۔ لیکن مضمرات میں کہا کہ صحیح یہ کہ کنویں سے پانی بھرنے میں بناء باطل اور خلاصہ میں کہا کہ یہی مختار ہے م۔ اور اگر شرمگاہ کھول کر استنجاء کیا تو بناء جائز نہیں۔ البدائع۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ التبیین ف۔ ابو علی نسفی رح نے کہا کہ اگر ضرورت ہے کہ شرمگاہ کھولے تو بناء جائز ہے۔ النہایہ۔ یہی اشبہ ہے مگر بقیاس عورت م۔ عورت نے اگر ذراع کو وضوء کے لیے کھولا تو بناء باطل ہوئی۔ یہی صحیح ہے۔ پھر واضح ہو کہ وضوء کو پورے فرائض و سنن کے ساتھ پورا کرے یہی اصح ہے۔ التبیین۔ اور بعض نے کہا کہ قدر ضرورت صرف فرائض پر ایکبار پر اکتفاء کرے م۔ ہاں اگر چار بار دھووے تو بناء باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ نزدیک پانی چھوڑ کر دور گیا اگر بھول کر ہو یا فرق قلیل بقدر دو صف کے ہو تو بناء جائز ہے اور زیادہ میں نہیں۔ الخلاصہ۔ جیسے حوض کے موضع وضوء کو بلا عذر چھوڑ کر دوسری طرف گیا۔ اور اگر جگہ تنگ وغیرہ کا عذر ہو تو بناء جائز ہے۔ الوجیز۔ اگر وضوء کر آیا بعد دی قیام نماز کے اور یاد کیا کہ مسح بھول گیا پھر جا کر مسح کیا تو بناء کرے اور اگر نماز کو کھڑا ہو گیا پھر یاد کیا تو بناء باطل ہوئی۔ الخلاصہ۔ اور اگر کپڑا بھول کر اٹھانے لوٹا تو بناء باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ مسجد میں ایک برتن میں پانی ہے اُس سے وضوء کیا اور ایک ہاتھ سے برتن اٹھائے ہوئے جائے نماز تک گیا تو بناء جائز ہے۔ المحیط۔ اگر پانی بھرا برتن دو ہاتھوں سے اٹھایا تو بناء باطل ہے البحر۔ مصلی کے کپڑے کو نجاست لگ گئی پس اگر اُسی وقت اتار دینا ممکن ہو بایں طور کہ دوسرا کپڑا پایا اگر اسی دم اتار دیا تو کافی ہے اور اگر اسی دم نہیں اُتار سکتا پس اگر اُس کپڑے میں کوئی رکن نماز ادا کر دیا تو بالاجماع نماز فاسد ہو گئی اور اگر ادا نہ کیا ولیکن اتنی دیر کر دی کہ رکن ادا ہو جاوے تو فاسد نہیں اگرچہ بہت دیر ہو جاوے تو اگر دوسرا کپڑا پایا لیکن اُسی دم نہیں اتارا اور نہ کوئی رکن ادا کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز فاسد ہو گی۔ المحیط۔ چوتھی شرط یہ کہ بعد حدث مذکور کے اسکا حدث سابق ظاہر نہ کرے۔ الدر۔ جیسے موزوں پر مسح کیے تھا پھر نماز میں حدث سماوی ہوا اور وضوء کرنے گیا وہاں اتنی دیر ہوئی کہ درمیان وضوء میں مسح کی مدت پوری ہو گئی تو از سرِ نو نماز پڑھے یہی صحیح ہے۔ اور جیسے متیمم کو نماز میں حدث

کے بعد پانی مل گیا اور جیسے مستحاضہ نے جس وقت کا وضو کیا تھا بعد حدث کے وہ وقت نکل گیا۔ محیط السرخسی۔ یا پٹی زخم
کا وقت نکل گیا تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ غرضکہ ہر معذور کا وقت نکل گیا م۔ جبیرہ پر مسح کرنیوالے کا بعد حدث کے
زخم اچھا ہوگیا تو بنا نہیں۔ التاتارخانیہ۔ پانچوین شرط یہ کہ بعد حدث مذکور کے اُسکو اپنی قضا نماز یاد نہ آوے درحالیکہ
وہ صاحب ترتیب ہو۔ البحر۔ اقول اور ترتیب یہان عذر سے ساقط بھی نہو ورنہ اگر تنگی وقت کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو
تو یاد آنا کچھ مضر نہین اور بنا جائز رہیگی۔ م۔ چھٹی شرط یہ کہ امام کسی ایسے کو خلیفہ نہ کرے جسکی امامت یہان درست نہو جیسے
عورت ورنہ بنا نہیگی۔ البحر۔ بلکہ سب کی نماز فاسد ہوگی۔ اگر عورت یا طفل یا محدث کو خلیفہ کرے۔ م۔ واضح ہو کہ بعد حدث
کے گھر کا دروازہ کھول کر وضو کیا پھر نکل کر اگر چورون کا خوف ہو تو دروازہ بند کرے ورنہ نہین۔ التاتارخانیہ۔ اگر حدث
سے اُسکے کپڑے کو نجاست لگی اُسکو دھویا تو بنا کرے اور اگر نجاست خارج سے ہو یا حدث و خارج دونون سے ہو تو
بنا نہین اگرچہ دونون ایک ہی جگہ ہون۔ التبیین ف۔ الحاصل یہ شرائط مفصل کرکے تیرہ شمار کیے گئے۔ اول
حدث سماوی ہو۔ دوم بدن مصلی سے خارج ہو۔ سوم موجب غسل نہو۔ چہارم نادر الوقوع نہو۔ پنجم حدث کے
ساتھ رکن ادا نہ کرے۔ ششم۔ آمد و رفت مین رکن ادا نہ کرے۔ ہفتم فعل منافی نماز نہ کرے۔ ہشتم غیر ضروری جسکے نہ کرنے کی
گنجایش ہو نہ کرے۔ نہم بغیر عذر مانند ازدحام وغیرہ کے توقف نہ کرکے فوراً پھر جاوے۔ دہم حدث سابق کا ظہور نہو
یازدہم ترتیب والے کو قضا نماز یاد نہ آوے۔ دوازدہم مقتدی اپنی جگہ کے سواے ادا نہ کرے یعنی سواے دو
صورتون مذکورہ کے۔ سیزدہم خلیفہ ایسا نہ کرے جو لائق نہین ہے۔ فتح۔ یہ سب اُسوقت کہ نماز مین حدث ہوگیا بعد کو
پھرا ہو۔ اور اگر حدث کا خوف ہوا کہ وہ نماز سے پھرا بعد اُسکے حدث ہوا تو ظاہر الروایۃ مین بنا جائز نہین ہے۔ ف۔
بنا کرنا مثل فرائض کے نماز جنازہ مین بھی جائز ہے مگر خلیفہ کرنے مین اختلاف ہے۔ مختصر البحر المحیط ع۔ پھر نماز مین خلیفہ
بنانا ہر ایسی صورت مین جائز ہے جسمین امام کو بنا کرنا جائز ہے اور جہان بنا نہین وہان خلیفہ بنانا بھی نہین۔ اور جو شخص
ابتدا مین امام کے بجاے امام ہو سکتا تھا وہ حدث بنا مین خلیفہ ہو سکتا ہے اور جو ابتدا مین اس امام کا امام نہ ہو
تھا وہ خلیفہ بھی نہین ہو سکتا۔ المحیط۔ یعنی اعتبار امام کا ہے نہ قوم کا حتی کہ امام قاری اور جماعت امی ہون تو جماعت کا
امام انہین کا امی ہو سکتا ہے مگر امام کا خلیفہ نہین ہو سکتا ورنہ کل کی نماز فاسد ہوگی م۔ خلیفہ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ
پیچھے ہٹے کبڑا بنا ہوا ناک اپنے ہاتھ سے دابے ہوے جو وہم دلا دے کہ گویا اُسکی نکسیر چھوٹ گئی یہی سنت ہے۔ ف۔
اور اپنے متصل اگلی صف سے اپنا خلیفہ آگے بڑھا دے مگر کلام کے ساتھ نہین بلکہ اشارہ سے۔ التبیین۔ خلیفہ کا کپڑا پکڑ کر
محراب کی طرف کھینچے۔ الخلاصہ ع۔ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہین ہے مگر پہلا استحقاق خلیفہ بنانے کا اُسی کو ہے م۔
اور امام محدث کو اختیار ہے کہ جب صحرا مین یعنی میدان مین جماعت پڑھاتا ہو تو خلیفہ بنادے جب تک صفون سے
تجاوز نہ کر گیا ہو اور جب مسجد مین ہو تو جب تک مسجد سے نکل نہ گیا ہو۔ التبیین ع۔ مسجد سے نکل کر نہین خواہ باہر تک
صفین ملی ہون یا نہون۔ یہ شیخین کا قول اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اور مسجد سے خارج شخص کا خلیفہ بنانا صحیح نہین اور قوم کی نماز
تو شیخین کے قول مین فاسد ہوگئی اور امام کی نماز بھی اصح روایت پر فاسد ہوئی قاضیخان والتحفہ ع۔ مسبوق کو خلیفہ بنانا نہ
چاہیے اور مسبوق کو چاہیے کہ قبول نہ کرے اور اگر قبول کر لیا تو روا ہے۔ الظہیریہ۔ لیکن جہانتک امام پہونچا ہے اُس سے
آگے تمام کرے جب سلام پر پہونچے تو مدرک کو آگے کرے کہ وہ سلام پھیر دے۔ الہدایہ پھر یہ مسبوق اپنی نماز پوری کرلے
م۔ اور اگر اپنے سلام پر پہونچکر قہقہہ مار دیا یا عمداً حدث یا کلام کیا یا مسجد سے نکل گیا یعنی منافی نماز فعل کیا تو اُسی کی
نماز فاسد ہوگئی اور قوم کی نماز تو پوری ہوگئی اور رہا پہلا امام پس اگر وہ فارغ ہو گیا ہو یعنی وہ لاحق ہو گیا تھا تو بعد

طہارت کے چھوٹی ہوئی پوری کرکے سلام کے موقع پر آگیا ہو تو اُسکی نماز بھی پوری ہوگئی اور اگر فارغ نہیں ہوا تو اصح
یہ کہ اسکی نماز بھی فاسد ہوئی۔ الہدایہ۔ پھر اگر خلیفہ کو امام کی حالت نماز سے آگاہی ہو تو بتلانے کی ضرورت نہیں۔ ا تاتارخانیہ
اور اگر آگاہی نہو تو اشارہ سے بتلا دے اسطرح کہ ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی اور دو ہوں تو دو انگلیاں اشارہ کرے
اور سجدہ تلاوت کے لیے زبان و پیشانی پر انگلی رکھے اور سہو کے واسطے دل پر۔ الظہیریہ۔ سجدہ نماز ہی کے لیے ایک باقی
تو پیشانی پر ایک انگلی ورنہ دو انگلیاں۔ جوامع الفقہ ع۔ رکوع باقی ہو تو ہاتھ گھٹنے پر رکھے اور قراءت باقی ہو تو ہاتھ منہ پر
رکھکر اشارہ کرے۔ ابحر۔ اگر کلام کے ساتھ خلیفہ کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی خواہ عمداً ہو یا سہواً یا جہلاً ع۔ چار رکعت والی نماز
میں ایک نے آکر دوسرے کا اقتدا کیا اور امام کو حدث ہو گیا اُسنے اسی مقتدی کو خلیفہ کیا حالانکہ اُسکو نہیں معلوم کہ کس قدر
پڑھی ہے تو خلیفہ چار رکعت پڑھے اور احتیاطاً ہر رکعت میں قعدہ کرے۔ قاضیخان۔ اگر لاحق کو خلیفہ کیا تو وہ قوم کو اشارہ
کردے حتی کہ جو اسپر نماز ہے وہ پوری کرے پھر قوم کو نماز پڑھا دے اور اگر اسنے یوں نہ کیا بلکہ امام کی نماز پوری کردی
حتی کہ سلام تک نوبت آئی پھر اُسنے مدرک کو اپنی جگہ کردیا جس نے سلام پھیر دیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ المضمرات
یعنی بعد سلام کے لاحق اپنی نماز پوری کرلے سم۔ امام محدث اپنی امامت پر ہے یہانتک کہ مسجد سے باہر ہو جاوے یا
کسی کو خلیفہ کرے جو اُسکی جگہ کھڑا ہو جاوے اس نیت سے کہ لوگوں کی امامت کریگا یا قوم کسی کو خلیفہ کرلے۔ پھر اگر
اِنمیں سے کوئی بات نہوئی حتی کہ امام محدث نے گوشہ مسجد میں وضو کیا اور لوگ منتظر رہے پھر آکر اُسنے لوگوں کے ساتھ
نماز تمام کی تو ادا ہو گئی۔ المحیط۔ اگر امام کی مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی مرد خود آگے بڑھ گیا تو جائز ہے۔ قاضیخان
اگر دو مرد آگے بڑھے تو کہا گیا کہ جسکی اتباع اکثروں نے کی وہ صحیح اور دوسرا فاسد ہے اور اگر دونوں کے مقتدی برابر ہوں
تو فاسد ہے۔ التبیین۔ اور اصح یہ کہ دونوں فریق کی نماز فاسد ہے۔ المبسوط۔ اگر ایک ہی مقتدی ہو تو بدون تعیین و نیت
کے وہ امامت کے واسطے متعین ہو جائیگا۔ التبیین۔ اقول بشرطیکہ وہ لائق خلافت ہو۔ م۔ امام کو حدث ہو گیا اور
اُسکے مسجد سے باہر جانے سے پہلے کسی نے اُسکا اقتدا کیا تو صحیح ہے اگرچہ امام محدث نے انصراف کر لیا ہو ع۔ اگر بعد
خلیفہ کرنے کے امام محدث کے ساتھ کسی نے اقتدا کیا تو باطل ہے سم۔ نماز خلیفہ صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام کے مسجد
سے باہر جانے سے پہلے خلیفہ محراب امام میں پہونچ جاوے۔ عف وغیرہ۔ مسافروں نے مسافر کا اقتدا کیا اُسکو حدث
ہوا اُسنے مقیم مقتدی کو خلیفہ کیا تو مسافر امام محدث پر چار رکعت لازم نہیں اور اگر مسافر کو خلیفہ کیا اُسنے اقامت کی نیت
کرلی تو قوم پر چار رکعت کا اتمام لازم نہیں۔ محیط السرخسی۔ یہ سب تو واقعی حدث کی صورت میں ہے۔ ومن ظن انہ
احدث فخرج من المسجد۔ اور جس نے گمان کیا کہ اُسکو حدث ہو گیا پس وہ مسجد سے خارج ہو گیا۔ ثم علم انہ
لم یحدث۔ پھر اُسکو معلوم ہوا کہ حدث نہیں ہوا تھا۔ ف۔ مثلاً گمان ہوا کہ قطرہ اُتر آیا پس مسجد سے نکل گیا پھر
ظاہر ہوا کہ نہیں اُترا تھا۔ استقبل الصلوٰۃ۔ تو وہ نئے سرے سے نماز پڑھے۔ ف۔ خواہ خلیفہ کیا ہو یا نہیں۔ وان
لم یکن خرج من المسجد۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر نہ ہوا ہو۔ ف۔ کہ اِسکو حدث نہونا ظاہر ہو گیا۔ یصلی ما بقی
تو باقی نماز پڑھ لے۔ ف۔ بدلیل استحسان۔ والقیاس فیہما الاستقبال۔ اور قیاس دونوں صورتوں میں
یہی کہ نئے سرے سے پڑھے۔ وہو روایۃ عن محمد۔ اور یہی امام محمد کا قول مروی ہے۔ لوجود الانصراف من غیر عذر
کیونکہ قبلہ رخ سے منہ پھیرنا نماز میں بغیر عذر تحقیقی پایا گیا۔ ف۔ خواہ رفتار قبلہ کی طرف منہ کیے ہوئے ہو یا پیٹھ کیے
ہو یہی ظاہر الروایہ ہے ع۔ برخلاف اسکے جب کہ درحقیقت حدث ہو کر عذر متحقق ہوا تو اس صورت میں بوجہ نص کے
خلاف قیاس ایسا انصراف مفسد نہ ہوا۔ وجہ الاستحسان انہ انصرف علی قصد الاصلاح۔ وجہ استحسان کی یہ کہ

مصلی مذکور اصلاح کی نیت سے پھرا تھا۔ ف۔ تو یہ پھرنا مفسد نہیں۔ الا تری انہ لو تحقق ما توہمہ بنی علی صلاتہ
کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ متحقق ہوتا جو اُسنے توہم کیا تھا یعنی حدث واقعی ہوتا تو وہ اپنی نماز پر بنا کرتا۔ فالحق قصد
الاصلاح بحقیقتہ۔ تو اصلاح کا قصد بھی حقیقی اصلاح کے ساتھ لاحق کیا گیا۔ ف۔ مگر یہ بات مسجد کے باہر نکلجانے مین
نہین ہے بلکہ۔ مالم تختلف المکان بالخروج۔ جبتک جگہ نہ بدلے بوجہ مسجد سے نکل جانے کے۔ ف۔ کیونکہ جگہ
بدلنا تحریمہ کو باطل کرتا ہے اور جب تک جگہ متحد ہے تحریمہ باقی ہے وعلی ہذا اگر نمازی نے دشمن آجانے کا گمان کر کے رخ پھیرا
حالانکہ دشمن نہ تھا تو اُسکی نماز باطل نہوگی جب تک اپنے مقام سے خارج نہو جاوے۔ جامع التمرتاشی ع۔ وان کان
استخلف فسدت۔ اور اگر اس متوہم نے کسی کو خلیفہ بنایا تو نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ اگرچہ جگہ سے تجاوز نہ کیا ہو۔ ف
لانہ عمل کثیر من غیر عذر۔ کیونکہ یہ بلا عذر کے عمل کثیر ہے۔ ف۔ کہا گیا کہ خلیفہ بنانے مین فساد کا حکم بقول صاحبین ہے۔
متفرقات ابو جعفر مین لکھا کہ خلیفہ نے اگر رکوع تک پڑھی تو فاسد ہوتی نہ اس سے قبل۔ اور ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت
کی کہ خلیفہ اگر مقام امام مین کھڑا ہو گیا تو فاسد ہو گئی اگرچہ کوئی رکن ادا نہ کیا ہو۔ اگر قوم نے خلیفہ بنا لیا تو امام کے سواے
انھین کی نماز فاسد ہوتی۔ الفتح۔ وہذا بخلاف ما اذا ظن انہ افتتح علی غیر وضوء۔ اور یہ پھرنا گمان اصلاح پر بخلاف
ایسی صورت کے کہ اُسنے گمان کیا کہ اُسنے بغیر وضو نماز شروع کی ہے۔ ف۔ یا موزہ پر مسح کیے تھا اُسنے مدت گذر جانے کا
گمان کیا یا تیمم کیے تھا اُسنے سراب دیکھکر آب گمان کیا یا نماز ظہر مین اُسکو گمان ہوا کہ مین نے نماز فجر نہین پڑھی ہے یعنی ترتیب بھی
واجب ہے یا اُسنے کپڑے پر سرخی دیکھکر خون گمان کیا۔ التبیین۔ فالفرف۔ پس اُسنے رخ پھیرا۔ ثم علم انہ علی وضوء۔ پھر
جانا کہ وہ وضو پر ہے۔ ف۔ اور گمان غلط تھا۔ حیث تفسد۔ تو نماز فاسد ہوگی۔ وان لم یخرج۔ اگرچہ وہ مسجد سے
خارج نہو۔ لان الانصراف علی سبیل الرفض۔ کیونکہ یہ پھرنا بطور رفض ہے۔ ف۔ یعنی نماز کو چھوڑنے کے طور پر پھرا
نہ بر سبیل اصلاح۔ الا تری انہ لو تحقق ما توہمہ یستقبلہ۔ کیا تو نہین دیکھتا کہ اگر وہ بات واقع مین متحقق ہوتی جس کا
گمان کیا تھا تو از سر نو نماز پڑھتا۔ ف۔ تو اسی گمان پر پھرا بھی تھا بخلاف صورت اول کے کہ اسمین رفض نہین بلکہ بنا ہے۔
فہذا ہو الحرف۔ پس یہی دونون مین اصل ہے۔ ف۔ جسپر فرق ظاہر ہے۔ حاصل یہ کہ جو گمان ایسا ہے کہ اُسنے بطور ترک
ورفض کے پھرا تو وہ مفسد ہے اور جس گمان نے یہ نہین کیا تو اسمین دیکھا جاوے کہ اگر مسجد سے خارج نہین ہوا تو بنا
کرے اور اگر خارج ہوا تو تحریمہ ٹوٹ گیا م۔ پھر دار و بیت اور مصلاے عید اور مصلاے جنازہ کا حکم مسجد کا ہے سواے
عورت کے کہ وہ اگر اپنے مقام نماز سے باہر ہوئی تو نماز فاسد ہو گئی۔ التبیین۔ ومکان الصفوف فی الصحراء
لہ حکم المسجد۔ اور صحرا مین صفون کی جگہ کے واسطے مسجد کا حکم ہے۔ ولو تقدم قدامہ۔ اور اگر وہ آگے کی طرف بڑھا ہو
ف۔ پس اگر آگے سترہ ہو۔ فالحد السترۃ۔ تو حد سترہ ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر سترہ سے تجاوز کر گیا تو نماز فاسد ہو گئی
وان لم تکن۔ اور اگر آگے سترہ نہو۔ فمقدار الصفوف خلفہ۔ تو بمقدار پیچھے کے صفون کے۔ ف۔ حتی کہ اگر پیچھے
صفین پانچ گز تک ہوں تو آگے کی حد بھی پانچ گز ہے کہ اس سے تجاوز مین نماز فاسد ہوگی اور اسی پر تبیین الحقائق مین
جزم کیا اور عینی مین بھی مذکور ہے ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ جب سترہ نہو تو اوجہ یہ ہے کہ اسکے سجدہ گاہ کو حد قرار دیا جاوے
کیونکہ امام اپنے حق مین منفرد ہے اور منفرد کا یہی حکم ہے۔ اقول اسی کی بحر الرائق وردالمختار مین تبعیت کر کے اسی پر اعتماد کیا
مترجم کہتا ہے کہ پھر پیچھے کی حد مین بھی یہی دلیل جاری ہے کہ امام اپنے حق مین منفرد ہے اور حق میرے نزدیک یہ کہ منفرد کی ادا تمام
ہے جیسا کہ اصول مین صحیح ہے تو جماعت کا اسپر قیاس کرنا درست نہین ہے چنانچہ اشارہ فرمایا کہ۔ وان کان منفردا۔ اور اگر
گمان کرنے والا مصلی ایک منفرد ہو۔ فموضع سجودہ من کل جانب۔ تو حد اسکا مقام سجدہ ہے ہر طرف سے۔ ف۔ حتی کہ

دائیں بائیں و پیچھے منفرد کے لیے اسی قدر حد ہے۔ کذا فی المحیط ۔ پس اگر منفرد پر قیاس کریں تو پیچھے بھی صفوف تک حد ہونا
چاہیے بعینہ اسی دلیل سے کہ امام اپنے حق میں منفرد ہے حالانکہ بالاتفاق پیچھے کی حد صفوف تک ہونا۔ امام رح سے منصوص روایۃ
پس اعتماد اسی پر ہے جو امام مصنف رح نے ذکر کیا۔م۔ وان جن ۔ اور اگر مصلی مجنون ہوگیا۔ف۔ خواہ امام ہو یا مقتدی
یا منفرد ہو۔ او نام فاحتلم ۔ یا سوکر محتلم ہوگیا۔ او اغمی علیہ ۔ یا اس پر اغماء طاری ہوگیا۔ استقبل ۔ تو نماز کو نئے سرے پڑھے
ف۔ بشرطیکہ تشہد کی مقدار نہ بیٹھا ہو۔ف۔ اغماء ایک مرض ہے کہ دماغ میں سرد گاڑھے بلغم کے بھرنے سے پیدا ہوتا ہے
ع۔ یعنی روح دماغی کی راہیں بند کرکے حس و حرکت و حواس کو معطل کردیتا ہے۔ یہ اطباء کا قول ہے۔م۔ متکلمین کے نزدیک اغماء
ایک سہو ہے جو انسان پر طاری ہوتا ہے اس حالت سے کہ اعضاء میں فتور آجاتا ہے برخلاف جنون کے کہ وہ فساد و زوال
عقل ہے لہذا کہا گیا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغماء ہوسکتا ہے جنون محال ہے ع۔ بالجملہ اگر نماز میں وضو ٹوٹ جانے کا حکم
بوجہ جنون یا خوابی احتلام یا اغماء سے ہو تو بناء نہیں جائز بلکہ از سر نو پڑھے۔م۔ لانہ یندر وجود ہذہ العوارض ۔ کیونکہ
ایسے عوارض کا وجود نادر ہوتا ہے۔ف۔ اور شاذ نادر کی وجہ سے ایک عام بلوی نہوا۔م۔ فلم یکن فی معنی ما ورد بہ النص
تو یہ عوارض یعنی ان عوارض کے نہوئے جنکے ساتھ نص وارد ہے۔ف۔ یعنی ریح و قے و نکسیر وغیرہ کہ جنکا وقوع نادر نہیں
بلکہ اکثر ہوتا ہے لہذا حدث نادر الوجود میں بناء نہیں ہے۔م۔ وکذلک اذا قہقہ ۔ اور یونہی اگر اسنے قہقہہ مار دیا۔ف۔
تو بناء نہیں ۔ کیونکہ نص کے عوارض تو بے اختیاری ہیں بخلاف قہقہہ کے۔ لانہ بمنزلۃ الکلام ۔ کیونکہ قہقہہ بمنزلہ کلام کے ہے
وھو قاطع ۔ اور کلام نماز کا قاطع ہے۔ف۔ تو قہقہہ قاطع ہوا پس بناء روا نہوئی۔ پھر یہ حکم اسوقت کہ بقدر تشہد بیٹھنے
سے پہلے ایسا واقع ہوا ہو اور اگر بعد قدر تشہد کے ہو تو اسکی نماز تمام ہے ع۔ وان حصر الامام عن القراءۃ ۔ اور اگر امام
ممنوع و بند ہوجاوے قراءت سے ۔ف۔ مطلقاً حتی کہ ایک آیت بھی نہ پڑھ سکے مگر بدون اسکے کہ بھول کر امی ہوجاوے
بلکہ بسبب خجالت وغیرہ کے قراءت نہ کرسکے۔ فقدم غیرہ ۔ پس اسنے دوسرے کو آگے کردیا۔ اجزاہم عند ابی حنیفۃ ۔
تو کافی ہے جماعت کو نزدیک امام ابو حنیفہ کے۔ف۔ اور یہی قول امام احمد رح کا ہے۔مع۔ وقالا لا یجزیہم ۔ اور صاحبین نے
کہا کہ انکو یہ کافی نہیں ہے۔ف۔ یہ مشہور قول ابو یوسف کا ہے برخلاف المفید کے کہ جسمیں ابو یوسف کا قول ابو حنیفہ رح
کے ساتھ ذکر کیا۔مع۔ لانہ یندر وجودہ فاشبہ الجنابۃ ۔ کیونکہ ایسا واقعہ نادر الوجود ہے تو مشابہ جنب ہوجانے کا ہوگیا
پھر صاحبین کے نزدیک جب خلیفہ نہیں کرسکتا تو امی کی طرح بدون قراءت تمام کرے بشرطیکہ امیوں کا امام ہو۔ن۔ف۔ غایۃ البیان
میں کہا کہ یہ سہو ہے اور صحیح مذہب صاحبین کا یہ کہ وہ از سر نو نماز پڑھے جیسا کہ فخر الاسلام نے شرح جامع الصغیر میں تصریح کردی ہے
مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف نے بھی اسی طرف اشارہ کیا جبکہ دلیل میں اسکو جنابت کے مشابہ قرار دیا حالانکہ جنابت
میں از سر نو پڑھنے کا حکم ہے م۔ ولہ ان الاستخلاف لعلۃ العجز ۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ خلیفہ بنانا بوجہ عاجزی
کے ہوتا ہے۔ وھو ھہنا الزم ۔ اور وہ اس صورت میں خوب لازم ہے۔ والعجز عن القراءۃ غیر نادر ۔ اور قراءت سے
عاجز ہونا کچھ نادر الوقوع نہیں۔ف۔ کیونکہ اکثر اوقات بوجہ شرم وغیرہ کے قراءت سے بند ہوجاتا ہے۔ فلا یلحق بالجنابۃ
تو اسکا الحاق جنابت کے ساتھ نہوگا۔ف۔ ہاں اگر بند ہونا اسوجہ سے ہو کہ وہ بھول کر امی ہوگیا تو بالاجماع خلیفہ
نہیں کرسکتا مح۔ یہ شیخ الاسلام ابو الیسر رح ۔مع۔ ولو قرأ مقدار ما یجوز بہ الصلوٰۃ ۔ اور اگر اسنے قراءت اسقدر
کرلی کہ جسکے ساتھ نماز جائز ہوجاتی ہے۔ف۔ وہ ایک آیت ہے۔ کما صرح بہ الطحاوی وغیرہ۔ل۔ لا یجوز بالاجماع
تو خلیفہ کرنا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ لعدم الحاجۃ الی الاستخلاف ۔ کیونکہ خلیفہ کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ف۔ اور
اگر اس صورت میں خلیفہ بنایا تو نماز فاسد ہوگئی۔ المحیط ۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ د۔ پھر حد جائز کی تفسیر ایک آیت جیسا

مذکور ہے اصل نا ل ہے کیونکہ پوری فاتحہ مع تین آیت کے علی الاصح واجب ہے جسکے ترک پر نقص موجب اعادہ ہے اور ایک آیت پر اقتصار کرنا گناہ۔ شاید کہ عذر کی جہت سے قدر آیت کافی ہو۔ فافہم م۔ وان سبقہ الحدث بعد التشہد توضأ وسلم۔ اور اگر مصلی کو بعد تشہد کے حدث ہو گیا تو وضوء کر کے سلام دیوے۔ ف۔ اگرچہ فرض پورا ہوا لیکن واجب باقی ہے کیونکہ لان التسلیم واجب فلابد من التوضی لیاتی بہ۔ کیونکہ سلام دینا واجب ہے تو وضوء کرنا ضرور ہوا کہ سلام کو لاوے۔ ف۔ کیونکہ بغیر طہارت کے نماز کی تحلیل نہیں ہوگی۔ وان تعمد الحدث فی ہذہ الحالۃ۔ اور اگر بعد تشہد کے اسنے عمداً حدث کر دیا۔ او تکلم۔ یا عمداً کلام کر دیا۔ او عمل عملا ینافی الصلوٰۃ۔ یا عمداً کوئی ایسا کام کیا جو نماز کے منافی ہے۔ تمت صلاتہ۔ تو اسکی نماز پوری ہو گئی۔ ف۔ ختم ہو گئی اگرچہ سلام واجب ترک ہوا یعنی اب وضوء کر کے سلام واجب نہیں ہو سکتا۔ لانہ تعذر البناء لوجود القاطع۔ کیونکہ قاطع پائے جانے کی وجہسے بناء کرنا متعذر ہے۔ لکن لا اعادۃ علیہ۔ لیکن اسپر نماز کا اعادہ نہیں ہے۔ لانہ لم یبق علیہ شئی من الارکان۔ کیونکہ اسپر ارکان میں سے کوئی چیز نہیں باقی رہی۔ ف۔ اور تحلیل اسکی عمدی فعل سے ہو گئی اگرچہ بلفظ سلام واجب تھی۔ لیکن اس سے اوپر کے ارکان میں کچھ فساد نہیں ہوتا اور ظاہر حدیث ابن مسعود رضہ جسمیں تشہد ختم کر کے فرمایا کہ تیرا کھڑا ہونے کا جی چاہے تو کھڑا ہو۔ یہ بھی اسی کو مقتضی ہے فافہم۔ فان رای المتیمم الماء فی صلاتہ۔ اگر متیمم نے دیکھا پانی کو اپنی نماز میں۔ ف۔ قبل تشہد کے درحالیکہ اسکو استعمال کی قدرت اور پانی کافی طہارت ہے اور ملنے کا گمان غالب ہے۔ بطلت۔ تو اسکی نماز باطل ہو گئی۔ یعنی بالاجماع۔ وقد مر من قبل اور یہ مسئلہ پہلے گذر چکا۔ ف۔ یعنی تیمم کے بیان میں۔ اقول حاصل یہ کہ متیمم نے نماز میں پانی ایسی صفات کے ساتھ دیکھا کہ اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ تو یہ حدث ایسا نہیں کہ اسپر بناء کرے بلکہ نماز باطل ہو گئی۔ نہایہ میں کہا کہ اسوجہ سے کہ تیمم خلیفہ تھا مقصود نماز پورا ہونے سے پہلے اصل یعنی پانی پر قدرت ہو گئی۔ اور حدث سابق ظاہر ہونے سے قابل بناء نہ رہی بخلاف اسکے اگر متیمم کو حدث ہوا جب وہ پھرا تو اسنے پانی پایا تو اب وضوء کر کے بناء کر لے کیونکہ یہاں حدث کے بعد اسنے پانی پایا تو پانی سے ظہور حدث نہوا اور مسئلہ اول میں پانی ہی سے حدث سابق ظاہر ہوا ہے۔ اقول صحیح یہ کہ دونوں مسئلہ میں نماز باطل ہے کچھ فرق نہیں چنانچہ آگے آتا ہے م۔ شرح الکنز میں ہے کہ اگر متیمم امام کے پیچھے مقتدی متوضی ہو اور اسنے پانی دیکھا تو اسکا اعتقاد ہوا کہ میرے امام کو پانی پر قدرت ہے تو اسکی نماز صحیح نہیں پس جب یہ اعتقاد کیا تو مقتدی کی اقتداء و نماز باطل ہوئی۔ پالامام پس اگر اسکو پانی معلوم نہوا ہو تو اسکی نماز درحقیقت پوری رہیگی۔ کذا فی الفتح۔ اگر مسافر متیمم نے نماز میں کسی کے پاس پانی کافی دیکھکر گمان یا شک کیا کہ نہیں دیگا مگر نماز توڑ کر اسنے اشارہ سے مانگا پس اگر اسنے نہ دیا تو تیمم باقی ہے۔ کما صرح بہ الصدر۔ پھر اس صورت میں نماز باطل ہونے کی وجہ ظہور حدث سابق نہیں بلکہ اسکا منھ موڑنا بطور ترک کے ہے حتی کہ اگر وہ پانی دیتا تو از سر نو پڑھتا پس ایسا ہو گیا کہ متیمم نے سراب کو پانی سمجھکر منھ پھیرا کہ اسوقت از سر نو لازم ہے چنانچہ قولہ من ظن انہ احدث الخ کی شرح میں گذرا۔ اور اسی وجہ سے اگر نہ دینے کے شک میں اسنے نماز پوری کر لی پھر مانگا اور نہ دیا تو نماز پوری ہو گئی۔ کما ذکر الصدر عن الزیادات۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح نے جو مسئلہ ذکر کیا وہ تو دو قیدوں پر ہے اول یہ کہ متیمم نے پانی دیکھا اسطرح کہ اسکو قدرت استعمال کی حاصل ہو گئی یا اسنے نماز کے رخ سے منھ پھیر لیا۔ ان قیدون پر قرینہ یہ کہ مسئلہ کو بناء جائز نہونے کی ذیل میں ذکر فرمایا پس وہ منھ پھیرنے پر ہے نہ تمام کرنے پر فاحفظہ فانہ سانح عزیز لا یکاد یوجد من غیری والامر اعلم م۔ قال راہ بعد ما قعد قدر التشہد۔ اور اگر متیمم نے پانی دیکھا بعد بقدر تشہد بیٹھنے کے ف۔ تو نماز باطل ہونے میں امام و صاحبین کا اختلاف ہے اور یہ بارہ مسئلہ یہاں مذکور ہیں سب بعد ختم التحیات یا قدر التحیات بیٹھنے کے مراد ہیں۔ اول یہی کہ متیمم نے قدر تشہد بیٹھنے کے بعد پانی دیکھا اور اسکے پانی استعمال پر قادر ہوا

قدم ساق او کان ماسحا - یا وہ موزہ پر مسح کرنیوالا تھا فانقضت مدۃ مسحہ - پس اُسکے مسح کی مدت گذر گئی - ف - بعد قدر تشہد بیٹھنے کے
اور اُسکے پاس پانوں دھونے کی قدر پانی بھی موجود ہو تو امام کے نزدیک نماز باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہے - اور شرح اکمل میں ہے کہ اگر
پانی نہیں پایا تو بنا بر قول امام رح کے بعض نے کہا کہ نماز باطل نہو گی اور بعض نے کہا کہ باطل ہو جائیگی - اور کہا کہ اگر حدث ہو پھر وضو کرنے
گیا اور اثنائے وضو میں مدت مسح تمام ہوئی تو نماز باطل نہو گی بلکہ وضو کرکے پانوں دھوئے اور نماز پر بنا کرے کیونکہ اُسکو صرف پانوں
دھونا ایسے حدث سے لازم آیا جو فی الحال صرف اسکے پانوں میں حلول کر گیا تو ایسا ہوا کہ گویا فی الحال اُسکو ایک حدث ہو گیا - لیکن صحیح
یہ ہے کہ وہ بنا نہیں کر سکتا بلکہ از سر نو پڑھے کیونکہ انقضائے مدت کوئی حدث نہیں بلکہ اس سے وہ حدث ظاہر ہوگا جو شروع نماز سے پہلے
منسوب ہے تو گویا اُسنے بلا طہارت شروع کی پس ایسا ہوا کہ گویا متیمم کو حدث ہوا اور وہ وضو کرنے گیا تو وہاں پانی پایا چنانچہ وہ بنا نہیں
کر سکتا بلکہ از سر نو پڑھے بدلیل مذکورہ بالا - اور جیسے مستحاضہ کو نماز میں حدث ہوا پھر وضو کرنے سے پہلے اس نماز کا وقت نکل گیا تو وہ بنا
نہیں کر سکتی ہے - ف - مسئلہ سوم - او خلع خفیہ بعمل یسیر - یا بعد قدر تشہد کے دونوں موزے نکالے خفیف عمل کے ساتھ - ف - یعنی دونوں
موزوں میں سے کوئی موزہ نکالا - اور عمل خفیف سے اسطرح کہ ڈھیلے تھے تو ہاتھوں کی ضرورت نہ پڑی صرف پانوں کے اشارہ سے کوئی موزہ
نکل گیا یعنی قدم کا اکثر حصہ نکل آیا حتی کہ دونوں کو اتار کر پانوں دھونا لازم آگیا حالانکہ نماز سے ابھی نکلا نہیں ہے - تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین
کے نزدیک تمام ہے - اور عمل خفیف کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر عمل کثیر سے نکالے تو عمل کثیر خود نماز سے خارج کر دیتا ہے تو گویا عمداً نماز سے خارج ہوا
اور چونکہ بعد قدر تشہد کے ہے لہذا عمل کثیر سے بالاجماع نماز تمام ہو جائیگی - م ع ف وغیرہ - مسئلہ چہارم - او کان امیا - یا مصلی امی تھا - ف - جو نماز
پڑھتا تھا - او تابعا - یا امیوں و گونگے مانند کا امی امام تھا - التبیین - فتعلم سورۃ - پس اسنے کوئی سورہ قرآنی سیکھ لیا - ف -
بعد قدر تشہد کے تو نماز باطل - عند الامام و عندہما - اور مراد سورہ سے مقدار جواز قرأت ہے اور وہ امام رح کے نزدیک
ایک آیت ہے م - اور تعلم سے یہ مراد کہ بلا اختیار کسی پڑھنے والے سے سنے اور بغیر حفظ کرنے کے اُسکو حفظ ہو گئی یا بھولا ہوا
تھا اب یاد آ گئی تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہے - اور اگر اسنے تعلم کیا یعنی حقیقت میں یہ فعل کیا کہ بعد قدر
تشہد کے سورہ اپنے فعل اختیاری سے سیکھا تو یہ فعل کثیر منافی نماز کے ہے پس بالاتفاق نماز تمام ہو جائیگی - التبیین ع - اور اگر
یہ مصلی کسی قاری کے پیچھے پڑھتا ہو تو بھی عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہو گی اور بعض کے نزدیک نہیں فاسد ہو گی اور
ابو اللیث نے اسی کو لیا - الینابیع م التبیین - اور یہی صحیح ہے - الظہیریہ - مسئلہ پنجم - او عریانا فوجد ثوبا - یا مصلی ننگا
پڑھتا تھا پس اُسنے کپڑا پایا - ف - جو ایسا ہو جسمیں نماز جائز ہے حتی کہ نماز سے مانع نجاست نہو یا ہو تو اُسکے پاس دور
کرنیوالی چیز پانی وغیرہ ہو یا یہ چیز نہو مگر چہارم یا زائد پاک ہو - التبیین - میں کہتا ہوں بلکہ سوائے کپڑے کے جو ڈھانکنے
والی چیز پاوے اسی حکم میں ہے بنا بر آنکہ شروط نماز میں گذرا - بالجملہ اس مسئلہ میں بھی بطلان و تمام کا امام و صاحبین میں خلاف
ہے م - مسئلہ ششم - او مومیا - یا مصلی اشارہ سے رکوع و سجود کرنے والا تھا - فقدر علی الرکوع والسجود - پھر بعد قدر تشہد
کے قادر ہو گیا رکوع و سجود پر - ف - تو اختلاف ہے - مسئلہ ہفتم - او تذکر فائتۃ علیہ قبل ہذہ - یا قدر تشہد تک پڑھنے
کے بعد مصلی نے یاد کیا قضائے نماز کو جو اسپر واجب القضاء ہے اس نماز سے پہلے کی - ف - مثلاً نماز ظہر میں بعد قعدہ اخیرہ
کے یاد آیا کہ فجر قضاء ہو گئی تھی حالانکہ ترتیب کی فرضیت سے وہ اول پڑھنی چاہیے ہے - اور تنگی وقت یا چھ نمازوں کی
کثرت وغیرہ سے ترتیب اسکے ذمہ سے ساقط بھی نہیں ہوئی تھی - تو اختلاف مذکور ہے م - اگر مقتدی کو اپنی فائتہ یاد آئی
تو فقط اُسی کی نماز فاسد ہو گی - التبیین - مسئلہ ہشتم - او احدث الامام القاری فاستخلف امیا - یا بعد قدر تشہد کے
امام قاری کو حدث ہوا پس اُسنے امی کو خلیفہ کر دیا - ف - تو اختلاف ہے اور متون میں یہی مذکور ہے اور فخر الاسلام
نے اختیار کیا کہ بالاجماع نماز فاسد نہیں ہے اور کافی میں کہا کہ یہی اصح ہے اور عدم فساد کشف الغوامض و مبسوط میں مذکور

سع دم۔ مسئلہ نہم۔ او طلعت الشمس فی الفجر۔ یا فجر مین آفتاب طلوع ہو گیا۔ ف۔ بعد قدر تشہد کے تو اختلاف ہی بنا بر انکی تحریر سے خارج نہین ہوتا ہے۔ اور یون ہی جبکہ نماز عیدین مین آفتاب ڈھل گیا ہو یا قضا پڑھنے والے پر تین اوقات حرام مین سے کوئی وقت آگیا۔ د۔ مسئلہ دہم۔ او دخل وقت العصر و ہو فی الجمعۃ۔ یا داخل ہو گیا عصر کا وقت درحالیکہ وہ نماز جمعہ مین ہے۔ ف۔ بعد قدر تشہد کے۔ تو اختلاف ہے۔ ینابیع مین کہا کہ یہ جبھی متصور ہے کہ آخر وقت ظہر کا ایک مثل سایہ تک ہو جیسا کہ صاحبین کا قول ہے ع۔ اقول یہ مسئلہ بھی دلیل ہے کہ امام رح نے دو مثل کے قول سے رجوع کر لیا ہے۔ پھر کہا گیا کہ جمعہ کی قید اتفاقی ہے اور ظہر مین بھی یہی حکم ہے اور کہا گیا کہ نہین بلکہ یہ حکم صرف جمعہ مین ہے اور ظہر مین اسکے خلاف ہے ع وغیرہ۔ اور یہی اظہر ہے م۔ مسئلہ یازدہم۔ او کان ماسحا علی الجبیرۃ فسقطت عن برء۔ یا وہ شخص مصلی جبیرہ پر مسح کیے تھا جو بعد قدر تشہد کے اچھا ہونے سے گر پڑا۔ ف۔ کیونکہ بغیر صحت گرنے سے طہارت زائل نہوگی۔ مسئلہ دوازدہم۔ او کان صاحب عذر فانقطع عذرہ۔ یا مصلی شخص معذور تھا جسکو بعد وضو کے عذر جاری ہوا تھا پھر نماز مین بعد قدر تشہد کے اسکا عذر منقطع ہو گیا۔ ف۔ یعنی وہ عذر ہی جاتا رہا تو اختلاف ہے ولیکن عذر منقطع ہونا دوسری نماز کے کامل وقت گذرنے پر معلوم ہوگا۔ کالمستحاضۃ ومن معناہا۔ جیسے عورت مستحاضہ یا جو شخص مرد و عورت کہ مستحاضہ کے معنی ہو۔ ف۔ جیسے جس آدمی کو پیشاب جاری یا ریح یا زخم ناسور یا ریح یا دائمی نکسیر جاری ہونے کا عذر ہو پس اگر نماز ظہر مین مثلاً بعد قدر تشہد کے یہ عذر جاری ہونا منقطع ہوا تو نماز ختم کے بعد دوسری نماز عصر کا پورا وقت دیکھا جاوے اگر اُسوقت کے اندر عذر مذکور جاری ہوا تو انقطاع ظہر کا کچھ اعتبار نہین اور نماز صحیح رہی اور اگر عصر مین پورے وقت منقطع رہا تو نماز ظہر جسمین بعد قدر تشہد کے منقطع ہوا تھا اُسکا حکم مثل تمام مسائل مذکورہ بالا کے یہ کہ۔ بطلت الصلوٰۃ۔ نماز باطل ہوئی یعنی فرضیت نہ رہی۔ ف۔ اور یہان چند مسائل دیگر زائد کیے گئے ہین ایک یہ کہ قدر عفو سے زائد نجاست لگے کپڑے مین نماز پڑھتا تھا پھر قدر تشہد کے بعد اسکو ایسی چیز پانی وغیرہ میسر آئی جس سے نجاست زائل کرے۔ دوم نماز فجر قضا کرتا تھا تو اسپر وقت زوال بعد قعدہ کے آگیا اور یون ہی ہر قضا مین وقت مکروہ آنا۔ جیسے وقت عصر مین قضائے ظہر پڑھتا تھا کہ بعد قعدہ کے غروب آیا۔ سوم یہ کہ لونڈی سر کھلے نماز پڑھتی تھی کہ بعد قعدہ کے آزاد کی گئی تو اگر فوراً اُسی وقت اُسنے سر نہین ڈھکا تو امام رح کے نزدیک نماز فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک تام جیسا کہ امام اسبیجابی رح نے ذکر کیا ع التبیین۔ ان مسائل مین بعد قدر تشہد کے یا سجود سہو مین کوئی بات عارض ہوئی تو مصلی کی نماز اور امام ہو تو مقتدیون کی نماز بھی باطل ہو جائیگی۔ اگر اُسنے سلام پھیر دیا اور اسپر سجود سہو مین پھر کوئی بات عارض ہوئی پس اگر سہو کے سجدہ کیے تو نماز باطل ہوگی ورنہ نہین اور اگر مقتدیون نے امام سے پہلے بعد قدر تشہد کے سلام پھیر دیے پھر امام کو کچھ عارض ہوا تو اُسی کی نماز گئی اور قوم کی نہین جیسے قوم نے سجدہ سہو مین شرکت نہ کی ہو اور امام کو کچھ عارض ہوا تو فقط امام کی نماز باطل ہوگی۔ التبیین۔ اور اگر بعد سلام کے یاد کیا کہ اُسپر سجدہ تلاوت یا قرارت تشہد ہے تو ذخیرہ مین کہا کہ کتاب مین مذکور نہین ولیکن انھین مسائل سے ہونا چاہیے اور اگر سلام کے بعد سجدۂ صلاتیہ یاد کیا پھر قضا ہو مین سجدہ کے اندر سجدہ یاد کیا تو بالاتفاق اُسکی نماز فاسد ہوگی کیونکہ اُسوقت اُسپر ایک رکن نماز باقی رہا تھا جب ہی اُسنے سورہ سیکھ لیا ہے ع۔ بالجملہ حکم متن یہ کہ ان مسائل مین بنا نہین بلکہ نماز باطل ہو گئی۔ فی قول ابی حنیفۃ رح۔ امام ابوحنیفہ رح کے قول مین۔ ف۔ یعنی فرض نہین رہی۔ وقالا تمت صلاتہ۔ اور صاحبین رح نے کہا کہ مصلی کی نماز پوری ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ قعدہ اخیر کے بعد واقع ہوا اور فتح القدیر مین صاحبین کو صحیح اور شرنبلالیہ مین اظہر ٹھہرایا ہے اور مترجم کہتا ہے کہ متون مین مذکور ہونا روایات کی تصحیح ہے یعنی ان مسائل مین امام رح کی روایات تو یہی صحیح ہین کہ نماز فاسد ہوگی پس ترجیح فتح القدیر کے معنی یہ ہوسکتے کہ بسبب الدلیل قول صاحبین صحیح ہے لیکن مترجم کو ہنوز

یہ فرود ہی کہ ترجیح منظور نہیں کیونکر دیجائیگی کیونکہ امام رح کی دلیل ان مسائل مین ہنوز متحقق نہوئی یعنی ظاہر نہوا کہ امام رح کی دلیل
کیا ہی حتی کہ امام مصنف نے کہا۔ قیل الاصل فیہ ان الخروج عن الصلوٰۃ بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفۃ ولیس
بفرض عندہما۔ کہا گیا کہ اصل اس باب مین یہ کہ نماز سے باہر ہونا مصلی کے اختیاری فعل سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک فرض ہی
اور صاحبین کے نزدیک نہین فرض ہی۔ فاعتراض ہذہ العوارض عندہ فی ہذہ الحالۃ کاعتراضہا فی خلال الصلوٰۃ۔
پس ان عارض کا پیش آنا جو ہر مسئلہ مین جدا جدا مذکور ہوے ہین بعد قعدہ اخیر کے امام رح کے نزدیک جیسے درمیان نماز
مین پیش آنا۔ ف۔ یعنی قعدہ اخیرہ کے بعد بھی ہنوز نماز مین ہی خارج نہین ہوا تو یہ عوارض درمیان نماز مین طاری ہوے
پس مفسد ہین۔ وعندہما کاعتراضہا بعد التسلیم۔ اور صاحبین کے نزدیک بعد قعدہ اخیرہ کے انکا پیش آنا گویا بعد سلام
پھیرنے کے پیش آنا ہوا۔ ف۔ تو مفسد نہونگے یہ اصل ابو سعید بردعی رح نے نکالی اور عامہ مشائخ اسی پر ہین ع۔ لہما
ما رویناہ من حدیث ابن مسعود۔ دلیل صاحبین کی وہ حدیث ابن مسعود رض ہی جو ہمنے روایت کی۔ ف۔ یعنی قولہ اذا قلت
ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلاتک۔ یعنی جب تونے یہ کہا یا یہ کیا تو تیری نماز پوری ہو گئی۔ ان شئت ان تقوم فقم۔ اگر تو راجی ہے
اٹھنے کو تو اٹھ کھڑا ہو آخر تک۔ چنانچہ تشہد وغیرہ مین مفصل مذکور ہوئی ہی۔ وجہ استدلال ظاہر ہی کہ ان مسائل مین قعدہ
اخیرہ کے بعد ان عوارض کا ذکر ہی اور قعدہ اخیرہ پر نماز تمام ہو گئی تو بعد تمام ہونے کے باطل ہونا متصور نہین ہی۔ مترجم کہتا ہی
تحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم۔ بھی حدیث ہی اور معلوم ہو چکا کہ تکبیر تحریمہ داخل نماز نہین ہی یونہی تحلیل تسلیم بھی داخل نماز
نہین پس فقد تمت صلاتک سے جو امور کہ مابین تحریم وتحلیل کے ہین وہ تمام ہوے ہین پس اگر تحریم کا مضاف الیہ نماز ہی
اور اصل یہ کہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے خارج مغائر ہو تو نماز سے تحریم وتحلیل خارج رہی۔ پس نماز تمام ہو نے سے ہنوز
تحلیل تمام نہوئی اسی واسطے حدیث مین آیندہ کھڑا ہونا وبیٹھنا کوئی اپنا فعل تحلیل کرنے والا مذکور ہوا ہی فافہم۔ م۔ ولہ انہ لا یمکنہ
اداء صلوٰۃ اخری الا بالخروج من ہذہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہی کہ مصلی کو امکان نہین دوسری نماز ادا کرنے کا مگر اسی طرح
کہ وہ اس موجودہ نماز کے احرام سے باہر ہو۔ ف۔ جیسے حج کے احرام سے نکل کر دیگر امور ممنوعہ کی حلت ہوتی ہی پھر
دوسری نماز ادا کرنا فرض ہی تو موجودہ نماز سے نکلنا بقدر مدت فرض ٹھہرا کیونکہ اسی سے دوسری فریضہ کا توصل ہی۔ م۔
وما لا یتوصل الی الفرض الا بہ یکون فرضا۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ اُسکے بغیر کسی فرض تک توصل نہو تو وہ چیز بھی کرنا فرض
ہوگی۔ ف۔ تو نماز موجودہ سے نکلنا فرض ہوا۔ نظیر اسکی یہ کہ زید پر نفقہ فرض ہی اور وہ بغیر کمائی کرنے کے نفقہ نہ پاویگا تو
اُسپر کمائی کرنا فرض ہوگا خواہ تجارت سے یا جاہ وغیرہ سے۔ اور جیسے نماز مین رکوع وسجود فرض ہین ولیکن رکوع سے جب تک
منتقل نہو تب تک سجود نہین ادا کر سکتا لہذا نماز مین ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا فرض ہی پس یہ اگرچہ
فی نفسہ رکن نہین مگر فرضیت کی وجہ سے ارکان مین شمار ہی۔ عینی رح نے کہا کہ یہ نکتہ شیخ ابو منصور الماتریدی رح سے منقول
ہی۔ اگر وہم ہو کہ بعد قعدہ اخیرہ کے اگر مرد کے ساتھ عورت محاذی ہو جاوے تو بالاتفاق نماز تمام ہو جاتی ہی حالانکہ مصلی مرد کیطرف
سے کوئی فعل تحلیل نہین پایا گیا۔ جواب یہ کہ محاذات تو دونوں طرف سے ہوتی ہی اور عورت کی طرف سے ابتدائی حرکت
البتہ پائی گئی پھر جب وہ مقابل داہین یا بائین ہوئی تو یہ اُسکے محاذی اور وہ اُسکی محاذی ہو گئی پس فعل پایا گیا۔ ومعنی
قولہ تمت۔ اور تمت جو حدیث مین آیا ہی اُسکے معنی۔ قاربت التمام۔ تمام ہونے کو لگ گئی۔ ف۔ جیسے حج مین وقوف
عرفہ کو فرمایا کہ من وقف بعرفۃ فقد تم حجہ۔ جس نے عرفہ کا وقوف کر لیا تو اسکا حج تمام ہو گیا۔ حالانکہ بالاتفاق ابھی بعد عرفہ کے
طواف زیارت کا فرض باقی رہتا ہی۔ حاصل کلام یہ ٹھہرا کہ بعد تشہد کے ایک فرض باقی رہا وہ تحلیل ہی اور تحلیل مین لفظ سلام
واجب ہی پس تحلیل تو فرض ہی خواہ بلفظ سلام ہو یا اُسکے قائم مقام ہو مگر لفظ سلام واجب ہی تو اسی تحلیل کو ابو سعید بردعی نے

خروج بصنع المصلی- بیان کیا- عینی رح نے کہا کہ واضح ہو کہ عامۂ مشائخ تو ابو سعید بردعی رح کے قول پر ہین کہ خروج بفعل مصلی
اسپر فرض ہو اور مصنف رح کے نزدیک مختار قول کرخی رح ہی کہ خروج بفعل مصلی ہمارے ائمہ مین سے کسی کے نزدیک فرض نہین
ہو اور ان مسعد تون مین امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز باطل ہونے کی وجہ تو صرف یہی ہو کہ یہ چیزین نماز کو متغیر کر دیتی ہین
ع- کرخی رح نے کہا کہ تینون اماموں مین کچھ خلاف نہین کہ فعل مصلی کے ساتھ نماز سے خارج ہونا کچھ فرض نہین ہو اور نہ وہ ابوحنیفہ
سے مروی ہو بلکہ شیخ بردعی نے اِسکو نکالا جبکہ ان مسائل مین ابوحنیفہ کا خلاف دیکھا حالانکہ یہ نکالنا غلط ہو کیونکہ اگر خروج
بصنعہ فرض ہوتا تو ایسے فعل سے مخصوص ہوتا جو قربت ہو- رہا ان مسائل مین امام کے نزدیک نماز کا بطلان تو صرف اسوجہ
سے ہو کہ یہ چیزین درمیان نماز مین واقع ہوئین کیونکہ اسپر ہنوز سلام دینا واجب ہو اور وہ آخر نماز ہو اسی وجہ سے اگر کعت
کے قعدہ اخیرہ کے بعد مسافر نیت اقامت کرے تو اسکا فرض متغیر ہو جاتا ہو- الفتح- حاصل آنکہ ابو سعید بردعی و عامہ کے نزدیک
امام ابوحنیفہ کے قول مین خروج بصنعہ فرض ہو اور کرخی و ایک جماعت کے نزدیک نہین اور اسی کو امام مصنف رح نے اختیار
کیا- شرح الکنز للزیلعی والعینی- واکثر کتابون مین کہا کہ یہی صحیح ہو پس وجہ فساد امام رح کے نزدیک یہ کہ اثنائے نماز مین یہ
افعال واقع ہوے جو مفسد ہین لہذا نماز باطل ہوئی- اگر کہا جاوے کہ ان مسائل مین سے جس صورت مین کہ قاری امام
نے قدر تشہد کے بعد امی کو خلیفہ کیا اور خلیفہ کرنا عمل کثیر ہو تو چاہیے کہ نماز سے خارج ہو جاوے اور یہ نماز باطل نہو بلکہ
ناقص ہو- جواب دیا کہ نہین- والاستخلاف لیس بمفسد حتی یجوز فی حق القاری- اور خلیفہ کرنا ایسا فعل نہین
جو نماز کو مفسد کرے تاکہ قاری کے حق مین جواز نماز کا حکم ہوتا- ف اگر کہو کہ پھر کیون بطلان نماز کا حکم دیا- و- جواب
یہ کہ- انما الفساد ضرورۃ حکم شرعی- فساد نماز کا حکم تو صرف اسوجہ سے دیا کہ حکم شرعی اُسکو مقتضی ہو- ف کیونکہ اگر
خلیفہ کرنے سے فساد نماز آجاتا ہو تو امی کے سوائے اگر قاری خلیفہ کرے تو بھی فاسد ہو حالانکہ قاری کو خلیفہ کرنا بالاتفاق
جائز ہو تو خلیفہ کرنا جب مفسد نہوا تو مفسد امر دیگر ہو وہ ضرورت حکم شرعی ہو- وہو عدم صلاحیۃ الامام- اور وہ امر شرعی
یہ کہ امام مین صلاحیت امامت نہین ہو- ف تو گویا نماز کے بعض حصہ مین تو امام موافق حکم شرعی رہا اور آخر حصہ مین امام
مخالف شرع ہوا جو مفسد ہو تو نماز لامحالہ فاسد ہو جبکہ درمیان نماز مین امام غیر صالح ہو- اور صاحبین کے نزدیک گویا بعد ختم نماز
کے امام غیر صالح آیا- مع- پھر اِس مسئلہ مین امام تمرتاشی وہندوانی وکاشانی رح نے کہا کہ قاری کے امی خلیفہ کرنے مین بالاتفاق
نماز جائز ہوگی کیونکہ خلیفہ کرنا بلا ضرورت کے عمل کثیر ہوا- کمافی العینی وغیرہ- اب بیان اِس امر کا رہا کہ مترجم نے اوپر اشارہ کیا
کہ ان مسائل مین فرضیت باطل ہونے کا حکم تو سب مین امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہو پھر یا فرضیت نرہی تو کیا نفل ہو جائیگی
جواب یہ کہ نفل بھی نہوگی سوائے تین مسائل کے ایک یہ کہ جب اسمین وگلی نماز فائتہ یاد آئی- دوم جبکہ فجر مین آفتاب طلوع
ہو گیا- سوم جبکہ جمعہ مین عصر کا وقت آ گیا- الجوہرۃ- چارم جبکہ اشارہ والا رکوع وسجود پر قادر ہوا- الحاوی- اور ظاہر یہ کہ
عید مین جب وقت زوال آ گیا اور قضا مین جب اوقات مکروہہ سے کوئی وقت آگیا تو اسمین بھی نفل ہو جانا چاہیے گو مین نے
جزئیہ دیکھا نہین- الدر- یہ ظاہر ہو دیکھنے کی حاجت نہین ہو- ح- ومن اقتدی بامام بعد ماصلی رکعۃ- اور جس مرد نے
اقتدا کیا کسی جماعت کے امام سے بعد ازانکہ امام نے ایک رکعت پڑھی ہو- فاحدث الامام- پھر امام کو حدث ہو گیا
فقدمہ اجزاہ- پھر امام نے اسی مرد کو خلیفہ کر دیا تو کافی ہو- ف جبکہ لائق خلافت ہو اگرچہ اُسکی ایک رکعت چھوٹنے
سے مسبوق ہو- لوجود المشارکۃ فی التحریمۃ- کیونکہ تحریمہ مین باہم شرکت پائی جاتی ہو- ف اور خلیفہ صحیح ہونیکے لیے
یہی چاہیے تھا کہ باہم مشارکت ہو خواہ کامل کہ جو تحریمہ وادا دونون مین ہو جیسے مدرک مین یا ناقص فقط تحریمہ مین جیسے
مسبوق مین ہو لہذا کہا- والاولی للامام ان یقدم مدرکا- اور امام کو اولیٰ یہ تھا کہ کسی مدرک کو مقدم کرتا- لانہ اقدر

علی اتمام صلاتہ۔ کیونکہ مدرک کو نماز امام کی تمام کرنے مین پوری قدرت ہے۔ ف۔ بہ نسبت مسبوق کے۔ وینبغی لھذا المسبوق ان لا یتقدم لعجزہ عن التسلیم۔ اور اس مسبوق کو چاہیے کہ خلافت کے لیے آگے نہ بڑھے یعنی قبول نہ کرے کیونکہ سلام پھیرنے سے عاجز ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر بڑھگیا تو وقت سلام کے لامحالہ کسی مدرک کو آگے کردیگا جو قوم کے لیے سلام پھیر دے پھر یہ مسبوق اپنی رکعت تمام کریگا۔ لیکن یہ خلاف اولی ہے چنانچہ اسکو خلافت قبول کرنا جائز ہے جیسے امام کو خلیفہ بنانا روا ہے۔ اسی طرح اگر امام نے لاحق کو یا اپنے مسافر ہونے کی صورت مین کسی مقیم کو خلیفہ کر دیا تو بھی جائز خلاف اولی ہے۔ ع ن ت۔ فلو تقدم یبتدئ من حیث انتہی الیہ الامام۔ پھر اگر مسبوق بروقت خلیفہ بنائے جانے کے بڑھگیا تو ابتدا وہان سے کرے جہانتک امام پہونچا ہے۔ لقیامہ مقامہ۔ کیونکہ یہ مسبوق قائم مقام امام ہے۔ ف۔ اور مسبوق کے حق مین خلاف ترتیب ہوجانا اس عذر مین مضر نہین کیونکہ ترتیب ہمارے نزدیک شرط نہین ہے حتی کہ مسبوق بعد سلام امام کے اپنی بقیہ رکعات ادا کرتا ہے جیساکہ امام ابوحنیفہ و ابویوسف سے منصوص ہے۔ ع۔ ہان اگر اس مسبوق کو یہ معلوم نہو کہ امام کہانتک پہونچا اور کیا فائت ہے اور امام نے بتلایا نہین تو وہ احتیاطاً ہر رکعت پر قعدہ کرے۔ اور اگر دو رکعت کے بعد ہو تو اسپر دو قعدہ لازم ہین اور اگر امام نے اسکو اشارہ کیا کہ مین نے پہلی دو رکعتون مین قرارت نہین کی تو مسبوق اخیرین مین قرارت کرے پھر اسپر اپنی دو رکعتون مین بھی قرارت فرض ہے۔ کذا فی ن او مجز و غیرہ م۔ واذا انتہی الی السلام یقدم مدرکا یسلم بہم۔ اور جب یہ مسبوق نماز امام تمام کرکے سلام تک پہونچے تو کسی مدرک کو بڑھا دے جو قوم کے ساتھ سلام پھیرے۔ ف۔ اور مسبوق سلام نہین پھیر سکتا کیونکہ اسکی نماز ہنوز تمام نہین ہے۔ فلو انہ حین اتم صلوٰۃ الامام قہقہہ او احدث متعمدا او تکلم او خرج من المسجد فسدت صلاتہ۔ پھر اگر یہ ہوا کہ مسبوق خلیفہ نے جب امام کی نماز تمام کی تو قہقہہ مار دیا یا عمداً حدث کر دیا یا کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا تو مسبوق مذکور کی خود نماز فاسد ہوگئی۔ ف۔ اور جس کسی کا حال مثل مسبوق کے ہے اسکی نماز بھی فاسد ہوئی۔ ت۔ جیسے کوئی مقتدی اور بھی مسبوق ہو یا امام محدث نے ہنوز اپنی نماز پوری نہ کی ہو م۔ وصلوٰۃ القوم تامۃ۔ اور مقتدیون کی نماز پوری ہوگئی۔ ف۔ یعنی تمام مقتدی جنھون نے اول سے آخر تک پائی یا سلام کے وقت تک پوری کر لی ہے م۔ برخلاف ان مقتدیون کے جنکا حال مثل مسبوق کے ہے۔ لان المفسد فی حقہ وجد فی خلال الصلوٰۃ۔ کیونکہ مفسد نماز کے جو مذکور ہوئے ہر ایک اس مسبوق کے حق مین اُسکے درمیان نماز مین پایا گیا۔ ف۔ تو نماز فاسد ہوئی۔ وفی حقہم بعد تمام ارکانہا۔ اور مقتدیون مدرکون کے حق مین نماز کے ارکان پورے ہوجانے کے بعد پایا گیا۔ ف۔ تو انکی نمازین پوری ہوگئین۔ رہا امام اول جس نے حدث پر خلیفہ کیا تھا تو فرمایا۔ والامام الاول ان کان فرغ۔ اور امام اول کی دو حالتین ہین اگر وہ چھوٹی ہوئی مقدار خلیفہ کے پیچھے پوری کرکے فارغ ہوگیا ہو۔ لاتفسد صلاتہ تو اسکی نماز بھی فاسد نہوگی۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی مدرکون کے مثل ہوگیا اگرچہ درمیان مین لاحق ہوا تھا۔ وان لم یفرغ تفسد۔ اور اگر وہ ابھی فارغ نہوا ہو تو اُسکی نماز بھی فاسد ہوجائیگی۔ ف۔ مثل مسبوق کے۔ وہو الاصح۔ یہی روایت اصح ہے۔ ف۔ اگر یہ صورت خود امام اول سے واقع ہو تو اُسکو بیان فرمایا۔ فان لم یحدث الامام الاول۔ اگر یہ صورت ہو کہ امام اول کو حدث نہین ہوا۔ ف۔ بلکہ اسنے نماز پڑھائی سب رکعات۔ وقعد قدر التشہد۔ اور قعدہ اخیرہ بقدر تشہد کے بیٹھ لیا۔ ثم قہقہہ او احدث متعمدا۔ پھر اسنے قہقہہ مارا یا عمداً حدث کر دیا۔ ف۔ بدون کلام یا خروج مسجد کے۔ فسدت صلوٰۃ الذی لم یدرک اول صلاتہ۔ تو فاسد ہوجائیگی نماز ایسے مقتدی کی جس نے امام کی اول نماز نہین پائی ہے۔ ف۔ پس جس نے اول سے نماز پائی یعنی مدرک ہے تو اُسکی نماز مثل امام کے فاسد نہوگی پس اشارہ کیا کہ سواے مدرک کے جو مقتدی ہے اُسکی نماز فاسد ہوگی تو وہ مسبوق ہوگا یا لاحق ہوگا پس مسبوق کے حق مین

بالاتفاق فاسد ہے اور لاحق کے حق میں بھی صحیح یہی ہے کہ فاسد ہے۔ کما فی السراج۔ اور یہی اصح ہے جیسا کہ امام مصنف نے اشارہ کیا اگرچہ ظہیریہ میں عدم فساد کو صحیح کہا۔ مترجم کہتا ہے کہ وجہ یہ کہ اگر قہقہہ امام سے پہلے اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کر لی ہو تو بالاتفاق فاسد نہ ہونا چاہیے۔ م۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا لا تفسد۔ اور صاحبین نے کہا کہ فاسد نہ ہوگی۔ ف۔ اور اگر ایسا ہوا کہ مسبوق نے کھڑے ہو کر رکعت کو سجدہ تک پڑھ لیا ہو پھر امام نے قہقہہ کیا تو مسبوق کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی کیونکہ اُسکا منفرد ہونا مؤکد ہو گیا۔ کما فی الظہیریہ وغیرہ۔ م۔ ف۔ یہ اختلاف قہقہہ و حدث عمدی میں ہے۔ وان تکلم او خرج من المسجد لم تفسد فی قولہم جمیعا۔ اور اگر امام نے کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا تو کسی کی نماز فاسد نہ ہوگی اسپر تینوں اماموں کا اجماع ہے۔ ف۔ پس اختلاف صرف قہقہہ و حدث عمدین ہے۔ لہما ان صلوٰۃ المقتدی بناء علی صلوٰۃ الامام جوازا و فسادا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مقتدی کی نماز مبنی بر نماز امام ہے از راہ جائز ہونے یا فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی بالاتفاق یہ اصل قرار پائی ہے چنانچہ حدیث الامام ضامن میں بیان ہو چکا۔ ولم تفسد صلوٰۃ الامام۔ اور حال یہ کہ امام کی نماز فاسد نہیں ہوتی یعنی کسی صورت میں بالاتفاق فکذا صلاتہ۔ تو یوں ہی مقتدی کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی۔ ف۔ حتیٰ کہ قہقہہ و حدث عمدی میں بھی۔ وصار کالسلام والکلام۔ اور قہقہہ و حدث عمدی ہر ایک مثل سلام و کلام کے ہو گیا۔ ف۔ جن میں بالاتفاق مقتدی کی نماز بھی فاسد نہیں ہوتی ہے۔ مخفی نہیں کہ امام و مسبوق میں تمامی و غیر تمامی کا فرق ظاہر ہے۔ ولہ ان القہقہۃ مفسدۃ للجزء الذی یلاقیہ من صلوٰۃ الامام۔ اور امام کی دلیل یہ کہ قہقہہ فاسد کرنے والا ہے اُس جزو کا جس سے ملاقی ہوا امام کی نماز میں سے۔ ف۔ یعنی امام کی نماز میں سے جس جزو سے متصل قہقہہ واقع ہوا اِس جزو کو اُسنے فاسد کر دیا۔ فیفسد مثلہ من صلاۃ المقتدی۔ تو اِس جزو کے مثل نماز مقتدی میں سے فاسد ہوگا۔ ف۔ کیونکہ نماز مقتدی مبنی بر نماز امام ہے۔ علی الاصل المذکور۔ اور جب جزو فاسد ہوا تو اب باقی نماز کو اسپر بناء نہیں کر سکتے۔ غیر ان الامام لا یحتاج الی البناء۔ بات اتنی ہے کہ امام کو بناء کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ ارکان سب پورے ہو چکے اب تو ختم کا وقت ہے پس امام کی نماز پوری ہو چکی اور اسی طرح مدرک مقتدیوں کی بھی پوری ہو چکی۔ والمسبوق محتاج الیہ۔ اور مسبوق بناء کرنے کا محتاج ہے۔ ف۔ کیونکہ اُسکی کچھ نماز اول کی باقی ہے۔ اور یوں ہی جس لاحق نے پوری نہ کی ہو وہ بھی محتاج بناء ہے۔ اور ذکر ہوا کہ جس جزو پر بناء کریں وہ جزو بوجہ قہقہہ کے فاسد ہے۔ والبناء علی الفاسد فاسد۔ اور فاسد جزو پر بناء کرنا فاسد ہوتا ہے۔ ف۔ تو بناء ممکن نہ ہوئی تو نماز تمام نہ ہو سکی پس نماز فاسد ٹھہری۔ اگر کہا جاوے کہ پھر یہی دلیل تو کلام کرنے میں جاری ہوگی تو وہاں کیونکر بناء ہوگی جواب دیا کہ۔ بخلاف السلام۔ برخلاف سلام کے۔ لانہ منہ۔ کیونکہ وہ منہی یعنی تمام کرنے والا نماز کا ہے نہ مفسد۔ والکلام فی معناہ۔ اور کلام بمعنی سلام ہے۔ ف۔ تو کلام بھی تمام کرنے والا ہوا پس جب مفسد نہوا تو بعد کلام کے جیسے بعد سلام کے مسبوق بناء کر سکتا ہے اسی وجہ سے اگر امام نے سلام کی جگہ کلام کر دیا تو مدرکوں پر لازم ہے کہ وے سلام کر لیں بخلاف اسکے جب امام نے قہقہہ مار دیا تو مدرکین بلا سلام کے اُٹھ کھڑے ہوں۔ الفتح۔ مسئلہ۔ وینتقض وضوء الامام لوجود القہقہۃ فی حرمۃ الصلوٰۃ۔ قہقہہ مذکور سے امام کا وضو بالاتفاق ٹوٹ جائیگا ع۔ کیونکہ قہقہہ حرمت نماز میں پایا گیا۔ ف۔ بدون اسکے تحلیل ہوئی ہو اور ہنسے قہقہہ کو نص میں یوں ہی توڑنے والا پایا ہے۔ م۔ ومن احدث۔ اور جس شخص کو حدث ہوا۔ ف۔ خواہ منفرد ہو یا امام یا مقتدی۔ فی رکوعہ او سجودہ۔ خواہ رکوع میں حدث ہوا یا سجود میں۔ توضأ وبنی۔ تو وضو کرے اور بناء کرے و۔ لیکن۔ لا یعتد بالتی احدث فیہا۔ نہ شمار کرے اِس رکن کو جس میں اُسکو حدث ہوا۔ ف۔ کیونکہ وہ رکن تو طہارت کے ساتھ پورا نہیں ہوا۔ لان اتمام الرکن بالانتقال۔ کیونکہ رکن کا اتمام تو اِس رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونے پر ہے۔ ف۔ اور یہ انتقال فرض ہے ع۔ ومع الحدث لا یتحقق الانتقال۔ اور حدث ہونے کے ساتھ انتقال متحقق نہیں ہوتا۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر حدث رکوع میں ہوا اور اِس سے منتقل ہونے کا قصد کرے تو نماز فاسد ہو جاوے چنانچہ گذرا

پس جب انتقال د ہوا تو وہ رکن ہنوز تمام نہ ہوا۔ فلا بد من الاعادۃ۔ تو اس رکن کا اعادہ لابد ہوا۔ ف۔ پس اگر رکوع میں حدث ہوا تھا تو بعد وضو کے اگر رکوع کرے۔ ولو کان اماما فقدم غیرہ۔ اور اگر یہ محدث امام تھا جسکو رکوع میں حدث ہوا تھا پس اُسنے جھکے ہوے پھر کر دوسرے کو خلیفہ کر دیا۔ ف۔ تو اس خلیفہ کو از سر نو رکوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ۔ دام المقدم علی الرکوع۔ برابر دائم رہے یہ آگے کیا ہوا خلیفہ رکوع کی ہیئات پر۔ لانہ یمکنہ الاتمام بالاستدامۃ کیونکہ خلیفہ کو رکوع پورا کرنا استدامت یعنی ہمیشگی رکھنے سے ممکن ہے۔ ف۔ کیونکہ جس فعل پر دوام کیا جاوے اُسکو از سر نو شروع کرنے کا حکم ہو جاتا ہے۔ اصل اسمیں قسم کا مسئلہ ہے چنانچہ اگر کسی کے بدن پر کپڑا ہے اسی حالت میں اُسنے قسم کھائی کہ میں یہ کپڑا نہ پہنونگا پس اگر برابر پہنے رہے تو از سر نو پہننے کے حکم میں ہو جائیگا اور وہ جھوٹا پڑ جائیگا اور جیسے ایک جانور پر سوار ہے اسی حالت میں قسم کھائی کہ میں اسپر سوار نہونگا تو دوام سواری سے جھوٹا پڑ جائیگا۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ دوام و ہمیشگی سے یہ غرض ہے کہ جس قدر دیر میں کپڑا اتار دینا ممکن ہو یا سواری سے اتر جانا ممکن ہو اتنی دیر نکال کر اُس سے زیادہ پہنے رہے یا سوار رہے تو وہ استدامت ہے۔ کما ہو المصرح فی باب الایمان ۔م۔ ولو تذکر وہو راکع او ساجد۔ اور اگر یاد کیا مصلی نے اس حالت میں کہ وہ رکوع کرنے والا یا سجدہ کرنیوالا ہے اس بات کو کہ۔ ان علیہ سجدۃ۔ مصلی پر سجدہ باقی ہے ف۔ خواہ سجدہ تلاوت یا سجدہ نمازی۔ فانحط من رکوعہ لہا۔ پس وہ جھکا رکوع سے واسطے سجدہ قضا کے۔ ف۔ یعنی جب رکوع میں یاد کیا اور رکوع سے اُسکی قضا کے واسطے جھکا۔ او رفع راسہ من سجودہ فسجدہا۔ یا اپنا سر سجود سے اُٹھا کر قضا کا سجدہ کیا۔ ف۔ یعنی جبکہ سجدہ کی حالت میں اُسکو سجدۂ قضا یاد آیا اور اُسنے سجدہ موجود سے سر کو واسطے قضا سجدہ کے اُٹھا کر قضا کے لیے سجدہ کیا تو۔ یعید الرکوع والسجود۔ اعادہ کرے رکوع و سجود کو۔ ف۔ یعنی جس رکوع میں یا سجود میں یاد کر کے قضا کا سجدہ کیا ہے اس رکوع و سجود کو استحبابا اعادہ کرے۔ وہذا بیان الاولی لتقع افعال الصلوٰۃ مرتبۃ بالقدر الممکن۔ اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے تاکہ جہانتک ممکن ہے افعال فرترتیب واقع ہوں۔ ف۔ یعنی موجود رکوع سے سجدۂ قضا مقدم کرنا ممکن ہے پس مقدم کرنا اولی ہے۔ اور یہ اسی طرح کہ سجدہ قضا کے بعد اس رکوع یا سجود کو جسمیں یاد کیا ہے اعادہ کرے اور اس رکوع یا سجود کو شمار نہ کرے اگرچہ درحقیقت تو ہو گیا ہے۔ م۔ وان لم یعد اجزاہ۔ اور اگر اسنے رکوع یا سجود کو اعادہ نہ کیا تو اُسکو کافی ہے۔ لان الترتیب فی افعال الصلوٰۃ لیس بشرط۔ کیونکہ نماز کے افعال میں ترتیب کرنا کچھ شرط نہیں ہے۔ ف۔ اگر شرط ہوتی تو البتہ اعادہ واجب ہوتا۔ پھر یہ رکوع یا سجود تو سجدۂ قضا کی طرف جانے سے پورا ہو گیا۔ لان الانتقال مع الطہارۃ شرط وقد وجد۔ کیونکہ منتقل ہونا طہارت کے ساتھ شرط ہے وہ پایا گیا۔ وعن ابی یوسف انہ یلزمہ اعادۃ الرکوع۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ مصلی مذکور پر اعادہ رکوع لازم ہے لان القومۃ فرض عندہ۔ کیونکہ قومہ یعنی رکوع سے سر اُٹھانا ابو یوسف کے نزدیک فرض عملی ہے۔ ف۔ حاصل کہ مسئلہ میں یہ ذکر گذرا کہ رکوع میں یاد کر کے وہ اسی طرح سجدہ میں گر گیا یعنی کھڑا ہو کر سجدۂ قضا میں نہیں گیا۔ حتی کہ اگر رکوع سے سیدھا کھڑا ہو کر قضا کا سجدہ کیا ہو تو بالاتفاق اعادہ واجب نہوگا جیسے سجدہ کی صورت مذکورہ میں بالاتفاق اعادہ نہیں ہے۔ المترجم۔ ومن ام رجلا واحدا فاحدث وخرج من المسجد۔ اور جس مرد نے امامت کی کسی ایک مرد کی پھر امام کو حدث ہوا اور وہ مسجد سے نکل گیا۔ فالماموم امام نوی اولم ینو۔ تو مقتدی امام ہے خواہ امام اول نے اُسکی خلافت کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ ف۔ جبکہ صالح امامت ہو۔ م۔ اور محتمل ہے کہ یہ معنی ہوں کہ خواہ اس مقتدی نے امام ہونے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ ع۔ لما فیہ من صیانۃ الصلوٰۃ۔ کیونکہ ایسا ہونے میں محافظت نماز کی ہے۔ ف۔ شیخ رح نے نماز کو محفوظ رکھا تو مراد اس شخص کی نماز رکھی جاوے جسکی نماز بدون خلیفہ معین ہو جانے کے فاسد ہوئی جاتی ہو خواہ وہ

مقتدی مذکور رہا امام اول ہو کیونکہ ایک روایت ہے کہ اگر امام خلیفہ نہ کرے اور نکل جاوے تو اُسکی نماز فاسد ہو جائیگی لیکن دوسری روایت فاسد نہونے کی بھی وارد ہے بالجملہ شک نہیں کہ مقتدی کی نماز تو اسی سے بہرحال مراد ہے وامام محدث کی نماز بنابر ایک روایت کے ہے۔ ت۔ گر نہایہ میں نماز امام مراد رکھی اور بقرینہ ما بعد یہی اظہر ہے فافہم۔ م۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام اول کو خلیفہ معین کرنا لازم ہے جواب دیا کہ۔ تعیین الاول۔ معین کرنا امام اول کا کسی خلیفہ کو۔ لقطع المزاحمۃ۔ واسطے قطع کرنے مزاحمت غیر کے ہے۔ ولا مزاحمۃ۔ اور حال یہ کہ یہاں ایک ہی متعین ہے تو کوئی مزاحمت نہیں ہے۔ وتم الاول۔ اور تمام کرے امام اول جسکو حدث ہوا تھا۔ صلاتہ۔ اپنی نماز کو۔ مقتدیا بالثانی۔ دوسرے کی اقتدا کرکے۔ ف۔ یعنی اپنا خلیفہ حکمی سمجھکر۔ کما اذا استخلفہ حقیقۃ۔ جیسے کہ جب اسکو حقیقت میں خلیفہ کرتا تو اقتدا کرکے تمام کرتا۔ ولو لم یکن خلفہ الا صبی او امراۃ قیل تفسد صلاتہ۔ اور اگر امام محدث کے پیچھے کوئی نہو سوائے طفل یا عورت کے یعنی جو لائق خلافت نہیں ہے تو کہا گیا کہ امام کی نماز فاسد ہو جائیگی۔ لاستخلاف من لا یصلح للامامۃ۔ بوجہ خلیفہ کرنے ایسے شخص کے جو لائق امامت نہیں۔ ف۔ یعنی جبکہ طفل یا عورت کے شمل رہگیا تو حکماً وہی خلیفہ مقرر ہو گیا۔ العنایہ۔ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حکماً مقرر ہونا تو نماز کی حفاظت کے واسطے ہے اور یہاں فساد لازم آتا ہے۔ م۔ وقیل لا تفسد۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام محدث کی تو نماز فاسد نہوگی۔ ف۔ کیونکہ فاسد تو خلیفہ ہو جانے پر ہے وہ یہاں نہیں پایا گیا کیونکہ خلافت یا حقیقۃ ہوگی یا حکماً ہوگی یہاں دونوں نہیں۔ لانہ لم یوجد الاستخلاف قصدا۔ کیونکہ امام کی طرف سے قصداً خلیفہ کرنا نہیں پایا گیا۔ ف۔ پس خلافت حقیقۃ نہوئی۔ وہو لا یصلح للامامۃ۔ اور جو مقتدی رہا یعنی طفل و عورت تو وہ لائق امامت کے نہیں۔ ف۔ تو حکماً بھی خلیفہ کرنا نہ ہوا۔ پس امام کی نماز فاسد نہوئی۔ حتی کہ اگر خلیفہ کرے تو باتفاق کل کی نماز فاسد ہے۔ تیسرا قول یہ کہ مقتدی کی نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ وہ بلا امام رہگیا اور امام کی نماز فاسد نہوگی اور یہی صحیح ہے۔ العنایہ۔ فخر الاسلام و تمرتاشی نے اسی کو اصح کہا ہے۔ امام قضائے سفری پڑھتا ہے اسکے ساتھ مقیم نے اقتدا کی یعنے اسی قضا میں۔ پھر امام کو حدث ہوا تو مقتدی امام نہیں ہو سکتا۔ الـ [illegible]۔ امام کے پیچھے جماعت ہے تو کوئی خلافت کے لیے متعین نہوگا مگر آنکہ امام کسی کو آگے کرے یا قوم کسی کو بڑھا دے یا خود کوئی بڑھ جاوے و لوگ اسکی اقتدا کریں۔ اگر امام نے ایک کو اور قوم نے ایک کو مقدم کیا یا قوم میں سے بعض نے ایک کو اور بعض نے دوسرے کو مقدم کیا تو کل کی نماز فاسد ہوگئی۔ المسئلہ۔ اگر خلیفہ مقرر کرنے سے پہلے امام مسجد سے باہر ہوگیا یعنی حد سے نکلا تو قوم کی نماز فاسد ہوئی اور امام اپنی نماز پر ہے۔ حسن رح نے کہا کہ روایات متفقہ ہیں کہ خلیفہ بدون نیت کے امام نہیں ہوتا۔ واضح ہو کہ مسبوق جو بعد سلام امام کے ادا کرتا ہے وہ اُسکی اول نماز ہے اور جو امام کے ساتھ پائی وہ آخر نماز ہے۔ یہی امام مالک و ثوری و احمد کا مذہب ہے اور ابن المنذر رح نے اسکو ابن عمر و مجاہد و ابن سیرین سے حکایت کیا اور امام احمد نے ابن عباس سے اور شمس الائمہ سرخسی نے حضرت علی رض سے حکایت کیا۔ نووی رح نے مذہب شافعی رح کا اسکے برعکس بیان کیا اور یہی حضرت عمر و علی و ابو الدرداء رض سے روایت ذکر کی گئی ولیکن ابن المنذر رح نے کہا کہ ان صحابہ رض سے یہ کچھ ثبوت نہیں ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔ اگر مصلی کی نکسیر چھوٹی تو اُسکے رُک جانے تک توقف کرے پھر وضو کرکے بنا کرے۔ د۔

باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا

باب اُن چیزوں کے بیان میں جو نماز فاسد کرتی ہیں اور جو نماز میں مکروہ ہیں یعنی جو ایسے افعال کہ بندہ کے اختیاری اکتسابی ہیں نہ حدث غیر اختیاری تھا انمیں سے مفسدات کا اور غیر مفسدات میں سے مکروہات کا بیان ہے۔ م۔ من تکلم فی صلاتہ عامدا او ساہیا بطلت صلوتہ۔ جس شخص نے کلام کیا اپنی نماز میں خواہ عمداً خواہ سہواً تو اُسکی نماز باطل ہوگئی

ف- ملفوظات قولی و فعلی دو قسم ہیں قولی میں سے ایک مفسد کلام ہے وہ مطلب سمجھانے والی حرفی آواز ہے اور کبھی ایک حرف کافی ہوتا ہے جیسے قِ یعنی بچا- اگر جانور سواری کو ہُر کہا یا کتے کو شُلا دے کہا یا بلی کو ہِر یا یا اُن جانوروں کو ہنکایا پس اگر ایسی آواز سے کہ حروف ہجا موجود ہوں تو مفسد ہے اور اگر محض آواز بدون حرف ہو تو مفسد نہیں- کما فی الذخیرہ۔ مگر مکروہ ہیں- ع- ایک حرف بے معنی ہو تو کلام نہیں- ش- پھر ایک حرف یا دو حرف یا زیادہ جو مطلب کو مفید ہوں اسوقت کلام ہیں کہ ایسے طور پر بولے کہ اُس سے سنے جاویں- اگر نہ سنے جاویں پس اگر اُسنے خود سنے تو بھی کلام مفسد ہے- المحیط- اور اگر خود نہیں سنے مگر حروف کی تصحیح ہو گئی تو مفسد نہیں- الزاہدی- یہ بنابر انکہ خالی تصحیح حروف سے کلام نہیں ہوتا اور جبر و سخافت میں یہ مسئلہ گذرا و بقول کرخی رح واجب ہے کہ تصحیح حروف پر کلام ہو جاوے اور چونکہ یہ قول بھی قوت رکھتا ہے تو میرے نزدیک فتوی میں تامل چاہیے م- پھر جب کلام ہوا خواہ غیر نے سنا ہو یا خود اُسنے سنا ہو علی الفتوی تو وہ مفسد ہے خواہ عمداً ہو یا سہواً ہو سواے سلام کے یا نسیان سے ہو یا جہالت سے کہ نماز میں بولنا منع نہ جانتا ہو یا کسی نے اُسکو زبردستی مجبور کیا ہو اور اگر نماز میں ایسے طور پر سو یا کہ وضو نہیں ٹوٹا مگر بول دیا تو بھی مختار یہ کہ مفسد ہے- المحیط الخلاصہ ع د- اور خواہ کلام تھوڑا ہو یا بہت ہو خواہ نماز کی درستی کے لیے ہو مثلاً امام سے کہا کہ چار ہو گئیں جبکہ پانچوین کو اٹھتا تھا- یا اس لیے نہ ہو- حاصل مفسد ہے جبکہ یہ لوگوں کے کلام سے ہو- المبسوط- جب نماز باطل ہوئی تو از سر نو پڑھے مگر یہ اسوقت کہ اخیر قعدہ بقدر تشہد بیٹھنے سے پہلے بولا ہو- قاضیخان- پھر اس مسئلہ میں ائمہ فقہاء میں اختلاف ہے- نووی رح نے شرح المہذب میں کہا کہ اگر عمداً کلام کیا ہو تو مصلحت نماز کے تو بالاجماع نماز فاسد ہے ذکرہ ابن المنذر وغیرہ- اور مصلحت نماز کے لیے ہو مثلاً امام پانچوین رکعت کو کھڑا ہوا اور اُس سے کہا کہ چار پڑھ لیں یا اُسکے مانند تو بھی مفسد ہے اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے اور اگر زبردستی مجبور کیے جانے پر بولا تو شافعی کے نزدیک اصح یہ کہ فاسد ہے اور اگر سہوے یا چوکے بول اٹھا تو مفسد نہیں مگر جبکہ طویل کلام ہو اور طول ہونا عرف سے دریافت ہوگا- مالک رح کے نزدیک کلام مصلحت مفسد نہیں جیسے زبان چلیانا اور نسیان و جہل ملحق بعمد ہیں اور امام احمد رح کے مذہب میں کلام مصلحت میں تین روایات ہیں ایک یہ کہ مفسد ہے اور اسی کو خلال رح نے اختیار کیا کما فی المغنی لابن قدامہ- اور نخعی تابعی کے نزدیک نسیان سے بولنا مفسد ہے اور یہی قول قتادہ بن دعامہ تابعی کا اور حماد بن ابی سلیمان کا ہے- اور امام احمد رح سے ایک روایت مثل قول شافعی ہے اور ایک روایت مثل قول ابو حنیفہ ہے- ع- امام مصنف نے صرف شافعی رح کا اختلاف ذکر کیا- قولہ- خلافاً للشافعی رح فی الخطاء والنسیان- یعنی شافعی رح نے چوک و بھول کے ساتھ کلام کرنے میں خلاف کیا- ف- بشرطیکہ طویل نہ ہو کیونکہ طویل عرفاً چوک و بھول کے منافی ہے ع- ومفزعہ الحدیث المعروف- اور ملجاء امام شافعی کا حدیث معروف ہے ف- گویا اشارہ کیا کہ حدیث معروف کی وجہ سے امام شافعی رح نے مجبور ہو کر کلام خطاء و نسیان کو مستثنی کیا- ابن عباس رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان اللہ وضع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ- یعنی اللہ تعالی نے دور کر دیا میری امت سے خطاء و نسیان کو اور اس چیز کو جس پر اُنکو اکراہ کیا جاوے یعنی زبردستی کرائی جاوے- رواہ ابن ماجہ و ابن حبان والحاکم اور ابن عدی نے بطریق جعفر بن جسر بن فرقد- اسکے مانند دوسرے صحابی سے روایت کر کے کہا کہ یہ اسی راوی جعفر بن جسر کی منکرات سے ہے- ابن ماجہ نے حدیث ابو ذر رض سے اور طبرانی نے حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ و ابو الدرداء رض سے مرفوعاً روایت کیا- اور ابو نعیم نے حلیہ میں حدیث ابن عمر سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ غریب ہے ابن حبان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور عقیلی نے اسکو موضوع ٹھہرایا اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں اپنے والد امام ابو حاتم سے پوچھا تو فرمایا کہ یہ روایات تو یا موضوع ہیں اور یہ حدیث و اُسکی اسانید صحیح نہیں ہیں- پھر ہر تقدیر صحت کے اُسکے معنی میں بحث کرنا چاہیے کہ واضح ہو کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہیں یعنی یہ مراد نہیں کہ اللہ تعالی نے میری

اُمت سے بھول چوک واکراہ دور کیا ہو تو کوئی نہ بھولے نہ چوکے اور نہ کسی پر زبردستی ہو۔ کیونکہ یہ تو صریح ظاہر کہ خود حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بھول گئے تو معلوم ہوا کہ لفظ سے حقیقت مراد نہیں ہو تو اب حکم مراد ہو یعنی ان تینوں چیزوں کا حکم
اُٹھا دیا گیا ہو پھر حکم میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دنیاوی اور دوم اُخروی۔ پس ہم کہتے ہیں کہ دنیاوی حکم اُٹھانا بھی مراد نہیں
کیونکہ اگر ایک نے دوسرے کو خطاء سے قتل کیا تو قرآنی نص سے اس پر دیت وکفارہ واجب ہوتا ہو تو معلوم ہو گیا کہ آخرت کا
گناہ اُٹھا دیا گیا ہو تو اب اگر کسی نے نماز میں بھولے چوکے کلام کر دیا تو گناہ نہ ہوا لیکن نماز فاسد ہو گئی جیسے بھولے سے
نماز کا کوئی رکن چھوڑ دے تو بالاجماع نماز فاسد ہو اور گناہ نہیں جیسے نشانہ سیکھتا تھا اور دیکھ کر کسی کے گولی لگی تو گناہ
نہ ہوگا مگر دیت وکفارہ واجب ہو۔ع۔ ولنا قولہ علیہ السلام ان صلاتنا ہذہ لا یصلح فیہا شئی من کلام الناس
وانما ہی التسبیح والتہلیل وقراءۃ القرآن۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام ہماری نماز یہ اس میں لائق نہیں کچھ بھی لوگوں کے
کلام سے اور یہ تو فقط تسبیح وتہلیل وقراءت قرآن ہو۔ ف۔ امام مسلم نے صحیح میں یہ باب باندھا کہ نماز میں کلام کرنا جو ابتداء
میں جائز تھا پھر منسوخ ہوا۔ اس باب کے تحت میں یہ حدیث معاویہ بن الحکم السلمی رضی اللہ عنہ سے طول کے ساتھ روایت
کی اس میں یہ ارشاد موجود ہو جو مصنف رح نے ذکر کیا۔ طبرانی رح کی روایت میں لا یصلح۔ کی جگہ لا یحل مذکور ہو یعنی ہماری
اس نماز میں لوگوں کے کلام سے کچھ حلال نہیں ہو۔ع۔ تو معلوم ہوا کہ نماز میں لوگوں کا کلام قلیل وکثیر کچھ بھی حلال نہیں
جس سے احرام نماز ٹوٹ جاتا ہو۔م۔ زید بن ارقم رض کی حدیث میں ہو کہ نماز میں آدمی اپنے برابر والے سے باتیں کر لیتا
یہاں تک کہ نازل ہوا قولہ تعالیٰ وقوموا للہ قانتین۔ پس ہم لوگوں کو سکوت کا حکم دیا گیا اور کلام سے منع کر دیے گئے۔
رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث ابن مسعود رض بھی صریح ہو کہ پہلے کلام کیا کرتے جب ہم لوگ حبشہ سے واپس آئے تو ممانعت
ہو گئی۔ کما فی الصحیح۔ اور ابوداؤد کی روایت میں ہو کہ یہ حکم جدید ہوا کہ تم لوگ نماز میں کلام مت کرو۔ ورواہ ابن حبان
ایضاً۔ع۔ اقول حدیث زید بن ارقم سے معلوم ہوا کہ کلام سے ممانعت مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد ہوئی کیونکہ نزول
قولہ تعالیٰ وقوموا للہ الآیہ بالاجماع مدینہ میں ہوا ہو۔ اور حدیث ابن مسعود رض صریح ہو کیونکہ حبشہ سے واپسی مدینہ میں
ہوئی ہو۔ اس سے خطابی رح کا زعم غلط نکلا کہ کلام کا حرام ہونا مکہ میں ہو چکا تھا۔ کیونکہ یہ زعم تو صریح ان احادیث صحیحہ کے
مخالف ہو۔ بلکہ مدینہ میں بھی کچھ مدت مباح رہا یہاں تک کہ وقوموا للہ قانتین کا نزول ہوا۔ لیکن حضرت ابن مسعود رض وغیرہ
کی ہجرت حبشہ سے واپس آنے سے پہلے ہو چکا۔ لہٰذا ائمہ حنفیہ نے کہا کہ حدیث ذوالیدین کا وقوع قبل تحریم کلام کے ہوا
ہو۔ اور حدیث یہ ہو کہ ابوہریرہ رض نے روایت کی کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی تو دو ہی
رکعتوں پر سلام پھیر دیا پس ذوالیدین نے کھڑے ہو کر کہا کہ یا رسول اللہ کیا نماز کم ہو گئی یا آپ بھول گئے تو آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا ذوالیدین نے سچ کہا تو عرض کیا گیا کہ جی ہاں پس آپ نے دو رکعتیں اور پڑھیں اور
سہو کا سجدہ کیا۔ یہ حدیث اصل بخاری ومسلم کی صحیحین میں ہو۔ تو یہ اُس وقت تھا کہ جب تک کلام کرنا منسوخ نہ ہوا تھا۔ یہ
میں وفاق ہو کیا تم نہیں دیکھتے کہ ذوالیدین نے یہاں عمداً کلام کیا ولیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو مع ساتھ والوں
کے اعادہ نماز کا حکم نہیں دیا۔ یہ کہنا کہ یہ کلام تو اصلاح نماز کے لیے تھا۔ بہت ضعیف ہو اسواسطے کہ اگر اصلاح نماز میں باتیں ہی
کرنا روا ہو تو مردوں کو سبحان اللہ اور عورتوں کو ہاتھ پر ہاتھ مارنا کیوں مشروع ہو سکا۔ یہ بھی دلیل ہو کہ اس وقت کلام
منسوخ نہ تھا اسلیے کہ ذوالیدین نے تسبیح نہیں کہی اور حدیث صحیح میں آیا کہ تصفیق تو عورتوں کے لیے اور تسبیح مردوں کے لیے
ہو۔ یعنی جب امام مثلاً چار رکعت کے بعد پانچویں کو کھڑا ہونے لگے یا ایک ہی رکعت کے بعد بیٹھنے لگے یا دو ہی رکعت
پر سلام پھیرنے لگے تو مردوں کی صف میں سے چاہیے کہ سبحان اللہ کہہ دے یا عورتوں میں سے کوئی تصفیق کرے یعنی

دائین ہاتھ کو بائین کی پشت پر مار دے تاکہ امام متنبہ ہو جاوے کیونکہ قرارت مین تو بالاتفاق لقمہ دینا چاہیے۔ تو جب ذوالیدین نے یہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اُسوقت کلام ہی ممنوع نہ تھا اور بعد ممانعت کلام کے تسبیح یا تصفیق کا قاعدہ تعلیم ہوا ہی ہان یہان ایک وہم البتہ لوگون کو ہوا کہ ابوہریرہ رضہ کا اسلام ساتوین سال ہجرت مین فتح خیبر کے وقت ہوا ہی اور حدیث مین یون آیا کہ صلی بنا رسول اللہ یعنی ہم لوگون کے ساتھ نماز پڑھی الخ تو ظاہر ہوا کہ یہ نسخ کلام کے بہت مدت بعد کا قصہ ہی جواب اس وہم کا یہ ہی کہ جو بات اپنے جنس کے ساتھ واقع ہوتی ہی اُسکو اپنی طرف منسوب کرنا زبان کا محاورہ ہی تو ابوہریرہ رضہ نے اگر یون کہا ہو یعنی راوی کا وہم نہو تو مراد ابوہریرہ رضہ کی یہ ہی کہ ہم یعنی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے حدیث نزال بن سبرہ رح مین ہی کہ قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا وایاکم کنا ندعی بنی عبد مناف الخ۔ دیکھو نزال رح نے کہا کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ حالانکہ نزال رح نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا بھی نہین پس مراد یہ کہ ہماری قوم کو کہا جیسے قول طاؤس رح تابعی کا کہ قدم علینا معاذ بن جبل فلم یاخذ من الخضراوات شیئاً۔ یعنی معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہم پر سردار ہوکر آئے تو ساگ ترکاریون سے کچھ زکوٰۃ نہین لی۔ مراد یہ کہ ہمارے ملک پر سردار ہوکر آ۔ اسلیے کہ طاؤس تو پیدا بھی نہوئے ہونگے جب معاذ رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن پر بھیجا تھا۔ ذوالیدین کا نام خرباق اور کنیت ابوالعریان ہی اور محققین کے نزدیک یہ بعد وفات حضرت سرور عالم صلعم کے زندہ رہا رضی اللہ عنہ۔ اور ذوالشمالین نے البتہ بدر مین شہادت پائی اسکا نام عمیر بن عمرو الخزاعی ہی اور حدیث نماز مین گفتگو کرنے والا یہ نہین بلکہ اول ہی۔ مع م۔ **وما رواہ محمول علی رفع الاثم**۔ اور جو حدیث شافعی رح نے روایت کی وہ محمول ہی گناہ دور ہونے پر۔ ف یعنی بھول وچوک واستکراہ کے فعل پر اللہ تعالی نے گناہ اُٹھا دیا ہی۔ اقول فعل ہذا اگلی امتون پر اس سے گناہ ہوتا ہوگا اور ظاہرا یہ دبر تھا بشرطیکہ یہ حدیث اس امت کی خصوصیات سے ہو اور اگر بیانی موقع ہی تو اظہار ہو کہ اللہ تعالی بھول چوک پر مواخذہ نہین کرتا۔ پھر یہ جواب اس صورت پر ہی کہ حدیث ان اللہ وضع عن امتی الخ۔ صحیح ہو ورنہ ثبوت ہی نہین۔ پھر اگر ہم معارض مانین تو بھی ہم کہتے ہین کہ ہماری حدیث اصح واعلی ہی اور وہ محرم مانع ہی اور یہ روایت اس کثیر اور صریح نہین ہی۔ اگر کہا جاوے کہ تمھاری حدیث سے کلام مطلقاً جائز نکلا لیکن یہ کیا ضرور ہی کہ اس سے نماز باطل ہو جاوے کیا نہین دیکھتے کہ ترک سجدہ ناجائز مگر مفسد نہین ہی۔ جواب یہ کہ تحریم وتحلیل جمع نہین ہو سکتی اور کلام کو غیر حلال قرار دیا تو یہ احرام نماز کو باطل کرنیوالا ہوا وقد حققہ الشیخ ابن الہمام رح م۔ بالجملہ متحقق ہو گیا کہ ہر کلام جو ذکر نہو مفسد ہی کسی طرح ہو۔ **بخلاف السلام ساہیاً**۔ برخلاف سلام کے یعنی سہواً سلام پھیر دے۔ ف۔ تو سلام ہر صورت مین مثل کلام کے نہین۔ **لانہ من الاذکار**۔ کیونکہ سلام تو اذکار نماز سے ہی۔ ف۔ حتی کہ التحیات مین پڑھا جاتا ہی مگر بے موقع نہین کر سکتے تو اسکی دو حالتین ہوئین۔ **فیعتبر ذکراً فی حالۃ النسیان وکلاماً فی حالۃ العمد لما فیہ من کاف الخطاب**۔ تو سلام کو ذکر اعتبار کیا جائیگا حالت نسیان مین۔ اور کلام اعتبار کیا جائیگا حالت عمد مین کیونکہ اسمین کاف خطاب ہی۔ ف حاصل یہ کہ السلام علیکم خطاب ہی تو لوگون کے کلام سے ٹھہرا مگر وہ ذکر نماز بھی ہی خطاب ہی تو ہم نے دونون صفتون کو دو حالتون مین اعتبار کیا اسطرح کہ جب اپنے سہواً سلام پھیرا تو بلا قصد کے ایک کلمہ زبان سے نکلا جو ذکر نماز ہی اور اسنے کسی کو سلام کا قصد نہین کیا تو یہ اسکا کلام نہوا پس مفسد نہین اور جب قصداً سلام کیا تو جنکو خطاب کیا اُنسے کلام کیا پس مفسد ہی م اگر کہا جاوے کہ کلام قلیل بھی معاف ہو کیونکہ قول ہی تو مثل عمل قلیل کے مفسد نہو۔ جواب یہ کہ فعل تو آدمی کی حرکت طبعی ہی اور قلیل سے احتراز ممکن نہین بخلاف کلام کے کہ یہ طبعی نہین ہی۔ کما فی الاسرار للشیخ الرازی۔ مع۔ اگر ختم نماز کا سلام نہین بلکہ کسی شخص کو سہو سے سلام کیا یا جواب دیا تو مفسد ہی خواہ علیک یا علیکم حرف خطاب کہے یا نہین۔ ف۔ مسبوق نے امام

کے ساتھ سہواً سلام پھیرا تو مفسد نہیں اور اگر اپنی باقی نماز یاد رکھتا ہو تو مفسد ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر اسکو یہ زعم ہے کہ مجھے
امام کے ساتھ سلام کرنا چاہیئے تو عمدی سلام اور مفسد ہے کہ بنا ممنوع ہے۔ الخلاصہ۔ اگر مقیم نے دو ہی رکعت پر عشاء کو تراویح یا
ظہر کو جمعہ یا اپنے کو مسافر گمان کر کے سلام پھیر دیا تو فاسد ہوگئی از سر نو پڑھے اور اگر چوتھی رکعت گمان کر کے دوسری پر
سلام پھیرا تو نماز کو پوری کر لے و سہو کا سجدہ کرے۔ الفتاویٰ قاضیخان۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ سلام کا سہو اگر اصل نماز میں ہو تو مفسد
ہے اور اگر وصف نماز میں ہو تو مفسد نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر سہواً کسی کو سلام کرنا چاہا جب السلام کہا تو یاد آگیا پس علیک بھی
کہا تو بھی نماز فاسد ہوئی۔ المحیط۔ اگر سلام کے ارادہ سے مصافحہ کیا تو مفسد ہے۔ اگر ہاتھ کے اشارہ سے جواب سلام دیا یا کسی
کے کچھ مانگنے پر سر یا ہاتھ سے ہاں یا نہیں کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہیں۔ التبیین۔ ولیکن مکروہ ہے۔ شرح الامیر حلبیۃ۔ اب کلام
کے بعض تفریعات کو بیان فرمایا۔ بقولہ۔ فان اَنَّ فیہا۔ پس اگر آمین کیا نماز میں۔ او تاوّہ۔ یا کر تاوّہ کیا۔ او بکی۔ یا رویا
فارتفع بکاؤہ۔ پس اسکا رونا بلند ہوگیا۔ ف۔ یعنی غم کے ساتھ صرف آنسو جاری نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہوا یعنی
ایسے رویا کہ اس سے حروف پیدا ہوگئے۔ کمافی الفتح۔ وعلیٰ ہذا کیا خالی حروف کی تعمیم کافی ہوئی علیٰ قول الکرخی۔ یا صحیح ہونا
مزید۔ ہے بنا بر قول مختار کے ولیکن یہ بیان ممکن نہیں اسلیے کہ اسنے قصداً حروف کا ادا کرنا نہیں چاہا ورنہ بلا خلاف نماز فاسد
ہو گی بلکہ رونے میں حروف پیدا ہوگئے اور یہ جب ہی معلوم ہو کہ آواز وہ سنے یا دوسرا کوئی سنے یا لوگ سن سکیں۔ م۔ آمین
یہ کہ آہ کے الف زبر اور ہا جزم ہے۔ اور تاتارخانیہ میں لایا کہ اہ او کے لیکن قول عینی ہی صحیح ہے اور وہی دوسرے کتب
میں ہے۔ م۔ تاوّہ بر وزن تفعل یہ کہ اوہ کہے اور اسمیں کئی لغات ہیں۔ ۱۔ اوہ۔ فتحہ الف جزم واو کسرہ ہا۔ ۲۔ آہ الف مد
اور جزم ہا۔ یعنی واو کو الف کر کے الف میں ملا کر الف ممدود کر دیا۔ ۳۔ اَوِّہ فتحہ و تشدید۔ یہ کسرہ و جزم۔ ۴۔ اَوَّ مانند سوم کے مگر
ہا بحذف۔ ۵۔ آوّہ۔ الف ممدودہ تشدید واو جزم ہا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ اسنے نماز میں آمین کیا یا تاوّہ کا کوئی لفظ کہا یا ایسے
رویا کہ حروف پیدا ہوگئے تو اسمیں دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ۔ فان کان من ذکر الجنۃ او النار لم یقطعہا۔ اگر یہ کوئی
بات بوجہ یاد جنت یا دوزخ کے ہوئی تو نماز کو قاطع نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی مفسد نہیں ہے۔ لانہ یدل علی زیادۃ الخشوع۔ کیونکہ یہ
خشوع کی زیادتی پر دلیل ہے۔ ف۔ پس یہ زیادتی رغبت یا خوف ظاہر ہے اور اگر صریح کہتا کہ اللہم ادخلنی الجنۃ۔ الٰہی مجھے جنت
میں داخل فرمادے۔ یا۔ اللہم اجرنی من النار۔ الٰہی مجھے دوزخ سے نجات دیدے۔ تو نماز قطع نہ ہوتی پس کنایہ میں بدرجہ اولیٰ
قطع نہ ہوگی۔ ع م۔ صورت دوم یہ کہ۔ وان کان من وجع او مصیبۃ قطعہا۔ اور اگر یہ بات بوجہ درد۔ یا کسی مصیبت کے ہو
تو نماز کی قاطع ہوگی۔ ف۔ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ لان فیہ اظہار الجزع والتاسف۔ کیونکہ اسمیں جزع
و تاسف کا اظہار ہے۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام الناس میں سے ہوگیا۔ ف۔ جو کہ مفسد ہے۔ گویا اسنے صریح یوں
کہا کہ میری مدد کرو مجھپر مصیبت ہے ع۔ اور یہ دعا نہیں ہے جیسے اللہم نجنی من الکرب العظیم۔ الٰہی مجھے کرب مصیبت عظیم سے نجات
دیدے۔ کیونکہ درد و مصیبت سے چلانا اور رونا بدون دعا کے معروف ہے تو گویا اسنے کہا کہ ہائے مجھپر بڑی مصیبت ہے یا دیکھو
مجھپر بڑی تکلیف ہے تو یہ بالاتفاق مفسد ہے م۔ پھر ظاہر کلام میں وہم ہوتا ہے کہ درد سے اختیاری ہو یا بے اختیاری ہو مفسد ہے ولیکن
محیط السرخسی میں کہا کہ اگر درد بیماری میں بے اختیاری نکلا تو چھینک وغیرہ کے مانند مفسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز خارج امکان
ہے۔ ع۔ عینی نے اسکو امام محمد کا قول کہا ہے ولیکن اظہر اسمیں اتفاق ہے۔ واللہ اعلم م۔ شافعی رح کے نزدیک کسی صورت میں
مفسد نہیں ع۔ ظاہر امراد یہ کہ بے اختیاری ہو یا جس صورت میں کہ حروف پیدا ہوں جو دل حالت کا بیان ہوں کیونکہ
یہی وجہ بیان ہوئی ہے تو علی ہذا مسئلہ میں اتفاق ہوگا بعموم قول محیط السرخسی فافہم م۔ وعن ابی یوسف ان قولہ اہ
اور ابو یوسف رح سے مروی ہے کہ آہ کہنا۔ ف۔ بفتحہ الف و جزم ہا۔ لم یفسد فی الحالین۔ مفسد نہیں دونوں حالتوں میں ۱۰

خواہ بیاد جنت و دوزخ ہو یا بوجہ درد و مصیبت ہو۔ والا فیفسد۔ اور ورنہ مفسد ہے۔ ف۔ ظاہر مراد یہ کہ رونا بحالت جزع مفسد ہے
پس اختلاف صرف آہ بدون المد میں ہے۔ م۔ وقیل الاصل عندہ۔ اور بیان جاتا ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک اصل یہ قرار
پائی کہ۔ ان الکلمۃ اذا اشتملت علیٰ حرفین۔ کلمہ جب مشتمل ہو دو حرفوں پر۔ وہما زائدتان او احدہما۔ حالانکہ
یہ دونوں حرف یا انہیں سے ایک حرف زائد ہوں۔ لا تفسد۔ تو نماز فاسد نہوگی۔ ف۔ بنا بر اینکہ کثر کلام عرب تین حرف اصلی
ہیں۔ وان کانتا اصلیتین تفسد۔ اور اگر دو حرفی کے دونوں حرف اصلی ہوں تو نماز فاسد کرینگے۔ ف۔ ظاہرا
اسوجہ سے کہ وہ بمنزلہ تین کے ہیں کیونکہ اکثر کو حکم کل ہے۔ م۔ وحروف الزوائد مجموعہا فی قولہم۔ اور زوائد کو اہل لغت
نے جمع کر دیا اس قول میں۔ الیوم تنساہ۔ الف لام ی و م ت ن س ا ہ۔ ف۔ کسی طرح اسکا مجموعہ ہوا جیسے انسمان
ہویت۔ غرض ان حروف سے ہے اور یہ لطیفہ کہ ملا کر ایک معنی دار جملہ بنا لیا۔ واضح ہو کہ ان حروف کے زوائد ہونے سے یہ مطلب
کہ سوائے الحاق و تضعیف کے باقی جہاں کہیں کسی کلمہ میں حروف اصلیہ پر کوئی زیادتی کیجاوے تو کلام عرب میں تلاش سے
معلوم ہو گیا کہ صرف انہیں حروف سے زیادتی ہوئی ہے اور یہ مطلب نہیں کہ یہ حروف جہاں کہیں ہوں تو زائد ہیں صح ہ النحاۃ ع۔ آ
حاصل یہ نکلا کہ اگر کے دونوں حرف انہیں حروف سے ہیں تو مفسد نہیں برخلاف آہ بدالمد کہ تین حرف ہو گئے اور سہ حرفی تو
مطلقاً مفسد ہے جیسے دو حرفی جب دونوں اصلی ہوں تو مفسد ہے۔ لیکن مخفی نہ رہے کہ اصل اجماعی اس مقام پر یہ کہ جو بات کہ لوگوں
کے کلام سے ہو جاوے وہ مفسد ہے تو امام ابو یوسف سے یہ دوسری اصل غیر مناسب ہے کیونکہ یہ پہلی اصل کو توڑتی ہے لہذا امام مصنف
نے کہا کہ۔ وہذا لا یقوی۔ اور یہ اصل قوت نہیں پکڑتی۔ ف۔ یعنی قوی نہیں ہے۔ محتمل ہے کہ اسکے معنی بوجہ مذکورہ بالا
کے قوی نہیں یا یہ روایت یا استنباط قوی نہیں ہے۔ لان کلام الناس۔ کیونکہ کلام الناس ہونا۔ ف۔ یہی
نص منصوص مفسد قرار پایا ہے اور یہ۔ فی متفاہم العرف۔ عرف کے باہمی سمجھنے میں۔ یتبع وجود۔ تابع ہوتا ہے دو
باتوں کے پائے جانے کا اول وجود۔ حروف الہجاء۔ کا ہو۔ ف۔ حتی کہ اگر مصلی کی آواز میں کوئی حرف ہی نہ ہو تو
بالاتفاق کچھ بھی نہیں ہے۔ دوم وجود۔ افہام المعنی۔ معنی سمجھانے کا۔ ف۔ یعنی جو حرف نکلے اُنسے کچھ مضمون
باہمی سمجھا جاوے حتی کہ اگر کچھ مفہوم ہی نہو یا مفہوم ہو مگر باہمی نہو جیسے مصلی نے خود اپنے آپ کو خطاب کیا ہو یا وہ حمد و ثنا
و دعا بجناب باری تعالیٰ ہو تو وہ مفسد نہیں ہے تو جب یہ اصل ٹھہری کہ حروف ہجا ر ہوں و افہام مطلب ہو جاوے
تو وہ کلام ہے تو حروف زائدہ و اصلیہ پر اصل ٹھہرانا پہلی اصل کو مفر ہے۔ وتحقق ذلک فی حروف کلہا زوائد۔ کیونکہ اصل
اول یعنی کلام ہونا تو متحقق ہو جاتا ہے ایسے حروف میں کہ وے سب کے سب زائد ہیں۔ ف۔ حالانکہ وہ بالضرور کلام الناس
ہوتا ہے تو یہ اصل دیگر باطل ہے تو مسئلہ آہ کا اس بنا پر باطل ہے۔ اس تقریر سے شارحین نہایہ و غایہ و درایہ وغیرہ کا اعتراض ہی
ساقط ہو گیا تو جواب فتح القدیر کی حاجت نہ رہی م۔ اگر گناہوں کی کثرت یاد کر کے تاوہ کیا تو قاطع نہیں۔ اگر رونے میں بغیر آواز کے
آنسو بہے تو مفسد نہیں۔ اتاتارخانیہ۔ ع۔ یعنی بخار منقوطہ بالاجماع مفسد ہے اور اگر وہ سنائی نہ دیا تو مفسد نہیں گر مکروہ ہے کیونکہ
کلام نہیں ہے مبسوط السرخسی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بقول مختار ہے ورنہ جب عمداً اسکو ادا کرنے کے واسطے حروف کی تصحیح کی تو بقول کرخی
مفسد ہے اور مترجم نے بیان جہر و اخفار میں بحث کر کے ظاہر کیا کہ قول کرخی رح ایک قوت رکھتا ہے تو احتیاط ضرور ہے حتی کہ مترجم
کے نزدیک اگر اسنے عمداً تنانے کا قصد کیا ہو تو فاسد نہونے پر فتویٰ نہ دیا جاوے۔ قال فیہ م۔ مصلی نے سجدہ گاہ کی مٹی
کو پھونکا پس اگر سننے میں نہ آیا تو بالاتفاق مفسد نہیں ہے۔ الذخیرہ م۔ جیسے سانس باہر لینا لیکن عمداً مکروہ ہے اور اگر سنا گیا
کہ صحیح کیا ہیں حروف ہجا ر پیدا ہوے تو وہ قاطع نماز بمنزلہ کلام کے ہے۔ الخلاصہ۔ یہی قول امام احمد کا ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ
دو قول ہیں۔ اور ابن عباس رضہ نے کہا کہ جس نے نماز میں نفخ کیا تو اسنے کلام کر دیا۔ رواہ سعید بن منصور فی سننہ بسند صحیح

اسی کے مثل سعید رحمۃ بن جبیر سے روایت کی۔ اور محیط میں ہے کہ اگر مصلی نے اف کہا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مطلقاً مفسد ہے
اور ابو یوسف کے نزدیک اف بدون تشدید نہیں مفسد اور بتشدید مفسد ہے یوں ہی مشائخ کے نزدیک ہونا چاہیے۔ ع۔ **وان
تنحنح**۔ اور اگر مصلی نے تنحنح کیا۔ ف۔ تو دو شرط سے مفسد ہے اول یہ کہ۔ **بغیر عذر**۔ بغیر عذر ہو۔ **بان لم یکن مدفوعا الیہ**
یعنی طور کر مدفوع الیہ ہو۔ ف۔ یعنی بطور اضطرار کے نہ جس میں کچھ اختیار نہیں ہوتا بلکہ حالت اختیاری کے ساتھ ہو۔ دوم شرط
یہ کہ۔ **وحصل بہ الحروف**۔ اور تنحنح اختیاری سے حروف پیدا ہو جاویں۔ ف۔ یعنی دو حرف یا زیادہ۔ الحاصل تنحنح جب کہ
اختیاری بے عذر ہو اور اس سے دو حرف یا زیادہ پیدا ہو جاویں تو **ینبغی ان یفسد عندہما**۔ لائق یہ کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے
نزدیک نماز کا مفسد ہو۔ ف۔ اور تنحنح یہ کہ اح اح بجاوے نقطہ کہے۔ ع۔ اور اگر تنحنح میں حروف ظاہر نہوئے یعنی گلا صاف
کرنے کو خالی کھنکار ہو بدون حروف تو بالاتفاق مفسد نہیں لیکن مکروہ ہے۔ البحر۔ یہ سب اس وقت کہ کوئی عذر یا غرض صحیح نہ ہو
وان کان بعذر۔ اور اگر تنحنح بعذر ہو۔ ف۔ خواہ عذر طبعی کہ بے اختیار اسکی طبیعت مقتضی ہوئی یا عذر غرض صحیح مثلاً آواز
کو درست یا اچھی کرنا۔ **فہو عفو**۔ تو یہ معفو ہے۔ ف۔ اگرچہ حروف پیدا ہوں۔ ع۔ **کالعطاس والجشاء اذا حصل
بہ حروف**۔ جیسے چھینک و ڈکار جبکہ ہر ایک سے حروف پیدا ہوں تو بھی معفو ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ طبعی عذر ہے م۔ آواز
اچھی کرنے کو تنحنح کرنا اگرچہ حروف پیدا کرے کچھ مفسد نہیں اور یہی صحیح ہے۔ یوں ہی اگر امام نے خطا کی پس مقتدی نے تنحنح اسواسطے
کیا کہ امام متنبہ ہو جاوے تو مفسد نہیں اور غایۃ البیان میں ہے کہ اگر تنحنح اسواسطے کیا کہ دوسرے کو معلوم ہو جاوے کہ وہ نماز
میں ہے تو مفسد نہیں۔ التبیین۔ قع۔ **ومن عطس فقال لہ آخر یرحمک اللہ وہو فی الصلوۃ فسدت صلاتہ**۔ اور
اگر کسی کو چھینک ہوئی پس اس سے مصلی نے کہا کہ یرحمک اللہ حالانکہ وہ نماز میں ہے تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ یہی حکم
دونوں مبسوط میں مختار ہے۔ ہ۔ **لانہ یجری فی مخاطبات الناس فکان من کلامہم**۔ کیونکہ یہ گفتگو لوگوں کے مخاطبات
میں جاری ہوتا ہے تو وہ انکے کلام سے ٹھہرا۔ ف۔ یعنی یرحمک اللہ میں خطاب کا کاف موجود ہے اور لوگوں میں یہ بول چال
جاری بھی ہے تو وہ کلام الناس ہے ٹھہرا اگرچہ حدیث میں حکم ہے کہ برادر مسلمان جب چھینک لے اور الحمد للہ کہے تو بلحاظ حق ہے
جو اہل ایمان سنیں وے اسکے واسطے یرحمک اللہ کہیں۔ م۔ اگر مصلی نے چھینک لی اور اپنے آپ کو یرحمک اللہ کہا تو نماز کو کچھ
مضر نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ ہ۔ **فہذا من کلام الناس فقال فی قول المصنف** رح۔ م۔ **بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع
الحمد للہ**۔ برخلاف اسکے جب چھینکنے والے مصلی یا سننے والے مصلی نے الحمد للہ کہا۔ ف۔ تو یہ مفسد نماز نہ ہوا۔
علی ما قالوا۔ بنا بر اسکے جو مشائخ نے کہا ہے۔ **لانہ لم یتعارف جوابا**۔ کیونکہ الحمد للہ کہنا جواب متعارف نہیں ہے۔ ف۔
مبسوط میں ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے کہ مصلی نے چھینک میں الحمد للہ کہا پس اگر دل میں نہیں بلکہ زبان سے ہی تو نماز فاسد
ہو گئی۔ العنایہ۔ نع۔ اگر مصلی نے الحمد للہ کہنے میں چھینکنے والے کا جواب کا ارادہ کیا یا استفہام کا تو صحیح یہ کہ نماز فاسد ہوگی۔ التمرتاشی
ہ۔ اگر مصلی نے خود چھینکنے میں الحمد للہ کہا تو فساد نماز نہیں مگر چاہیے کہ نفی نہ کہے یعنی اپنی نفس میں پڑھ لے یعنی بدون زبان
ہلانے کے۔ اور بہتر یہ کہ سکوت رکھے۔ الخلاصہ۔ پھر صحیح یہ کہ بعد فراغت کے الحمد للہ کہے اور اگر مقتدی ہو تو پوشیدہ یا علانیہ کسی
صورت بالاتفاق نہ کہے۔ التمرتاشی۔ اگر مصلی نے چھینک لی اور خارج سے کسی نے یرحمک اللہ کہا تو مصلی نے آمین کہی
تو مصلی کی نماز گئی۔ المحیط الفتیہ۔ دو مصلیوں سے ایک نے چھینک لی باہر سے تیسرے نے یرحمک اللہ کہا تو چھینکنے والے
کی نماز گئی۔ الظہیریہ و قاضیخان۔ اور اگر مصلی کو یرحمک اللہ کہا اور دوسرے مصلی نے آمین کہی تو آمین کہنے والے کو مضر نہیں
السراج۔ اگر مصلی کو خوشخبری سنائی گئی اسنے الحمد للہ کہکر جواب کا ارادہ کیا تو نماز فاسد ہوئی اور اگر جواب کا قصد نہ کیا
یا یہ اظہار کیا کہ میں نماز میں ہوں تو بالاجماع نماز فاسد نہیں۔ مبسوط السرخسی۔ **وان استفتح ففتح علیہ فی صلاتہ تفسد**

اور اگر قرآن پڑھنے والے نے جو کہیں اٹک گیا اور مصلی سے لقمہ چاہا پس اُسنے نماز میں لقمہ دیا تو مصلی کی نماز فاسد ہو گئی۔ ف
اور اگر دوسرا بھی نماز میں ہو تو اُسکی نماز بھی فاسد ہوئی۔ ن ع۔ ومعناہ ان یفتح المصلی علی غیر امامہ۔ اس قول
کے معنی یہ ہیں کہ مصلی نے اپنے امام کے سوائے دوسرے کو لقمہ دیا۔ ف۔ کیونکہ امام کو لقمہ دینے کی صورت ٹھہرگی۔ اور
غیر امام کا یہ حکم ہے۔ لانہ تعلیم وتعلم۔ کیونکہ یہ سکھلانا اور سیکھنا ہے۔ ف۔ گویا مصلی نے تعلیم دی اور لقمہ چاہنے والے
نے تعلم لیا۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام ناس سے شمار ہو گیا۔ ف۔ اور ممکن ہے کہ یہ فعل کثیر مراد ہو جو
تو بھی مفسد ہے اور شاید اسی جہت سے ایک مرتبہ اس فعل کو فعل قلیل اور مکرر کو کثیر قرار دیا ہے چنانچہ امام مصنف رح نے کہا۔ م
شرط التکرار فی الاصل۔ پھر امام محمد رح نے اصل یعنی مبسوط میں اس فعل کا مکرر ہونا شرط کیا۔ ف۔ جبکہ
مکرر واقع ہو تو مفسد ہے۔ لانہ لیس من اعمال الصلوٰۃ فیعفی القلیل منہ۔ کیونکہ یہ فعل کچھ نماز کے اعمال سے نہیں ہے
تو اس میں قلیل عفو ہوگا۔ ف۔ اور ایکبار ایسا کرنا قلیل ہے۔ ولم یشترط فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں
تکرار شرط نہیں کی۔ لان الکلام بنفسہ قاطع وان قل۔ کیونکہ کلام تو بذات خود مفسد نماز ہے اگرچہ قلیل ہو۔ ف
یہی اصح ہے۔ العاضیخان۔ یہی صحیح ہے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف رح نے خود کسی جانب ترجیح نہیں دی لیکن اشارہ کیا
کہ مبسوط کی روایت میں اس امر کو بوجہ فعل کثیر کے مفسد قرار دیا ہے اور یہ جب ہی کثیر ہوگا کہ مکرر واقع ہو اور جامع صغیر کی تعلیل
اس صورت سے کہ یہ فعل نہیں بلکہ قول ہے اور کلام قلیل بھی مفسد ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ لقمہ دینے والے اور لینے والے نے صرف
قرآن پڑھا اور یہ کسی حالت میں کلام الناس نہ ہوگا بلکہ کلام الٰہی ہے تو اسکی یہ توجیہ کرنا کہ وہ بوجہ تعلیم وتعلم کے کلام الناس
سے ہو گیا ہے بہت بعید ہے ہاں یہ صحیح کہ جب تعلیم وتعلم مقصود ہوا تو وہ قرآن کی تلاوت نہ رہا بلکہ ایک عمل نماز میں کیا جو اعمال
نماز میں سے نہیں ہے پس اُسکے مفسد ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ عمل کثیر ہو یعنی مکرر واقع ہو اور جامع صغیر میں یہ شرط
مذکور نہیں تو مذکورہ اصل پر محمول کی جاوے پس اگرچہ قاضی خان نے روایت جامع صغیر کو اصح کہا لیکن محل تامل
ہے۔ کما عرفت فافہم۔ م۔ اگر لقمہ دینے والے نے تعلیم کا قصد نہیں کیا بلکہ تلاوت کا ارادہ کیا تو مفسد نہیں ہے۔ کذا فی محیط السرخسی
۔ لقمہ لینے والے کو اگر کلام لقمہ سے پہلے یاد آگیا اور اُس نے تلاوت شروع کی تو اُس کی نماز بھی فاسد نہیں۔ کیونکہ بعد تامل
لقمہ کے اسکا یاد کرنا لقمہ کی طرف منسوب ہوگا۔ قریب بلوغ کا لقمہ دینا مثل بالغ کے ہے۔ البحر عن القنیہ۔ الحاصل اگر لقمہ
دینا بغرض تعلیم وتعلم کے کلام نہیں بلکہ قرآن ہی رہے لیکن یہ عمل مفسد ہے تو ضرور ہے کہ فعل کثیر کے واسطے مکرر ہونا شرط ہو
اور اگر یہ کلام ہو جاوے تو کلام قلیل بھی مفسد ہے لیکن قرآن کو اس صورت میں کلام الناس قرار دینا بہت ہی تکلف ہے
م۔ اگر خارج نماز سے کسی نے مصلی کو لقمہ دیا اور اُسنے لے لیا تو مصلی کی نماز فاسد ہوئی۔ المنیہ۔ جس شخص بالغ کو نماز سکھلاتا
ہو تو چاہیے کہ فرائض وہ بغیر قرارت کے امام کے ساتھ یا تنہا پڑھ لے پھر کوئی ایسا نماز کی طور پر کھڑا کرکے سکھلا دے
ورنہ فرائض اس طرح پڑھانے میں فساد ہے۔ م۔ وان فتح علی امامہ لم یکن کلاما۔ اور اگر مقتدی نے اپنے امام کو لقمہ
دیا تو یہ کلام نہ ہوگا۔ استحسانا۔ یعنی یہ حکم نہ ہونے کلام کا بدلیل استحسان ہے۔ ف۔ ورنہ قیاس میں تو یہ بھی کلام
ہونا چاہیے مگر قیاس ترک کیا۔ م۔ لانہ مضطر الی اصلاح صلوتہ فکان ہذا من اعمال صلاتہ معنی۔ کیونکہ مقتدی
تو اپنی نماز درست کرنے کی طرف مجبور ہے تو یہ لقمہ دینا اسکا معنی اُسکی نماز کے اعمال سے ہو گیا۔ ف۔ اور نماز میں
عمل کچھ مفسد نہیں ہے۔ دلیل اسپر یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز میں تھے
تو آپ پر قرارت کا اشتباہ ہوا پھر جب فارغ ہوئے تو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ کیا تو ہمارے ساتھ حاضر تھا
عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ پھر کیوں تو نے مجھے فتح نہ کیا یعنی لقمہ نہ دیا۔ رواہ ابوداؤد وابن حبان۔ اور انس رض

سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اماموں کو لقمہ دیتے تھے۔ رواہ الحاکم۔ حضرت علیؓ نے فرمایا
کہ امام جب تجھسے لقمہ چاہے تو تو اسکو کھلا دے۔ حسن و ابن سیرین و عطاء سے جواز مذکور ہے اور نافع نے کہا کہ ہم کو ابن عمرؓ نے
نماز پڑھائی پس تردد پر میں نے لقمہ دیا تو اسکو لے لیا۔ کمافی المصنف لابن ابی شیبہ۔ م۔ صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کوئی آیت چھوڑ گئے تو بعد فراغت کے کہا کہ تو نے کیوں نہیں لقمہ دیا۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ قیاس تو یہ تھا کہ مفسد ہو کیونکہ لقمہ
گویا یہ قول ہے کہ جب تو یہاں تک پہونچے تو اسکے بعد یہ آیت ہے پس جب یہ کلام مفسد تو لقمہ جو اسکے معنی میں ہے وہ بھی مفسد ہے
لیکن حدیث ابن عمرؓ کے وارد ہونے سے ہم نے قیاس ترک کیا۔ اقول یہ مشکل ہے اسواسطے کہ نماز میں جو اذکار ہوں
انکی دو جہت ہیں تو قرآن میں کلام الٰہی ہے اور لقمہ ایک فعل ہے کہ قرآن یوں پڑھو۔ پس اولیٰ یہ کہ یہی فعل کثیر ہے بروایت
جامع صغیر اور قلیل ہے بروایت مبسوط۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ امام کو لقمہ دینا منصوصاً جائز بلکہ حکم دیا گیا ہے۔ وینوی الفتح علی امامہ
دون القراءۃ۔ اور مقتدی لقمہ دینے میں اپنے امام پر رکاوٹ کھول دینے کی نیت کرے نہ قراءت قرآن کی۔ ف۔ اگرچہ
بذریعہ آیت پڑھنے کے یہ صلاح چاہتا ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور اسی کو کافی میں اختیار کیا۔ لانہ مرخص
فیہ۔ کیونکہ فتح کرنا ایسا امر ہے جسمیں اجازت دی گئی ہے۔ وقراءتہ ممنوع عنہا۔ اور مقتدی کا قرآن پڑھنا ایسا امر ہے کہ اس سے
منع کیا گیا ہے۔ ف۔ اگر ہم کہتے کہ مقتدی قراءت کی نیت کرے تو وارد ہو تا کہ نص قطعی سے مقتدی کو ممانعت ہے اور ایک
حدیث خبر الواحد سے تم جواز نکالتے ہو تو وہ معارض نہوگی۔ پس خبر الواحد سے ہم نے فتح کی اجازت ثبوت کی لہذا کہا کہ
یہی صحیح ہے۔ پھر پوشیدہ نہیں کہ جواز خلاف قیاس ہے تو بقدر ضرورت محدود رہیگا لہذا فرمایا۔ ولو کان الامام انتقل
الی آیۃ اخری۔ اور اگر ایسا ہوا کہ امام دوسری آیت پر منتقل ہو گیا۔ ف۔ یعنی جس آیت پر اٹکا تھا وہ نکلی نہیں تو وہ
دوسری آیت پڑھنے لگا پھر مقتدی نے لقمہ دیا۔ تفسد صلوٰۃ الفاتح۔ تو لقمہ دینے والے کی نماز فاسد ہو جائیگی۔ وتفسد صلوٰۃ
الامام لو اخذ بقولہ۔ اور اگر امام نے اسکے قول کو لے لیا تو امام کی نماز بھی فاسد ہو جائیگی۔ ف۔ تو کل کی نماز فاسد ہوگی
"اسکے قول کو لے لیا" اشارہ ہے کہ یہ لقمہ اسوقت میں بمنزلہ قول کے ہو گیا تو نماز فاسد ہوگی۔ لوجود التلقین والتلقن من غیر
ضرورۃ۔ کیونکہ مقتدی کا تلقین کرنا اور امام کا تلقن لینا یہاں بلا ضرورت پایا گیا۔ ف۔ تو استحسان نہ رہا بلکہ قیاس پر وہ
کلام مفسد ہوا۔ پھر مخفی نہیں کہ دلیل مذکور اسی کو مقوی ہے کیونکہ قدر جواز قراءت کرنے یا دوسری آیت کو منتقل ہونے کے بعد
کوئی ضرورت نہیں رہی مگر آنکہ تعلیل مذکور چھوڑ دی جاوے اور قول کی وجہ سے مفسد نہو بلکہ فعل کی وجہ سے مفسد ہو اور فعل
یہ ایکبار ہے تو ظاہر ہے کہ مفسد نہوگا اور لقمہ دینے کی حدیث بھی مطلقاً جواز کو مفید ہے۔ لہذا محیط میں کہا کہ عامہ مشائخ کے نزدیک لقمہ
دینے والے و امام کی نماز کسی حال میں فاسد نہیں ہوگی۔ کمافی العینی والفتح۔ اور کافی میں ہے کہ صحیح یہ کہ لقمہ دینے والے کی نماز
کسی حالت میں فاسد نہیں اور امام نے لیا تو اسکی نماز بھی صحیح قول پر فاسد نہیں ہے۔ م۔ اور اسی کی تصحیح قاضیخان وغیرہ نے کی
میں ہے۔ کمافی العینی۔ اور تامل پر مخفی نہیں کہ یہ مؤید ہے کہ اصل مسئلہ میں تعلیل مبسوط قوی ہے اور جو جامع صغیر کے واسطے نکالی گئی ہے فافہم
م۔ وینبغی للمقتدی ان لا یعجل بالفتح۔ اور مقتدی کو چاہیے کہ لقمہ دینے میں جلدی نہ کرے۔ ف۔ یعنی فوراً لقمہ نہ دے
کیونکہ ممکن ہے کہ امام ہی کو اسی ساعت یاد آجاوے تو بے ضرورت امام کے پیچھے قراءت قرآن کرنے والا ہوا۔ محیط السرخسی وللامام
ان لا یلجئہم الیہ۔ اور امام کو چاہیے کہ مقتدیوں کو لقمہ دینے پر لاچار نہ کرے۔ ف۔ بایں طور کہ بار بار دہراوے
یا سکوت کرے۔ فتح۔ کیونکہ وہ انکو امام کے پیچھے پڑھنے پر مجبور کرتا ہے حالانکہ وہ مکروہ ہے۔ الکافی۔ بل یرکع اذا جاء اوانہ
بلکہ رکوع کردے جبکہ اوسکا وقت آگیا ہو۔ ف۔ یعنی اسقدر پڑھ لیا ہو جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے۔ الکافی۔ اور وہ
ایک آیت بقول اعظم و تین آیات بقول صاحبین اور یہی مطلق ہے اور بعض روایات میں بقدر قراءت استحباب کا ہے۔ کافی العینی۔ ولکن اہم مہم ہے

قدر واجب ہے اور وہ پوری سورت فاتحہ وزائد تین آیات ہیں کیونکہ لقمہ میں کوئی کراہت تحریمی نہیں بخلاف ترک واجب کے
کہ وہ مکروہ تحریمی ہے۔ پھر چونکہ مقدار میں روایات مختلفہ ہیں تو امام مصنف رح نے مجمل کر دیا کہ جب وقت آگیا ہو تو رکوع کردے
اور اگر یہ مقدار نہوئی ہو تو کہا کہ۔ او ینتقل الی آیۃ اخری۔ یا امام دوسری آیت کو منتقل ہو جاوے۔ ف۔ یعنی جس
آیت پر اٹکا ہے اُسکو چھوڑ کر دوسری آیت سے شروع کردے حتی کہ قرآن میں سے مابعد کسی مقام سے پڑھ دے بہر حال
انکو لقمہ دینے پر لاچار نہ کرے اور اسی کو کافی میں اختیار کیا کیونکہ لقمہ میں ظاہری صورت تعلیم وتعلم کی ہے تو کراہت ہے یعنی
تنزیہی۔ المحیط قاضیخان التمرتاشی ع۔ امام نے اگر نماز سے باہر کسی کا لقمہ لیا تو کل کی نماز فاسد ہو گئی۔ اگر مقتدی نے کسی باہر کے
آدمی سے سنکر امام کو لقمہ دیا تو بھی کل کی نماز فاسد ہونا چاہیے۔ اگر امام نے لیا۔ البحر عن القنیہ۔ اگر کہا گیا کہ بھلا اللہ تعالے کے
ساتھ کوئی اور بھی الٰہ بیت والا ہے۔ فلو اجاب فی الصلوٰۃ بلا الٰہ الا اللہ۔ پس اگر مصلی نے نماز میں اِسکا جواب دے دیا
کہ لا الٰہ الا اللہ۔ ف۔ یا کسی کو اچھی خبر سنائی گئی اُسنے نماز میں کہا کہ سبحان اللہ یا اللہ اکبر پس اگر اِس کلام سے جواب کا
ارادہ نہیں کیا بلکہ حمد کا یا اپنی نماز میں ہونے کا اظہار قصد کیا تو بالاتفاق یہ مفسد نماز نہیں ہے اور اگر اِسنے جواب کا ارادہ کیا
فھذا کلام مفسد عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ تو یہ کلام ہے جو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک مفسد نماز ہے۔ ف۔ وکذا فی الخلاصہ ٭
وقال ابو یوسف۔ اور کہا ابو یوسف نے۔ ف۔ اور شافعی رح نے ع۔ لا یکون مفسدا۔ کہ یہ کلام مفسد نماز نہوگا۔ وہذا
الخلاف فیما اذا اراد بہ جوابہ۔ اور یہ اختلاف اِسی صورت میں کہ اِس کلام سے مصلی نے کہنے والے کے جواب کا قصد کیا ہو
لہ انہ ثناء بصیغتہ فلا یتغیر بعزیمتہ۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ یعنی لا الٰہ الا اللہ وما نند اُسکے اپنے صیغہ یعنی وضع
میں ثناء الٰہی ہے تو بوجہ عزم مصلی کے وہ متغیر نہوگا۔ ف۔ یعنی وہ اپنے معنی اصلی وضع پر رہیگا اور مصلی نے اپنا قصد وعزم اگر
جواب کا کیا تو اِس سے وہ ثناء کے معنی سے متغیر نہوگا اور نماز میں ثناء الٰہی کچھ مفسد نہیں ہے۔ م ع۔ ولہما انہ اخرج الکلام مخرج
الجواب۔ اور امام اعظم ومحمد کی دلیل یہ کہ مصلی نے لا الٰہ الخ وغیرہ کو جواب کے طور پر نکالا ہے۔ وھو یحتملہ۔ اور وہ جواب کو محتمل
بھی ہے فیجعل جوابا۔ تو وہ جواب قرار دیا جائیگا۔ ف۔ حتی کہ اگر جواب ہونے کی قوت اِس کلام میں نہوتی اور سوال دیگر
وجواب دیگر اسپر صادق ہوتا تو مفسد نہوتا۔ کذا فی بعض الحواشی۔ توضیح یہ ہے کہ لا الٰہ الا اللہ کلمہ ثناء ہے اور جو کوئی توحید پوچھے اُسکا
جواب بھی ہے تو جب ان دونوں میں مشترک ہوا تو اِس مقام پر ایک معنی کسی قرینہ سے مقرر کرنا واجب ٹھہرا پس جبنے اُسکے قصد
کو مرجح جواب قرار دیکر کلمہ کو جواب کیا پس یہ کلام صرف جواب ہوا اور نماز میں سوال جواب مفسد ہے۔ مع۔ کالتشمیت۔ جیسے
چھینک کا جواب۔ ف۔ یعنی یرحمک اللہ۔ چونکہ جواب ہے تو وہ کلام الناس ہو گیا اگرچہ ذکر الٰہی ہے ع تو جیسے تشمیت بالاتفاق
مفسد ہے ویسے ہی جواب لا الٰہ الا اللہ اور سبحان اللہ اور اللہ اکبر بھی مفسد ہے۔ م۔ والاسترجاع علی الخلاف فی الصحیح ح
اور استرجاع بھی صحیح روایت میں اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ یعنی خبر مصیبت کا جواب اِس آیت سے انا للہ وانا الیہ راجعون
ابو یوسف کے نزدیک مفسد نہیں اور ان دونوں کے نزدیک مفسد ہے م۔ غیر صحیح روایت یہ کہ بالاتفاق مفسد ہے۔ عف۔ یہ
صدر شہید رح نے کہا کہ یہی ظاہر ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کہا جاوے کہ روایت ہے کہ ابن مسعود رض نے اجازت چاہی اور حضرت صلعم نماز میں
تھے تو آپ نے پڑھا۔ ادخلوہا بسلام آمنین شمس الائمہ سرخسی نے جواب دیا کہ شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اِس آیت پر پہنچے
ہوں تو آپ نے زور سے پڑھ دی تاکہ آپ کا نماز میں ہونا ظاہر ہو جاوے یا آپ نے نماز کا اظہار کرنے کو پڑھی۔ مع۔ مترجم
کے نزدیک جب حدیث ہو تو جواب کی حاجت ہے ورنہ نہیں۔ م۔ اگر یحییٰ نام طالب علم کو کتاب دینا مقصود تھا تو نماز میں اُس
ارادہ سے پڑھ دیا قولہ تعالی یا یحییٰ خذ الکتاب بقوۃ۔ تو نماز فاسد ہوئی۔ جیسے یوسف نام کو قولہ تعالی یوسف اعرض عن ہذا
تو نماز فاسد ہے۔ اگر کسی قسم کی دعاء پر مصلی نے آمین کہی۔ تو مفسد ہے۔ مع۔ اگر بچھو نے کاٹا یا کوئی چھت سے گرا تو مصلی نے

بسم اللہ کہا تو مفسد نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ البحر عن النصاب۔ اسی طرح اگر کوئی ہولناک بات پر تسبیح یا تہلیل یا استرجاع کیا تو مفسد نہیں ہے ع۔ اگر مصلی نے چاند دیکھکر کہا کہ ربی وربک اللہ۔ تو طرفین کے نزدیک مفسد ہے۔ اگر قرآن میں کسی آیت وغیرہ کو اپنے آپ کو بخار وغیرہ سے پناہ دینے کو پڑھا تو باجماع مفسد ہے۔ الظہیریہ۔ مریض کو نماز میں بیٹھنے اور اٹھنے کے وقت جو مشقت لاحق ہوئی تو اسنے بسم اللہ کہا تو نماز فاسد نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ شرح جامع صغیر للصدر الشہید میں ہے کہ اگر انا للہ وانا الیہ راجعون سے جواب کا قصد کیا تو بالاتفاق نماز فاسد ہے۔ اگر اللھم صل علی محمد یا اللہ اکبر۔ کہا پس اگر جواب کا قصد نہ کیا تو بالاجماع نماز فاسد نہیں ہے۔ اگر نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا پس اگر دوسرے کا جواب نہو تو مفسد نہیں ہے اور اگر جواب ہو مثلاً کسی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لیا۔ مصلی نے اسکے جواب میں درود پڑھا تو مفسد ہے۔ اگر کسی نے پڑھا قولہ تعالیٰ ما کان محمد ابا احد من رجالکم الآیہ۔ اور مصلی نے نماز میں درود پڑھا تو نماز فاسد نہیں ہے۔ اگر شیطان کا ذکر پڑھا یعنی قرآن سے اور مصلی نے نماز میں شیطان پر لعنت پڑھی یعنی جس طرح قرآن میں وارد ہے تو مفسد نہیں ہے۔ اگر ایک نے پکار دیا کہ رمات کے واسطے وگو تاتہ بڑھ دو پس مسبوق نے اپنی نماز میں بڑھ دی تو نماز فاسد ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ۔ ایک نے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اور مصلی نے جواب میں عزوجل کہا تو مفسد ہے۔ د۔ غرضکہ ہر قول اگرچہ قرآن کی آیت ہو جب اس سے جواب مقصود ہو نماز فاسد ہوگی۔ ت۔ اور ایسے کے مسائل میں صحیح قول امام ابوحنیفہ ومحمد کا ہے۔ العینی۔ اگر نمازی نے حالت نماز میں دوسرے کا حکم مانا چنانچہ اس سے کہا کہ آگے بڑھ وہ بڑھ گیا یا صف کے رخنہ میں کوئی آیا اور مصلی نے اسکو وسعت دیدی تو نماز فاسد ہو جائیگی بلکہ چاہیے کہ ایک ساعت توقف کرکے اپنے قصد سے آگے بڑھے۔ جامع الرموز عن القنیہ د۔ مترجم کہتا ہے کہ امامت میں گذرا کہ تنہا صف کے پیچھے مکروہ ہے تو دوسرے مصلی کو کھینچ لے یا امام آگے بڑھ جاوے جبکہ دوسرا مقتدی آجاوے تو یہ اپنے اختیار پر ہے اور جگہ دینا اصلاح نماز ہے پس اصل یہ کہ اصلاح نماز کے جو امور مشروع ہیں انمیں درحقیقت شارع کی فرمانبرداری ہے حتی کہ رخنہ بھرنا اور صف والوں کے لیے بازو نرم ومتواضع رکھنا تو یہ کچھ مفسد نہیں اور سواے اسکے البتہ حالت نماز میں کسی کی فرمانبرداری نہیں ہے۔ فاحفظہ م۔ اگر قرآن مجید کے نظم کلام کو بقصد اشعار پڑھا تو نماز فاسد ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر نماز میں کوئی شعر یا خطبہ بنایا مگر زبان سے نہیں کہا تو نماز فاسد نہیں مگر اسنے برا کیا۔ المنیہ۔ اور اگر فکر میں پڑکر کوئی حدیث یاد آئی یا مسئلہ یا شعر تو مکروہ ہے اور نماز فاسد نہیں ہے۔ السراج۔ مذہب حنبلیہ کے کتاب موسوفہ شیخ ابراہیم مطبوعہ مصر میں ہے کہ ہمارے مشائخ میں سے حضرت غوث اعظم السید عبد القادر جیلانی رح نے کہا کہ استغفار تمام نماز کے واسطے رکن ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ سے بھی یہی مستفاد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجملہ جو الفاظ کہ قرآن میں یا اشعار میں جب انمیں خطاب کا حرف ہو تو بالاتفاق نماز فاسد ہے اور جب حرف خطاب نہیں پس اگر جواب کا قصد کیا تو امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک مفسد نماز ہیں اور ابو یوسف کے نزدیک قرآن ہونے وثنا ہونے سے اسکا قصد متغیر نکریگا تو مفسد نہیں۔ یہی اختلاف انا للہ وانا الیہ راجعون میں بھی ہے۔ وان اراد بہ اعلامہ انہ فی الصلوٰۃ۔ اور اگر ارادہ کیا کلمہ ثنا ریا قرآن پڑھنے سے آگاہ کرنا غیر کو کہ میں نماز میں ہوں۔ ف۔ یعنی غیر کے جواب کا ارادہ نہیں کیا لم تفسد بالاجماع۔ تو باتفاق نماز فاسد نہوگی۔ لقولہ علیہ السلام اذا نابت احدکم نائبۃ فی الصلوٰۃ فلیسبح بدلیل حدیث کہ جب نماز میں تم میں سے کسی کو کوئی واقعہ پیش آوے تو چاہیے کہ تسبیح پڑھ دے۔ ف۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں ہے اور حدیث میں صحاح ہے کہ تسبیح مردوں کے لیے اور تصفیق عورتوں کے لیے ہے اسی واسطے شیخ ابن العربی مالکی نے امام مالک کا قول کہ مرد وعورت دونوں کو تسبیح پڑھنا چاہیے ہے رد کردیا کہ یہ مخالف حدیث اصح واصلی ہے۔

خطابی رح نے کہا کہ تصفیق یہ کہ عورت اپنے داہنی ہاتھ کو ہتھیلی کے رخ سے بائیں ہاتھ کی پشت پر مارے۔ محیط میں ہے کہ اگر مصلی سے کسی نے اجازت چاہی پس اُسنے تسبیح پڑھی تاکہ اُسکو آگاہی ہوجاوے کہ وہ نماز میں ہے تو کچھ فساد نہیں ہے۔ اسی طرح ہر دو مسئلہ میں ہے کہ یہی تکبیر کا حکم لیکن مستحب تسبیح ہے۔ ع۔ فی البحر۔ اگر امام بدون قعدہ کے تیسری رکعت کو اتنا کھڑا ہوگیا کہ قیام سے اقرب ہے تو مقتدی تسبیح نہ کرے کیونکہ بے فائدہ ہے۔ البدائع۔ سامنے سے عورت نے گذرنا چاہا تو مصلی نے سبحان اللہ کہا اور ہاتھ سے اشارہ کیا تو نماز میں فساد نہیں آیا ولیکن تسبیح و اشارہ کو جمع نہ کرے کیونکہ ایک کافی ہے۔ المحیط۔ موذن کا جواب دیا بقصد جواب یا کچھ نیت نہیں ہے تو مفسد ہے اور اگر ارادہ کیا کہ جواب نہیں ہے تو فساد نہیں۔ محیط السرخسی۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام سنکر درود پڑھا تو نماز فاسد اور اگر نماز میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تو نہیں۔ اگر اسکی زبان پر ہان۔ درست ہے۔ بجا ہے۔ مانند اسکے یا عربی میں نعم۔ یا فارسی میں آری جاری ہوا اگر اسکی عادت ہو تو مفسد ہے ورنہ عربی میں نعم کہنا مفسد نہیں محیط السرخسی۔ یوں ہی فارسی میں آری۔ القاضیخان۔ اور یہی اردو میں ہے۔ اگر فارسی میں دعا و تسبیح کہی تو عتابی رح نے جامع الفقہ میں ذکر کیا کہ ابو یوسف سے فاسد ہونا مروی ہے۔ مصلی نے سبحان یا ایہا الذین آمنوا۔ پڑھا تو کہا کہ لبیک یا سیدی یعنی حاضر ہوں اے میرے مالک۔ تو ایک قول میں مفسد اور ایک قول میں نہیں۔ مع۔ صحیح یہ کہ مفسد نہیں اور بہتر کہ نہ کرے۔ القاضیخان۔ اور اگر حاجی نے احرام کی حالت میں حج کا لبیک نماز میں کہا تو نماز فاسد ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر ایام تشریق میں تکبیر اللہ اکبر نماز میں کہی تو مفسد نہیں ہے۔ القاضیخان۔ اگر نماز میں اذان کی نیت سے اذان دی تو مفسد ہے۔ المحیط۔ اگر دعا کی پس اگر وہ کلام الناس سے ہوجاوے تو مفسد ہے ورنہ نہیں اور اسکی تحقیق اوپر گذر چکی ہے ۔م۔ امام نے آیت ترغیب یا ترہیب پڑھی پس مقتدی نے کہا کہ صدق اللہ وبلغت رسلہ یعنی اللہ تم الکلام سچا ہے اور اسکے رسولوں نے حکم پہونچا دیا تو یہ مفسد نہیں مگر اِسنے بُرا کیا۔ القاضیخان الظہیریہ۔ اگر شیطان نے وسوسہ دلایا تو مصلی نے کہا کہ لاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ پس اگر یہ امر آخرت میں ہو تو مفسد نہیں اور اگر امر دنیا میں ہو تو مفسد ہے۔ التمرتاشی۔ اگر آخر نماز میں تشہد بھول گیا اور سلام پھیر دیا پھر یاد آیا تو تشہد پڑھنے لگا پھر پورا کرنے سے پہلے سلام پھیر دیا تو بقول ابو یوسف نماز فاسد ہوگئی کیونکہ تشہد کی طرف عود کرنے سے قعدہ اخیرہ ٹوٹ گیا تھا پھر جب تھوڑا پڑھکر سلام پھیر دیا تو فرض قعدہ جانے سے نماز گئی۔ وبقول امام محمد نماز فاسد نہیں کیونکہ قعدہ کل نہیں گیا بلکہ جس قدر تشہد پڑھا اور تشہد کے واسطے محل قعدہ ہے اور کوئی ضرورت قعدہ کی مٹ جانے کی نہیں ہے۔ فتوی اسی قول پر ہے۔ وعلی ہذا اگر فاتحہ و سورہ بھول کر چھوڑ گیا اور رکوع کر دیا اور رکوع میں یاد کیا پھر قرارت کے لیے کھڑا ہوگیا پھر نادم ہوکر سجدہ میں چلا گیا تو اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں اور وہی اختلاف مذکور ہونا چاہیے۔ کافی قاضیخان۔ مریض کو جھکنے و اُٹھنے میں جو مشقت لاحق ہوتی ہے وہ بسم اللہ کہتا ہے تو اختلاف ہے اور واقعات میں ہے کہ نماز فاسد نہوگی۔ الظہیریہ ع۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات ۔ ہ۔ اگر بچھو نے کاٹا اور اسنے بسم اللہ کہی تو اختلاف ہے اور فتوی یہ کہ نماز فاسد نہیں کافی النصاب البحر۔ اگر مصلی نے سوا امام کے کسی سے ولا الضالین سنکر آمین کہی تو متاخرین کے نزدیک نماز فاسد ہے اور ابو حنیفہ سے اسکے مخالف مروی ہے۔ فی الذخیرہ۔ اگر خارج نماز کسی کی دعا پر مصلی نے آمین کہی تو نماز فاسد ہے۔ ع۔ ومن صلی رکعۃ۔ اور اگر کسی نے پڑھی ایک رکعت۔ ف۔ کسی نماز کی شاما۔ من الظہر۔ فرض ظہر کی۔ ثم افتتح۔ پھر افتتاح کی۔ العصر۔ فریضہ عصر کی۔ ف۔ درحالیکہ اسپر ترتیب نہیں یا ساقط ہے۔ او التطوع۔ یا نماز نفل کی۔ ف۔ یہ افتتاح اسطرح کہ تکبیر و نیت دونوں کہیں خواہ ہاتھ اُٹھائے یا نہیں پس یہ شروع کرنا صحیح ہوا۔ فقد نقض الظہر۔ تو اسنے ظہر کو توڑ دیا۔ لانہ صح شروعہ فی غیرہ۔ کیونکہ صحیح ہوا اسکا شروع کرنا غیر ظہر یعنی عصر یا نفل میں۔ فیخرج عنہ۔ تو خارج

باہر ہو جائیگا۔ ف۔ مترجم نے جو تیود بڑھائے ہیں اُنکا بیان یہ ہے کہ فرض ظہر پڑھنے والا افتتاح عصر کرنے سے جب ہی عصر
میں داخل ہو سکتا ہے کہ اس شخص پر ترتیب نہو بوجہ چھ یا زیادہ قضاء نمازوں کے یا تنگی وقت یا بھول وغیرہ کے۔ ورنہ
جس شخص پر ترتیب لازم ہو وہ ظہر سے منتقل ہو کر عصر کی نیت سے داخل عصر نہیں بلکہ داخل نفل ہوگا کیونکہ ظہر سے پہلے
اسکی عصر منعقد نہوگی ہے۔ پھر خالی تکبیر کہنے سے عصر میں داخل نہوگا بلکہ نیت بھی ضرور ہے۔ الکافی۔ اور جامع تمرتاشی وغیرہ
میں ہے کہ اسی طرح جس نے نفل شروع کر کے اس سے فرض وغیرہ کی طرف انتقال کیا یا ظہر سے جمعہ کو یا برعکس کیا ہے۔ اور
یہی تبیین الزیلعی میں ہے۔ م۔ پھر منتقل ہونا اگرچہ کسی وجہ پر ہو متحقق ہو جائیگا حتی کہ اگر ظہر کی نماز تنہا شروع کی بعد اسکے جماعت
قائم ہوئی تو امام کی اقتدار کی نیت سے تکبیر کہی تو وہ اپنی نماز ظہر سے خارج ہو کر امام کے ساتھ شروع سے ظہر کی جماعت میں داخل
ہو جائیگا اور علی ہذا اگر مقتدی تھا اور اُسنے تنہا ہو جانے کی نیت سے تکبیر کہی یا تنہا پڑھتا تھا اور امام ہونے کی نیت سے تکبیر
کہی تو اپنی پہلی نماز سے باہر ہو جائیگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے حتی کہ جو کچھ پڑھ چکا وہ محسوب نہوگا۔ اور امام شافعی واحمد کے نزدیک
اگر منفرد نے امام کی اقتدار کی نیت کی تو داخل ہونا صحیح مگر جو پڑھ چکا وہ محسوب ہے اور پہلا تحریمہ کافی ہے مع۔ یہ اس اصل
پر کہ امام شافعی رح کے نزدیک امام کی نماز متضمن نماز مقتدی نہیں ہے بلکہ ہر ایک منفرد ہے صرف رکوع وسجود ایک ساتھ کرتے ہیں
ولیکن امام احمد رح کے نزدیک یہ اصل معروف نہیں تو انسے یہ روایت محل تامل ہے۔ فاللہ اعلم۔ بالجملہ ہمارے نزدیک اول
تحریمہ کافی نہیں اور جو اس سے پڑھا وہ محسوب نہیں اور منفرد اس تحریمہ سے خارج ہو گیا م۔ اور اگر تنہا پڑھتا ہو پھر اُسکے
ساتھ کسی نے اقتدار کی اس جہت سے اُسنے دوبارہ تکبیر کہی تو وہ پہلے تحریمہ پر رہیگا مگر آنکہ اقتدار کرنے والی کوئی عورت
ہو ع وکذا فی النہایہ۔ اگر ظہر کا تحریمہ کیا پھر تکبیر کہکر ظہر میں امام کی نیت اقتدار کی تو اول باطل ہو گئی اور اقتدار صحیح ہوا۔
اگر اپنے گھر میں ظہر پڑھ لی پھر جا کر جماعت ظہر میں شریک ہو گیا تو پہلے ادائی ہوئی نماز باطل نہوگی۔ الکافی۔ اور معروف
مذہب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ فرض وہی اول رہی اور جماعت کے ساتھ نفل مع ثواب جماعت ہے اور سنن میں بعض صحابہ رض
نے پوچھنے والے کو کہ ان دونوں میں کس کو فرض ٹھہرا دے فرمایا کہ یہ تیرے اختیار میں نہیں بلکہ اللہ تعالی کی مشیت میں
ہے جسکو چاہے فرض قرار دے۔ تحقیق یہ کہ جو نماز اچھے تعقل و شرائط سے ادا ہوئی ہے اللہ تعالی اپنے فضل سے اُسی کو تعمیل
حکم قرار دیگا لیکن بندہ کی معرفت میں تو اول فرض ہے اور دوم نفل ہے حتی کہ اسی پر احکام مبنی ہونگے چنانچہ ارشاد ہے کہ ایک
دن میں ایک فرض کو دوبارہ مت پڑھو تو دوبارہ فرض نہیں پڑھا بلکہ نفل پڑھی۔ اور اگر قسم کھائی ہو کہ آج ظہر کا فرض
بجماعت ادا کرونگا۔ تو اس صورت میں قسم جھوٹی ہو کر کفارہ لازم آویگا فافہم۔ م۔ ولو افتتح الظہر۔ اور اگر شروع کی ظہر
ف۔ نیت وتکبیر کے ساتھ دوبارہ۔ بعد ما صلی منہا رکعۃ۔ بعد ظہر کے ایک رکعت پڑھنے کے۔ ف۔ یعنی پہلے ظہر
شروع کر کے اُسمیں سے ایک رکعت پڑھنے کے بعد پھر دوبارہ اسی ظہر کی نیت سے تکبیر افتتاح کہے بدون اسکے کہ زبان سے
نیت بیان کرے م۔ فہی۔ تو یہ دوسری نماز۔ ہی۔ وہی پہلی نماز ہے۔ ف۔ یعنی پہلی نماز سے خارج نہوگا۔ ویجتزی بتلک
الرکعۃ۔ اور حساب کرلے اس رکعت کو جو پڑھ چکا ہے۔ ف۔ حتی کہ اس رکعت کے بعد تیسری رکعت ختم پر قعدہ اخیرہ فرض
پڑیگا تو وہ قعدہ کرے اور اگر اسنے رکعت مذکور کو شمار نہ کیا حتی کہ اب سے چار رکعت کے بعد قعدہ کیا تو نماز باطل ہو گئی اور
اگر نماز مغرب ہو تو دو رکعت بعد اور فجر ہو تو ایک رکعت بعد قعدہ اخیرہ ہوگا۔ بالجملہ اس رکعت کو حساب کر کے جب قعدہ اخیرہ
پڑے تو وہاں قعدہ کرے ورنہ نماز باطل ہوگی۔ کما فی العینی والفتح وغیرہا۔ اور حاصل مسئلہ یہ کہ جو نماز شروع کی اگر اس سے بعینہ
اسی نماز میں منتقل ہونا چاہا تو منتقل نہوگا۔ لانہ نوی الشروع فی عین ما ہو فیہ۔ کیونکہ مصلی نے نیت کی شروع کی ایسے
فرض میں کہ وہ بعینہ وہی ہے جسمیں موجود ہے۔ فلغت نیتہ وبقی المنوی علی حالہ۔ تو اسکی نیت لغو ہو گئی اور جسکی نیت کی ہے

وہ اپنی حالت پر باقی رہا۔ ف۔ پھر یہ اسوقت ہے کہ دوبارہ نیت اپنے طور پر یعنی دل سے ہو اور اگر اسنے نیت کو زبان سے ظاہر کیا مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھکر کہا کہ نویت ان اصلی ظہر الیوم الخ یعنی مین نیت کرتا ہون کہ امروزہ ظہر کو پڑھون یا مانند اسکے تو جسقدر پڑھی وہ ٹوٹ جائیگی اور شمار نہوگی۔ کمافی الخلاصۃ الکافی۔ اور اصل اس مسئلہ مین یہ ہے کہ جب نیت ایسی چیز کے ساتھ لاحق ہو کہ وہ حاصل نہین ہے تو نیت صحیح ہے اور اگر حاصل کے ساتھ لاحق ہو تو صحیح نہین ہے پس اسی اصل پر مسائل نکلتے ہین ع۔ اگر ظہر چار رکعت پڑھکر سلام کے بعد یاد کیا کہ سہو سے وہ ایک سجدہ چھوڑ گیا پس کھڑے ہو کر اُسنے از سر نو چار رکعت پڑھکر سلام پھیرا تو ظہر کا فرض ادا نہوا کیونکہ دوبارہ ظہر مین داخل ہونے کی نیت لغو ٹھہری تو جب اسنے دوبارہ ایک رکعت پوری کی تو فریضہ کو نفل سے خلط کر دیا قبل اسکے کہ فریضہ سے فارغ ہو۔ الخلاصہ والبحر۔ مترجم کہتا ہے کہ عوام اکثر ایسا کرتے ہین کہ اول کا تکملہ نہین کرتے بلکہ از سر نو پڑھتے ہین یہ نہین چاہیے اور مسئلہ اس بنا پر ہے کہ سجدہ دونون فرض ہین اور مسئلہ ضروری ہے فلیحفظ ہم۔ مغرب کی دو رکعت پر قعدہ کرکے اس گمان سے کہ پوری ہو گئی سلام پھیر دیا پھر کھڑے ہو کر تکبیر کہی اس نیت سے کہ مغرب کی سنت پڑھتا ہے پھر سنت کا سجدہ کیا یا نہ کیا ہو بہرحال فرض مغرب فاسد ہو گیا کیونکہ قبل فراغت فرض کے اسنے نفل شروع کر دیا۔ اگر دو رکعت پر سلام کرکے یاد آگیا کہ پوری نہین ہوئی ہے مگر نادانی سے گمان کیا کہ یہ نماز جاتی رہی تو کھڑے ہو کر دوبارہ مغرب کی تکبیر تحریمہ کہی پھر تین رکعتین پڑھین پس اگر اسنے ایک رکعت پڑھکر بقدر تشہد قعدہ کر لیا پھر دو رکعتین پڑھین تو فرض مغرب ادا ہو گئی ورنہ نہین۔ اگر مغرب شروع کرکے ایک رکعت پڑھی پھر گمان کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ نہین کی تھی پس دوبارہ تکبیر تحریمہ کہکر تین رکعات از سر نو پڑھین تو اسکی نماز جائز ہوئی۔ اور اگر دو رکعتین پڑھکر گمان کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ نہین کہی پس ابتدا سے شروع کرکے تین رکعتین پڑھین تو نماز نہین جائز ہے۔ کتاب مذکور مین ہے کہ یہ اسوقت ہے بعد شروع کرنے کے ایک رکعت پڑھکر بقدر قعدہ کے نہ بیٹھا ہو تو لازم آویگا کہ قعدہ اخیرہ چھوڑ کر اور قبل فرض کے نفل مین منتقل ہوا۔ الخلاصہ۔ (مسئلہ مصحف مین سے دیکھکر نماز مین پڑھنا) اسمین متعدد صورتین ہین اصلح کہ پڑھنے والے کو یاد نہین پس دیکھکر قرارت کی یا حفظ ہے مگر دیکھکر پڑھا مصحف کو ہاتھ مین اُٹھائے ہے یا وہ رحل پر رکھا ہوا ہے۔ پھر جن علماء نے اسکو جائز جانا ہے انکا استدلال بروایت امامت ذکوان رح ہے لہذا امام مصنف رح نے مسئلہ کو امام کے حق مین وضع کیا اور کہا کہ۔ واذا قرأ الامام۔ اور اگر نماز مین قرارت کی امام نے۔ ف۔ اور یون ہی اگر منفرد نے قرارت کی۔ من المصحف۔ مصحف مین سے۔ فسدت صلاتہ عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اسکی نماز فاسد ہوئی۔ ف۔ پس مقتدیون کی نماز بھی فاسد ہے۔ شیخ الاسلام عینی رح نے لکھا کہ امام کا لفظ اتفاقی ہے قید نہین اور منفرد کا بھی یہی حکم ہے اور اصل مین امام محمد نے ومحلی مین شیخ ابن حزم ظاہری نے کہا کہ یہی قول سعید بن المسیب وحسن بصری وشعبی وسلمی رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہی علمائے ظاہریہ کا مذہب ہے ع۔ پھر جامع صغیر ومختصر قدوری مین یہ تفصیل نہین کہ تھوڑے وبہت پڑھنے مین حکم جدا ہے مگر بعض مشائخ نے کہا کہ اگر پوری آیت یا زیادہ مصحف سے پڑھے تو امام کے نزدیک مفسد ہے اور کم ہو تو نہین اور بعض نے کہا کہ مقدار فاتحہ مفسد ہے ورنہ نہین۔ التبیین۔ ع۔ اور ظاہر یہ کہ قلیل وکثیر امام کے نزدیک مفسد ہونے وصاحبین کے نزدیک نہونے مین برابر ہین لہذا امام مصنف نے مطلقاً لکھا ہے۔ العنایہ۔ وقالا ہی تامۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دیکھکر پڑھنے والے کی نماز پوری ہے۔ لانہ عبادۃ انضافت الی عبادۃ۔ کیونکہ یہ ایک عبادت ہے جو دوسری عبادت سے مل گئی۔ ف۔ اور یہی قول امام شافعی واحمد کا بلکہ بلا کراہت جائز اور قول ایک جماعت کا ہے اور اگر اسکے ہاتھ سے اُسکے اوراق بھی نماز مین اُلٹے تو فساد نہین جیسا کہ نووی رح نے ذکر کیا ہے ع۔ حاصل دلیل یہ کہ قرارت ایک عبادت اور مصحف مین نظر کرنا دوسری عبادت ہے اور نماز مین دونون کو ملا لیا تو فساد کی کوئی وجہ نہین ہے۔ اور انکا استدلال اس

روایت سے بیان ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آزاد کیا ہوا غلام ذکوان نام ماہ رمضان میں حضرت ام المومنین کی امامت کرتا اور وہ مصحف سے پڑھا کرتا تھا۔ عف۔ و لیکن اس روایت کی تصحیح چاہیے ہے۔ ایضاً یہ کہ محراب میں لکھا ہو اور اسپر نظر کرے تو بالاتفاق مفسد نہیں پس قرآن میں نظر کرنا تو مفسد نہوا یا یہ کہ اسکو اٹھانا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امامہ بنت ابی العاص کو کندھے پر اٹھایا تھا جب سجدہ کرتے تو اتار دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو چڑھا لیتے تھے پس جب یہ عمل کثیر نہوا تو قرآن اٹھانا بھی عمل کثیر نہوا پس کوئی چیز مفسد نہیں اور عبادت ثابت تو جائز ہے۔ الا انہ یکرہ مگر اتنا ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے۔ ف۔ کچھ ذاتی کراہت سے نہیں بلکہ۔ لانہ یشبہ بصنع اہل الکتاب۔ اسوجہ سے کہ یہ صورت مشابہ ہے اہل کتاب کے طریقے کے۔ ف۔ چنانچہ اہل کتاب بوجہ حفظ نہونے کے اذکار وغیرہ کو اسی طرح ہاتھ میں لیکر پڑھتے ہیں۔ اور ہم کو یہود کی مشابہت سے صحیح حدیث میں ممانعت کی گئی ہے تو جس صورت میں بغیر مشابہت شریعت ہو وہاں مشابہت مکروہ ہوئی پس شافعی کا قول کہ بلا کراہت جائز ہے اس دلیل سے ضعیف ہو گیا۔ لیکن ابو حنیفہ رح کے نزدیک عدم جواز کا استدلال بھی ضعیف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولابی حنیفۃ۔ اور ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل دو طور سے بیان کی گئی۔ اول۔ ان حمل المصحف والنظر فیہ وتقلیب الاوراق عمل کثیر۔ یہ کہ مصحف کا اٹھائے رہنا اور اسمیں نظر کرنا اور ورق لوٹنا یہ مجموعہ عمل کثیر ہے۔ ف۔ اور بلا ضرورت ہے لیکن اس تعلیل پر لازم آیا کہ اگر مصحف کو اٹھائے نہو بلکہ رحل پر رکھا ہو اسمیں سے پڑھتا جاوے یا محراب پر لکھا ہو اسکو دیکھکر پڑھے تو نماز فاسد نہوگی۔ الکافی۔ میں کہتا ہوں کہ قصہ امامہ بنت ابی العاص کے اٹھانے کا بھی صحیح طور پر اس تعلیل کو رد کرتا ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ لانہ تلقن من المصحف فصار کما اذا تلقن من غیرہ۔ یہ کہ مصحف سے پڑھنا اس سے سیکھ لینا ہے تو ایسا ہوا جیسے کسی دوسرے آدمی سے نماز میں سیکھتا گیا۔ ف۔ اور یہ بالاتفاق مفسد ہے تو مصحف سے بھی مفسد ہوا کیونکہ سیکھنا نماز کے اعمال سے نہیں ہے۔ وعلی ہذا لافرق بین الموضوع والمحمول۔ اور اس تعلیل کے موافق رحل پر رکھے ہوئے قرآن سے پڑھنے اور اٹھائے ہوئے سے پڑھنے میں کچھ فرق نہیں۔ ف۔ کیونکہ سیکھ لینا تو دونوں صورتوں پر لازم اور وہی باعث فساد ہے۔ وعلی الاول یفترقان۔ اور تعلیل اول کے موافق رکھے اور اٹھائے میں فرق ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکا مدار تو عمل کثیر پر ہے جیسا کہ گذرا اور حق یہ کہ تعلیل اول کچھ نہیں ہے اسلیے کہ ایک تو اسکا عمل کثیر ہونا محل نظر و مخالف قصہ امامہ ہے دوم یہ کہ عمل کثیر موافق اصل امام رح کے مصلی کی رائے پر مفوض ہے پس حق تعلیل دوم ہے کہ مصحف میں دیکھکر پڑھنے سے تلقن لازم آتا ہے اور وہ مفسد ہے خواہ مصحف اٹھائے ہو یا رکھا ہو یا محراب پر لکھا ہو لہذا کافی میں کہا کہ ہر حال میں مفسد ہے اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اگر قرآن حفظ ہو یعنی جو کچھ نماز میں پڑھتا ہے وہ اسکو یاد ہو و لیکن وہ کہیں لکھے ہوئے سے بدون مصحف اٹھانے کے پڑھتا ہے تو مشائخ نے کہا کہ نماز بالاتفاق فاسد نہوگی کیونکہ تلقن یا عمل کثیر کچھ بھی نہیں ہے۔ التبیین۔ اگر نماز میں کسی لکھے ہوئے کو دیکھکر سمجھا تو یہ سمجھنا دو طور پر ہے ایک یہ کہ وہ لکھا ہوا قرآن ہو پس اگر اس قرآن کو سمجھا تو کسی کا خلاف نہیں کہ یہ جائز ہے۔ النہایہ۔ ولو نظر الی مکتوب۔ اور اگر نظر کی کسی مکتوب کی طرف۔ ف۔ جو سوائے قرآن کے مثلاً کتاب فقہ وغیرہ ہو۔ وفہمہ۔ اور اسکو فہم کیا۔ ف۔ حالانکہ نماز میں یہ فعل واقع ہوا لیکن زبان سے کوئی حرکت نہیں کی۔ م۔ فالصحیح انہ لا یفسد صلوتہ بالاجماع۔ تو صحیح قول یہ کہ اس سمجھنے والے کی نماز بالاجماع فاسد نہوگی۔ ف۔ مراد خود سمجھ میں آجاوے یا سمجھنے کا قصد کرنے سے سمجھ جاوے کچھ فرق نہیں یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ یا بلا فہم سے بلاخلاف نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف۔ برخلاف مسئلہ قسم کے کہ وہاں سمجھنے میں صاحبین کا باہم اختلاف ہے اور وہ۔ ما اذا حلف لا یقرا کتاب فلان۔ صورت یہ کہ قسم کھائی کہ فلاں کی تحریر نہیں پڑھونگا۔ ف۔ مثلاً کوئی شخص دوسرے کا

خط پڑھ لیا کرتا تھا اسنے قسم کھائی کہ اب فلان کا خط نہیں پڑھونگا پھر اسنے پڑھا نہیں مگر دیکھکر سمجھ لیا تو اختلاف ہے حیث
یحنث بالفہم عند محمد۔ چنانچہ امام محمد رح کے نزدیک سمجھ لینے پر حانث ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کا مدار عرف پر ہے تو وہان
حانث ہوگا۔ لان المقصود ہنالک الفہم۔ کیونکہ مقصود وہان خط فلان نہ پڑھنے سے فہم ہے۔ ف۔ یعنی فلان کا راز اسکی
تحریر سے دریافت نہ کرونگا پس جب دریافت کیا تو حانث ہوا اور مسئلہ نماز مین فساد اس بنا پر نہیں ہے۔ اما فساد الصلوٰۃ
فبالعمل الکثیر ولم یوجد۔ رہا نماز کا فاسد ہونا تو عمل کثیر پر ہے وہ پایا نہیں گیا۔ ف۔ کیونکہ سمجھ لینا عمل حقیقی ہے یا عمل
ظاہری نہیں ہے بلکہ فساد نماز تو کلام پر ہے اور یہ کلام نہ ہوا۔ اور سمجھنے کو بولنے کا حکم نہیں چنانچہ اگر کسی کی جورو کی پیشانی پر
لکھا ہو کہ تجھے طلاق ہے۔ مرد نے اسکو پڑھکر سمجھ لیا تو طلاق نہیں۔ اور اگر بولے تو طلاق پڑ جاوے۔ ل۔ اگر کسی نے توریت
یا زبور یا انجیل سے پڑھا تو ہر حال مین نماز فاسد ہے۔ اتفاقیخان۔ وان مرت امرأۃ بین یدی المصلی لم یقطع الصلوٰۃ
اگر مصلی کے سامنے کوئی عورت گذری تو وہ نماز کی قاطع نہوئی۔ ف۔ یعنی مصلی کے سامنے سترہ نہیں ہے یا مصلی و سترہ کے
بیچ مین ہو کر گذری تو عورت خواہ حائضہ ہو یا نہو مطلقاً کوئی عورت گذرے نماز مین فساد نہوگا۔ اور کتا و گدھا بھی نہیں
توڑتا۔ یہی جمہور علماء و عامہ فقہاء سلف و خلف و اُنکے اتباع کا قول ہے اور دیگر علماء سے اسکے خلاف آیا چنانچہ حضرت انس رض
اور مکحول و ابو الاحوص و حسن و عکرمہ رحمہم اللہ سے مروی ہے کہ کتا و گدھا نماز کو توڑتا ہے۔ ابن عباس رض سے مروی کہ سیاہ
کتا و عورت حائض نماز کو توڑتی ہے اور ظاہرین سے امام احمد سے مشہور روایت یہ کہ یکرنگ سیاہ کتے کا گذرنا قاطع ہے اور
انکے سوا کا اعتبار نہیں ایک روایت مین گذرنا عورت و گدھے کا بھی قاطع ہے خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ مع۔ امام مصنف
نے استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام لا یقطع الصلوٰۃ مرور شیء۔ یعنی نہیں توڑتا نماز کو گذرنا کسی چیز کا۔ ف۔ شیخ
نووی رح نے شرح صحیح مسلم مین کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ ن۔ مین کہتا ہون کہ یہ حدیث حضرت ابو سعید خدری و عبد اللہ
بن عمر و ابو امامہ و انس و جابر رضی اللہ عنہم سے ابو داؤد اور طبرانی و دارقطنی نے متفرق روایات کین اور اُنکے اسانید مین
کلام ہے لیکن حدیث انس رضی اللہ عنہ جو دارقطنی نے روایت کی ہے ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی اسناد مین صخر بن عبد اللہ
راوی ہے جسکو ابن عدی نے کہا کہ ثقہ لوگون سے جھوٹی باتین روایت کرتا ہے اور اُسکی روایات سب بنائی ہوئی و منکرات
ہین اور ابن حبان نے کہا کہ اس سے روایت کرنا حلال نہیں ہے۔ صاحب التنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ یہ وہم ہے کیونکہ اسکی
اسناد مین جو صخر بن عبد اللہ راوی ہے وہ صخر بن عبد اللہ بن حرملہ ہے جس نے خلیفہ عمر بن عبد العزیز سے روایت کی تو
اسمین ابن عدی یا ابن حبان کسی نے کلام نہیں کیا بلکہ ابن حبان نے اسکو ثقات مین لکھا اور نسائی نے کہا کہ وہ صالح
ہے اور جسکو ابن عدی و ابن حبان نے ضعیف کہا وہ تو صخر بن عبد اللہ الکوفی ہے جسکو حاجی کہا کرتے تھے وہ اول
صخر بن عبد اللہ یعنے ابن حرملہ سے پیچھے ہوا اور اسنے مالک بن انس و لیث بن سعد وغیرہ سے روایات کی ہین۔
حاصل یہ کہ اسناد مین صخر بن عبد اللہ عن عمر بن عبد العزیز عن انس بن مالک ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگون کو نماز
پڑھاتے تھے کہ اُنکے سامنے ہو کر گدھا گذرا تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ سبحان اللہ۔ جب آنحضرت صلعم نے سلام پھیرا
تو فرمایا کہ کون تھا تسبیح پڑھنے والا۔ تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ مین تھا یا رسول اللہ کیونکہ مین نے سنا تھا کہ گدھا
نماز کو قطع کر دیتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یقطع الصلوٰۃ شیء۔ بالجملہ اس اسناد سے ظاہر ہے کہ صخر بن عبد اللہ
بن حرملہ راوی ہے جو ثقہ اور اسکا زمانہ عمر بن عبد العزیز کا زمانہ ہے اور صخر بن عبد اللہ کوفی معروف بحاجی نہیں جسکا زمانہ
پیچھے ہے حتی کہ اسنے امام مالک وغیرہ سے روایت کی ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ حدیث مذکور درجہ حسن سے
اتر ہوا نہیں ہے۔ پھر مین کہتا ہون کہ وجہ استدلال اس حدیث سے یہ ہے کہ جب کوئی چیز نماز کو قطع نہیں کرتی تو عورت و کتا

وگدھا بھی قاطع نہو گا جبکہ سامنے سے گذر جاوے لیکن اسمین دو وجہ سے اعتراض ہے اول وجہ یہ کہ جو ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ
حدیث مقابلہ اُس حدیث کا نہین کر سکتی جسمین ان چیزون سے قطع نماز مروی ہے۔ مین کہتا ہون کہ وہ حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ
کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ قطع کرتے ہین مرد کی نماز کو جبکہ آگے روبرو برابر موخرہ کجاوہ کے نہو عورت و گدھا و سیاہ کتا۔
اور آخر مین ہے کہ سیاہ کتا شیطان ہے۔ رواہ مسلم اور ابوہریرہ رض سے مرفوع حدیث کہ قطع کرتی ہے نماز کو عورت و کتا و گدھا۔
رواہ مسلم ایضاً۔ وحدیث ابن عباس رض مرفوع کہ قطع کرتی ہے نماز کو عورت حائضہ و کتا۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ کما
فی العینی۔ حاصل یہ کہ قاطع ہونا عورت و سگ وخر کا حدیث صحیح مسلم سے ثابت اور قاطع نہونا ایسی روایت سے جسکے ثبوت ہی مین
تامل ہے تو کیونکر معارضہ ہوگا حالانکہ معارضہ کے لیے مساوی ہونا شرط ہے۔ علاوہ ازین قاطع حدیث تو صریح منطوق ہے اور غیر قاطع
منطوق نہین بلکہ مفہوم ہے۔ وجہ دوم یہ کہ بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہین کہ لا یقطع الصلوٰۃ مرد فتی۔ عام ہے تو اُس سے یہ تین چیزین
خاص کر لی گئین جو حدیث ابوذر وابوہریرہ رضی اللہ عنہما مین قاطع ثابت ہوئین تو حاصل یہ ہوا کہ کوئی چیز قاطع نہین سواے
ان تین چیزون کے پس دونون حدیثون پر عمل ہوگیا۔ جواب بطریق تحقیق یہ ہے کہ صحیح مسلم کی حدیث ابوذر وابوہریرہ سے بھی
اصح واقوی دوسری حدیث حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی ہے کہ حضرت ام المومنین نے بیان فرمایا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا کرتے اور مین آپ کے روبرو عرض مین لیٹی ہوتی جیسے جنازہ رکھا جاتا ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور
ایک روایت صحیحین مین ہے کہ میرے پانون آپکے سجدہ گاہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ کرتے تو دباکر اشارہ فرماتے تو مین
اپنے پانون کھینچ لیتی پھر جب آپ کھڑے ہوتے تو پانون پھیلا دیتی تھی اور اس زمانہ مین گھرون مین چراغ نہ تھے۔ اور
ایک روایت مین حضرت ام المومنین نے بسا اوقات اپنے حائضہ ہونے کی حالت مین اسی طرح بیان فرمایا۔ بالجملہ متعدد
طرق سے یہ حدیث صحیحین وغیرہما مین مروی ہے تو یہ زیادہ اصح واقوی ہے اور اس سے صاف ثبوت ہوا کہ عورت قاطع نماز نہین
اگرچہ حائضہ ہو اور یہ بالکل محکم ہے یعنی اسمین کسی احتمال کو گنجایش نہین ہے برخلاف حدیث ابوذر وابوہریرہ کے کہ وہان
قاطع کے معنی مین تاویل ہو سکتی ہے کہ قاطع نماز سے مراد قاطع خشوع نماز ہے چنانچہ حدیث مین یہ بات ظاہر مین مفہوم ہوتی ہے کہ
جب عورت نمازی کے روبرو گذرے تو اُسکا دل منتشر ہوگا۔ اور بعید واللہ اعلم اسمین شیطان کا ہے اور حدیث صحیح مین ثبوت
ہے کہ عورت جب چلتی ہے تو شیاطین اُسکی تزئین کرنے چلتے ہین مع تفصیل کے جو اصل حدیثین متعدد روایات سے ثابت ہے
اور اس مین تامل سے ظاہر ہوتا ہے کہ جامعہ کے سامنے کی عورت یا منفرد کے سامنے اجنبیہ عورت گذرنے مین اور منفرد کے
سامنے اسکی منکوحہ جورو گذرنے مین فرق ہے۔ پھر حمار کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہے اور سگ سیاہ کے حق مین خود ہی
حدیث مین مذکور کہ وہ شیطان ہے۔ معنی یہ نہین کہ وہی خود شیطان ہے بلکہ مراد ظہور شیطانی ہے اور شاید کہ بصورت سگ وہ موذی ہے
جیسے عورت مین بصورت زینت شہوت ہے۔ پھر عاقل کو بعد اس سمجھ کے یہ جان لینا آسان ہے کہ نماز کی مراد مستقیم پر شیطان
کا گذر محال ہے مگر اسکا فریب اور جال جن صورتون سے بطریق وسوسہ وغیرہ مصلی کی رہزنی کرتا ہے الا بجہ ان چیزون کا گذر
ہے بلکہ مصلی کے تھوڑا تک مواجہ ہو یعنی سترہ نہو۔ عینی رح نے لکھا کہ شیخ نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ جمہور علماء نے حدیث ابوذر
وابوہریرہ رض مین قاطع ہونے کو یعنی قاطع خشوع ہونے پر محمول کیا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو صرف عورت کے حق مین ثبوت ہوا
تو جواب دیا گیا کہ نہین بلکہ ابن عباس رض کی حدیث مین حجۃ الوداع مین بمقام منیٰ آپ جماعت سے نماز پڑھتے تھے اور ابن عباس
نے صفون کے سامنے اپنا گدھا چھوڑ دیا اور اُسکی پروا نہین کی گئی۔ ابن الجوزی نے کہا کہ چونکہ عورت و گدھے کے حق مین
یہ ثبوت ہے لہذا امام احمد رح نے ان دونون کے قاطع ہونے مین تردد کیا اور سگ سیاہ کو قطعی قاطع نماز ٹھہرایا کیونکہ اسمین
کچھ ثبوت خلاف نہین ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قطع کرنیوالی تین چیزین مذکور تھین پھر انمین دو یعنی عورت و حمار کے حق مین

قطع کے معنی قاطع خشوع ثابت ہوئے تو سگ سیاہ کے حق میں اسی قطع کے معنی قاطع صلوٰۃ کیونکر ہو نگے کیونکہ ایک ہی لفظ سے
دونوں مطلب مخالف ایک ہی بولی میں نہیں جائز ہیں جیسا کہ اصول میں ہم نے محقق کیا ہے تو جب اس حدیث میں قطع کے
معنی قطع خشوع نماز کے ہوئے تو عورت و حمار و کلب سب کے حق میں یہی رہے اور کوئی بھی قاطع تحریمہ نماز نہوا۔ بالجملہ
احادیث و آثار سب متفق اس معنی کو مفید ہیں کہ مصلی بغیر سترہ کے سامنے سے عورت و کتے و گدھے کے گذرے سے نماز
کا خشوع قطع ہوتا ہے اور تحریمہ نماز کسی چیز کے گذرنے سے نہیں ٹوٹتا۔ الا ان المار آثم۔ لیکن گذرنے والا گنہگار ہے۔ ف
یعنی جب عورت وغیرہ کسی چیز کے گذرنے سے نماز قطع نہوئی تو اس سے یہ لازم نہیں کہ گذرنے والا مختار ہے کہ سامنے سے
گذر جاوے۔ بلکہ گذرنے والے کو حلال نہیں کہ وہ مصلی کے سامنے سے جبکہ سترہ نہو جہانتک ہے اسکے اندر گذرے ورنہ
مرتکب حرام ہوگا خواہ وہ عورت ہو یا مرد ہو کیونکہ مرد اگرچہ قاطع خشوع نہیں ہے لیکن مصلی کے قبلہ پر آنے سے عاصی گنہگار ہے
لقولہ علیہ السلام لو علم المار بین یدی المصلی ماذا علیہ من الوزر لوقف اربعین۔ بدلیل اس حدیث کے یعنی
اگر مصلی کے روبرو گذرنے والا جانتا کہ اسپر کیا گناہ پڑتا ہے تو وہ البتہ کھڑا رہتا چالیس تک۔ ف۔ یعنی نہ گذرتا اور چالیس
تک کھڑا رہنا اسپر آسان ہوتا۔ ابو النضر راوی نے عذر کیا کہ مجھے دریافت نہ رہا کہ چالیس دن فرمائے یا چالیس مہینہ یا چالیس
سال اور یہ حدیث صحیحین میں ہے اور بزار رح کی روایت میں چالیس خریف مذکور ہے۔ فاللہ اعلم۔ ولیکن ابن الہمام نے اسکی
تصحیح کو موجہ کیا ہے م۔ وانما یاثم اذا مر فی موضع سجودہ علی ما قیل۔ اور گذرنے والا گنہگار جب ہی ہوگا کہ جب اول
یہ متحقق ہو کہ گذرے مصلی کی جائے سجود میں بنا بر آنکہ کہا گیا۔ ف۔ یعنی وہ مقام جسکے اندر گذرنا حرام ہے اسکی حد یہ بیان
ہوئی کہ مصلی کے قدم سے لیکر مقام سجود تک ہے یہی اصح ہے۔ التبیین۔ اسی کو شمس الائمہ سرخسی و شیخ الاسلام نے اختیار کیا اور قاضی
قاضیخان نے اعتماد کیا ہے ع۔ یہی کافی و خزانہ و ظہیریہ میں ہے م۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ حد یہ ہے کہ جب مصلی اپنی نظر اپنے
سجدہ کی جگہ ڈال کر پڑھتا ہو تو گذرنے والے پر اسکی نگاہ نہ پڑے۔ الخلاصہ یعنی حد موضع سجود سے بھی آگے وہانتک ہے کہ
موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں جہانتک آگے بھی نظر پڑتی ہے پھر جہاں نہ پڑے وہاں گذرنا مکروہ نہیں ہے م۔ یہ قول فخر الاسلام
کا ہے ع۔ اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ اور یہی اصح ہے۔ البدائع۔ اور یہی اشبہ بالصواب ہے۔ النہایہ۔ ظاہر اسی طرف امام مصنف نے
لفظ قیل سے اشارہ فرمایا ہے اور عنقریب واضح ہوگا م۔ ولا یکون بینہما حائل۔ اور دوم یہ کہ دونوں کے درمیان کوئی
چیز حائل نہو۔ ف۔ جیسے اسطوانہ یا دیوار یا سترہ یا آدمی کی پیٹھ وغیرہ ع م۔ حتی کہ مسجد صغیر میں اگر حائل ہو تو گذر مکروہ نہیں۔ الکافی۔ ویحاذی
اعضاء المار اعضاء المصلی لو کان یصلی علی الدکان۔ اور محاذی ہو جاویں گذرنے والے کے اعضاء نمازی کے اعضاء سے اگر وہ چبوترہ
پر نماز پڑھتا ہو۔ ف۔ یعنی اونچے پر ہو ولیکن بقدر قامت نہو حتی کہ نمازی کے اعضاء سے گذرنے والے کے اعضاء محاذی ہو جاویں
تو گنہگار ہوگا چبوترہ و چھوٹی مسجد میں موضع سجود کا اعتبار نہیں کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے اور اگر
بڑی مسجد یا میدان ہو تو اسمیں موضع سجود و موضع نظر دونوں قول مذکور ہیں پھر جب اسنے اونچی جگہ نماز پڑھی تو جو شخص
چبوترہ سے نیچے گذرا وہ بلاشک اسکے موضع سجود پر درحقیقت نہیں گذرا تو پہلی روایت پر گنہگار نہونا چاہیے اور دوسری قول
پر اگر ایسی جگہ گذرا کہ مصلی کے موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت میں اسپر نظر پڑتی ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر گذرنے والے کے
بعض اعضاء مصلی کے بعض اعضاء سے محاذی ہوئے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں۔ ملخصا من الصدر۔ اس سے معلوم ہوا کہ چبوترہ
اگر اسقدر اونچا ہو کہ گذرنے والے کا کوئی عضو محاذی نہو تو کچھ گناہ نہیں ہے اور اگر کسی سوار نے اتر کر جانور کو روان
کیا اور اسکے آڑ میں خود گذر گیا تو گناہ نہیں ہے۔ العینی عن التمرتاشی والنہایہ۔ مسجد صغیر وہ کہ چالیس ذراع سے کم ہو اور
یہی مختار ہے ع۔ وینبغی لمن یصلی فی الصحراء ان یتخذ امامہ سترۃ۔ اور لائق ہے کہ جو شخص میدان میں نماز پڑھے

وہ اپنے آگے سترہ بنالیوے۔ ف۔ معنی لائق کے یہ کہ مندوب ہے۔ البدائع۔ اور امام محمد نے کہا کہ مستحب ہے ع۔ لقولہ
علیہ السلام اذا صلی احدکم فی الصحراء فلیجعل بین یدیہ سترۃ۔ کیونکہ حدیث ہے کہ جب کوئی تم میں سے میدان میں نماز
پڑھے تو اپنے سامنے سترہ کرلے۔ ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں لیکن یہ حکم حدیث ابوہریرہ رضہ میں اصلح مروی ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کوئی تم میں سے نماز پڑھے تو اپنے مواجہہ پر کوئی چیز کرلے پھر اگر نہ پاوے تو عصا کھڑا کرے پھر اگر
عصا بھی نہو تو خط کھینچ لے اور مضر نہوگا جو آگے سامنے سے گذرے۔ رواہ ابوداؤد اور اس باب میں حدیث ابن عمرو ابوسعید
خدری و سبرۃ بن معبد و سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے چنانچہ حدیث ابن عمر رضہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ جب تم میں کوئی نماز پڑھے تو سترہ کی جانب پڑھے اور کسی کو اپنے سامنے گذرنے نہ دے پھر اگر وہ نہ مانے تو اس سے
قتال کرے کیونکہ اسکے ساتھ شیطان ہے۔ رواہ ابن حبان والحاکم۔ اور مانند اسکے حدیث ابوسعید خدری مرفوعاً۔ رواہ ابوداؤد
والنسائی وابن ماجہ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ حکم حدیث کو استحباب پر محمول کیا لیکن جب گذرگاہ پر بغیر سترہ نماز پڑھے تو نمازی
کی گنہگاری صحیح ہے اور ضرور ہے کہ مستند اسمیں یہی حدیث ہے تو تحقیق یہ کہ سترہ بحکم حدیث واجب ہے لیکن جہاں گذر متوہم ہو
وہاں سترہ مستحب از قبیل رفع الحکم برفع العلۃ ہے چنانچہ قول مصنف ابعد میں لاباس بترک السترۃ الخ اسی کو مؤید ہے اور
کیونکر واجب نہوتا جبکہ گذرنا حرام یا مکروہ تحریمی قرار دیا گیا ہے۔ ومقدارہا ذراع فصاعدا۔ اور سترہ کی مقدار ایک ذراع
اکثر جو چاہے جسقدر زیادہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام ایعجز احدکم اذا صلی فی الصحراء ان یکون امامہ مثل مؤخرۃ الرحل
بہ قبیل روایت کہ کیا عاجز ہوتا ہے کوئی تم میں جب وہ صحرا میں نماز پڑھتا ہے کہ اسکے آگے مثل موخرہ کجاوے کے ہو۔ ف۔
موخرہ وہ لکڑی جو کجاوہ کے پیچھے بیٹھنے والے کے سر کے برابر ہوتی ہے۔ یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
روایت ہے کہ جب تو نے اپنے سامنے مثل موخرۃ الرحل کرلیا تو پھر تجھے مضر نہیں جو تیرے سامنے گذر جاوے۔ رواہ مسلم
عن طلحۃ مرفوعاً۔ ونحوہ عن ابی ذر رضہ۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنین عائشہ رضہ سے روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے سترۃ المصلی پوچھا گیا تو مثل موخرۃ الرحل فرمایا۔ کذا فی العینی۔ مترجم کہتا ہے کہ مثل موخرۃ الرحل اس حدیث میں
اسقدر اونچی چیز ہوئی جو بیٹھنے والے کے سر کے محاذی ہو پہنچے اور یہ ایک ذراع سے زیادہ ہے اور مبسوط میں قول ابن مسعود رضہ
ذکر کیا کہ سہم کا سترہ ہونا کافی ہے۔ ذخیرہ میں کہا کہ سہم کا طول ایک ذراع اور موٹائی بقدر انگلی کے ہوتی ہے لہذا امام مصنف رحمہ
نے کہا کہ۔ وقیل وینبغی ان یکون فی غلظ الاصبع۔ اور کہا گیا کہ اور موٹائی میں چاہیے کہ بقدر انگلی کے ہو۔ لان
مادونہ لایبدو للناظرین من بعید فلا یحصل المقصود۔ کیونکہ اس سے کم موٹائی تو دور سے دیکھنے والوں کو ظاہر
ہوگی پس مقصود حاصل نہوگا۔ ف۔ شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں حدیث عنزہ سے استدلال کیا جو آگے آتی ہے اور کہا
کہ عنزہ کا طول بقدر ذراع اور موٹائی ایک انگلی برابر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عنزہ عصا ہوتا ہے جسکے نیچے طرف کو دھاردار بوری
لگی ہوتی ہے اور بعید ہے کہ وہ بقدر ذراع ہو اگرچہ موٹائی ایک انگلی برابر محتمل ہے پس موخرۃ الرحل کا اندازہ بہتر ہے اور وہ آدمی
کے بیٹھے ہونے کے برابر اونچائی ہے۔ لیکن بخاری رح نے تاریخ میں حدیث ابن عمر رضہ سے مرفوع روایت کی کہ نماز میں آدمی
سترہ کرے اگرچہ تیر کے ساتھ ہو۔ یہ بقدر ذراع ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اگر آدمی قبلہ رخ بیٹھا ہو اسکو سترہ کرلینا جائز ہے اور اگر کھڑا ہو
تو اسمیں اختلاف ہے۔ اگرچہ چارپایہ سواری کو سترہ بنایا تو مضائقہ نہیں ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر اپنی قبا یا ترکش رکھ لیا جو
ایک ذراع بلند ہوگیا تو بلاخلاف کافی ہے اور ایک ذراع سے کم میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ غریب الروایہ ابوجعفر رح میں ہے
کہ نہر اور دریا مثل راستہ کے سترہ نہیں ہے جیسے نہر حوض۔ وکذا فی مختصر البحر المحیط۔ اونچی ٹوپی وگاؤ تکیہ و نہالی کا سترہ جائز اور
تتمہ میں پاک جانور کا سترہ جائز بخلاف خچر و گدھے کے۔ مرد کی پیٹھ کا سترہ جائز اور منہ کا منع۔ در پہلو میں تردد اور عورت

وکافر ومجنون کا مانع ہو اور سوئے ہوئے مرد کے ساتھ سترہ کرنے میں اختلاف ہے۔ م ع۔ ویقرب من السترۃ۔ اور سترہ سے نزدیک
رہے۔ لقولہ علیہ السلام من صلی الی سترۃ فلیدن منہا۔ بدلیل حدیث کے کہ جو کوئی سترہ کی طرف نماز پڑھے تو اس سے
قریب رہے۔ ف۔ تاکہ شیطان اسکے وسترہ کے درمیان نہ گذرے۔ رواہ البزار عن جبیر بن مطعم مرفوعاً۔ وقال علی شرط البخاری
ومسلم ورواہ الطبرانی۔ اور مانند اسکے حدیث سہل بن ابی حثمہ ہے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن حبان والحاکم اور حدیث ابو سعید
ہے۔ رواہ ابن حبان۔ اور حدیث سہل بن سعد رض رواہ الطبرانی وحدیث بریدۃ رواہ البزار۔ م ع۔ ویجعل السترۃ علی حاجبہ
الایمن او الایسر۔ اور سترہ کو اپنے دائیں یا بائیں بھوں کے مقابل رکھے۔ ف۔ یعنی دونوں آنکھوں کے بیچ میں نہ رکھے
ع۔ بہ ورد الاثر۔ اور اسی کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث چنانچہ اسکو ابوداؤد واحمد والطبرانی وابن عدی نے
مقداد بن الاسود رض سے روایت کیا ہے ولیکن اسکی اسناد میں کلام ہے۔ کما فی العینی۔ اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ایسے موقع پر
ہمکو ایسی اسناد بھی کافی ہے۔ ولا باس بترک السترۃ اذا امن المرور ولم یواجہ الطریق۔ اور مضائقہ نہیں کہ سترہ ترک
کرے جبکہ کسی کے گذرنے سے امن ہو اور رستہ کا مواجہ نہو۔ ف۔ یہ اشارہ ہے کہ سترہ کی علت مساوی مرور ہے تو جہاں غالب
گمان سے کسی کے گذر کا خطر نہو وہاں مضائقہ نہیں کہ سترہ ترک کرے اور یہ مقید ہے کہ باوجود امن کے سترہ رکھنا مستحب ہے اور
واضح ہو کہ تبیین الحقائق میں کہا کہ دائیں بھوں کے مقابل سترہ رکھنا افضل ہے اور یہی عینی رح نے ذکر کیا ولیکن ابن السکن کی
روایت میں صرف بائیں بھوں کے مقابل رکھنا مذکور ہے تو افضلیت میں تامل ہے م۔ وسترۃ الامام سترۃ للقوم۔ اور امام کا
سترہ وہی قوم کا سترہ ہے۔ لانہ علیہ السلام صلی ببطحاء مکۃ الی عنزۃ ولم یکن للقوم سترۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
نماز پڑھی بطحاء مکہ میں برچھی دار عصا کی طرف اور قوم کے واسطے سترہ نہ تھا۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم عن ابی جحیفہ رض [illegible]
یہہ فرائض بجماعت پڑھنے کے جب قوم ہر ایک اپنی اپنی نوافل وسنن پڑھیں تو ظاہر یہ کہ امام کا سترہ کافی نہو ولیکن میں نے
یہ جزئیہ نہیں دیکھا ہے۔ ویعتبر الغرز دون الالقاء والخط۔ اور معتبر ہے سترہ کو گاڑ دینا نہ اسکا ڈال دینا اور نہ خط کھینچ دینا
ف۔ یعنی امام ہو یا منفرد ہو سترہ کو اسطرح بنا دے کہ اسکو گاڑ دے پس یہی معتبر ہے اور ڈال دینا نہیں معتبر اور جب کوئی
چیز سترہ کے قابل نہو تو خط کھینچ لینا معتبر نہیں ہے۔ لان المقصود لایحصل بہ۔ کیونکہ مقصود اس سے حاصل نہوگا۔ ف۔
یعنی ہر ایک القاء یا خط سے مقصود حاصل نہوگا اور مقصود یہ کہ دیکھنے والا اسکو دیکھکر اسکے باہر سے گذرے۔ اور یہاں
دو مسئلہ ذکر کیے اول یہ کہ لکڑی کا ڈال دینا معتبر نہیں ہے۔ اختارہ الکافی۔ اور اسی کو قاضیخان وغیرہ ایک جماعت نے
صحیح کہا۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی مختار ہے۔ الواقعات والتتمہ۔ شیخ الاسلام نے مبسوط میں اسکو طول میں ڈالدینا
اعتبار کیا ہے۔ التبیین۔ مسئلہ خط میں امام سے دو روایتیں ہیں اور عامہ مشائخ کے نزدیک خط کچھ نہیں اور مرغینانی رح نے کہا کہ
یہی صحیح اور واقعات میں یہی ہے اسی کو امام مصنف نے لیا ہے۔ م ع۔ اور ایک جماعت کے نزدیک خط طول میں یا مثل [illegible]
جیسا کہ دیگر علماء سے ابوداؤد نے نقل کیا بوجہ حدیث ابوہریرہ رض کے جسکو ابوداؤد وابن ماجہ وابن ابی شیبہ نے روایت کیا
اور ہم تحت قولہ فینبغی لمن یصلی الخ میں ذکر کر چکے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی سنت اولی بالاتباع ہے ولیکن عینی رح نے عبد الحق سے اسکا ضعف
وابن حزم سے عدم ثبوت ذکر کیا اور شاید کہ ابن الہمام رح نے اسکو تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ مقصود تو انتشار خیال کو روکنا ہے باوجود اسکے
خط بھی نظر آتا ہے۔ اقول جیسے شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکڑی کے ڈال دینے کو بھی کہا کہ نظر آتی ہے فیوخذ ہذا ان شاء اللہ
ویدرأ المار اذا لم یکن بین یدیہ سترۃ۔ اور دفع کرے مصلی سامنے سے گذرنے والے کو جبکہ مصلی کے سامنے سترہ نہو او
مر بینہ وبین السترۃ۔ یا سترہ ہو اور وہ مصلی وسترہ کے درمیان سے گذرنے لگے۔ لقولہ علیہ السلام فادرءوا ما استطعتم
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے تم اسکو دفع کرو۔ ف۔ ابو سعید خدری رض نے حضرت سے

روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے نماز پڑھتا ہو تو کسی کو نہ چھوڑے کہ وہ اُسکے سامنے سے گذرے اور اسکو دفع کرے جہانتک ہوسکے پھر اگر وہ انکار کرے یعنی نہ مانے تو اس سے قتال کرے کہ وہ تو شیطان ہے۔ رواہ البخاری ومسلم ونحوہ عن ابن عمر مرفوعا سواہ مسلم۔ حتی کہ بعضے مشائخ نے کہا کہ اس سے قتال کرنا روا ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک اگر اسکو قتل کردے تو قصاص نہیں ہے مع۔ اور ہمارے علماء کے نزدیک اگرچہ گناہ نہو ولیکن احکام دنیاوی جاری ہونگے۔ پھر دفع کرنا کیونکر۔ تو فرمایا۔ ویدرأ بالاشارۃ کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بولدی ام سلمۃ۔ اور دفع کرے باشارہ جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر دو فرزند ام المومنین ام سلمہ کے ساتھ کیا تھا۔ ف۔ جب ام سلمہ کے حجرہ میں نماز پڑھی تھی جیسا کہ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں روایت کیا اور کہا کہ اسکا راوی محمد بن قیس وہ عمر بن عبد العزیز کا قاضی ہے۔ اس سے امام مسلم نے تخریج کی ہے۔ ن ع۔ پھر اشارہ سر یا آنکھ یا ہاتھ وغیرہ سے ہو۔ الکافی۔ اویدفع بالتسبیح۔ یا اسکو دفع کرے تسبیح پڑھنے کے ساتھ۔ ف۔ کہے کہ سبحان اللہ تاکہ وہ ہوشیار ہوجاوے کہ نمازی کے سامنے نہ آوے۔ لمارویناہ من قبل۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی ف۔ کہ جب نماز میں کوئی واقعہ پیش آوے تو تسبیح پڑھ دے۔ علی مافی الصحاح۔ ولیکن یہ مرد کے واسطے ہے اور عورت اپنا دایاں ہاتھ بائیں کی پشت پر مار دے۔ ویکرہ الجمع بینہما لان باحدہما کفایۃ۔ اور اشارہ و تسبیح دونوں کو ساتھ جمع کرنا مکروہ ہے کیونکہ ایک میں کفایت ہے۔ ف۔ خواہ اشارہ کردے یا تسبیح پڑھ دے۔ والحاصل نماز خارجی فعل جسقدر کم سے ضرورت دفع ہو جاوے اسی پر اقتصار کرنا چاہیے۔ (فروع) بیان مفسدات دیگر باقی رہے۔ اول عمل کثیر مفسد ہے۔ ذخیرہ و محیط السرخسی۔ اسکو امام مصنف نے ضمناً ذکر کیا ہے۔ م۔ کثیر وہ کہ دور سے دیکھنے والا اسمیں شک نہ کرے کہ یہ شخص نماز کے سوائے دوسرے کام میں ہے پس یہ مفسد ہے اور اگر شک کرے تو مفسد نہیں ہے یہی اصح ہے۔ التبیین یہی احسن ہے۔ محیط السرخسی۔ اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے۔ القاضیخان والخلاصہ۔ اگر تلوار پہنے یا اتارے یا ایک ہاتھ سے اٹھانے کی چیز اٹھائے یا طفل یا کپڑے کو کاندھے پر اٹھایا تو نماز فاسد نہوگی۔ القاضیخان۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر قرآن اٹھا کر پڑھنے و ورق گردانی میں نماز فاسد ہونے کی علت اسکا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا بلکہ تعلم و تلقن ہے جیسا کہ تنبیہ کی گئی فتذکر۔ م۔ دوم۔ کھانا اور پینا ہر ایک مفسد نماز ہے خواہ عمداً ہو یا غفلت سے ہو۔ القاضیخان۔ نصاب میں ہے کہ نماز سے پہلے کسی نے کھایا پیا پھر نماز شروع کی اور اسکے منہ میں کھانے یا پینے کی چیز سے کچھ فضلہ تھا اُسکو نگل گیا تو نماز فاسد نہوگی اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ اگرچہ شیرینی ہے۔ الخلاصہ۔ دانتوں کے درمیان کا طعام نگل گیا تو مفسد نہیں اگرچہ نخود برابر ہو۔ البدائع۔ اور بقالی رح نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ البرجندی۔ دانتوں کا خون نگلنا مفسد نہیں جبکہ منہ بھر نہو۔ قاضیخان والخلاصہ والمحیط۔ اگر نماز میں ایک تل لیکر منہ میں ڈال کر نگلا تو مفسد ہے یہی اصح۔ اور اگر شکر ڈالے اور بغیر منہ چلائے اسکی حلاوت پیٹ میں جاتی ہے تو مفسد ہے۔ الخلاصہ یہی مختار ہے۔ الظہیریہ۔ چراغ کی بتی اٹھانا مفسد نہیں چراغ میں فتیلہ ڈالنا مفسد نہیں۔ السراج۔ القاضیخان۔ منہ بھر قے ہو گئی تو طہارت ٹوٹی مگر نماز نہیں فاسد ہے۔ اور اگر منہ بھر نہ ہو تو طہارت و نماز دونوں باقی ہیں۔ اگر منہ بھر قے کو تھوک سکتا تھا مگر نگل گیا تو نماز فاسد ہے اور اگر منہ بھر نہ ہو تو بھی بقول محمد رح مفسد اور یہی احوط ہے۔ قاضیخان۔ اگر عمداً قے کی پس اگر منہ بھر ہو تو مفسد ورنہ نہیں۔ المحیط۔ نماز میں چلا پس اگر قبلہ رخ ہو تو مفسد نہیں جبکہ لگاتار نہو اور مسجد سے خارج نہو اور اگر صحرا میں ہو تو جب تک صفوف سے نہ نکلے۔ المنیہ۔ اگر نماز میں بقدر دو صف کے چلا اگر ایکبارگی ہو تو فاسد ہے اور اگر صف تک چل کر ٹھہر گیا پھر چل کر صف طے کی تو فساد نہیں۔ القاضیخان۔ درمیانی ٹھہراؤ بقدر رکن ہو۔ د۔ امام محمد بن الحسن نے سیر کبیر میں ازرق بن قیس سے ذکر کیا کہ اسنے ابوبرزہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ اپنے گھوڑے کی مہار پکڑے نماز پڑھتے تھے یہانتک کہ دو رکعتیں پڑھیں پھر مہار انکے ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا جانب قبلہ رواں ہوا پس ابوبرزہ نے پیچھا کرکے اُسکی مہار پکڑ لی اور الٹے پاؤں پھر کر باقی دونوں رکعتیں پڑھیں۔ امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں

جب کہ قبلہ کی طرف پیٹھ نہ کرے۔ اِسمین کوئی تفصیل قلیل وکثیر کی نہیں لکھی اور اِس سے ظاہر ہے کہ قبلہ رخ رفتار کچھ مفسد نہیں ۔
اور اِس اثر کو بخاری رح نے آدم عن شعبہ عن ازرق بن قیس روایت کیا ہے۔ پھر بعد سے مشائخ نے اِس اثر کو لیکر اُسکی تاویل مختلف
طور سے کی کہ ایک دو قدم ہو یا بقدر ایک صف یا درمیان مین ٹھہر ٹھہر کر ہو اور مرغینانی رح نے کہا کہ مختار یہ کہ جب کثیر ہو تو مفسد
ہے اور رکن الاسلام سغدی رح نے اپنی اسناد سے نقل کیا کہ اگر غازی یا حاجی یا مسافر ملبع ہو تو قبلہ رخ اسکا چلنا اگرچہ کثیر ہو مفسد
نہیں ہے۔ع۔ اقول یہ عمدہ ہے کہ اثر مین توافق رہا اور ماسواے اِسکے اختلاف ہے۔ فافہم۔ اور بعض مسائل متعلق عمل کثیر کے آوینگے
م۔ رفع الیدین سے نماز فاسد نہین ہوتی۔ الخلاصہ۔ اِسی کو تنویر وغیرہ مین لیا ہے ولیکن مرغینانی وغیرہ نے اِسقدر عمل کو مکروہ
رکھا ہے۔ اور حق یہ کہ مسئلہ مجتہد فیہ مین مطلقاً کراہت نہین ہے۔ بحرالحق ۔م۔ سواری کا جانور ایک پانون کی ایڑ و حرکت سے چلانا
مفسد نہین۔ الخلاصہ والمحیط۔ اور دونون پانون سے اگر قلیل تحریک ہو تو مفسد نہین۔ المحیط۔ اور یہی اوجہ ہے۔ البحر۔ اور اگر بار بار
اور کثیر ہو تو مفسد ہے اور کہا گیا کہ دو پانون کی تحریک مطلقاً مفسد ہے۔ الخلاصہ۔ اگر قدرت والے نے قبلہ رخ سے سینہ پھیرا تو نماز فاسد
اور اگر چہرہ پھیرا تو نہین بشرطیکہ اُسی وقت سیدھا کر لے۔ الذخیرہ۔ (قلیل ہو یا کثیر) اور اگر بقدر مثلاً بگمان حدث ہو تو مسئلہ گذرا۔م۔ اگر مقتدی
امام سے آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہوئی۔ القاضیخان۔ جنگل مین جاے نماز مین قیام کی جگہ سے اتنا پیچھے ہٹا کہ جتنی جگہ مین سجدہ
کرتا ہے تو مفسد نہین اور مقدار سجود اِسکے دائین و بائین و پیچھے معتبر ہے اور اسقدر کو حکم مسجد کا ہے جیسے جانب قبلہ مین ہے تو جب
اِس سے خارج ہو تو فساد ہوگا ورنہ نہین اور اگر گرد اپنے خط کھینچ لیا تو اِسکا اعتبار نہین ہے۔ المحیط۔ مغرب مین امام بھولکر چوتھی
رکعت کو کھڑا ہو گیا اور مقتدی نے عمداً متابعت کی تو مقتدی کی نماز فاسد اور اگر امام نے چوتھی رکعت کا سجدہ کیا تو اُسکی نماز فاسد ہے۔م۔ عورت
نماز پڑھتی ہے اُسکے طفل نے اُسکا دودھ چوسا پس اگر دودھ نکلا تو نماز فاسد ہے ورنہ نہین۔ محیط السرخسی۔ اور اگر تین دفعہ چوسا تو فاسد ہے اگرچہ
دودھ نہ نکلا ہو۔ القاضیخان الخلاصہ۔ عورت نماز مین ہے اُسکے شوہر نے اُسکی رانون کے درمیان سواے فرج کے آلہ تناسل داخل کردیا تو اُسکی
نماز فاسد ہوگئی اگرچہ عورت سے تری نہ نکلی ہو اور یون ہی اگر عورت کو شہوت سے مساس کیا یا شہوت یا بغیر شہوت کے بوسہ لیا تو عورت کی نماز
فاسد ہے اور اگر مرد نماز مین ہے اور عورت نے اِسکا بوسہ لیا پس اگر مرد نے اِسکی شہوت نہین کی تو نماز فاسد نہوگی۔ اگر مطلقہ رجعیہ کی فرج کو شہوت سے
دیکھا تو طلاق سے رجوع ثابت ہو جائیگا اور نماز فاسد نہین ہوگی اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اگر اپنی نماز مین ایک رکوع یا ایک سجود
زیادہ کیا تو ظاہر الروایۃ مین نماز فاسد نہین۔ یون ہی جب دو سجدے یا زیادہ پڑھ جائے یا دو رکوع یا زیادہ پڑھ جائے تو فساد نہین
اور اگر نماز پوری ہونے سے پہلے ایک رکعت پوری پڑھ جائے تو نماز فاسد ہے۔ المحیط۔ تکبیرات زوائد مین ہاتھ اُٹھانے سے نماز فاسد
نہین یہی مذہب ہے اور منجملہ مفسدات نماز کے نجس پر سجدہ کرنا اگرچہ پاک پر اعادہ کرے علی الاصح۔ اور ایک رکن یعنی قدر تین
تسبیح ادا کرنا یا بقدر ادا کرنے کے ٹھہرنا شرمگاہ کھلی یا نجاست مانعہ کے ساتھ اور نماز پڑھنا ایسے سلے ہوے کپڑے پر جسکا استر
نجس ہے۔ت۔ کیا مفسد مین اختیار شرط ہے تو جنازیہ مین کہا کہ ہان اور حلبی رح نے کہا کہ نہین۔ د۔ اور یہی ارجح ہے۔م۔ منجملہ مفسدات
کے دل سے مرتد ہونا۔ مرنا۔ مجنون ہونا۔ اغماء ہونا۔ ہر موجب غسل۔ رکن چھوڑنا بغیر قضاء۔ شرط چھوڑنا بلا عذر۔ مقتدی کا
امام سے پہلے رکوع کرنا و سر اُٹھانا بدون اسکے کہ امام کے ساتھ اعادہ کرے۔ مسبوق کا منفرد ہو جانے کے بعد یعنی رکعت کا سجدہ
کرنے کے بعد امام کے سجدہ سہو مین متابعت کرکے شریک ہونا۔ بعد سلام کے سجدہ صلبیہ یا تلاوت یاد کرکے اُسکو قضا کرکے پھر
قعدہ چھوڑنا۔ خواب مین جو رکن ادا کیا اُسکو اعادہ نہ کرنا۔ مسبوق کے درمیان نماز مین امام کا قہقہہ وغیرہ کوئی فعل منافی نماز
و وضو کرنا جو متمم نہین ہے۔ از انجملہ قرأت مین مفسد لانا جنکا بیان مفصل گذرا۔م۔د۔

فصل۔ یہ فصل مکروہات نماز کے بیان مین ہے۔ ف۔ اِسکے ذیل مین عمل کثیر کے بعض مسائل مذکور ہونگے کیونکہ عمل
کثیر مین اختلاف و اضطراب بکثرت واقع ہوا ہے۔م۔ ویکرہ للمصلی ان یعبث بثوبہ او بجسدہ۔ اور مکروہ ہے مصلی کے لیے

کہ عبث کرے اپنے کپڑے یا جسم کے ساتھ۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ کرہ لکم ثلثا۔ بدلیل حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے مکروہ رکھا تمہارے واسطے تین چیزوں کو۔ ف۔ العبث فی الصلوٰۃ والرفث فی الصوم والضحک فی المقابر۔ عبث کرنا نماز میں اور رفث کرنا روزہ میں اور ہنسنا مقابر میں۔ رواہ القضاعی فی مسندہ عن ابن المبارک عن اسمٰعیل بن عیاش عن عبد اللہ بن دینار عن یحییٰ بن ابی کثیر مرسلا۔ یعنی قضاعی رح نے مسند میں عبد اللہ بن المبارک سے اسنے اسمٰعیل بن عیاش سے اسنے عبد اللہ بن دینار سے اسنے یحییٰ بن ابی کثیر سے مرسل روایت کی۔ ذہبی رح نے میزان میں کہا کہ یہ اسمٰعیل بن عیاش کی منکرات سے ہے۔ ابن طاہر نے کہا کہ یہ حدیث منقطع ہے۔ جواب یہ کہ عبد اللہ بن المبارک ثقہ ثبت احد الائمۃ او عالم ہے اور اسمٰعیل بن عیاش کی روایت اہل الشام سے صحیح ہے ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے۔ عبد اللہ بن دینار۔ کو ابو علی النیشاپوری الحافظ نے کہا کہ میرے نزدیک ثقہ ہے۔ یحییٰ بن ابی کثیر ثقہ ہے جس نے انس رض کو دیکھا اور کچھ سنا نہیں تو مرسل تابعی حجت ہے۔ ع۔ مین کہتا ہوں کہ ضرور یحییٰ نے کسی تابعی سے سنکر روایت کی تو بلاشبہہ منقطع ہے۔ م۔ رفث جماع یا جو چیز عورت سے خواہش کیا وے ہے۔ وذکر منہا العبث فی الصلوٰۃ۔ اور حدیث میں ان تین چیزوں میں سے ایک چیز نماز میں عبث کرنا ذکر فرمائی ف۔ تو عبث مکروہ ٹھہرا۔ ولان العبث خارج الصلوٰۃ حرام فما ظنک فی الصلوٰۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عبث تو نماز سے باہر حرام ہے پس نماز میں تیرا کیا گمان ہے۔ ف۔ یعنی نماز میں بدرجۂ اولیٰ حرام ہے۔ ولیکن عینی وغیرہ نے کہا کہ نص میں تو نماز کے اندر عبث مکروہ ہے تو پھر خارج نماز کے تیرا کیا گمان ہے یعنی مکروہ بھی نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہوگا اور نماز سے خارج میں عبث حرام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ عبث وہ فعل جسمین غرض غیر صحیح ہو۔ مع پھر اگر اسمین کوئی نفع ہو جیسے پیشانی سے عرق یا خاک پوچھنا تو یہ عبث نہیں ہے۔ الفتح۔ ولا یقلب الحصا۔ اور کنکریوں کو نہ اُلٹے۔ لانہ نوع عبث۔ کیونکہ یہ بھی ایک نوع کا عبث ہے۔ الا ان لا یمکنہ من السجود۔ لیکن جبکہ اسکو سجدہ کرنا ممکن نہو۔ ف۔ یعنی کنکریوں پر سجدہ کرنے میں مشقت لاحق ہو۔ فیسویہ مرۃ۔ تو ایک مرتبہ برابر کردے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور دو مرتبہ کی اجازت غیر ظاہر میں ہے۔ المنیہ۔ اور ایک مرتبہ بھی نہ کرے تو افضل ہے۔ الخلاصہ۔ لقولہ علیہ السلام مرۃ یا اباذر والا فذر۔ یعنی ایکبار اے ابوذر۔ ورنہ وہ بھی چھوڑ۔ ف۔ ان الفاظ سے حدیث نہیں پائی گئی اور یہ مبسوط وغیرہ میں لفظ ذر کی مناسبت سے عبارت بنائی ہوئی ہے اور معروف ابوذر رض سے جبکہ کنکریاں ہٹانے کا سوال کیا تھا فرمایا کہ واحدۃ او دع۔ یعنی ایکبار کر ورنہ چھوڑ۔ رواہ احمد وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ واصحاب السنن اور اسی کے مثل حذیفہ رض سے رواہ احمد وابن ابی شیبہ۔ اور معیقیب رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً یہ کہ مت مسح کر حصا کو درحالیکہ تو نماز میں ہو پھر اگر تو لابد کرنے ہی والا ہے تو ایکبار۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ مع۔ ولان فیہ اصلاح صلاتہ۔ اور اسلیے کہ اسمین مصلی کی نماز کی اصلاح ہے۔ ف۔ جبکہ سجدہ کرنا ممکن نہیں پس ایکبار جائز ہے۔ ولا یفرقع اصابعہ اور نہ چٹکاوے اپنی انگلیاں۔ ف۔ اور یوں ہی ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں تشبیک نہ کرے اتفاقاً ضیخان۔ اسمین ائمہ اربعہ وغیرہم میں کچھ خلاف نہیں ہے ع۔ لقولہ علیہ السلام لا تفرقع اصابعک وانت تصلی بدلیل حدیث علی رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انگلیاں مت چٹکا درحالیکہ تو نماز میں ہو۔ ف۔ رواہ ابن ماجہ اور احمد ودارقطنی نے انس رض سے اور دونوں اسناد معلول ہیں۔ منع۔ بعض کے نزدیک خارج نماز بھی مکروہ ہے۔ شیخ الاسلام۔ اور وجہ کراہت یہ کہ قوم لوط کا فعل ہے۔ تاج الشریعہ۔ مع۔ علی ہذا چونکہ امر دینی نہیں تو مشابہت مکروہ تنزیہی ہوگی۔ م۔ ولا یتخصر۔ اور تخصر نہ کرے۔ ف۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو نماز میں ہو یا باہر ہو بالاتفاق مکروہ ہے۔ مع۔ وھو وضع الید علی الخاصرۃ۔ اور تخصر ہاتھ رکھنا خاصرہ یعنی کوکھ پر۔ ف۔ یہی تفسیر ابن سیرین رح کی ابن ابی شیبہ

روایت کی ہے-حدیث میں یہی مراد ہونا اصح ہے-ف- لانہ علیہ السلام نہی عن الاختصار فی الصلوٰۃ - کیونکہ آنحضرت صلعم نے نماز میں اختصار یعنی تخصر کرنے سے منع فرمایا ہے- ف- اس حدیث کو ائمہ ستہ نے سوائے ابن ماجہ کے ابن سیرین عن ابی ہریرہ روایت کیا-مع- ولان فیہ ترک الوضع المسنون - اور اسلیے مکروہ کہ اسمیں سنت طریقہ کا چھوڑنا لازم آتا ہے ف- لیکن اس سے کراہت تنزیہی نکلیگی اور کہا گیا کہ نماز میں تحریمی اور باہر تنزیہی ہے- واللہ اعلم-م- ولا یلتفت - اور نماز میں التفات نہ کرے- ف- گردن موڑکر- المبسوط- کہ وہ باتفاق اہل العلم مکروہ ہے-ع- لقولہ علیہ السلام لو علم المصلی من یناجی ما التفت - بدلیل اس روایت کے کہ اگر مصلی جانتا کہ کس کے ساتھ مناجات کرتا ہے تو التفات نہ کرتا- ف- یہ الفاظ حدیث کے نہیں وارد ہیں- لیکن طبرانی رح نے اوسط میں ابوہریرہ رض سے مرفوعاً روایت کی کہ بچو تم نماز میں التفات سے کیونکہ جب تک تم میں کا آدمی نماز میں ہے اپنے رب سے مناجات کرتا ہے- حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے التفات نماز کو پوچھا فرمایا کہ وہ اختلاس ہے کہ اسکو بندہ کی نماز میں سے شیطان اچک لیجاتا ہے رواہ البخاری وابوداؤد والنسائی واحمد- حدیث انس میں ہے کہ نماز میں التفات کرنا ہلاکت ہے پس اگر ضروری ہو تو نفل میں ہو نہ فریضہ میں- رواہ الترمذی وحسنہ وصححہ- ابوذر رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ برابر اللہ تعالیٰ اپنے بندہ پر نماز میں اقبال فرماتا ہے جب تک وہ التفات نہ کرے پھر جب التفات کیا تو وجہ کریم اس سے پھیر لیتا ہے- رواہ احمد والنسائی وابوداؤد-ع- ولو نظر بمؤخر عینیہ یمنۃ ویسرۃ من غیر ان یلوی عنقہ لایکرہ - اور اگر مصلی نے اپنی آنکھوں کے گوشہ سے دائیں بائیں نظر کی بغیر اسکے کہ اپنی گردن پھیرے تو مکروہ نہیں ہے- لانہ علیہ السلام کان یلاحظ اصحابہ فی صلاتہ بموق عینیہ- کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں اپنے اصحاب کو اپنی آنکھوں کے گوشہ سے ملاحظہ فرمایا کرتے تھے- ف- چنانچہ حدیث ابن ماجہ وابن حبان اور ترمذی ونسائی وغیرہ میں ثابت ہے-ع- اور آسمان کیطرف نظر اٹھانا مکروہ ہے- التبیین ولا یقعی - اور اقعاء نہ کرے- ف- کہ وہ جمہور سلف وخلف کے نزدیک مکروہ ہے-ع- ولا یفترش ذراعیہ - اور اپنی بانہیں نہ بچھاوے- ف- یعنی حالت سجدہ میں جیسے لومڑی بچھاتی ہے- لقول ابی ذر- بدلیل حدیث ابوذر رض- ف- بلکہ بحدیث ابوہریرہ رض کہ- نہانی خلیلی عن ثلث مجھے میرے خلیل نے تین باتوں سے منع فرمایا- ان انقر نقر الدیک - ایک یہ کہ چونچ ماروں مثل مرغ کے- ف- یعنی سجدہ اس قدر خفیف کر جیسے مرغ چونچ مارکر اٹھا لیتا ہے- وان اقعی اقعاء الکلب - اور دوم یہ کہ کتے کی طرح اقعاء کروں- ف- یعنی التحیات ودرمیان دونوں سجدوں کے بیٹھک میں- وان افترش افتراش الثعلب - اور سوم یہ کہ بانہہ بچھاؤں جیسے لومڑی کرتی ہے- ف- رواہ احمد والبیہقی- اسکی اسناد میں کلام ہے حتی کہ نووی رح نے کہا کہ اقعاء میں کوئی حدیث صحیح نہیں سوائے حدیث عائشہ رض کے- وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منع فرماتے عقبۃ الشیطان سے اور درندہ کی طرح ہاتھ بچھانے سے- کما رواہ مسلم عقبۃ الشیطان- یہی اقعاء ہے- والاقعاء ان یضع الیتیہ علی الارض وینصب رکبتیہ نصبا- اور اقعاء یہ کہ رکھدے دونوں چوتڑ زمین پر اور کھڑے کر لے دونوں گھٹنے - ہوالصحیح - یہی معنی حدیث میں مراد ہونا صحیح قول ہے- ف- یہی فقہاء کی مراد اور اصح ہے- المبسوط- نووی رح نے کہا کہ یہی صحیح اور اقعاء کے دو معنی میں سے یہی ممنوع ہے اور دوسرا اقعاء یہ کہ جو طاؤس نے ابن عباس رض سے روایت کیا کہ دونوں قدموں پر اقعاء سنت انبیاء ع ہے- کما رواہ مسلم- مع- دونوں ایڑیوں یا پنجوں پر بیٹھنا یا گھٹنے سینہ میں ملانا یہ سب کچھ مکروہ ہے سراہدی- ولا یرد السلام بلسانہ - اپنی زبان سے سلام کا جواب نہ دے- لانہ کلام - کیونکہ یہ کلام ہے- ف- لہذا اگر قسم کھائی کہ فلاں سے کلام نہ کرونگا پھر اسکو سلام کیا تو حانث ہوگا- اگر جواب سلام دیا تو نماز باطل

ہو گی۔ یہی قول مالک و شافعی و احمد و ابو ثور و اسحق و اکثر علماء کا ہے۔ کیا بعد فراغت کے جواب دیگا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک
دل میں جواب دیدے اور ابو یوسف کے نزدیک نہ دل میں نہ بعد اور محمد کے نزدیک بعد سلام پھیرنے کے اور خطابی و طحاوی نے
ذکر کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد سلام کے ابن مسعود رض کو جواب دیا۔ سلام کرنا مصلی و قاری و واعظ و قاضی کو مکروہ ہے۔ و
ولا بیدہ۔ اور نہ جواب سلام دے اپنے ہاتھ سے۔ ف۔ یعنی ہاتھ کے اشارہ سے بھی سلام کا جواب نہ دے۔ لانہ سلام
معنی حتی لو صافح بنیۃ التسلیم تفسد صلاتہ۔ کیونکہ یہ بھی فی المعنی سلام ہے حتی کہ اگر تسلیم کی نیت سے مصافحہ کیا تو نماز فاسد
ہو گی۔ ف۔ وعلی ہذا اگر اشارہ سے جواب دیا تو فاسد ہونا چاہیے۔ قال البقالی وانہ صحیح۔ زیلعی رح نے کہا کہ ہمارے پاس
ایک حدیث جید ہے جو ابو داؤد نے ابوہریرہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے نماز میں ایسا اشارہ
کیا جو فہم کیا جاوے یا جان لیا جاوے تو اسنے نماز قطع کر لی۔ ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق و ابو غطفان
ضعیف ہیں اور جواب یہ کہ محمد بن اسحق اصح قول میں ثقہ ہے اور ابو غطفان کی ابن معین و نسائی نے توثیق کی اور امام مسلم نے
اس سے اخراج کیا۔ مترجم کہتا ہوں کہ اس حدیث میں قطع نماز سے اگر خشوع کا قطع ہونا مراد ہے تو کراہت تنزیہی ہوئی اور اگر
قطع نماز مراد ہے تو معارضہ ہوگا حدیث صہیب رضی اللہ عنہ سے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گذرا اور آپ نماز میں تھے
پس میں نے سلام کر دیا تو آپ نے مجھے اشارہ سے جواب دیا۔ راوی نے کہا کہ مجھے یہی یاد پڑتا ہے کہ کہا کہ انگلی کے اشارہ سے
جواب دیا۔ رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وصححہ۔ ابن عمر رض سے روایت ہے کہ میں نے بلال رض سے پوچھا کہ آنحضرت صلعم
کیسے جواب دیتے جب نماز میں لوگ آپ کو سلام کرتے تو بلال رض نے کہا کہ ہاتھ سے اشارہ کرتے۔ صححہ الترمذی وابن خزیمہ
ابن حبان۔ عینی رح نے احتمالات پیدا کیے کہ شاید جواب کا اشارہ نہو بلکہ منع کا اور شاید نسخ الکلام سے پہلے ہو۔ ابن الہمام رح
نے کہا کہ ہم کو روا ہے کہ ہم اشارہ سے جواب کروہ ہونے کے قائل ہوں چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ مصلی کو سلام کیا تو اسنے سر یا ہاتھ
سے جواب کا اشارہ کیا یا کوئی خبر دی گئی اسنے ہاں یا نہیں کے لیے سر ہلایا یا اس سے پوچھا گیا کہ کس قدر پڑھی ہے اس نے
انگلیوں سے دو میں وغیرہ کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہیں۔ غایۃ البیان میں نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ مصلی کے ساتھ کلام کرے اور
وہ سر کے اشارہ سے جواب دے۔ مترجم۔ ذخیرہ میں ہے کہ مصلی کو مضائقہ نہیں کہ اسکو سر کے اشارہ سے جواب دے۔ بعض مصلی سے
کہا گیا کہ آگے بڑھ پس وہ بڑھ گیا یا کوئی شخص صف کی خالی جگہ میں داخل ہوا تو مصلی نے اسکے واسطے جگہ خالی کر دی تو اسکی
نماز فاسد ہو گئی کیونکہ اسنے نماز میں سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کی فرمانبرداری کی اور چاہیے کہ ایک ساعت ٹھہر کر اپنی رائے
سے بڑھے تج۔ پوشیدہ نہیں کہ اہل صف کے واسطے بازو نرم کرنا حدیث و قرآن میں حکم ہے تو غیر کی فرمانبرداری نہیں غرضکہ
اصلاح نماز کے لیے تو حکم موجود ہے کیا نہیں دیکھتے کہ امام کی فرمانبرداری واجب ہے پس میرے نزدیک یہ جزئیہ صحیح نہیں یا اسکی
یہ تاویل ہے کہ کوئی رئیس مالدار آیا کہ صرف اسکی فرمانبرداری کے واسطے مصلی آگے بڑھا یا ہٹ گیا تو شک نہیں کہ نماز فاسد
ہو گی۔ م۔ ولا یتربع الا من عذر۔ اور چارزانو نہیں بیٹھے مگر بعذر۔ لان فیہ ترک سنۃ القعود۔ کیونکہ اسمیں سنت
قعود کا ترک ہے۔ ف۔ اور بعضوں نے جانا کہ متکبروں کی بیٹھک ہونے سے مکروہ ہے حتی کہ خلاصہ میں اسکو خارج نماز بھی
مکروہ کہا۔ ولیکن شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے اسکو رد کر دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ کی بیٹھک چارزانو بھی ہے
کہاں متکبروں کی بیٹھک ہوئی و ابن الہمام نے اسی کی اتباع کی اور حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ سنت کے خلاف ہے
چنانچہ صحیح بخاری میں عبداللہ بن عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ عبداللہ بن عمر رض نماز میں چارزانو بیٹھتے تو میں بھی بیٹھا
اور میں کم سن تھا تو مجھے منع فرمایا اور کہا کہ سنت قعود یہ کہ بایاں بچھاوے اور دایاں کھڑا کرے تب میں نے عرض کیا کہ
آپ چارزانو بیٹھتے ہیں فرمایا کہ میرے پاؤں مجھے نہیں اٹھاتے ہیں۔ ورواہ مالک والنسائی۔ م۔ ولا یعقص شعرہ۔ اور

بالون کو معقوص نہ کرے۔ وہو ان یجمع شعرہ علی ہامتہ ویشدہ بخیط او بصمغ لیتلبد۔ اور عقص یہ کہ بالون کو سر پر جوڑا
جمع کرکے ڈورے سے باندھے یا گوند سے جوڑا کردے تاکہ لبد ہو جاوین۔ فقد روی انہ علیہ السلام نہی ان یصلی الرجل وہو
معقوص۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مرد نماز پڑھے اس حال سے کہ وہ معقوص ہو۔ ف۔ یہ
حدیث ابو رافع رض سے عبد الرزاق وابن ماجہ وابو داؤد والترمذی نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور حدیث
ام سلمہ رض سے طبرانی واسحق بن راہویہ نے روایت کی اور یہ معنی امام مسلم نے صحیح مین ابن عباس رض سے مرفوع روایت کیے
ہیں۔ اور ائمہ ستہ نے حدیث ابن عباس رض روایت کی امرت ان اسجد علی سبعة وان لا اکف شعرا ولا ثوبا۔ یعنی مجھے حکم
کیا گیا کہ سات اعضاء پر سجدہ کرون اور کف نہ کرون بالون کو اور نہ کپڑے کو۔ ف۔ اور بعید یہ کہ بال بھی کھلے ہوے سجدہ
کرین ع۔ یہ مخصوص مرد کے حق مین ہے۔ ولا یکف ثوبہ۔ اور کپڑے کو کف نہ کرے۔ ف۔ باین طور کہ سجدہ مین جاتے وقت
آگے یا پیچھے سے کپڑا چنے۔ معراج الدرایہ۔ اور حدیث ابن عباس صحاح ستہ کی ابھی گذری۔ لانہ نوع تجبر۔ کیونکہ اسمین ایک
طرح کا تکبر ہے۔ ف۔ اور مضائقہ نہین کہ کپڑے کو جھٹک دے تاکہ رکوع مین اسکے بدن سے لپٹ نہ جاوے اور مضائقہ نہین
کہ پیشانی سے خاک و تنکے جھاڑ ڈالے خواہ بعد فراغ یا قبل فراغت کے جبکہ اسکو کچھ مضر ہو اور اگر مضرت نہو تو درمیان نماز مین
پونچھنا کراہت ہے نہ بعد کو۔ القاضیخان۔ اور ترک افضل ہے۔ محیط السرخسی۔ اور نماز مین پیشانی سے عرق پونچھنا مضائقہ نہین۔
القاضیخان۔ حاصل یہ ہے کہ جو کام مفید ہو تو مصلی کو اسمین مضائقہ نہین اور جو مفید نہو وہ مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ ولا یسدل ثوبہ
لانہ علیہ السلام نہی عن السدل۔ اور کپڑے کو بے طریقہ لٹکانا نہ چھوڑے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سدل سے منع فرمایا ہے
ف۔ جیسا کہ ابن ماجہ وابو داؤد وترمذی وابن حبان والحاکم والطبرانی نے اوسط مین ابو ہریرہ رض سے روایت کی اور اسناد
اسکی حسن ہے۔ کما حققہ العینی۔ وہو ان یجعل ثوبہ علی راسہ وکتفیہ ثم یرسل اطرافہ من جوانبہ۔ اور سدل یہ ہے کہ اپنا کپڑا اپنے سر اور کندھون
پر ڈالکر اسکے کنارے اپنے جوانب مین لٹکے چھوڑے۔ ف۔ اور منجملہ سدل کے یہ کہ قبا کو کندھون پر ڈالے بدون اسکے کہ آستینون
مین ہاتھ ڈالے ہوے۔ خواہ نیچے قمیص ہو یا نہو۔ ن۔ اگر فرجی کی آستینون مین ہاتھ نہین ڈالے تو مختار یہ کہ مکروہ نہین۔ المضمرات۔ قنیہ مین
کہا کہ صحیح یہ کہ خارج نماز سدل مکروہ نہین۔ البحر۔ عادہ ہوتے ہوے ننگے سر نماز پڑھی پس اگر کسل سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر عاجزی و خشوع سے ہو تو
مضائقہ نہین بلکہ خوب ہے۔ الذخیرہ۔ اسی قسم سے حضرت جابر رض کا لباس مستحب پر تھا اور ننگے بدن پڑھی عمداً۔ کما فی البخاری
م۔ اگر قمیص موجود ہے اور خالی پاجامہ مین پڑھے تو مکروہ ہے۔ الخلاصہ مین کہتا ہون کہ صحیح وہی تفصیل عامہ کی ہے۔ م۔ برنس نماز
مین مکروہ اور جنگ مین نہین۔ التاتارخانیہ۔ کہنیون تک آستین چڑھالے مکروہ ہے۔ القاضیخان۔ صماء مکروہ ہے یعنی ایک
کپڑے مین سر سے قدم تک لپیٹے اور ہاتھ نکالنے کے واسطے دونون طرف سے نہ اٹھادے۔ التبیین۔ ف۔ اور قاضیخان
مین کہا کہ صماء یہ کہ داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر بائین مونڈھے پر دونون کنارے ڈالے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث مین اشتمال صماء
منع ہے۔ کما فی صحیح البخاری۔ اور وہ ظاہرا ایسے طور پر کہ رکوع وسجود مین ستر نظر آوے یا بیٹھنے مین۔ اور کہا کہ یہ اسوقت کہ ازار
نہو۔ م ع۔ اعتجار مکروہ ہے یعنی سر کے کنارے عمامہ باندھے اور سر بیچ کھلا رکھے۔ التبیین۔ اور یہ خارج نماز بھی مکروہ ہے [illegible]
البحر۔ ہر کارہ ذلیل کپڑون مین نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ المعراج۔ یعنی جب دوسرے موجود ہون۔ م۔ کمر باندھکر مکروہ ہے اور خلاصہ
مین مکروہ نہین ہے۔ مستحب ہے کہ مرد ازار و قمیص و عمامہ سے اور عورت ازار و قمیص و خمار و مقنعہ سے پڑھے۔ ع۔ حدیث مین ہے کہ
جب کوئی تم مین سے جمائی لے تو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر دھر لے کہ شیطان داخل ہوتا ہے۔ رواہ مسلم۔ ع۔ اور حدیث مین ہے کہ
جمائی شیطان سے ہے تو جب آوے تو جہانتک ہوسکے اسکو روکے۔ م۔ اور صحیح مسلم مین حضرت عائشہ رض سے حدیث ہے کہ نماز نہین
ہر وقت حضور طعام کے اور نماز نہین وحالیکہ اسکو ضرورت پیخانہ یا پیشاب دفع کرنے کی ہو۔ عامہ علماء کے نزدیک معنی یہ کہ

کھانے کی طرف بھوک سے رغبت ہو یا پائخانہ وپیشاب کی ضرورت ہو تو ایسے وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے- مختصر المحیط میں ہے کہ اگر ضرورت کے وقت بعد پائخانہ وپیشاب کے وضو کرنے میں وقت نکلا جاتا ہو تو اسی ضرورت سے ادا کرے کیونکہ قضا سے بہتر ہے ع- نماز میں ٹوپی گر پڑی تو اٹھا لینا افضل ہے مگر جبکہ عمل کثیر کی ضرورت پڑے- د- فیہ نظر- م- ولا یاکل ولا یشرب لانہ لیس من اعمال الصلوٰۃ- اور نماز میں نہ کھاوے اور نہ پیے کیونکہ یہ نماز کے اعمال سے نہیں ہے- فان اکل او شرب عامدا او ناسیا فسدت صلاتہ- پھر اگر نمازی نے کھایا یا پیا خواہ عمداً یا سہو سے تو اسکی نماز فاسد ہو گئی- ف- چنانچہ بعض مسائل گذرے- لانہ عمل کثیر- کیونکہ یہ عمل کثیر ہے- ف- اور سہو کا اعتبار نہیں- وحالۃ الصلوٰۃ مذکرۃ- اور نماز کی حالت یاد دلانے والی یعنی بیداری وہوشیاری کی ہے- ف- واضح ہو کہ عمل کثیر مفسد نماز ہے لیکن عمل کثیر کی تفسیر میں اقوال ہیں اور ہر قول پر مسائل متفرع کر کے فساد کا حکم دیا گیا لیکن بعض افعال جو ایک قول پر مفسد نماز ہیں وہ دوسرے قول پر مفسد نہیں ہیں تو اختلاف شدید پیدا ہو گیا لہٰذا اس مقام پر مختصر تفصیل ضرور ہے- واضح ہو کہ عمل کثیر وقلیل کی تفریق میں پانچ قول ہیں اول یہ کہ جو کام از راہ عادت دو ہاتھوں سے ہوا کرتا ہے وہ کثیر ومفسد ہے اگرچہ مصلی نے ایک ہاتھ سے کیا ہو اسپر ذخیرہ میں تفریع کی کہ اگر قمیص پہنا یا پائجامہ باندھا تو مفسد اور اگر اتارا تو نہیں- اگر داڑھی میں کنگھی کرے یا موزہ پہنے یا سواری پر زین لگائے یا اتارے یا لگام دے یا شیشی میں سے ہاتھ پر تیل ڈالکر سر میں لگائے تو نماز فاسد ہو گی- اجناس میں ہے کہ اگر اونٹ کی لگام اتارے یا تھامے رہا یا موزے اتارے درحالیکہ ڈھیلا ہو یا جوتیاں اتاریں یا قمیص وقبا میں گھنڈی دیدی یا ٹوپی پہنی یا اتاری یا دروازہ کھولا یا بھیڑا یا قفل وکھٹکا بند کیا یا چراغ میں فتیلہ ڈالا تو مفسد نہیں کیونکہ عمل قلیل ہے- بعض نے کہا کہ دونوں ہاتھ کا اعتبار ہے اور بعض نے کہا کہ کام کا اعتبار ہے- ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کمان لیکر اس سے تیر پھینکا تو نماز فاسد ہے اور مرغینانی رح نے کہا کہ اگر کمان ہاتھ میں اور تیر ترکش میں لگا ہوا اسکو پھینکا تو فساد نہیں اور اسی کو شیخ محمد بن الفضل نے اختیار کیا ہے- قول دوم یہ کہ تین کثیر ہے بدلیل آنکہ حسن رح نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ مصلی نے اگر دو بار کسی چیز سے پنکھا کیا تو مفسد نہیں اور اگر زیادہ کیا تو مفسد ہے- اور صدر شہید حسام الدین نے کہا کہ اگر بدن میں سے تین بار کوئی جگہ پے درپے کھجلائے تو نماز فاسد ہے اور یہی ذخیرہ میں لایا اور اگر دو بار سے زیادہ بدون پے درپے ہو تو مفسد نہیں اور یہی حکم جوں مارنے میں ہے اور یہی حکم پے درپے تین پھینکنے وتین بال نوچنے کا جبکہ پے درپے ہو تو مفسد ہے- کمافی جوامع الفقہ- قول سوم یہ کہ عمل کثیر وقلیل کا اندازہ مصلی کی رائے پر ہے اگر اسنے کثیر سمجھا تو مفسد ہے ورنہ نہیں- شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ کے اصل سے زیادہ موافق ہے کیونکہ ایسے معاملات میں معاملہ والے کی رائے پر چھوڑتے ہیں اور اس قول پر استخراج ہوتا ہے جو کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر اپنی آستین سے تین بار پنکھا کیا تو نماز فاسد نہیں اور اگر تین بال تین بار اکھیڑے تو فاسد ہے اور اگر کسی آدمی کو ہاتھ یا کوڑے سے مارا تو مفسد ہے اور اگر پرند کو پتھر پھینک مارا تو فاسد نہیں- اور مبسوط میں ہے کہ اگر جانور کو ایک دو دفعہ مارا تو مفسد نہیں اور اگر تین دفعہ مارا تو مفسد ہے اور اگر ایک پاؤں سے ایڑ لگائی مگر ہمیشہ نہیں تو مفسد نہیں اور اگر دونوں پاؤں سے لگائے تو مفسد ہے- م- میں کہتا ہوں کہ یہ سب اسوقت کہ مصلی اسکو عمل کثیر خیال کرے ورنہ کچھ نہیں ہے- قول چہارم یہ کہ فعل کثیر وہ ہے کہ اسکے کرنے والے کا مقصود یہ ہو کہ اس کام کے لیے تنہا مجلس کرے اور ذخیرہ میں کہا کہ اسپر استدلال کیا ان مسائل سے کہ ایک عورت نماز میں تھی اسکے شوہر نے شہوت سے اسکو مساس کیا یا بوسہ لیا تو اسکی نماز فاسد ہو گئی- یونہی اگر طفل نے اسکی چھاتی چوس لی اس اسمیں سے دودھ نکل آیا تو نماز فاسد ہے- معلی نے ابو یوسف سے روایت کی کہ مباشرت قلیلہ مفسد نہیں اور کثیرہ مفسد ہے- ابن سماعہ نے ابو یوسف سے روایت کی کہ بوسہ مفسد ہے خواہ بشہوت ہو یا بلا شہوت- اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر مرد نمازی کو اسکی عورت نے شہوت سے مساس کیا اور مرد نے خواہش نہ کی یا عورت نے بوسہ لیا اور مرد نے نہیں تو مرد کی نماز فاسد نہ ہو گی- قول پنجم یہ کہ

دور سے دیکھنے والا شک نہیں کرتا کہ یہ نماز کے سوا دوسرے کام میں ہے تو وہ عمل کثیر مفسد نماز ہے اور اگر شک کرے تو مفسد نہیں ہے مرغینانی رح نے کہا کہ یہی اصح ہے اور اگر عورت نے اپنے طفل کو اٹھا کر دودھ پلایا یا کپڑا قطع کیا یا اسکو سیا تو یہ سب افعال بہ عمل کثیر میں اور اگر عمامہ اٹھا کر زمین یا سر پر رکھا یا تین کلمات لکھے تو مفسد نہیں مگر جبکہ لکھنا طویل ہو جو تین کلمات سے بڑھ جاوے اور اگر ہوا پر لکھا جو ظاہر نہیں تو مفسد نہیں اگرچہ کثیر ہو۔ کذافی العینی۔ بالجملہ اصح قول خیم ہے اور تنویر میں اسی پر اعتماد و اقتصار کیا کیونکہ اسی کی تصحیح واقع ہوئی ہے اور وجہ یہ کہ نماز خود افعال ہیں اور عذر کی صورت میں افعال زائد ہو جاتے ہیں جیسے حدیث سماوی کی صورت میں بنا کرنے کے واسطے آمد و رفت کرنا چنانچہ اسکے مسائل گذر چکے تو فارق صرف یہی ہے کہ نماز سے خروج یا بلا ضرورت افعال جس سے نماز کے سوا دوسرے کام میں داخل ہونا ثبوت ہو مفسد ہے ورنہ نہیں اور صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر پر قرأت اور رکوع اور نیچے اتر کر سجدہ کیا اور یہ افعال نماز ہی کے کام میں رہے یا مسجد میں حجرہ کا دروازہ بند تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رض کے آنے پر دروازہ کھول دیا اور اس سے فساد نہ ہوا پس یہ سب مفسد نہیں ہیں کیونکہ نظر کرنے والا بنا کی صورت لحاظ کرکے قطعی یقین نہیں کر سکتا کہ یہ شخص نماز میں نہیں ہے فافہم م۔ پھر امام مصنف نے مسائل جامع صغیر شروع کیے۔ ولا باس ان یکون مقام الامام فی المسجد وسجودہ فی الطاق۔ اور مضائقہ نہیں کہ امام کا مقام مسجد میں ہو اور اسکا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔ ف۔ امام کا مقام یعنی اسکے قدم۔ اور طاق یعنی محراب پس اعتبار قدم کا ہوتا ہے اور جب قدم مسجد میں ہیں تو مقتدیوں کے برابر ہے اگرچہ سجدہ محراب کے اندر واقع ہوتا ہے۔ لہذا اگر وحشی جانور کا پانوں حرم کی زمین پر ہو اگرچہ سر باہر ہو اسکے قتل سے محرم پر جرمانہ وارد ہوگا۔ اگر قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں داخل نہ ہوگا تو قدموں کے سوا باقی اعضاء داخل کرنے سے جھوٹا نہ ہوگا ع۔ ویکرہ ان یقوم فی الطاق۔ اور مکروہ ہے کہ امام تنہا طاق میں کھڑا ہو۔ ف۔ یعنی امام کے قدم بھی طاق میں ہوں یہ مکروہ ہے۔ لانہ یشبہ صنیع اہل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمکان بخلاف ما اذا کان سجودہ فی الطاق۔ کیونکہ اسمیں حرکت اہل کتاب کی ساتھ مشابہت ہے اس راہ سے کہ امام کی جگہ مخصوص کرتے ہیں برخلاف اسکے جب امام کا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔ ف۔ اور اسکے پانوں طاق سے باہر ہوں تو مشابہت نہیں ہے۔ اور اصل اسمیں مشابہت کی کراہت ہے اسی جہت سے اعتجار مکروہ اور آنکھ بند کرنا مکروہ کیونکہ اہل کتاب سے تشبیہ ہے اور یوں ہی دائیں بائیں جھکنا یعنی جھومنا مکروہ ہے چنانچہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے منع فرمایا کہ نماز میں سکون کرو اور یہود کی طرح سے مت جھومو۔ اور یہ روایت صحیح ہے۔ بالجملہ امام تنہا طاق میں ہو تو مطلقاً مکروہ ہے بوجہ مشابہت کے اور بعض نے کہا کہ وجہ کراہت یہ کہ دور کے آدمیوں پر امام کا حال مخفی ہوگا و علی ہذا اگر محراب ایسے طور پر ہو کہ امام کا حال مخفی نہ ہو تو امام کا تنہا قیام مکروہ نہیں یہی قول طحاوی رح کا ہے اور سرخسی نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ ولوالجی نے فتاوی میں کہا کہ اگر مقتدیوں پر جگہ تنگ ہو تو عذر سے امام کا تنہا طاق میں کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہے ع۔ منجملہ عذر کے اعادہ تعلیم ہے۔ المجرد۔ اور یہ قول شافعی رح کا ہے بوجہ حدیث المنبر کے جیسا کہ عینی رح نے ذکر کیا ہے م۔ ویکرہ ان یکون الامام وحدہ علی الدکان لما قلنا۔ اور مکروہ ہے کہ امام تنہا کسی دکان پر ہو بوجہ مشابہت یہود کے۔ ف۔ اور اگر امام کے ساتھ بعض قوم بھی ہو تو مکروہ نہیں ہے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ دکان سے مراد بلند جگہ جیسے چبوترہ نشین۔ اور مصنف رح نے اونچائی کی مقدار نہیں ذکر کی اسمیں اقوال ہیں ۱۔ بقدر متوسط قد آدم ہو اور کم مکروہ نہیں۔ المحیط والطحاوی۔ ۲۔ اسقدر اونچائی کہ امتیاز ہو ۳۔ بقدر ذراع کے بقیاس سترہ کے اور قاضیخان نے کہا کہ اسی پر اعتماد ہے ع۔ یہی قول مختار ہے ولیکن اوجہ قول دوم ہے اسلیے کہ تعیر کا اشتباہ کچھ ایک ذراع پر موقوف نہیں بلکہ جسقدر پر امتیاز ہو سکے۔ الفتح۔ لیکن ابن الہمام نے اصل مسئلہ میں کلام کیا کہ امام کا ممتاز ہونا ایک مقام خاص میں شرعاً متقرر و مطلوب ہے حتی کہ متقدم ہونا اسپر واجب ہے اور محراب تو

زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نفتی چلی آئی ہیں تو بعض بات میں موافقت کچھ بُری بات نہیں ہے تو محراب میں امام کا کھڑا
ہونا مکروہ نہونا چاہیے - اقول لیکن امام کا اونچی جگہ رکھنا بلاضرورت ہے اور اسمیں اہل کتاب سے تشبیہ موجود اور آثار صحابہ
اسکے موید ہیں چنانچہ ابوداؤد نے ابو سعید و حذیفہ و عمار بن یاسر کا واقعہ مدائن میں اسپر اتفاق روایت کیا ہے - اگر کہا جاوے کہ
صحیحین میں سہل بن سعد الساعدی رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر پر نماز پڑھنا مروی ہے - جواب یہ کہ وہ بطریق تعلیم تھی
اور عذر تنگی مقام و تعلیم وغیرہ کا استثنار گذر چکا م - وکذا علی القلب فی ظاہر الروایۃ - اور یوں ہی برعکس بھی ظاہر الروایۃ
میں مکروہ ہے - ف - کہ قوم اونچی پر ہو اور امام نیچی جگہ ہو بدون عذر کے - اور طحاوی نے کہا کہ اسمیں اہل کتاب سے تشبیہ
نہیں بلکہ مخالفت ہے تو مکروہ نہیں اور اسی کو عامۂ مشائخ نے لیا ہے ع - امام مصنف نے رد کردیا کہ وجہ یہاں تشبیہ اہل کتاب
نہیں بلکہ - لانہ ازدراء بالامام - اسوجہ سے کہ یہ صورت امام کے حق میں تحقیر ہے - ف - اور مجکو اسکی تکریم معروف ہے لہٰذا
ظاہر الروایۃ پر اعتماد کیا م - اور یہی اصح ہے - د - یہ کراہت اسوقت کہ عذر نہو ورنہ مکروہ نہیں جیسے جمعہ میں لوگ اونچے پر کھڑے
ہوں - ذکرہ شیخ الاسلام ع - ولاباس ان یصلی الی ظہر رجل قاعد یتحدث - اور مضائقہ نہیں کہ نماز پڑھے ایسے مرد کی پیٹھ
کی طرف جو بیٹھا باتیں کرتا ہے - ف - لیکن جب آوازیں اسقدر بلند ہوں کہ مصلی کو قرأت میں لغزش کا خوف ہو تو مکروہ ہے
الخلاصہ - اور سونے کیطرف نماز بھی مکروہ نہیں اگرچہ قاضیخان نے کراہت کا زعم کیا ہے اور شاید یہ بخوف مضحکہ ہے جیسا کہ معلوم
م - اور یہی باقی اماموں کا قول ہے ع - لان ابن عمر ربما کان یستتر بنافع فی بعض اسفارہ - کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ بسا
اوقات نافع رح کا سترہ بنالیتے بعض سفر میں - ف - جبکہ کوئی درخت وغیرہ نہ پاتے تو نافع کو فرماتے کہ اپنی پیٹھ پھیر دے -
رواہ ابن ابی شیبہ - اگر کہا جاوے کہ سعید بن منصور نے سنن میں حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باتیں کرنیوالوں
و سونے والوں کی طرف نماز سے منع فرمایا ہے - جواب یہ کہ شاید اسوقت کہ انکی آوازیں بلند ہوں یا سونیوالے سے گوز وغیرہ کی
آواز سے مضحکہ پیدا ہو جیسا کہ محیط برہانی میں کہا ہے ع - بلکہ ظاہرا منع تنزیہی ہے - اور خطابی رح نے کہا کہ ممانعت کی حدیث ابن ماجہ
و ابوداؤد وغیرہ کوئی صحت کو نہیں پہونچی اور یہ صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے اس حالت میں کہ حضرت عائشہ رضہ
آگے عرض میں لیٹی رہتی تھیں - ابن الہمام رح نے کہا کہ حدیث کے آخر میں ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر پڑھنا چاہتے
تو مجھے جگا دیتے تو میں آپ کے ساتھ وتر پڑھتی - یہ دلیل ہے کہ پہلے حضرت عائشہ رضہ سوتی رہتی تھیں - ولاباس بان یصلی
وبین یدیہ مصحف معلق او سیف معلق - اور مضائقہ نہیں کہ نماز پڑھے اور اُسکے سامنے مصحف لٹکتا یا تلوار لٹکتی ہو - ف -
اور یہی جمہور کا قول ہے ع - لانہما لایعبدان وباعتبارہ تثبت الکراہۃ - کیونکہ مصحف و تلوار کی عبادت نہیں کیجاتی
اور عبادت ہی کا اعتبار کرکے کراہت ثابت کیجاتی تھی - ولاباس بان یصلی علی بساط فیہ تصاویر - اور مضائقہ نہیں کہ
ایسے بچھونے پر نماز پڑھے جسمیں تصویریں بنی ہیں - لان فیہ استہانۃ بالصور - کیونکہ ایسا کرنے میں تصویروں کی خواری
کرنا ہے - ف - اور مجکو علم ہے کہ جو جاہل کسی جاندار کی تصویر بناکر حماقت ظاہر کرتے ہیں ہم ان تصویروں کو خوار سمجھیں اور
انکے ساتھ خواری کا برتاؤ کریں کیونکہ عبرت کے واسطے تو مخلوق الٰہی بکثرت ہے اور خدائی نقل اُتارنا جہالت ہے - پھر تصویر وہ کہ
درخت وغیرہ بے روح کی نہو بلکہ جاندار کی ہو جیسا کہ بخاری کی حدیث عائشہ رضہ سے ظاہر ہوتا ہے - م - ولایسجد علی التصاویر
لانہ یشبہ عبادۃ الصورۃ - اور سجدہ تصویر پر نہ کرے کیونکہ یہ تصویر کی پرستش کے مشابہ ہے - ف - الحاصل تصویردار
بچھونے پر نماز پڑھے لیکن سجدہ تصویر پر نہ کرے اور یہ تفصیل جامع صغیر میں مذکور ہے - واطلق الکراہۃ فی الاصل لان
المصلی معظم - اور کتاب الاصل میں بغیر تفصیل کے تصویری فرش پر نماز کو مکروہ کہا ہے کیونکہ جائے نماز ایک بزرگ چیز ہے
ف - تو تصویردار خوار بچھونے کو مصلی نہ بنا دے - ولیکن تاج الشریعہ نے کہا کہ جامع صغیر کی تفصیل وہی اصح ہے - کما فی

ویکرہ ان یکون فوق راسہ فی السقف او بین یدیہ او بحذائہ تصاویر او صورۃ معلقۃ - اور مکروہ ہے کہ مصلی کے سر کے
اوپر چھت میں یا سامنے یا اُسکے داہنے بائیں تصویریں ہوں یا کوئی صورت لٹکی ہو۔ ف۔ جو اس کیفیت سے ہو کہ بے تکلف
دیکھنے والے کو نظر آوے۔ قاضیخان - لحدیث جبرئیل انا لاندخل بیتا فیہ کلب او صورۃ - بدلیل حدیث جبرئیل علیہ السلام
کے کہ ہم داخل نہیں ہوتے ایسے گھر میں جس میں کتا ہو یا تصویر ہو۔ ف۔ رواہ البخاری عن ابن عمر و رواہ مسلم من حدیث میمونۃ
و عائشۃ اور بخاری نے زیادہ کیا کہ مراد ایسی تمثال جاندار کی جس میں ارواح ہوتی ہے اور حدیث علی رضہ میں جنب زیادہ ہے یعنی جس
گھر میں کتا ہو یا جاندار کی تمثال ہو یا جنب ہو۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجۃ واحمد وابن حبان - اور حدیث ابوہریرہ رضہ میں ہے کہ
پھر جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ تمثال کی نسبت حکم دیجیے کہ اسکا سر کاٹ دیا جاوے تو وہ درخت کی ہیات ہو جائیگا اور تصویر دار
پردہ کی نسبت حکم دیجیے کہ وہ چاک کر کے دو بچھونے کر دیے جاویں جو جابجا اٹھا کر ڈالے و بچھائے جاویں اور سگ بچہ کی نسبت
حکم دیجیے کہ وہ نکالدیا جاوے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی مع - میں کہتا ہوں کہ بعید و اللہ اعلم یہ کہ ملائکہ کو یہ چیزیں مبغوض ہیں پس
حکم الٰہی عزوجل براہ ترحم فرشتہ ایسی جگہ بھیجنے کا نہیں ہوتا مگر بغضب ہوتا ہے پس تمثال میں وجہ غضب اسکی تشبیہ بخلق حق عزوجل ہے
اور بت معبود بنایا جاتا ہے حالانکہ وہ محض باطل تصویر بے معنی ہے اور سگ میں عدم مفارقت شیطان حتی کہ سیاہ کتے کو مجسم شیطان کہا
اور جنب بوجہ نجاست کے فرشتوں کا موذی ہے بشرطیکہ نجاست اسپر ہو یعنی مثلا جنب نہیں نہایا بوجہ عذر کے اور تیمم کر لیا تو طہارت ہے
پس یہ چیزیں کسی فرشتہ کو مانع نہیں ہیں بلکہ ترحم و لطف کے طور پر وہاں فرشتہ نہیں آتا لہذا علماء رنے کہا کہ جس کوٹھری میں یہ چیزیں
ہوں تو رحمت کے فرشتے نہیں آتے اور معنی یہ کہ فرشتہ رحمت کے ساتھ نہیں آتے ہیں - جب یہ بات ٹھہری تو ایسے گھر میں نماز مکروہ ہے
جو ملائکہ رحمت سے خالی ہو۔ کذا قیل - اور میں گمان کرتا ہوں کہ مومن کے ساتھ ملائکہ شریک ہوتے ہیں تو اسکو ایسی جگہ نماز مکروہ ہے
م - ولو کانت الصورۃ صغیرۃ بحیث لا تبدو للناظر - اور اگر تصویر ایسی صغیر ہو کہ دیکھنے والے کو ظاہر نہ ہو۔ ف۔ مگر بتکلف
قاضیخان - لا یکرہ لان الصغار جدا لا تعبد - تو مکروہ نہیں کیونکہ بہت ہی چھوٹی تصویریں نہیں پوجی جاتی ہیں - ف۔ تو وہ
بت کے حکم میں نہونگی - ف - مترجم کہتا ہے کہ کیا ملائکہ ایسی صورت میں داخل ہونگے - میں نے تصریح نہیں دیکھی اور اظہر یہ کہ نہیں داخل
ہونگے پس وجہ کراہت ایک معنی میں باقی رہنا چاہیے فافہم م - واذا کان التمثال مقطوع الراس - اور جبکہ تمثال سرکٹی ہو
ف۔ بعض نے زعم کیا کہ سر اور دھڑ کے درمیان جدائی کی ہو اور یہ صحیح نہیں بلکہ - ای ممحو الراس - صحیح یہ کہ اسکا سر مٹا دیا گیا
ہو حتی کہ جو تمثال بغیر سر کے ہو۔ فلیس بتمثال - تو وہ تمثال ہی نہیں ہے ف۔ یا ایسا عضو مٹا جس کے بغیر زندگی نہیں - و۔
لانہ لا یعبد بدون الراس - کیونکہ تمثال نہیں پوجی جاتی بدون سر کے۔ ف۔ تو کراہت کی وجہ نہیں رہی - وصار کما
اذا صلی الی شمع او سراج علی ما قالوا - اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے موم بتی یا چراغ کی طرف نماز پڑھی کہ مکروہ نہیں بنا بر قول
مشائخ کے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے - خزانۃ الفتاوی - یہی مختار ہے - المحیط و قاضیخان - برخلاف اسکے اگر آگ بھرے تنور یا انگیٹھی کیطرف
نماز پڑھی تو مکروہ ہے - مبسوط السرخسی - کیونکہ مشابہ فعل مجوس ہے ع - بعض کے نزدیک جب تنور کا منہ کھلا ہو ورنہ مکروہ نہیں اور بعض
کے نزدیک مطلقا مکروہ ہے - الذخیرہ - بخاری رح نے حدیث کسوف آفتاب ذکر کی جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد نماز فرمایا کہ
میں نے آج کا سا منظر نہیں دیکھا کہ مجھے آگ اس دیوار کی درے دکھائی گئی آخر تک پھر استدلال کیا کہ آگ وغیرہ کسی چیز کے سامنے
ہونے میں کراہت نہیں ہے - یہ استدلال بچند وجوہ صحیح نہیں ازانجملہ یہ کہ کلام تو اُس آگ میں جو پرستش کیجاتی اور جہالت مجوس پر
طاری ہے اور آتش جہنم غیر محسوس ہے اور جسکو محسوس ہوئی اسکے حق میں مخصوص ہے اور جاہلوں کو اس سے ضرر نہیں ہے - فافہم -
ولو کانت الصورۃ علی وسادۃ ملقاۃ او علی بساط مفروش لا یکرہ - اور اگر تصویر کسی پڑے ہوئے تکیے یا بچھے ہوئے
بچھونے پر ہو تو مکروہ نہیں - لانہا تداس وتوطأ - کیونکہ تکیہ روندا و بچھایا جاتا ہے - بخلاف ما اذا کانت

او سادة منصوبة او كانت على الستر - برخلاف اسکے جب تکیہ کھڑا ہو یا تصویر پردہ پر ہو تو مکروہ ہے - لانہ تعظیم لہا - کیونکہ یہ
تصویر کی تعظیم ہے - ف - یعنی کوئی بے تعظیمی اسکے ساتھ نہیں ہے م - واشدها كراهة ان تكون امام المصلى - پھر سب سے
بڑھکر کراہت یہ کہ تصویر مصلی کے سامنے ہو - ثم من فوق راسه - پھر اس سے اتر کر یہ کہ سر کے اوپر ہو - ثم على يمينه ثم على شماله
ثم خلفه - پھر جبکہ مصلی کے داہنی ہو پھر جب بائیں ہو پھر جبکہ پیچھے ہو - ف - اور پیچھے ہوتا بھی علی الاصح مکروہ ہے م - ولو لبس
ثوبا فيه تصاوير يكره - اور اگر ایسا کپڑا پہنا جس میں تصویریں ہیں تو مکروہ ہے - لانه يشبه حامل الصنم - کیونکہ وہ بت اٹھانیوالے
کے مشابہ ہے - والصلوة جائزة في جميع ذلك لاستجماع شرائطها - رہی نماز تو ان سب مکروہ صورتوں میں جائز ہے کیونکہ
شرائط نماز سب جمع ہیں - ف - لیکن خارجی وجہ مکروہ بھی ساتھ ہو کر ادا ہوئی ہے - وتعاد على وجه غير مكروه - اور نماز اعادہ
کیجاوے بروجہ غیر مکروہ - ف - بطریق احتیاط جیسے نماز کے کسی واجب ترک کرنے میں ہوتا ہے ع - وهذا الحكم في كل صلوة
اديت مع الكراهة - اور یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو - ف - کہ وہ بے کراہت وجہ پر پھیری جاوے
یہ کلام متعلق ہے کہ کراہت مذکورہ کراہت تحریمی ہے کیونکہ تنزیہی میں اعادہ نہیں ہے م - ولا يكره تمثال غير ذي الروح لانه
لا يعبد - اور مکروہ نہیں تمثال غیر ذی روح کے کیونکہ وہ نہیں پوجی جاتی - ف - اور صحیح مسلم میں ابن عباس رض نے ایک
مصور کو منع کیا تو اسنے اپنی روزی اسی پر بیان کر کے عذر کیا تو ابن عباس رض نے کہا کہ اگر تو ایسا کریگا تو درخت و بے روح
چیزوں کو بنا (فروع) بیوت میں تصویریں بنانا مکروہ ہے اور ایسے گھروں میں جانا اور بیٹھنا مکروہ ہے - تصویر دار کپڑا بچھانا مکروہ
نہیں ہے لیکن اقضیہ میں ہے کہ جو شخص تصویر دار کپڑا بچھاتا یا بچھا ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے جسکے بدن پر تصاویر ہوں اسکی امامت
مکروہ نہیں کیونکہ وہ کپڑوں کے نیچے پوشیدہ ہیں - نوادر ہشام میں امام محمد رح سے روایت ہے کہ مستاجر نے رنگ دیکر مزدور
کیا کہ آدمیوں کی صورتیں بنا دے تو فرمایا کہ مزدور کی اجرت نہیں کیونکہ معصیت ہے - تعاریق میں ہے کہ رنگوں سے تصویر دار
گھر کر دیا تو گھر کی قیمت اور خالی رنگ کی قیمت دے بدون تصویر کے ع - قبر کی طرف نماز مکروہ ہے اور اگر مصلی و قبر کے درمیان
اسقدر فاصلہ ہو کہ اگر نمازی کے سامنے کوئی گذرے تو منع نہو تو یہاں بھی مکروہ نہوگا - الحاوی تاتارخانیہ - ولا بأس بقتل
الحية والعقرب في الصلوة - اور مضائقہ نہیں کہ قتل کرے سانپ و بچھو کو نماز میں - ف - اظہر یہ کہ خواہ ایک ضرب
سے مرے یا زیادہ اور خوف ہو یا نہیں مطلقاً اجازت ہے - المبسوط - اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے - لقوله عليه السلام اقتلوا
الاسودين ولو كنتم في الصلوة - بدلیل حدیث کہ قتل کرو دونوں کالوں کو یعنی سانپ و بچھو کو اگرچہ تم نماز میں ہو - ف -
رواه الحاكم عن ابن عباس مرفوعا - اور ابو ہریرہ رض کی حدیث مرفوع ہے کہ اقتلوا الاسودين في الصلوة الحية والعقرب - قتل کرو اسودین
کو نماز میں سانپ و بچھو کو - رواه ابو داؤد والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حبان والحاكم وقال الترمذي حسن صحيح - ولان فيه
ازالة الشغل فاشبه درء المار - اور مارنا اسوجہ سے جائز کہ اس میں دل کا مشغول ہونا دور ہوتا ہے تو گذرنے والے کو دفع
کرنے کے مشابہ ہو گیا - ويستوي جميع انواع الحيات - اور اس حکم میں تمام اقسام کے سانپ داخل ہیں - ف - خواہ وہ
سپید ہو یا گیسو دار ہو یا کالا ناگ ہو - هو الصحيح لاطلاق ما رويناه - یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو حدیث ہمنے روایت کی وہ مطلقاً
سب کو شامل ہے - ف - اور اسودین سے مراد سیاہ سانپ نہیں بلکہ یہ تغلیب کے طور میں سانپ کو کہتے ہیں خواہ کسی رنگ
کا ہو - م - اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی نے کہا کہ بیلے سانپ گھروں میں سپید و گیسو دار رہتے و سیدھے چلتے ہیں وے جن ہیں
تو انکو قتل کرنا مباح نہیں جب کہ پہلے یہ نہ کہے کہ تم چلے جاؤ ورنہ ہم مار ڈالینگے - فقیہ ابو جعفر الطحاوی رح نے اسکو رد کر دیا کہ آنحضرت صلعم
نے جنوں سے عہد لیا تھا کہ کبھی امت کے سامنے سانپ کی صورت میں ظاہر نہوں اور نہ انکے گھروں میں گھسیں تو جب انہوں نے
بدعہدی کی تو انکا قتل مباح ہو گیا - قاضیخان نے کہا کہ اولی یہ کہ پہلے آگاہ کر دے - مترجم کہتا ہے کہ جب وہ نماز میں ظاہر ہوتو

شیطان ہی کیونکہ اسوقت کیونکر تسکو آگاہ کرے۔ اور عینی نے لکھا کہ ابن عباس سے صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جسنے سانپون کو بخوف طلب چھوڑا وہ ہم سے نہین ہی کیونکہ ہم نے جب سے اُسنے محاربہ کیا پھر کبھی مصالحہ نہین کیا۔ یہ تہدید
ہی کہ جب سانپ نے شیطان کی موافقت مین آدم علیہ السلام کو ضرر دیا۔ **ویکرہ عد الآی والتسبیحات بالید فی الصلوٰۃ**
اور مکروہ ہی شمار کرنا آیتون وتسبیحات کا نماز مین ہاتھ کے ساتھ۔ **ف** غیر نماز مین بقول صحیح مکروہ نہین ہی۔ اور ہاتھ کے ہاتھ
شمار روا نہین ہی۔ اور رہا پورون سے دبا کر یا دل سے حفظ کرنا مکروہ نہین۔ کذا فی المحیط والخلاصہ۔ زبان سے شمار کرنا مفسد نماز
ہی۔ المحیط۔ **وکذلک عد السور لان ذلک لیس من اعمال الصلوٰۃ**۔ اور یہی حکم سورتون کے شمار کا ہی اور وجہ یہ کہ شمار
کرنا آیات یا تسبیحات یا سورتون کا نماز کے اعمال سے نہین ہی۔ **ف** اور یہی ظاہر الروایۃ ہی اور غیر ظاہر الروایۃ مین صاحبین کا
اختلاف مروی ہی چنانچہ امام مصنف نے اشارہ کیا۔ **وعن ابی یوسف ومحمد**۔ اور روایت ہی ابو یوسف ومحمد سے۔ **ف**
یعنی غیر ظاہر الروایۃ مین کہ۔ **لاباس بذلک فی الفرائض والنوافل جمیعا**۔ اسکا مضائقہ نہین فرائض ونوافل دونون
مین۔ **مراعاۃ لسنۃ القراءۃ**۔ واسطے نگہداشت سنت قرات کے۔ **ف** جو ہر نماز مین مثلاً فجر مین چالیس سے ساٹھ
تک ہی۔ **والعمل بما جاءت بہ السنۃ**۔ اور واسطے عمل کے اس چیز پر جو سنت مین آئی ہی۔ **ف** جیسے صلوٰۃ التسبیح کہ رکوع
وسجود وغیرہ مین دس بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ پڑھنا آیا ہی۔ **قلنا یمکنہ ان یعد ذلک قبل الشروع فیستغنی
عن العد بعدہ واللہ اعلم**۔ ہم جواب دیتے ہین کہ مصلی کو ممکن ہی کہ اسکو شروع نماز سے پہلے شمار کرے تو بعد کے شمار
کرنے سے مستغنی ہوگا واللہ اعلم۔ **ف** لیکن مخفی نہین کہ قرآن مجید مین تو ممکن ہی کہ ایک رکوع سے دوسرے رکوع تک یا
مثلاً ۶۰۔ آیات تک شمار کرکے نماز مین اسی آیت تک پڑھ دے اور یہ بات صلوٰۃ التسبیح مین ممکن نہین ہی تو صحیح جواب دو طرح ہی
ایک یہ کہ دل سے یا انگلیان دبا کر اندازہ کرے لیکن ایضاح مین اسکو بھی دل کا شغل قرار دیا اور جواب دوم یہ کہ اختلاف مذکور
فرائض مین ہی اور نوافل مین بالاتفاق شمار جائز ہی جیسا کہ مرغینانی ومحبوبی نے ذکر کیا ہی۔ کما فی العینی۔ پس فرائض مین آیات کا شمار
دل سے محدود کرلے اور نوافل صلوٰۃ التسبیح وغیرہ مین شمار جائز ہی۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ شمار دانہ جو لکڑی وغیرہ کے دانون سے بنا ہی
جسکو عرف مین سبحہ یا تسبیح کہتے ہین اصح قول پر جائز ہی۔ کما حققہ السیوطی وبسطہ البحر واوضحہ الفاضل اللکنوی فی النزہۃ۔ پس
انگلیون پر شمار مسنون وافضل ہی کیونکہ وے مسئولات مستنطقات ہین واللہ تعالی اعلم۔ م۔ **(فروع)** مکروہات میں سے ہی انگڑائی لینا
ریح روکنا جیسے پیخانہ پیشاب روکنا۔ بکما چلنا یا دن کثرت کے۔ التبیین۔ کھانسنا وکھنکارنا قصداً بلا غرض صحیح۔ الزاہدی وغیرہ
تھوکنا۔ رکوع وسجود اور رکوع سے اٹھنے اور دونون سجدون کے درمیان طمانیت چھوڑنا۔ شرح المنیہ ہمیں علی ہذا یہ طمانینت واجب ہی
یہی صحیح ہی۔ کما حققہ الفتح۔ صف والے کھڑے ہون انمین ایک کا بیٹھنا یا بیٹھے ہون وایک کا کھڑا ہونا۔ المحیط۔ مین کہتا ہون کہ یہ کراہت
تنزیہی ہو سکتی ہی نہ تحریمی۔ م۔ صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا جبکہ صف مین گنجایش ہو اور اگر نہو تو حسن رح کی روایت مین مکروہ نہین اور اولی
یہ کہ کسی کو صف مین سے کھینچکر اپنے ساتھ کرلے۔ المحیط۔ فرائض مین سورہ مکرر کرنا نہ نفل مین۔ قاضیخان۔ آیت کو فرائض مین مکرر
کرنا باختیار مکروہ ہی اور بحالت عذر مکروہ نہین جیسے نفل مین مطلقاً مکروہ نہین۔ المحیط۔ مکروہ ہی کہ جمعہ کی نماز اور ہر اخفا کی نماز مین
سجدہ کی سورت پڑھنا مکروہ ہی۔ الخلاصہ۔ سجدہ مین جاتے وقت گھٹنے سے پہلے ہاتھ رکھنا۔ اُٹھتے وقت پہلے گھٹنے اٹھانا بغیر عذر
مکروہ ہی۔ المنیہ۔ **ف** عذر ہی لہذا حدیث مین دونون ثابت ہین اور حق یہ کہ جوان قوی کے حق مین مکروہ تنزیہی اور ضعیف کے
حق مین مسنون ہی م۔ مقتدی کا امام سے پہلے رکوع وسجود مین پہنچ جانا اور امام سے پہلے سر اٹھانا۔ المحیط السرخسی۔ اقول کراہت تحریمی
ہی بوجہ وعید کے م۔ جہر کرنا بسملہ وآمین کا۔ الزاہدی۔ اقول جہر آمین جائز ہی اور یہی صحیح ہی م۔ تمام کرنا قرات کا رکوع مین بحالت
انتقال کے بعد تکبیر کہنا یا جو ذکر ہو۔ ٹیک کرنا عصا پر بدون عذر کے فرائض مین نہ نوافل مین۔ علی الاصح الزاہدی۔ طفل کو اٹھانا

پڑھنا جبکہ متعمد ہو ورنہ مکروہ نہیں۔ محیط السرخسی۔ عمامہ سر سے زمین پر بار بار عکس۔ السراج۔ عمامہ کے پیچ پر سجدہ۔ الذخیرہ۔ خاک سے چہرہ بچانے کو آستین پر سجدہ۔ البحر۔ خاک سے عمامہ بچانے یا گرمی سے مکروہ نہیں۔ الظہیریہ۔ سجدہ میں پاؤں اُٹھانا۔ الخلاصہ۔ دعاے جنت و پناہ دوزخ نماز فرائض میں گر منفرد کو نفل میں روا ہے۔ المنیہ۔ ساعت لینا ہر ایک قدم پر۔ الظہیریہ۔ گر عینی نے شرح الصلوٰۃ میں اسکو سنت لکھا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے جیسا کہ نسائی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ خوشبو سونگھنا۔ الذخیرہ۔ سجود میں اُنگلیوں کو قبلہ سے منحرف کرنا۔ قاضیخان۔ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا مسجد میں اپنی جگہ خاص کرنا۔ تاتارخانیہ۔ کسی آدمی کے منہ کیطرف نماز پڑھنا۔ ف۔ رکوع میں کسی کی آہٹ سے بیجا گر طول دینا کہ وہ ملجاوے۔ مختار الفتاوی۔ منہ میں درم و دینار رکھنا ہاتھ میں مال تھامنا۔ قاضیخان۔ سامنے غلیظ نجاست پڑی ہونا۔ محیط السرخسی۔ بغیر عذر کے چند قدم ٹھہر تے چلنا مگر عذر کے ساتھ مکروہ نہیں۔ المحیط۔ بغیر عذر کے رکوع میں گھٹنے پر اور سجدہ میں زمین پر ہاتھ نہ رکھنا۔ قاضیخان۔ یہ مکروہ تحریمی ہے اور علی الاصح مفسد نماز ہے۔ م۔ امام کے پیچھے قرارت کرنا مکروہ ہے۔ الہدایہ۔ سر کا اٹھانا یا اور کھینچنا۔ رانوں میں پیٹ ملانا مرد کو بغیر امام کے صف کھڑی ہونا خلاف سنت ہے۔ خزانۃ الفقہ۔ امام کا جلدی کرنا کہ مقتدی سنت پوری نہ کر سکیں۔ المنیہ۔ النجہ۔ کمیان یا مجھڑ ہانکنا مگر بغیر ورت قلیل تاتارخانیہ۔ ہر عمل قلیل بغیر عذر کے مکروہ ہے۔ البحر۔ کمان و ترکش لٹکائے نماز پڑھنا مضائقہ نہیں مگر آنکہ شغل میں ڈالے۔ السراج بہی چنچہ و توشہ ان وہاں کا کیسہ و تلوار لٹکانے کا حکم ہے بر خلاف بندوق کے۔ م۔ غصبی زمین میں نماز جائز لیکن جسقدر معاملہ اللہ تعالی کے ساتھ ہے اسکا ثواب اور جو بندہ کا حق ہے اسمیں عذاب ہوگا۔ مختار الفتاوی۔ جو نماز کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہو اُسکا اعادہ واجب ہے کیونکہ بمنزلہ ترک واجب ہے اور تنزیہی کے ساتھ ہو تو اُسکا اعادہ مستحب ہے۔ الفتح۔ (فروع) نماز قطع کرنا جائز ہے جب کہ والدین میں سے کوئی اس سے فریاد چاہے نہ فقط پکارنے پر کیونکہ قطع بضرورت ہے۔ السراج الوہاج۔ وغیرہ۔ یہ فرائض میں بالاتفاق ہے اور نفل میں کہا گیا کہ والد کے پکارنے پر قطع کر دے لیکن ہمارے اصول پر اسمیں تامل ہے لیکن فتوی اسی پر چاہیے جو کہا گیا پھر میں نے در مختار میں بھی دیکھا واللہ تعالی اعلم م۔ یوں ہی قطع کرنا روا ہے جبکہ کوئی اجنبی چھت سے گرتا یا آگ میں جلتا یا غرق ہوتا یا اندھا کنویں میں گرتا نظر آوے اور وہ مصلی سے فریاد کرے۔ السراج ف۔ لائق ہے کہ یہ اسوقت ہو کہ مصلی فریاد رسی کر سکتا ہو۔ م۔ قطع کرے جبکہ ایک درم قیمت کی چیز چور لے بھاگے یا عورت کی ہانڈی اُبل جاوے یا مسافر کی سواری بدک جاوے یا چرواہے کو بھیڑیے کا خوف ہو۔ السراج۔ اور اگر کافر نے آکر کہا کہ مجھے اسلام سکھلا تو فوراً فریضہ بھی قطع کر دے۔ الخلاصہ۔ بعد طلوع فجر کے سواے اچھی بات کے کلام کرے۔ محیط السرخسی۔ نماز خصومت کی نیت سے نہ پڑھی جاوے۔ الخلاصہ

فصل۔ یہ فصل بعض احکام قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق کا بیان ہے۔ ویکرہ استقبال القبلۃ بالفرج فی الخلاء مکروہ ہے سامنا کرنا قبلہ کا فرج یعنی شرمگاہ مرد و عورت کے ساتھ خلاء میں۔ ف۔ یعنی جب پیخانہ یا پیشاب پھرے تو قبلہ کے سامنے شرمگاہ کو برہنہ کر کے نجس کا نکالنا مکروہ تحریمی ہے خواہ میدان میں آڑ ہو یا نہ خواہ عمارت پائخانہ و آبادی ہو۔ لانہ علیہ السلام نہی عن ذلک۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ والاستدبار یکرہ فی روایۃ لما فیہ من ترک التعظیم۔ اور پیٹھ اس حالت میں قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا تو یہ بھی ایک روایت میں امام ابو حنیفہ رح سے مکروہ ہے کیونکہ اسمیں بھی ترک تعظیم ہے۔ ف۔ یہی روایت اصح ہے۔ ع۔ د۔ ولا یکرہ فی روایۃ لان المستدبر فرجہ غیر مواز للقبلۃ وما ینحط منہ ینحط الی الارض۔ اور دوسری روایت میں استدبار مکروہ نہیں کیونکہ پیٹھ دینے والا اس حال میں ہے کہ اسکی شرمگاہ متوازی قبلہ سے نہیں اور جو کچھ شرمگاہ سے گرتا ہے وہ زمین کی طرف گرتا ہے۔ ف۔ یا پیشاب کی دھار دوسری طرف جاتی ہے بہر حال قبلہ رخ نہیں ہے۔ بخلاف المستقبل لان فرجہ مواز لہا وما ینحط منہ ینحط الیہا۔ بر خلاف قبلہ کا سامنا کرنے والے کے کیونکہ اسکی شرمگاہ تو قبلہ کے متوازی ہے اور جو شرمگاہ سے پیشاب کرنے میں گرتا وہ قبلہ رخ جاتا ہے۔ ف۔ سلنا استقبال

مکروہ ہے۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے آول یہ کہ سامنا کرنا یا پیٹھ دینا دونوں مکروہ ہے خواہ میدان میں
ہو یا عمارت میں اور آڑ کا کچھ اعتبار نہیں دلیل اسکی ممانعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے چنانچہ ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو بدری
صحابی ہیں اور زمانۂ خلافت معاویہ میں انتقال فرمایا روایت کرتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا
القبلۃ ولا تستدبروہا ولکن شرقوا او غربوا یعنی جب تم پیخانہ پیشاب کو جاؤ تو قبلہ کا استقبال مت کرو اور قبلہ کا استدبار مت کرو بلکن شرق
یا مغرب کو منہ کرو۔ رواہ الائمۃ الستۃ یعنی مدینہ والے مغرب یا مشرق پھیریں اور ہندوستان والے شمال یا جنوب پھیریں۔ ابو ایوب رض
سے روایت ہے کہ جب ہم لوگ ملک شام میں داخل ہوئے تو ہم نے وہاں نصرانیوں کے پائخانہ جانب قبلہ بنے ہوئے پائے تو ہم انہیں
قبلہ رخ سے پھر کر بیٹھتے اور اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے تھے۔ رواہ النسائی وغیرہ یعنی باوجود انحراف کے ڈرتے کہ شاید ایسے پائخانہ
میں پھرنا بھی روا نہو تو استغفار کر لیتے ہیں۔ اور یہ ممانعت جیسے صحاح ستہ میں حضرت ابو ایوب رض سے روایت ہے اسی طرح حضرت سلمان
فارسی سے سوائے بخاری کے باقیوں نے روایت کی اور ابو ہریرہ رض سے مسلم و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے معقل بن ابی معقل رض
سے ابو داؤد و ابن ماجہ نے۔ ایک صحابی انصاری سے موطا میں مالک نے روایات کیں پس حدیث نہایت اعلیٰ درجہ صحت پر ہے اور مفہوم
اسکا عام ہے کہ جنگل و آبادی و آڑ و بغیر آڑ کسی حالت میں استقبال و استدبار مت کرو خصوص جبکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابو ایوب
انصاری نے ملک شام میں اسی پر عمل کیا۔ یہی قول مجاہد و ابراہیم نخعی اور ابو حنیفہ کا ہے۔ پھر اس حدیث کے عموم سے معارض بھی روایات
وارد ہیں چنانچہ مروان اصفر نے حضرت ابن عمر رض سے روایت کی کہ ابن عمر رض نے اپنا اونٹ بٹھلا کر جانب قبلہ پیشاب کیا تو میں نے کہا
کہ کیا اس سے ممانعت نہیں ہے فرمایا کہ ممانعت تو جب ہی کہ کھلا میدان کچھ آڑ نہو اور جہاں تیرے اور قبلہ کے درمیان کوئی چیز آڑ ہو تو
مضائقہ نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد وابن خزیمۃ والحاکم۔ اسی کو شعبی و شافعی نے اختیار کیا کہ جب آڑ ہو تو استقبال و استدبار کیں ہو جائز
ہے اور ابن عمر رض نے روایت کی کہ میں ایک روز اپنی بہن حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو میری نظر پڑ گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ کو
پیٹھ کئے اور شام کی طرف منہ کئے قضائے حاجت میں بیٹھے ہیں۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استقبال القبلہ سے وقت قضائے حاجت منع فرمایا تھا پھر آپ کی وفات سے ایک سال پہلے میں نے
آپ کو دیکھا کہ آپ قبلہ رخ ہو کر قضائے حاجت فرماتے تھے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وابن حبان والحاکم والدارقطنی واسنادہ صحیح۔
میں کہتا ہوں کہ ان دونوں روایتوں میں احتمال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل استقبال کا یا استدبار کا بوجہ ضرورت تنگ
جگہ ہو یا اور کوئی باعث ہو اور اسی سے ظاہر ہوا کہ مروان اصفر کی روایت ابن عمر سے شاید کہ ابن عمر رض کا اجتہاد ہو جب کہ
انہوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ بیت المقدس کی طرف استقبال کیے ہیں تو استنباط کیا کہ ممانعت ان عمارات میں
بوجہ آڑ کے نہیں ہے۔ اور امام احمد سے مشہور یہ کہ استقبال ہر جگہ منع ہے اور استدبار عمارات میں جائز۔ ظاہر او جہ میں کی حدیث
ابن عمر کے ہے ولیکن بعد احتمال مذکور کے حدیث فعلی معارض نہوگی بلکن یہاں ایک حدیث دیگر ہے اور وہ حدیث عراک عن عائشہ رض ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک قوم کا ذکر کیا گیا کہ وے مکروہ رکھتے ہیں کہ اپنی شرمگاہوں سے قبلہ کا سامنا کریں تو حضرت صلعم
نے فرمایا کہ ایں کیا انہوں نے ایسا کیا ہے میری کنڈی کو قبلہ رخ کر دو۔ رواہ ابن ماجۃ والدارقطنی اور اسکی اسناد صحیح ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ
یہاں دو طریق ہیں آول یہ کہ حدیث ممانعت اپنے معنی میں بیّن ظاہر ہو اور ہر جگہ کے واسطے خاص ممانعت ہو تو ایسی صورت میں حدیث
عائشہ رض ضرور ہے کہ ناسخ ٹھہرائی جاوے اور معلوم ہے کہ حدیث ممانعت اعلیٰ درجہ صحیح پر ہے یہ ناسخ کسی طرح اسکی برابری نہیں کر سکتا تو
ناسخ نہوا پس حکم ممانعت عام رہا اور شاید یہی وجہ ہے۔ طریقہ دوم یہ کہ وہ مجمل ہو یا اسکو عام اور حدیث عائشہ رض کو مخصص قرار دینا اصل
مانا جاوے جیسا کہ شافعی رح کے نزدیک ہے جیسا کہ اصول میں اپنے موقع پر مذکور ہے تو اس طریقہ پر حدیث عائشہ رض بیان ہوئی کہ
ممانعت صحرا و خالی میں ہے یا عمارات بنیہ اس سے مخصص ہیں اور متصل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ابتداء میں پائخانہ گھروں میں نہ تھے

حتی کہ جس زمانہ تک حضرت ام المومنین صدیقہ طاہرہ حضرت عائشہ رضہ کو ناپاک منافقوں نے بہتان لگایا ہے اُسوقت تک یہی حالت تھی
چنانچہ خود حدیث الافک میں مصرح ہے و علی ہذا ممانعت اِسکی موجودہ حالت پر عام تھی پھر پاخانہ گھروں میں سے تو وہ ابن عمرو جابر کی اخلاق
فعلی و حضرت عائشہ رضہ کی حدیث قولی میں بیان ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اولی یہی ہے کہ ممانعت مقدم رکھی جاوے۔ پھر عینی رح نے
لکھا کہ صحیح یہ کہ ممانعت مذکور بوجہ ملائکہ وغیرہ کے نہیں بلکہ احترام قبلہ کی جہت سے ہے جیسا کہ تہذیب الآثار طبرانی کی حدیث سراقہ بن مالک
سے مرفوعاً ثبوت ہے اور دوسری حدیث بزار رح نے روایت کی جس میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی قبلہ رخ پیشاب کرنے
بیٹھ گیا پھر یاد کر کے قبلہ کی تعظیم کے واسطے دوسری طرف منحرف ہو گیا تو وہ اِس بیٹھک سے اُٹھنے نہ پاویگا کہ اُسکی مغفرت کیجائیگی
وہی الفتح رواہ الطبرانی عن عمرو بن جمیع عن عبداللہ بن الحسن عن ابیہ عن جدہ۔ بالغ کو مکروہ ہے کہ صغیر بچہ کو تھا کر قبلہ رخ پیخانہ پیشاب
پھرا دے اور مکروہ ہے کہ خواب وغیرہ میں قبلہ رخ پاؤں پھیلا دے جیسے مصحف یا کتب فقہ کی طرف مکروہ ہے مگر جبکہ یہ کتابیں محاذات
سے اونچے پر ہوں۔ مترجم کہتا ہے کہ کتب شریعت کل حتی کہ کتب حدیث و تفسیر بدرجۂ اولی اسی حکم میں ہیں۔ م ت۔ چاند و سورج
کے سامنے شرمگاہ کرنا مکروہ اور ہوا کی طرف بخوف نجاست مکروہ ہے۔ تام۔ ویکرہ المجامعۃ فوق المسجد والبول والتخلی۔ مسجد
کی چھت پر جماع کرنا اور پیشاب و پاخانہ پھرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی تحریماً۔ ت۔ لان سطح المسجد لہ حکم المسجد۔ کیونکہ مسجد کی چھت
کا حکم مسجد کا ہے۔ ف۔ تا آسمان جیسا کہ حدیث میں ثبوت ہوا۔ ف ع۔ حتی یصح الاقتداء منہ بمن تحتہ۔ حتی کہ چھت پر سے اقتدا
کرنا اس امام کے ساتھ جو مسجد کے نیچے ہے صحیح ہے۔ ف۔ جبکہ حال امام مخفی نہو۔ ع۔ ولا یبطل الاعتکاف بالصعود الیہ۔
اور چھت پر چڑھنے سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا۔ ولا یحل للجنب الوقوف علیہ۔ اور جنب کو چھت پر کھڑے ہونا حلال
نہیں ہے۔ ف۔ فلا مکان کے متصل چھت سے مسجد کی چھت پر آجاوے اگر جنب ہو تو حلال نہیں ہے۔ م۔ بغیر عذر کے مسجد کو
راستہ بنانا مکروہ ہے اگر عادت کرلے تو فاسق ہوگا۔ القنیہ۔ اور مکروہ ہے اِسمیں نجاست لانا تو روا نہیں کہ مسجد میں نجس تیل جلاوے
یا نجس کہگل کرے یا پیشاب و خون فصد اگرچہ برتن میں ہو۔ ت۔ جو مسجدیں کہ سرائی و حیاض یعنی پانی کی تالیوں و حوضوں کے
پاس بنا دیتے ہیں تو اصح یہ کہ مسجد کی حرمت اُنکو حاصل نہیں ہے حتی کہ میت کو وہاں داخل کرنا روا ہے۔ ع۔ ولا باس بالبول
فوق بیت فیہ مسجد۔ اور مضائقہ نہیں ایسے گھر کی چھت پر پیشاب کرنا جس میں مسجد ہے۔ ف۔ یعنی نماز کے لیے جگہ ہے۔ والمراد
ما اعد للصلوۃ فی البیت۔ مراد اِس مسجد سے وہ جگہ جو گھر میں نماز پڑھنے کے لیے مہیا و مقرر کر لیجاوے۔ ف۔ تو وہ
حقیقی مسجد نہیں ہے۔ لانہ لم یاخذ حکم المسجد وان ندبنا الیہ۔ کیونکہ اُسنے مسجد کا حکم نہیں پایا اگرچہ ہمکو ایسے مصلی بنالینے کی
ترغیب دی گئی ہے۔ ف۔ چنانچہ عائشہ رضہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھروں میں مسجدیں بنانے اور اُنکو پاکیزہ
نظیف رکھنے کا حکم فرمایا۔ رواہ ابو داؤد۔ تو ہر شخص کو مستحب ہے کہ اپنے گھر کو خاموش مقبرہ نہ بنا دے بلکہ اسمیں نوافل وغیرہ
کے لیے مصلی بنا دے لیکن وہ اُسی کی ملک باقی ہے اور اُسکو مسجد کا حکم نہیں تو اِس بیت پر پیشاب کرنا جائز ہے ع۔ بلکہ خود اِس
مصلی میں جائز ہے۔ سد۔ یعنی فقط یہ جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ بنالے م۔ جو مصلی کہ واسطے نماز عید و جنازہ کے بنایا جاتا ہے اُسمیں مشائخ
کا اختلاف ہے۔ اور صدر الشہید نے فرمایا کہ فتوی کے لیے مختار یہ کہ اقتدار جائز ہونے کے حق میں اُسکو مسجد کا حکم ہے اگرچہ صفوف
متصل نہوں تاکہ لوگوں سے حرج دور ہوکر آسانی ہو اور اسکے سوائے باقی احکام میں وہ مسجد نہیں ہے ع۔ یہی اصح ہے تبیین ف۔
اِسی پر فتوی دیا جاوے۔ النہایہ۔ اور جو مسجدیں چوڑے عام راستوں پر ہیں اُنکے واسطے مسجد کا حکم حاصل ہے لیکن اُنمیں
اعتکاف اسوجہ سے نہیں جائز کہ اُنکا کوئی امام و موذن مقرر نہیں ہے ع۔ مصلائے عید و مصلائے جنازہ میں جنب و حائض
کا جانا حلال ہے۔ ت۔ جیسے فنائے مسجد و رباط و مدرسہ و حوضوں و سواقی کی مسجدوں میں جنب و حائض کا جانا حلال ہے۔ د۔
فنائے مسجد کے واسطے مسجد کا حکم ہے حتی کہ اگر فنائے مسجد میں کھڑے ہوکر امام مسجد سے اقتدا کی تو صحیح ہے اگرچہ صفوف

متصل نہوں اور نہ مسجد بھری ہو اور اسی طرف امام محمد رح نے باب الجمعہ میں اشارہ کیا کہ طاقات وسدہ میں اقتداء جائز اگرچہ
صفوف متصل نہوں اور دار الصیارفہ سے نہیں صحیح مگر جب کہ صفوف وہاں تک ملجاویں وفی ہذا جو دوکانیں باب المسجد پر ہوتی ہیں ان میں
اقتداء صحیح ہے کیونکہ وہ فنائے مسجد میں سے متصل مسجد ہیں۔ الفاضیخان - ویکرہ ان یغلق باب المسجد - اور مکروہ ہے کہ مسجد کا
دروازہ مقفل بند کر دیا جاوے - لانہ یشبہ المنع من الصلوٰۃ - کیونکہ یہ نماز سے روکنے کے مشابہ ہے - ف - اور روکنا حرام
ہے ع - وقیل لاباس بہ اذا خیف علی متاع المسجد فی غیر اوان الصلوٰۃ - اور کہا گیا کہ کچھ مضائقہ نہیں جبکہ مسجد کے اسباب
پر خوف ہو سوائے اوقات نماز کے - ف - تو مقفل بند کر دے اور یہی صحیح ہے التبیین مع - اور اسکی تدبیر اہل محلہ کے حوالہ
ہے ع - ولاباس بان ینقش المسجد - اور مضائقہ نہیں کہ نقش کیجاوے مسجد - ف - سوائے محراب و دیوار قبلہ کے ع ن
بالجص گچ - والساج - اور سال یعنی ساکھو - وماء الذہب - اور سونے کے پانی کے ساتھ - ف - یعنی ان چیزوں سے
مسجد کی چھت وغیرہ میں نقش کرنا سوائے دیوار قبلہ کے مضائقہ نہیں ہے - وقولہ لاباس یشیر الی انہ لا یوجر علیہ لکنہ لا یاثم ع -
اور مصنف کے اس کہنے میں کہ "مضائقہ نہیں" اشارہ ہے کہ نقش کرنے والے کو اسپر ثواب نہوگا لیکن اس سے گنہگار بھی نہوگا
ف - یہی شمس الائمہ نے کہا ہے - اخبار میں وارد ہے کہ مسجدوں کی آرائش قیامت کے آثار سے ہے - حضرت علی رضہ نے اسی
آرائش کی وجہ سے ایک مسجد کو بیعہ کہا - ولید بن عبد الملک نے مدینہ میں مسجد نبوی کی آرائش کے واسطے مال بھیجا تو عمر
بن عبد العزیز نے اسکو محتاجوں میں خیرات کیا - محمد بن الحسن رح نے ظاہر اس نظر سے کہ مسجد بیت المقدس میں سلیمان علیہ السلام
نے یاقوت احمر جیسے روشن نصب کیا مع دیگر آرائش کے اور خانہ کعبہ اندر سے مزین مطلا اور باہر سے دیباج سے آراستہ ہے اور
مسجد کی تزئین میں تعظیم ہے - پھر کہا گیا کہ باریکی نقش و نگار اور لبھانے والی چیزیں مکروہ ہیں اور کہا گیا کہ محراب و دیوار قبلہ میں مکروہ
ہے ع - کراہت اسپر محمول ہے کہ نقش و نگار میں باریکی وغیرہ ہو خصوصاً محراب کی دیوار میں یا آرائشگی ترک نماز کے ساتھ ہو یا اسمیں جھگڑے دنیا
کی باتیں کریں - الفتح - مترجم کو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یاد الٰہی و خلوص عبادت و محبت آخرت و حقارت دنیا کا محل مسجد ہے تو جو امور کہ عبادت
میں نشاط بڑھانے والے اور مصلی کو راحت عبادت دینے والے ہیں انمیں مضائقہ نہیں مثلاً سردی سختی سے بچاؤ ہو اور سوائے اسکے
جو امور کہ نقش و نگار و آرائش و دنیاوی کی طرف مائل کرنے والے ہیں وہ بلاشبہ مکروہ یا اس سے قریب ہیں حتی کہ عوام جاہل مسجد میں
زینت کا شوق حاصل کریں اور اسی معنی میں انکار سلف مروی ہے فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م - یہی صورت مصحف پر سونا چڑھانے
میں ہے - ابن الہمام نے بقیاس مسئلہ مذکورہ کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے - وقیل ہو قربۃ - اور کہا گیا کہ مسجد کا نقش و نگار کرنا عبادت ہے
ف - کیونکہ اسمیں تعظیم ہے - اور اگر کہا جاوے کہ وہ تقرب ہے تو بھی اس سے فقیر کو دینا اولیٰ ہے - ف - وہذا اذا فعل من مال نفسہ
اور یہ مضائقہ نہونا یا مستحب ہونا اسوقت ہے کہ اپنے ذاتی مال سے ہو - ف - یعنی اپنا مال حلال لگادے نہ وہ مال جو مسجد بنانے والے
نے اسکے مصارف پر وقف کیا ہے - اما المتولی لیفعل من مال الوقف مایرجع الی احکام البناء دون مایرجع الی النقش
حتی لو فعل یضمن واللہ اعلم بالصواب - رہا متولی تو وہ مال وقف میں سے وہی کام کریگا جس سے عمارت مضبوط ہو نہ وہ کام
جو نقش و نگار کی طرف راجع ہو حتی کہ اگر متولی نے ایسا فعل کیا جسکا مرجع نقش و نگار ہے تو وہ ضامن ہوگا - واللہ اعلم بالصواب -
ف - یعنی متولی کو اپنے مال سے تاوان دینا پڑیگا - م - شیخ ابوبکر رازی سے مروی ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظالموں کے خوف سے بچا ہوا مال عمارت
کے استحکام کے بعد زینت میں صرف کرے تو روا ہے ع - الکافی ۰ - اقول یعنی ضامن نہوگا اگرچہ اس سے بہتر دوسرا کام ہے م - مساجد
میں سب سے افضل مسجد الحرام ہے پھر مسجد نبوی مدینہ پھر بیت المقدس پھر قبا پھر زیادہ قدیم ہو پھر جو سب سے بڑی پھر زیادہ قریب جو
پھر مسجد استاد واسطے درس فقہ و حدیث و شرعیات کے بالاتفاق - اور مسجد میں سوال حرام و دینا مطلقاً مکروہ ہے اور منجملہ مکروہات کے
گم شدہ جانور کا جو ڈھونڈھنا یعنی دریافت - شعر پڑھنا سوائے نصیحت کے - آواز بلند کرنا - وضوء مگر جو جگہ مقرر کیو بچاوے سے خشت

نکالنا۔ کنواں کھودنا۔ کھانا و سونا سوائے معتکف و پردیسی کے۔ پیاز وغیرہ بدبودار کھا کر جانا۔ مباح باتیں کرنا کسی کو اپنی جگہ سے اٹھانا روا نہیں مگر مصلی پر جب جگہ تنگ ہو تو روا ہے اگرچہ درس دیتا یا قرآن پڑھتا ہو۔ اہل محلہ کو نماز کے لیے دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہے۔ مسجد کو پاک کرنے کے لیے ابابیل و کبوتر کے جو بچے نکال پھینکنا روا ہے۔ د۔ جب بچہ ہوں تو بغیر ذبح کے روا ہونا چاہیے اگرچہ کہا گیا ہو م۔ ث۔ محراب و دیوار پر لکھنا اچھا نہیں جس مصلی میں نام الٰہی ہو اُسکا بچھانا و استعمال کرنا یا جو استعمال کرے اُسکے ہاتھ بیچنا مکروہ ہے بلکہ اونچی جگہ رکھدے۔ یونہی رقعہ و عمار لکھکر دروازوں پر چپکانا مکروہ ہے۔ الکفایہ۔ مسجد میں کلی و وضو مکروہ مگر آنکہ کوئی معین جگہ اسواسطے ہو تو وہاں نماز نہ پڑھے اور برتن میں وضو کر سکتا ہے۔ قاضیخان۔ دیوار پر و بوریہ و زمین پر وآگے نہ تھوکے اگر تھوکا تو اٹھانا و دفن واجب ہے اور جو ناک کی ریٹ کا حکم بلکہ گرے پڑے ہے۔ اور دیوار مسجد و ستون میں ہاتوں پوچھنا مکروہ و چٹائی سے مضائقہ نہیں جیسے رکھی گری سے یا مٹی ڈھیر سے اور اگر مٹی پھیلی ہو تو بقول مختار مکروہ ہے۔ محیط السرخسی۔ قدیم کنواں مثل زمزم کے چھوڑ کر نیا کنواں کھودنا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ بوریہ رکھنے کی جگہ بنا لینا مضائقہ نہیں۔ اور رستہ بنانا بغیر عذر مکروہ ہے اور عذر سے جائز ہے تو ہر روز ایکبار اسمیں نماز پڑھے نہ ہر بار۔ درزی نے مسجد کی حفاظت کے لیے اسمیں بیٹھکر سینا اختیار کیا تو مکروہ نہیں اور اجرت کی غرض سے مکروہ ہے۔ کاتب اگر اجرت پر لکھتا ہو تو مکروہ ورنہ نہیں۔ معلم اگر دھوپ وغیرہ کی وجہ سے مسجد میں بیٹھا تو مکروہ نہیں اور اقرار العیون میں قول درزی وکاتب کے قرار دیا۔ الخلاصہ۔ ایک احاطہ میں مسجد ہے پس اگر احاطہ بند کرنے کے بعد احاطہ والوں کی جماعت ہو تو وہ مسجد کے حکم میں ہے بشرطیکہ وہ لوگ عام طور پر مانع نہوں۔ اور اگر بند کرنے پر جماعت نہ رہے تو وہ مسجد نہیں اگرچہ اہل احاطہ کسی کو منع نکریں۔ قاضیخان۔ مسجد کا چراغ گھر میں یا گھر کا مسجد میں نہ اویں۔ تہائی رات سے زیادہ چراغ مسجد جلتا نہ چھوڑا جاوے مگر جبکہ وقف کنندہ نے شرط کی ہو یا موضع میں رواج ہو۔ ایکنے اللہ تعالیٰ کے واسطے مسجد بنا کر اُسکو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ وقف کر دیا تو اُسکی مرمت و تعمیر کا اور بوریہ و فرش بچھانے و قندیل لٹکانے کا و اذان و اقامت و امامت کا جبکہ لائق ہو وہی زیادہ حقدار ہے اور اگر لائق نہو تو اُسی کی راے پر دوسرا ہوگا۔ قاضی خان۔ بغیر نماز کے مسجد میں بیٹھنا مضائقہ نہیں لیکن اگر اسکی وجہ سے کچھ تلف ہو تو ضامن ہوگا۔ الخلاصہ۔

باب صلوٰۃ الوتر

وتر میں امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں ایک یہ کہ وتر فرض ہے اور یہی قول زفر اور مالکیہ میں سے سحنون رح واصبغ رح وابوبکر بن العربی رح کا ہے اور ابن بطال رح نے اسکو حضرت ابن مسعود و حذیفہ رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعی رح سے حکایت کیا کہ اہل القرآن پر فرض ہے اور شیخ علم الدین سخاوی رح نے اسی کو اختیار کیا اور شرح المجمع میں ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر حق عمل میں فرض اور حق اعتقاد میں واجب ہے۔ دوم جو امام مصنف رح نے کہا کہ۔ **الوتر واجب عند ابی حنیفۃ**۔ وتر امام ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے۔ ف۔ یہی ظاہر مذہب ابو حنیفہ رح ہے۔ الدرایہ۔ یہی صحیح ہے ع۔ یہی اصح ہے۔ التقاضیخان۔ روایت سوم یہ کہ وتر سنت مؤکدہ ہے یہی قول اکثر علما کا ہے۔ **وقالا سنۃ**۔ اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ وتر سنت یعنی مؤکدہ ہے۔ **لظہور آثار السنن فیہ حیث لا یکفر جاحدہ ولا یؤذن لہ** کیونکہ وتر میں سنتوں کے آثار ظاہر ہیں چنانچہ وتر کا منکر کافر نہیں ہوتا اور وتر کے لیے اذان نہیں ہے۔ ف۔ ابن محیریز رح سے روایت ہے کہ شام کے ایک شخص ابو محمد نام نے کہا کہ وتر واجب ہے تو میں لوٹ کر عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ ابو محمد فرماتا ہے کہ وتر واجب ہے۔ عبادہ رض نے فرمایا کہ اسنے جھوٹ کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ پانچ نمازیں ہیں انکو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے آخر تک۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ جھوٹ کہا یعنی اپنے اجتہاد میں خطا کی ع۔ مترجم کہتا ہے کہ نفی فرضیت کی دلیل ہے اور فرض ہونے کا قول نزدیک ایسا ضعیف ہے کہ اسمیں کلام ہی کرنے کی ضرورت نہیں مگر واجب کی نفی اس سے نہیں ہو سکتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں تو یہ فرض نہیں مگر واجب ہے جیسے نماز عیدین اور اسی جہت سے اسکا منکر کافر نہیں

اور نہ غسل عید کے اذان ہے لیکن دقیق کلام اس مقام پر بنظر معنی وجوب ہے یعنی وجوب کا اطلاق صرف بنظر اس امر کے کہ دلیل کے ثبوت
یا دلالت میں ایک نوع قصور رہتا ہے ورنہ اصلیت اسکی فرضیت ہے پھر اقسام عبادات میں سے نمازوں کی فرضیت حقیقۃً پچاس تھی اور
صورت میں تخفیف کر کے پانچ ہے یعنی آنکہ ہر دس گونہ ہے تو پچاس ہو گئیں جیسا کہ حدیث معراج میں یہ مصرح ہے اور باری تعالی نے فرمایا
مایبدل القول لدی - میرے یہاں تبدیل قول نہیں ہے - پس یہ ظاہر ہے کہ اس نوع میں فرضیت منحصر اسی قدر میں ہے - رہا وجوب بعض کسی امر
التزامی پر بنظر احتیاط ہے - پھر وجوہ آئندہ ظاہر ہونگے م - ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالی زادکم صلوۃ الا وھی
الوتر فصلوھا ما بین العشاء الی طلوع الفجر - اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث کہ اللہ تعالی نے زائد فرمائی تمہارے واسطے ایک نماز آگاہ
ہو کہ وہ وتر ہے سو پڑھو اسکو درمیان عشاء و طلوع فجر کے - امر وھو للوجوب - یہ حدیث امر ہے یعنی پڑھو اور امر واسطے وجوب کے
آتا ہے - ف - تو وتر واجب ہوا - ولھذا وجب القضاء بالاجماع - اور اسی واسطے وتر کی قضاء بالاجماع واجب ہے - ف - یعنی
بالاجماع ثابت ہے اگرچہ صاحبین کے نزدیک وجوباً نہیں - لیکن سنت کی قضاء نہیں تو سنت سے فرق ہو گیا پس وتر واجب ہے - وانما
لا یکفر جاحدہ لان وجوبہ ثبت بالسنۃ - اور اسکے منکر کی تکفیر تو اسوجہ سے نہیں ہوتی کہ اسکا ثبوت بدلیل سنت ہے - ف - اور
وہ حدیث متواتر یا مشہور نہیں اور دلالت قطعی نہیں تو فرض نہیں پس تکفیر منکر کی نہو گی - وھو المعنی بما روی عنہ انہ سنۃ
اور یہی معنی ہیں جو ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ وتر سنت ہے - ف - یعنی ثبوت وجوب وتر کا بدلیل سنت ہے - وھو یودی
فی وقت العشاء فاکتفی باذانہ واقامتہ - اور وتر چونکہ ادا کیا جاتا ہے عشاء کے وقت میں تو عشاء کی اذان و اقامت پر اکتفا
کیا گیا - ف - لہذا وتر کے واسطے اذان و اقامت علیحدہ نہیں ہے - علاوہ بریں واجب کے لیے مانند نماز عید کے اذان کا ہونا ضرور
نہیں ہے - اور تحقیق المقام بطریق تلخیص بقول شیخ ابن الہمام رح یہ ہے کہ حدیث مذکور چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی وہ عمرو
بن العاص و عقبۃ بن عامر و ابن عباس و ابن عمر و ابو سعید خدری و عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ اور خارجہ بن حذافہ و ابو بصرہ الغفاری
ہیں اور عند التحقیق سب روایات ضعیف ہیں سوائے حدیث خارجہ رض کے کہ خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ
امدکم بصلوۃ ہی خیر لکم من حمر النعم فجعلنا لکم فیما بین العشاء الآخرۃ الی طلوع الفجر - یعنی اللہ تعالی نے تمہاری امداد کی ایک نماز سے وہ
تمہارے واسطے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے سو کر دیا اس نماز کو تمہارے لیے ما بین عشاء و طلوع فجر کے رواہ احمد و ابوداود والترمذی
وابن ماجۃ والحاکم والطبرانی والدارقطنی - ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور حاکم نے تصحیح کی - لیکن کامل ابن عدی میں ترجمہ عبد اللہ
بن ابی مرہ میں کہا کہ امام بخاری رح نے فرمایا کہ ان راویوں میں سے بعض کا بعض سے سننا نہیں پہچانا گیا - جواب یہ کہ صراحت بیان
ضرور نہیں صرف ایک وقت ہونا اور ملاقات کا امکان کافی ہے جیسا کہ امام مسلم نے مقدمہ صحیح میں محقق کیا - ابن الجوزی نے اعتراض
کیا کہ اسکی اسناد میں محمد بن اسحق ضعیف ہے اور دارقطنی نے عبد اللہ بن راشد کو ضعیف کہا ہے - جواب یہ کہ محمد بن اسحق تو محققین
کے نزدیک ثقہ ہے از انجملہ بخاری رح نے توثیق کی اور یہی کافی ہے حالانکہ محمد بن اسحق کی متابعت لیث بن سعد عن یزید بن ابی حبیب
موجود ہے - اور عبد اللہ بن راشد جسکی دارقطنی نے تضعیف کی وہ عبد اللہ بن راشد جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا آزاد کیا ہوا غلام
ہے جس نے ابو سعید خدری رض سے حدیث روایت کی ہے - اور یہاں جو عبد اللہ بن راشد راوی ہے وہ عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو الضحاک
البصری ہے جس نے خارجہ رض سے روایت کی اسکو دارقطنی نے ضعیف نہیں کہا بلکہ ابن حبان رح نے اسکو ثقات میں لکھا ہے کذا قال
صاحب التنقیح ملخصاً - اقول ابن حجر نے تقریب التہذیب میں عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو الضحاک البصری کو مستور لکھا ہے لیکن جب کہ
ابن حبان نے اسکو ثقات میں لکھا تو مستور نہیں رہا اور نہ جرح ہے واللہ اعلم م - اور نسائی کی روایت میں عبد اللہ بن راشد الزوفی مع
متابعت لیث بن سعد کے صحیح واقع ہوا ہے تو یہ حدیث صحت کو پہونچ گئی اور اگر یہ نہوتا تو بھی کثرت طرق سے یہ حدیث درجہ حسن سے
کم نہوتی - ف - اچھا حدیث تو ثبوت ہو گئی مگر اس سے وجوب کیونکر ثبوت ہوا تو وجہ استدلال میں ایک طریقہ یہ کہ لفظ زادکم یعنی

زیادہ کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ زادکم اس روایت میں نہیں بلکہ امدکم ہے اور یہ امداد کچھ زیادتی پر نص نہیں۔ کما فی قولہ تعالیٰ امدکم باموال و
بنین اور مدکم اور مانند اسکے ہے اور اس نعمت ہے تو معنی یہ کہ تم کو ایسی نعمت اس نماز سے دی جو سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور یہ تحریض
اس استحباب ہے جیسے سنت الفجر میں حدیث ہے کہ ان اللہ زادکم صلوٰۃ الی صلوٰتکم ہی خیر لکم من حمر النعم الا وہی الرکعتان قبل صلوٰۃ الفجر۔
یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے زیادہ کی ایک نماز تمہاری نماز پر وہ تمہارے لیے سرخ اونٹوں سے بڑھکر ہے آگاہ ہو کہ وہ نماز فجر
پہلے دو رکعتیں ہیں۔ رواہ الحاکم والبیہقی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور اسی اعتراض کی وجہ سے باوجود اس طریقہ کے
مشہور ہونے کے امام مصنف رح نے اسکو چھوڑ کر دوسرا طریقہ اختیار کیا وہ استدلال بلفظ امر ہے یعنی حدیث میں فصلوہا بصیغہ امر وارد
ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح روایت میں یہ لفظ نہیں اور جس روایت میں ہے وہ ضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
اگر صحیح روایت میں ہوتا تو بھی یہ معنی ظاہر نہیں کہ تم اسکو خواہ مخواہ پڑھو بلکہ مراد یہ کہ تمہارے لیے اسکے پڑھنے کا وقت طلوع فجر تک ہے
اور یہ بنظر حق ظاہر ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ استدلال کیا جاوے ابوداؤد کی حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے کہ الوتر حق فمن
لم یوتر فلیس منی۔ یعنی وتر حق ہے جو وتر نہ پڑھے وہ مجھ سے نہیں ہے۔ ورواہ الحاکم وصححہ۔ اور کہا کہ ابوالمنیب راوی ثقہ ہے اور ابن معین
وغیرہ نے بھی توثیق کی اور بخاری وغیرہ نے کلام کیا بالجملہ حدیث درجہ حسن ہے اور بزار رح نے ابن مسعود رض سے مرفوع روایت کی
الوتر واجب علی کل مسلم۔ یعنی وتر ہر مسلمان پر واجب ہے۔ اعتراض ہوا کہ امر کبھی استحباب کے لیے ہوتا ہے اور حق وواجب دونوں کے
معنی ثابت کے ہیں جیسے قیام اللیل اور غسل جمعہ میں ایسی ہی تاکید فرمائی تو یہی معنی لینا چاہیے تاکہ معارضہ دور ہو جو ابن عمر کی حدیث میں
ہے کہ انہ علیہ السلام کان یوتر علی البعیر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اونٹ پر وتر پڑھا کرتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ جواب دیا گیا
کہ یہ ایک واقعہ شاید عذر سے ہو حتی کہ جب کیچڑ پانی ہو تو سواری پر فرض جائز ہیں یہ جواب نفع میں ہے لیکن مثبت نہیں کہ بیان تو
اکثر اوقات کے عادات کا ہے جیسا کہ خود ابن الہمام نے احادیث الوضوء میں بیان کیا اور یہ اصح روایت ہے پس طحاوی رح نے جو وتر کے
لیے اترنا روایت کیا وہ کچھ معارض نہ ہوگا۔ اعتراض دوم یہ کہ معاذ بن جبل رض کو چند ہی گنتی کے دن وفات سے پہلے یمن کو بھیجا اور
منجملہ پیغام کے ارشاد کیا کہ اور انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر رات دن میں پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں الخ پس اگر وتر بھی فرض
یا واجب ہوتا تو تاخیر جائز نہ ہوتی۔ اعتراض سوم۔ ابن حبان رح نے مرفوع روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں لوگوں کو
تراویح پڑھائیں پس آٹھ رکعتیں پڑھائیں اور وتر پڑھا پھر آئندہ کو لوگ منتظر رہے مگر آپ نہیں نکلے تب لوگوں نے آپ سے دریافت
کیا تو فرمایا کہ مجھے خوف ہوا کہ تم پر وتر لکھدیا جاوے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ صاحبین کی طرف سے عمدہ معارضہ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
جواب دیا گیا کہ لکھا ہوا فرض ہو جاتا ہے اور وتر واجب ہے لیکن یہ جواب کچھ نہیں اسواسطے کہ یہ فرق تو صرف اعتقاد میں ہے اور خوف
حق عمل میں تھا اور حق عمل میں فرض و واجب برابر ہیں تو معلوم ہوا کہ وتر کا عمل لازم واجب نہ تھا۔ جواب دیا گیا کہ شاید پہلے وتر
کا عمل واجب نہ ہو پھر واجب ہوا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خالی احتمال ہے اور عجب تر یہ کہ صلوٰۃ اللیل جسپر وتر کا اطلاق آیا کہ تیرہ و گیارہ
رکعات وغیرہ انہیں کو شاید قرار دیا کہ پہلے وتر کا استقرار نہ تھا پھر تین ہی رکعت پر استقرار ہو گیا۔ حق یہ کہ ایسی تشویش پیدا نازیبا
نہیں ہے۔ ابن الہمام نے لکھا کہ وجوب بمعنی لغوی کے واسطے دلیل حدیث ترمذی ہے کہ وتر حق واجب ہر مسلمان پر ہے پس جو چاہے
پانچ سے وتر کرے وہ کرے اور جو چاہے تین سے وہ کرے اور جو چاہے کہ ایک رکعت سے وتر پڑھے وہ پڑھے۔ ورواہ ابن حبان
والحاکم۔ اس سے ظاہر ہے کہ حق واجب سے شرعی وجوب مراد نہیں ورنہ پانچ وایک بھی واجب ہوں حالانکہ بالاجماع نہیں تو مراد
لائق ضروری ہو گئی ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب اسکا یوں دیا جاتا ہے کہ ابتدا میں تعداد رکعات کا استقرار نہ تھا پھر تین رکعات پر
استقرار ہو گیا لیکن میں کہہ چکا کہ یہ تقریر کچھ نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ عینی رح نے لکھا کہ منجملہ دلائل کے حدیث علی رض مرفوع ہے کہ اے
اہل القرآن وتر پڑھو کہ اللہ تعالیٰ وتر ہے وہ وتر کو دوست رکھتا ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وقال الترمذی حسن

لیکن خطابی رح نے کہا کہ اسمیں اہل القرآن کی تخصیص دلیل ہے کہ وتر واجب نہیں ورنہ عموماً واجب ہوتا۔ اور اہل القرآن معروف طلاق
میں عوام کو شامل نہیں۔ یعنی رح نے اسکو نہیں تسلیم کیا منجملہ دلائل کے حدیث ابو سعید الخدری مرفوعاً وتر پڑھو قبل اسکے کہ صبح ہو جاوے
رواہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اقول اس سے تو صرف بیان وقت ہے۔ فافہم۔ از انجملہ حدیث کہ جو بغیر وتر سو گیا یا بھول گیا تو
جب یاد آوے اسکو پڑھ لے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ اقول اسی قسم سے رات کے معمولی وظیفہ کی نسبت جب کہ ناغہ ہو جاوے تو دوسرے دن
تک قضا کرنے کا حکم ہے تو دلیل وجوب نہیں ہوئی۔ فافہم۔ اور ابو جعفر الطحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وتر واجب ہونے پر صحابہ رضم کا
اجماع ہے رح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ تمام ہو تو یہی دلیل کافی ہے۔ واللہ اعلم۔ اور میرے نزدیک تو محقق اس مقام پر بنظر اتفاق جمیع احادیث کے
یہ ہے کہ رات کی نماز کو وتر یعنی طاق کرنے میں ایک خاص فضیلت موعود فرمائی گئی پس جو کوئی آخر شب میں جاگنے پر وثوق نہ رکھتا ہو
وہ اول ہی سے وتر کرلے جیسے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کرتے اور آخر میں ایتار اقوی فعل عمر رضم ہے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فعل
صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو حزم پر اور فعل فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو قوت پر قرار دیا۔ کما رواہ مالک وابوداؤد عن ابی قتادہ رضم۔
اور ابوہریرہ رضم کو اول ہی سے ایتار کرنے پر وصیت فرمادی اور صحیح ہوا کہ لاوتران فی لیلۃ۔ ایک رات میں دو وتر نہیں ہیں اور
حدیث بخاری میں ہے کہ جب تو اول وتر کرلے تو آخر میں مت کر۔ اور سنن اربعہ میں ابن عمر رضم کی حدیث ہے نماز شب و روز دوگانہ دوگانہ
ہے تو وتر سے وہ طاق ہوجاتی تھی اور اس ایتار میں فضیلت عظیمہ ہے پس جو احادیث ام المؤمنین عائشہ رضم میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا وتر کرنا تیرہ و گیارہ و سات وغیرہ مروی ہے اسکی یہی معنی کہ نماز شب کی تعداد وتر کرنے پر اسقدر رکعات ہوتی تھی جیسا کہ ترمذی رح
نے اسحق بن ابراہیم یعنی ابن راہویہ سے نقل کیا وعلی ہذا جو حدیث گذری کہ جو چاہے کہ پانچ کے ساتھ ایتار کرے تو کرے اور جو چاہے
کہ تین کے ساتھ ایتار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ ایک کے ساتھ ایتار کرے تو وہ کرے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مقصود ایتار ہے۔ اور یہ ایک سلام
پر ہے حتی کہ پانچ رکعات سے ایتار کرنا ایک سلام سے حدیث عائشہ رضم میں ثابت ہے اور تین رکعات سے بلکہ واحدہ سے بھی اور وہ جو تیرہ
و گیارہ وغیرہ کا ایتار ذکر ہوا وہ ایک سلام سے کسی نے روایت نہیں کیا۔ وعلی ہذا احادیث سب بدون نسخ و تغیر کے ثابت ہیں برخلاف
قول شیخ ابن الہمام رح کے کہ اول میں تیرہ وغیرہ پر ایتار مضطرب الحال رہا اور کسی تعداد پر قرار نہ تھا آخر کو سب منسوخ ہو کر تین رکعات پر
قرار ہوا۔ مخفی نہیں کہ بلا دلیل بدوں ضرورت وجوب کا قائل ہونا ایک اضطراب اور دوم نسخ کا کیونکر جائز ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ حکم ایتار
یعنی طاق کرلینے نماز شب کا آیا بطریق وجوب تھا یا بطریق سنت تھا تو یہ بڑا مسئلہ ہے اور حق واللہ اعلم یہ کہ آثار و امارات جو مجتہد کو اسکے
چاہییں دونوں طرف موجود ہیں حتی کہ ابن الہمام رح نے خود اقرار کیا۔ اور ابو حنیفہ رح سے روایت تو فقط یہ کہ وتر واجب ہے اور رہی
کوئی خاص تعداد تو یہ کوئی روایت معتمد نہیں پس حاجت نہیں کہ امام ابو حنیفہ رح کے قول پر یہ تکلف کیا جاوے کہ اول اضطراب تھا پھر
نسخ ہو کر تین رکعت پر ٹھہراؤ ہوا اسی امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا چنانچہ اول یہ مسئلہ صرف لکھا کہ وتر امام ابو حنیفہ رح کے
نزدیک واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے یعنی نماز شب کو ایتار کرنے یعنی طاق کرلینے کا حکم جو حدیث میں بلفظ اوتروا وغیرہ
وغیرہ ہے واسطے وجوب کے ہے۔ خواہ وہ کسی عدد سے طاق کرلے تو امام ابو حنیفہ رح کا قول کسی حدیث صحیح سے خلاف نہیں خواہ ایتار
پانچ سے ہو یا کسی اور تعداد سے ہاں مختار امام رحمہ اللہ تعالی کے نزدیک تین رکعات ہیں کیونکہ احادیث و آثار اسی تعداد کیواسطے
اکثر ہیں اور یہی موافق نماز مغرب ہے اور ایک و پانچ کی نظیر نہیں ہے لہذا امام مصنف نے تعداد کا مسئلہ بالکل علیحدہ کرکے یوں بیان
فرمایا۔ الوتر ثلث رکعات لایفصل بینہن بسلام۔ وتر تین رکعات ہے ان میں سلام سے جدائی نہ کرے۔ ف۔ یعنی ایتار
جو واجب ہے بعد ایتار کے لیے تین رکعات بدون فصل کے ہیں کیونکہ ایک رکعت کی نظیر دوسری نہیں جیسے پانچ کی بھی نہیں ہے اور
ما سلک روایات نفی کو موافقت نفلی سے جو وہ اول ما قوی ہے۔ لما روت عائشۃ رضہ انہ علیہ السلام کان یوتر بثلث
کیونکہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ رضہا نے روایت فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعات کے ساتھ وتر فرماتے تھے۔ ف۔ یعنی

بدون فصل کے جیسا کہ نسائی نے حضرت ام المومنین سے روایت کیا کہ وتر کی دو رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سلام نہیں پھیرتے تھے۔ اور حدیث مصنف رح کو حاکم نے روایت کیا مع اس زیادت کے کہ وہ نہیں سلام پھیرتے مگر تینوں رکعات کے آخر میں حدیث ام المومنین ہے کہ پہلی رکعت میں فاتحہ مع سبح اسم ربک الاعلیٰ اور دوسری میں مع قل یا ایہا الکافرون اور تیسری میں مع قل ہو اللہ احد و قل اعوذ برب الفلق و قل اعوذ برب الناس۔ پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وصححہ و ابن حبان اور مانند اسکے طحاوی نے ابن عباس و سعید بن عبد الرحمن سے اور ترمذی و ابن ماجہ و نسائی و طحاوی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ اخیر رکعت میں تین سورتوں کا قران ہے و علیٰ ہذا واجبات میں ہر رکعت میں کئی سورتیں پڑھنا کروہ ہوگا جیسا کہ محیط وغیرہ میں زعم کیا ہے کیونکہ حدیث کی صحت میں شک نہیں ہے۔ فافہم م۔ اور طحاوی رح نے ایک جماعت صحابہ و تابعین سے وتر کی تین رکعات روایت کیں۔ کمافی العینی بالتمام۔ وحکی الحسن اجماع المسلمین علی الثلاث۔ اور حسن بصری رح نے تین رکعات پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا حفص حدثنا عمرو عن الحسن قال اجمع المسلمون علی ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن۔ یعنی حسن بصری رح نے کہا کہ صحابہ رض نے اجماع کیا کہ وتر تین رکعات ہیں سلام نہ پھیرے مگر انکے آخر میں۔ اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن قیس سے روایت کی کہ میں نے ام المومنین عائشہ رض سے پوچھا کہ کتنے کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کرتے فرمایا کہ چار و تین کے ساتھ اور چھ و تین کے ساتھ اور آٹھ و تین کے ساتھ اور دس اور تین کے ساتھ اور کمتر سات سے وتر نہیں کرتے اور زیادہ تیرہ سے وتر نہیں کرتے تھے۔ اس حدیث میں وتر تین رکعت کی تصریح کر دی ہے عینی رح نے لکھا کہ اسی کو اکثر وں نے اختیار کیا اور ابن بطال نے یہی قول مدینہ کے فقہاء سبعہ کا ذکر کیا ہے۔ بلکہ طحاوی نے اسکو عبد الرحمن بن ابی زناد سے انکے باپ سے فقہاء سبعہ و دیگر علماء سے روایت کیا۔ کمافی الفتح۔ ترمذی نے کہا کہ یہ ایک جماعت صحابہ و تابعین کا قول ہے۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ الاسلام عینی و محقق ابن الہمام نے یہ دعویٰ کیا کہ تین ہی رکعت پر انحصار ہے اور کمی زیادتی سابق میں تھی جبتک استقرار نہ تھا ولیکن کوئی دلیل اسپر منطبق نہیں اور قول حسن بصری رح ضعیف الاسناد ہے علاوہ اسکے صرف اس سے تین رکعات اختیار کرنے کا ثبوت ہے اور اسمیں کلام نہیں ہے کہ تین رکعات وتر ہیں۔ وہذا احد اقوال الشافعی۔ اور یہی شافعی کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ ف۔ کہ وتر تین رکعات ہیں اور روضہ میں ہے کہ شافعی کے نزدیک ادنیٰ سنت ایک سے حاصل ہو جاتی ہے۔ ع۔ وفی قول یوتر بتسلیمتین۔ اور شافعی کے ایک قول میں دو سلام سے تین رکعت پڑھی۔ ف۔ یعنی دو رکعت پر سلام پھیرے پھر ایک رکعت پڑھے۔ وہو قول مالک۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے۔ ف۔ جواہر مالکیہ میں ہے کہ وتر ایک رکعت اور وہ سنت ہے۔ اور حاوی حنبلیہ میں ہے کہ وتر سنت و بقول ابوبکر واجب اور وہ کمتر ایک رکعت اور کمال کا ادنیٰ درجہ تین رکعت اور زائد گیارہ تک ہے۔ ع۔ والحجۃ علیہما ما رویناہ۔ اور حجت دونوں پر وہ حدیث عائشہ رض ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ اگر کہا جائے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رض سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیرتے اور ایک رکعت سے وتر کرتے تھے۔ حدیث حضرت ام سلمہ رض میں وتر پانچ رکعات کے ساتھ آیا اور سابق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانچ و تین و ایک کے ساتھ اجازت وتر کرنے کی گذری۔ جواب یہ کہ یہ روایات اس بات پر محمول ہیں کہ وتر کا ٹھہراؤ ہونے سے پہلے ایسا تھا کیونکہ جو نماز ہنوز ٹھہراؤ پر نہیں آئی اسکی رکعتوں کے تعداد کا کچھ اعتبار نہیں پھر جب ٹھہراؤ ہوا تو تین رکعت پر ہوا اور باقی منسوخ ہو گئیں۔ منع۔ اگر کہا جاوے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رات کی نماز کو پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ دو دو رکعت ہے پھر جب تجھے صبح کا خوف ہو تو ایک سے وتر کرلے۔ جواب اسکا عینی و ابن الہمام رح نے یہ دیا کہ معنی یہ ہیں کہ جب صبح کا خوف ہو تو ہو وقت دو کے ساتھ تیسری ایک رکعت لاوے کہ وتر ہو جاوے مترجم کہتا ہے کہ اگر یہ بھی قبل استقرار پر محمول کرتے تو اولیٰ تھا کیونکہ یہ تاویل دو وجہ سے نہیں بنتی ہے اول یہ کہ ابن عمر رض سے مرفوعاً صحیح مسلم میں روایت ہے کہ الوتر رکعۃ من آخر اللیل۔ وتر ایک رکعت ہے آخر رات

ہیں۔ رواہ البخاری والترمذی والبخاری وابن ماجہ۔ اور ایک روایت بخاری میں یون ہی کہ نماز شب دو دو رکعت کرکے ہی پھر جب
تو فارغ ہونا چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے کہ وہ تیرے واسطے پڑھی ہوئی نماز کو وتر کر دیگی۔ یہ روایت صحیح ہی کہ مراد ایک رکعت فرد
ہی اور موجود ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اسی پر عمل تھا چنانچہ نافع نے روایت کی کہ میں ابن عمر رض کے ساتھ مکہ میں تھا اور آسمان پر ابر تھا
پس صبح کا خوف کرکے ایک رکعت سے وتر کر لیا پھر ابر کھل گیا تو دیکھا کہ ابھی رات باقی ہی پس ایک رکعت دیگر پڑھ کر پہلی رکعت کو
دوگانہ کر لیا پھر دو رکعتیں پڑھیں پھر جب صبح کا خوف کیا تو ایک رکعت سے وتر کر لیا۔ رواہ مالک۔ نووی رح نے کہا کہ مسلمانون کا
اجماع ہی کہ وتر میں ایک رکعت جائز ہی اس سے کوئی مخالف نہیں ہوا سوائے ابوحنیفہ و سفیان ثوری کے مخفی نہیں کہ امام مالک رح
بھی وتر کی ایک رکعت جب ہی جائز کہتے ہیں کہ اس سے پہلی نماز شب کچھ ہو ورنہ خالی ایک رکعت کو روا نہیں کہتے ہیں اور
ابن عبدالبر نے تمہید میں حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتر سے منع کیا یعنی یہ کہ آدمی
تنہا ایک رکعت سے ایتار کرے۔ اور اسی معنی میں حضرت عمر رض وابن مسعود رض کا ایک رکعت بتر سے انکار مروی ہی۔ پھر مترجم کہتا ہی
کہ جواز وتر کا ایک رکعت سے دو باتون کے ساتھ آیا اول تو آخر رات کی نماز میں دوم جواز قولی ہی اور فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
نادر ہی اور قائل اسکے قائل سنت ہونے کے ہیں اور تین رکعت وتر میں خلاف نہیں اور وہ سنت عملی مع قول کے معروف واضح اور اسپر
عمل جمہور صحابہ و تابعین کا بلا خلاف ظاہر ہوتا ہی اور جن فقہا نے ایک رکعت کہا وہ بھی کثیر جواز کہتے ہیں اور تین رکعات کو حد کمال
میں داخل کرتے ہیں اور جب دلائل احتیاط سے امام ابوحنیفہ رح نے وجوب کہا تو تین رکعت بدیں وجوہ مذکورہ سے اوسط ہی جسکی نظیر
نماز مغرب ہی اور احتیاط یہ ہے کہ مقلد پر واجب ہے لہٰذا تین رکعت سے کم امام ابوحنیفہ کے قول پر احتیاط نہوگا اور اسی پر اہل علم و صلاح
کا عمل لازم ہی لیکن اگر کوئی شخص بنظر دلیل ایک ہی رکعت کا قائل ہو تو اس سے کوئی مناقشہ نہ چاہیے سوائے اسکے کہ اسکے پیچھے
وتر میں اقتدا درست نہیں ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ **ویقنت فی الثالثۃ قبل الرکوع**۔ اور قنوت پڑھے تیسری رکعت میں رکوع سے
پہلے۔ ف۔ پس یہ دو مقام ہیں۔ اول تو وتر میں ہمیشہ قنوت پڑھے۔ دوم یہ کہ محل قنوت کا تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے ہی
اور دونون میں شافعی رح کا خلاف ہی۔ **وقال الشافعی بعدہ لما روی انہ علیہ السلام قنت فی آخر الوتر**۔ اور شافعی رح
نے کہا کہ تیسری رکعت میں بعد رکوع کے قنوت پڑھے کیونکہ مروی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر وتر میں قنوت پڑھا۔ ف۔
رواہ الدارقطنی۔ **وہو بعد الرکوع**۔ اور آخر الوتر بعد رکوع کے ہوگا۔ ف۔ تو بعد رکوع کے پڑھے۔ شرح ارشاد میں ہی کہ شافعی
رح سے اسمین کوئی تصریح نہیں اور انکے اصحاب میں اختلاف ہی بعض قبل الرکوع اور بعضے بعد الرکوع کہتے ہیں اور یہی انکے مذہب میں
صحیح ہی اور یہی قول امام احمد رح سے ہی۔ مع۔ جواز دونون طرح کے مذکور ہی۔ مع۔ مترجم کہتا ہی کہ واضح رہے کہ ہمارا کلام وتر کی قنوت میں ہی
اور ایک قنوت عدو دعا ہوتی ہی جو مسلمانون پر کوئی سختی و حادثہ پیش آنے کی وجہ سے نماز میں امام دعا کرے اور مقتدی آمین کہیں
چنانچہ ابن عباس رض سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ برابر ظہر و عصر و مغرب و عشاء و صبح میں ہر نماز کے
آخر رکوع میں بعد سمع اللہ لمن حمدہ کہنے کے رعل و ذکوان و عصیہ چند احیاء عرب پر لعنت و بددعا کی اور مقتدیون نے آمین کہی
رواہ ابوداؤد۔ جیسے انس رض سے بعد آخر رکوع نماز صبح کے بددعا عصیہ پر قنوت فی صحیح مسلم۔ اور نماز مغرب و فجر میں عند البخاری
موجود ہی اور ابوداؤد و نسائی میں بعد ماہ کے ترک کرنا صحیح ہی اور ابن عمر رض سے مجروح اور نزول قولہ تعالیٰ لیس لک من الامر
شئی او یتوب علیہم او یعذبہم الآیہ عند البخاری والترمذی والنسائی موجود ہی پس یہ کوئی قنوت الوتر کے لیے دلیل نہیں ہیں مگر اسکو
کہا جاوے کہ جیسے یہ قنوت بعد الرکوع ہی اسی طرح قنوت الوتر بھی بعد الرکوع ہی کیونکہ قنوت دونون ہیں۔ جواب یہ کہ قیاس کو
یہان دخل نہیں کیونکہ نص اسکے خلاف موجود ہی۔ **ولنا ما روی انہ علیہ السلام قنت قبل الرکوع**۔ اور ہماری دلیل وہ
حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل رکوع کے قنوت پڑھا۔ ف۔ چنانچہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلعم

ایثار کرتے تین رکعات سے، اول میں سبح اسم ربک الاعلیٰ و دوم میں قل یا ایہا الکافرون و سوم میں قل ہو اللہ احد پڑھتے اور قبل
رکوع کے قنوت پڑھتے تھے۔ رواہ النسائی و رواہ ابن ماجہ مختصراً۔ وحدیث ابن مسعود رضہ سے ابن ابی شیبہ و دارقطنی و خطیب نے
اور حدیث ابن عباس رضہ سے خطیب و ابونعیم وحدیث ابن عمر و ابن مسعود سے طبرانی نے روایات کیں۔ مع۔ وہ آخری نماز روایت
جس سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ آخر بعد رکوع کے ہوگی تو امام مصنف رح نے جواب دیا کہ۔ وما زاد علی نصف الشئی فآخرہ
اور کسی چیز کے آدھے پر جو تجاوز ہو وہ اسکا آخر ہے۔ ف۔ تو جب ایک رکعت کے بعد دوسری رکعت ہوئی تو آخر آگیا خواہ قبل رکوع
ہو۔ اور واضح ہو کہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث نعت رعل وذکوان میں قنوت بعد قراءۃ کے قبل رکوع کے ہونا صحیح روایت ہے بخاری
صحیحین و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ میں صریح ہے اگرچہ دوسری روایت میں بعد رکوع بھی آیا ہے مگر وہ قنوت الحادثہ ہے اور قنوت وتر
میں قبل رکوع ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری میں عاصم الاحول سے ہے کہ میں نے انس رضہ سے وتر نماز میں قنوت کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں
پس میں نے عرض کیا کہ کیا قبل الرکوع یا بعد الرکوع ہے فرمایا کہ قبل الرکوع ہے میں نے عرض کیا کہ فلاں نے مجھے خبر دی کہ آپ نے فرمایا
کہ بعد رکوع کے ہے انس رضہ نے فرمایا کہ اسنے جھوٹ خبر دی (یعنی غلط کہا) کیونکہ بعد رکوع کے تو صرف ایک مہینہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قنوت کیا تھا
ابن الہمام نے کہا کہ اس سے نکلتا ہے کہ ابن عمر رضہ وغیرہ جن صحابہ رضہ نے بعد رکوع کی روایت کی انکی مراد ظاہر ہو گئی کہ یہ صورت
ایک ماہ اس حادثہ کے قنوت میں واقع ہوئی ہے لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ بعد رکوع کے قنوت پڑھنے کی تصریح حدیث حسن بن علی رضہ
بروایت حاکم ہے کہ اس دعا کو اپنے وتر میں کہتا ہوں جبکہ اپنا سر اٹھاتا ہوں اور باقی نہیں رہتا سوائے سجود کے۔ انتہی۔ چنانچہ
یہ روایت آئی ہے پھر شیخ رح نے اسکا کچھ جواب نہ دیا اور مترجم کے نزدیک ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا خود حسن بن علی رضہ کا فعل تھا کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم نہیں فرمایا تھا اور اوپر معلوم ہو چکا کہ فی نفسہ قنوت کا اصل بعد رکوع کے بھی تھا پس شاید وہاں سے
ماخوذ کیا ہو فافہم م۔ ابن الہمام رح نے حدیث ابی بن کعب و عبد اللہ بن مسعود و ابن عباس و ابن عمر و انس بن مالک ہر ایک قنوت قبل
الرکوع کے ذکر کرکے کہا کہ اسی کی تحقیق کرنیوالی بات یہ ہے کہ عمل صحابہ یا اکثر صحابہ کا بھی اسی کے موافق تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے
کہا کہ حدثنا یزید بن ہارون عن ہشام الدستوائی عن حماد عن ابراہیم عن علقمہ ان ابن مسعود و اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یقنتون
فی الوتر قبل الرکوع یعنی ابن مسعود رضہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم وتر میں قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے
اور اسناد صحیح۔ اور جب یہ بات صحیح ہوئی تو بعد رکوع کے قنوت کا اصل نہ رہا۔ ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ اگر سہو سے قنوت
چھوڑ گیا اور رکوع میں شک ہو کر یاد آیا تو رکوع میں نہیں پڑھیگا اور نہ قیام کی طرف عود کریگا۔ ت۔ یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ
و قاضیخان۔ اور اگر اسنے لوٹ کر قیام میں آکر قنوت پڑھا اور رکوع کا اعادہ نہ کیا تو صحیح یہ کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ قاضیخان ف۔ اور اسپر
سجدہ سہو واجب ہوگا خواہ قنوت پڑھے یا نہ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اس سے ظاہر ہے کہ رکوع کے بعد قیام بالکل بھی قنوت کا محل نہیں ہے لیکن
اگر وتر میں ایسے امام کی اقتدا کی جو بعد رکوع کے وتر پڑھتا ہے تو بالاتفاق اسکی متابعت کرے۔ الفتح و قاضیخان۔ اور اگر رکوع میں
یاد آیا کہ وہ کچھ قراءت واجبہ چھوڑ گیا تو بالاتفاق لوٹ کر کھڑا ہو جاوے۔ المضمرات۔ ف۔ حتی کہ اگر سورہ چھوڑ گیا تو رکوع چھوڑ کر
کھڑا ہو کر سورہ پڑھے پھر قنوت پڑھے پھر رکوع کرے و سہو کا سجدہ کرے۔ اگر اسنے رکوع کا اعادہ نہ کیا تو جائز ہے۔ السراج۔ امام نے
رکوع میں یاد کیا کہ قنوت نہیں پڑھا تو قیام کی طرف عود نہ چاہیے۔ اگر باوجود اسکے عود کرکے قنوت پڑھا تو اعادہ رکوع نہ چاہیے ساتھ
باوجود اسکے اعادہ کیا اور قوم نے اول رکوع میں امام کا ساتھ نہیں دیا تھا بلکہ اسی دوسرے رکوع میں ساتھ دیا یا برعکس واقع ہوا تو ان لوگوں
کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ اور قنوت میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود نہ پڑھے یہی ہمارے مشائخ کا مختار ہے۔ الظہیریہ۔ لیکن
آئندہ معلوم ہوگا کہ ایک روایت میں درود بھی آیا ہے اور دعاے قنوت کی قبولیت کے واسطے درود الیق ہے۔ م۔ امام نے مقتدی کے
قنوت سے فارغ ہونے سے پہلے رکوع کر دیا تو مقتدی امام کی متابعت کرے۔ اگر امام نے قنوت نہ پڑھا اور رکوع کر دیا پس اگر

مقتدی کو قنوت۔ رکوع کا خوف ہو تو رکوع کر دے اور اگر خوف نہ ہو تو پڑھ کر رکوع کرے۔ ف۔ خلاصہ۔ اگر شک ہو کہ کون سی رکعت میں ہے تو ہر
رکعت میں قنوت پڑھ کر قعدہ کرے پھر دو رکعتیں پڑھے ہر رکعت میں قعدہ و قنوت احتیاطاً پڑھے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ مسبوق
نے امام کے ساتھ قنوت پڑھا تو آئندہ نہیں پڑھیگا یہ ہمارے اماموں کا اتفاقی قول ہے۔ المضمرات۔ قنوت پڑھنا صحیح قول پر واجب
ہے۔ بحر ہے۔ ویقنت فی جمیع السنۃ۔ اور قنوت تمام سال وتر میں پڑھے۔ خلافا للشافعی فی غیر النصف الاخیر من رمضان۔
برخلاف قول شافعی رح کے کہ انکے نزدیک نہ پڑھے سوائے ماہ رمضان کے نصف اخیر کے۔ ف۔ کہ صحیح امام شافعی کے نزدیک یہ ہے کہ
استحباب صرف رمضان کے نصف اخیر میں ہے و جواز بلا کراہت تمام سال میں ہے۔ اور ہمارے و جمہور کے نزدیک تمام سال ہے۔ لقولہ
علیہ السلام للحسن بن علی حین علمہ دعاء القنوت اجعل ہذا فی وترک۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن بن علی رض کو
جبکہ حسن رض کو دعاء قنوت سکھلائی ہے اجعل ہذا فی وترک یعنی اس دعاء کو اپنے وتر میں قائم کر۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون
تفصیل کے فرمایا۔ ف۔ یعنی نصف اخیر رمضان کی قید نہیں لگائی تو معلوم ہوا کہ ہمیشہ وتر میں قنوت ہے۔ واضح ہو کہ بیان کئی مقام میں
اول بیان حدیث۔ دوم یہ کہ اس میں یہ حکم یعنی اجعل ہذا الخ۔ سوم دلیل وجوب قنوت۔ واضح ہو کہ اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی
و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم و بیہقی نے روایت کیا اور حاکم وغیرہ کی روایات میں بعض زیادات ہیں لہذا زیادتی کو مخصوص کر کے
صحیح کا تمام قصہ دونگا۔ حسن بن علی رض نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلعم نے کلمات سکھلائے جنکو میں اپنے وتر میں کہتا ہوں جبکہ رکوع سے اپنا سر
اٹھاتا ہوں اور سوائے سجود کے باقی نہیں رہتا ہے۔ الحاکم وغیرہ اور ایک روایت میں قنوت وتر میں کہتا ہوں۔ اللہم اہدنی فیمن ہدیت وعافنی
فیمن عافیت وتولنی فیمن تولیت وبارک لی فیما اعطیت وقنی شر ما قضیت انک تقضی ولا یقضی علیک انہ لا یذل من والیت ولا یعز من عادیت
البیہقی تبارکت ربنا وتعالیت (وصلی اللہ علی النبی علیہ السلام نسائی) اور ایک روایت میں (تعالیت) عما یقول الظالمون علوا کبیرا لا الہ
انت نستغفرک ونتوب الیک ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا انک رؤف رحیم اللہم
انک عفو تحب العفو فاعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت خیر الراحمین اعوذ بعفوک من عقابک وبرضاک من سخطک ولا احصی ثناء علیک انت
کما اثنیت علی نفسک الخ۔ نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح یا حسن ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ہمارے مشائخ نے جو اللہم اہدنا فیمن ہدیت
وعافنا فیمن عافیت الخ یعنی بصیغہ جمع بیان کیا تو وہ منقول کے خلاف ہے اور مشائخ نے اسکو تطبیق کر لیا اس حکم سے کہ امام اپنی ذات کو
مخصوص نہ کرے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو صرف جماعت کے وتر میں ہو یعنی تنہا پڑھنے والا چاہیئے کہ اہدنی وعافنی جیسا منقول ہے پڑھے۔ بالجملہ
حدیث تو صحیح ہے لیکن اسمیں حضرت حسن رض نے کہا کہ میں انکو اپنے وتر میں کہتا ہوں یہ خود حضرت حسن رض نے کیا اور حضرت صلعم کا حکم ثابت
نہیں ہوتا ہے۔ اور امام مصنف کا استدلال کہ اجعل ہذا فی وترک سو اس حدیث میں بالکل موجود نہیں ہے ع۔ اور مجھے یہ جملہ کہیں نہیں ملا ف۔
زیلعی۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید امام مصنف کی مراد یہ ہے کہ حسن رض کا یہ کہنا کہ حضرت صلعم نے مجھے کلمات تعلیم کیے انکو میں وتر میں کہتا ہوں یعنی
یہ کہ مجھے وتر میں پڑھنے کو سکھلائے چنانچہ میں یہی کرتا ہوں۔ بنظر اسکے کہ قنوت وتر میں انکو لانا اپنی رائے سے نہ تھا۔ لیکن اسپر وارد ہوگا جو
عینی رح نے کہا کہ زیادہ سے زیادہ اس سے یہ ثبوت ہوگا کہ وتر میں اس دعاء کا پڑھنا مستحب ہے مگر تمام سال میں نہیں ثابت ہوتا اور شافعیہ
اسکو نہیں تسلیم کرینگے۔ ان تحقیق میں ابن الجوزی رح نے ہماری دلیل یہ حدیث علی رض پیش کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے آخر وتر
میں پڑھا کرتے۔ اللہم انی اعوذ برضاک من سخطک وبمعافاتک من عقوبتک واعوذ بک منک لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی
نفسک۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور وجہ استدلال یہ کہ اسمیں لفظ کان یقول واقع ہے جو
استمرار پر دلالت کرتا ہے یعنی پڑھا کرتے تھے اور جو اسکے مخالف مدعی ہو وہ دلیل لاوے۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استدلال تو خوب
ہے کہ یہ دعاء وتر میں پڑھتے تھے لیکن نسائی رح کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ جب نماز سے فارغ ہو کر جگہ پر بیٹھتے تھے تو پڑھتے۔
اللہم انی اعوذ بک الخ اور اس تقدیر پر کچھ حجت نہیں ہے۔ کما لا یخفی۔ ہاں حدیث ام المومنین عائشہ رض و ابی بن کعب کی روایات

میں البتہ لفظاً استمرار ہے پس وہی کافی ہے لیکن یہ بحث باقی رہی کہ قنوت واجب ہے اور شاید کہ دلیل وجوب کی یہی مواظبت ہوئی
ابن الہمام نے کہا کہ یہ اسوقت ثبوت ہو کہ اس مواظبت کو کبھی ایکبار بھی ترک نہیں کیا کیونکہ مطلق مواظبت تو دونوں کو شامل ہے
اور اگر حدیث حسن رضی اللہ عنہ کے کلمات پر بلا ترک کے مواظبت وجوب ثابت ہو تو یہی دعاء بعینہ واجب ہو جائیگی حالانکہ ہمارے
مشائخ کے نزدیک مقرر وہ دعاء ہے جو ابو داؤد نے مراسیل میں خالد بن ابی عمران رح سے مرسل روایت کی کہ اس درمیان میں کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قوم مضر پر لعنت و بد دعا کرتے تھے کہ جبرئیل آئے اور اشارہ کیا کہ سکوت کیجیے پس آپ خاموش رہے پس جبرئیل
نے کہا کہ اے محمد اللہ تعالیٰ نے آپ کو لعنت کرنیوالا نہیں بھیجا اور آپ کو فقط رحمۃ للعالمین کیا ہے اور یہ آیت لائے لیس لک من الامر
شیٔ او یتوب علیہم الآیۃ - اور آپ کو قنوت سکھلایا اللھم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونخضع لک ونخلع ونترک من یکفرک
اللھم ایاک نعبد ولک نصلی ونسجد والیک نسعی ونحفد ونرجو رحمتک ونخشی عذابک ان عذابک الجد بالکفار ملحق - مترجم کہتا ہے کہ بیہقی
نے سنن کبیر میں حضرت عمر رض پر موقوفاً اول بسم اللہ الرحمن الرحیم اور درمیان میں بسم اللہ الرحمن الرحیم اللھم ایاک نعبد آخر تک
ذکر کیا اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن مسعود رض سے اسطرح موقوف روایت ہے اور عینی رح نے کہا کہ عامہ علماء کے نزدیک یہ قرآن
نہیں مگر احتیاطاً جنب و حائض نہ پڑھیں - اور لکھا کہ الحق کبسر الحاء افصح ہے اور بحر الرائق میں لکھا کہ اسی کو امام اسبیجابی رح نے صحیح کہا
اور جوہری نے فتح الحاء کو صواب کہا ہے - میں کہتا ہوں کہ اسی کو ملا علی قاری نے اختیار کیا - واللہ اعلم - اور محیط میں ہے کہ قنوت میں
کوئی دعاء معین نہیں اور اولیٰ یہ کہ اللھم انا نستعینک الخ پڑھے اور بعد اسکے اللھم اھدنا فیمن ہدیت الخ پڑھے اور جو قنوت نہ جانتا ہو وہ
ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار پڑھے - سراجیہ میں کہا کہ فقیہ ابو اللیث کے نزدیک مختار یہ کہ اللھم اغفر لنا
تین بار مکرر پڑھے - ۔ بہرحال مطلق قنوت واجب اور دعائے مذکور اللھم انا الخ یا اللھم اھدنی فیمن ہدیت الخ مستحب ہے عینی رح نے
لکھا کہ دعائے قنوت میں بہت وجوہ وارد ہیں از انجملہ ایک یہ کہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد
رکوع کے کہا کرتے - اللھم اغفر لنا وللمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات والف بین قلوبہم واصلح ذات بینہم وانصرہم علی
عدوک اللھم العن الکفرۃ من اہل الکتاب الذین یصدون عن سبیلک ویکذبون رسولک ویقاتلون اولیاءک اللھم خالف بین کلمتہم
وزلزل اقدامہم وانزل بہم باسک الذی لا تردہ عن القوم المجرمین - بسم اللہ الرحمن الرحیم اللھم انا نستعینک الخ - مترجم کہتا ہے کہ اس
روایت میں تو تصریح ہے کہ بعد رکوع کے پڑھتے تھے اور جواب یہ کہ اس قنوت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مومنوں کے واسطے دعاء
اور کافروں کے واسطے لعنت کی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی دعائے نجات ولید بن الولید و مستضعفین مومنین کے اور
لعنت مضر کی اسی طرح بعد رکوع کے مروی ہے م - اور ایک گروہ مشائخ نے کہا کہ دعائے قنوت میں کوئی دعاء خاص نہ کرے کیونکہ دم
زبان پر جاری ہو جائیگی تو صدق رغبت کا مقصود حاصل نہ ہوگا اور دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ سوائے اللھم انا نستعینک الخ کے زائد میں ہے
کیونکہ اسپر تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے اور اگر مقرر نہ کرے تو ایسا نہو اسکی زبان پر ایسی دعاء جاری ہو جاوے جو کہ کلام الناس کے
مشابہ ہے تو نماز فاسد ہو جائیگی - ف - پھر اگر کہا جاوے کہ تم نے تمام سال وتر میں دعاء قنوت کا دعویٰ کیا حالانکہ ابو داؤد نے حسن بصری رح
سے روایت کی کہ عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی اقتداء میں جمع کر دیا یعنی تراویح کے لیے پس ابی رض لوگوں کو
بیس رات پڑھاتے رہے ولا یقنت بہم الا فی النصف الثانی - یعنی اور قنوت نہ پڑھتے انکے ساتھ مگر دوسرے نصف میں - پھر جب اخیر
عشرہ رہا تو جماعت میں نہ آئے اور اپنے گھر میں نماز پڑھی - ابن عدی نے کامل میں انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نصف آخر رمضان میں قنوت پڑھتے تھے - جواب یہ کہ ابن عدی کی روایت ضعیف ہے جیسا کہ نووی رح نے اقرار
کیا اور ابو داؤد کی روایت اگرچہ منقطع ہے کیونکہ حسن رح نے حضرت عمر رض کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے اور عینی اسکے یہ معنی
کہ یقنت بہم ای لا یصلی بہم القنوت ای الوتر یعنی انکو وتر نہیں پڑھاتے تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابی رضی اللہ عنہ نے وتر کو

اول نصف رمضان مین جماعت سے نہین پڑھایا - اور عینی و فتح القدیر مین قنوت بمعنی طول قیام لیا جیسے صحیح حدیث مین ہے کہ افضل نماز طول قنوت ہے یعنی طول قیام - پس معنی یہ کہ اول نصف مین قیام کو طول نہین دیا - واضح ہو کہ قنوت اوتر تو اخفاء کے ساتھ ہی اور جو قنوت کہ کسی حادثہ مین مومنون کے واسطے دعاء اور کافرون کے واسطے بد دعاء وغیرہ سے ہوتا ہے وہ جہر کے ساتھ تھا تاکہ مقتدی لوگ آمین کہین اور اسی معنی مین حضرت انس کی حدیث مین وارد ہے کہ لا یقنت الا اذا دعا لقوم او دعا علیہم - یعنی انس رضہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہین پڑھتے مگر جب کسی قوم کے واسطے دعاء کرنے یا کسی بدکار قوم پر بد دعاء کرتے تھے - رواہ الخطیب و اسنادہ صحیح قالہ صاحب التنقیح - پس معنی یہ کہ جہر سے قنوت نہین پڑھتے تھے اور یہ قنوت اوتر نہین ہے فافهم - بالجملہ ثابت ہوا کہ قنوت تمام سال مین پڑھے اور کوئی خصوصیت نصف اخیر رمضان کی نہین ہے م - اور مختار یہ کہ امام اور قوم دونون اسکو اخفاء کے ساتھ پڑھین - النہایہ - اور قنوت حادثہ مین دو قول ثبت ہین کہ امام جہر سے دعاء کرے اور قوم والے آمین کہین م - اور منفرد کے حق مین بھی مختار یہ کہ قنوت مین اخفاء کرے - شرح المجمع لابن ملک - اور جب وتر قضاء کرے تو قنوت کے ساتھ قضاء کرے - المحیط - اور قضاء وتر واجب ہے خواہ عمداً چھوڑا ہو یا بھول کر وخطاء سے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے اور بدون نیت وتر کے ادا نہوگا - الکفایہ - اور قیام کی قدرت ہو تو بیٹھے نہین جائز اور بغیر عذر کے سواری پر نہین روا ہے - محیط السرخسی - کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ہے جیسا کہ ع ف وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے م - ویقرأ فی کل رکعۃ من الوتر بفاتحۃ الکتاب وسورۃ - اور قراءت کرے وتر کی ہر رکعت مین سورہ فاتحہ اور کسی سورہ دیگر کے ساتھ - لقولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن - بدلیل اس آیت کے یعنی قرآن سے جو آسان ہو پڑھو - ف - یہ بالاتفاق ہے اسواسطے کہ صاحبین و شافعی کے نزدیک تو وتر سنت ہے اور سنت کی ہر رکعت مین قراءت ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ اگرچہ واجب ہے لیکن شبہہ کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت مین قرأت کرے - اور کوئی سورہ معین نہین ہے - اسیجابی رح نے کہا کہ اگر سنت طور پر تبرک کے لیے الاعلی و کافرون و اخلاص پڑھے اور حتمی لازم نہ سمجھے تو مکروہ نہین ہے مع - وان اراد ان یقنت - اور اگر قنوت پڑھنا چاہے - ف - یعنی وتر کی تیسری رکعت کی قرأت تمام کر چکے - کبر - تو تکبیر کہے - ف - کہا گیا کہ یہ تکبیر واجب ہے - لان الحالۃ قد اختلفت - کیونکہ حالت بدل گئی - ف - اور یہی امام احمد کا قول ہے جبکہ قبل رکوع کے قنوت پڑھے - ابو نصر اقطع رح نے کہا کہ یہی حضرت علی و ابن عمر و براء بن عازب رضی اللہ عنہم سے مروی ہے - عینی رح نے کہا کہ قنوت واجب ہے تو اسکا علم علیحدہ ہے بر خلاف سبحانک اللہم الخ کے کہ وہ تکبیر تحریمہ کا مکمل ہے تو اسکے بعد قراءت شروع ہونے پر تکبیر کی ضرورت نہین اور اسلیے کہ قنوت پر ہاتھ اٹھانا بدون تکبیر نہین ہوتا ہے - ورفع یدیہ - اور دونون ہاتھ اٹھاوے - ف - بطور سنت - وقنت - اور قنوت پڑھے - ف - بطور وجوب م - اور شافعی رح کے نزدیک دو وجہ مین ایک مین ہاتھ اٹھاوے اور دوم مین نہین اور یہی اظہر ہے اور یہی قول مالک و اوزاعی و لیث کا ہے مع - لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر منہا القنوت - کیونکہ حدیث ہے کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین مگر سات جگہ مین اور انہین سات مین قنوت کو ذکر کیا - ف - یہ حدیث باب صفۃ الصلوٰۃ مین گذر چکی اور ہم نے وہان ذکر کر دیا کہ حدیث مین قنوت کا ذکر نہین ہے جیسا کہ جزء القرأۃ بخاری اور طبرانی وغیرہ مین ہے بلکہ مصنف رح کی روایت مین ہے اور اسی بنا پر بیان استدلال کیا ہے - پھر چونکہ امام شافعی رح کے نزدیک فجر مین قنوت ہے تو اس مسئلہ کو ذکر کیا - ولا یقنت فی صلوٰۃ غیرہا - اور قنوت نہ پڑھے کسی نماز مین سوائے نماز وتر کے - ف - یعنی قنوت اوتر کسی نماز مین سوا ے وتر کے نہین ہے - خلافا للشافعی فی الفجر - بر خلاف قول شافعی رح کے فجر کی نماز مین - ف - چنانچہ شافعی کے نزدیک فجر مین قنوت ہے اور ہمارے نزدیک وہ قنوت اول زمانہ تھا جو منسوخ ہو گیا - لما روی ابن مسعود انہ علیہ السلام قنت فی صلوٰۃ الفجر شہرا ثم ترکہ - کیونکہ ابن مسعود رضہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر مین ایک مہینہ قنوت پڑھا پھر اسکو چھوڑ دیا - ف - نہ اس سے پہلے پڑھا تھا اور نہ پھر اسکے بعد پڑھا - رواہ البزار والطبرانی و ابن ابی شیبہ کلہم من حدیث شریک القاضی عن ابی حمزہ میمون القصاب عن ابراہیم عن علقمہ عن ابن مسعود رضہ - اور طحاوی نے بھی

شریک و القاضی کے ابو معشر عن ابی حمزہ الخ سے روایت کیا اور یہ مضمون صحیح ہے کہ یہ عصیہ و ذکوان پر بد دعا تھی جب آپ منع فرمائے گئے تو
قنوت چھوڑ دیا۔ اور یوں ہی ابن عمر رضی اللہ عنہما اور عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما نے بھی نسخ کی روایت کی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
حق یہ ہے کہ یہ قنوت النازلہ تھا اور وہ مغرب بلکہ ظہر و عصر و عشاء میں بھی تھا جیسا کہ احادیث مسلم و بخاری و نسائی میں سابقاً گذرا
اور ہم نسخ کے قائل نہیں بلکہ ان گروہ کفار پر لعنت سے منع فرمایا گیا حتی کہ اگر کوئی نازلہ واقع ہو تو قنوت نازلہ روا ہوگا۔ اور تحقیق
اس مقام کے واسطے اول دلائل شافعیہ نقل کرکے اُنکے جوابات اور اپنے قول حق کا اثبات شیخ محقق ابن الہمام و عینی وغیرہ سے
یہ کہ حازمی رح کتاب الناسخ والمنسوخ میں کہا کہ نماز فجر میں قنوت پڑھنا چاروں خلفاء راشدین و عمار بن یاسر و ابی بن کعب و ابو موسیٰ
اشعری و ابن عباس و ابو ہریرہ و براء بن عازب و انس و سہل بن سعد و معاویہ و عائشہ رض سے ثابت ہے اور اسی طرف اکثر صحابہ و تابعین
گئے ہیں۔ نع۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ یہ تو قنوت النازلہ تھا جیسا کہ محقق ہوگا ام۔ اور صحیح بخاری میں ابوہریرہ رض سے روایت ہے
کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ زیادہ مشابہ نماز میں ہوں پس ابوہریرہ رض نماز صبح کی اخیر رکعت میں بعد سمع اللہ لمن
حمدہ کے قنوت کرتے پس مومنوں کے واسطے دعا کرتے اور کافروں پر لعنت کرتے تھے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو قنوت نازلہ ہے
چنانچہ عینی رح نے نقل کیا کہ پس ابوہریرہ اخیر رکعت نماز ظہر و نماز عشاء و نماز صبح میں قنوت پڑھتے پس مومنوں کے واسطے دعا اور
کافروں پر لعنت کرتے۔ رواہ البخاری و مسلم و ابو داؤد و النسائی ہم۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن
انس عن انس بن مالک کہا انس رض نے کہ برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہاں تک کہ دنیا کو چھوڑا۔ اسحق
بن راہویہ نے اسی اسناد سے روایت کی کہ ایک نے انس بن مالک سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ بعض
احیاء عرب پر بد دعا کی پھر چھوڑ دیا تو انس رض نے زجر کیا اور کہا کہ ہمیشہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر میں یہاں تک
کہ دنیا کو چھوڑا۔ اول تو ابو جعفر الرازی میں امام احمد و یحییٰ و علی بن المدینی و ابو زرعہ و ابن حبان نے کلام کیا لیکن تنقیح میں کہا
کہ دوسروں نے اسکی توثیق بھی کی۔ باینہمہ حدیث بدرجہ حسن قرار پانے کے بعد حضرت انس رض سے صحیحین وغیرہ میں ایک مہینہ
قنوت فجر مروی ہے اور ابو داؤد و نسائی میں تصریح ہے کہ بعد ماہ کے ترک کیا۔ اور قیس بن الربیع نے عاصم بن سلیمان سے روایت کی
کہ ہم نے انس بن مالک رض سے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز میں ہمیشہ قنوت پڑھا کرتے تھے
تو فرمایا کہ جھوٹے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف ایک ماہ تک چند احیاء عرب مشرکین پر بد دعا کی تھی۔ یہ صریح منافض ہے
اگر کہا جاوے کہ قیس بن الربیع میں ابن معین و نسائی و دارقطنی وغیرہ نے کلام کیا ہے تو جواب یہ کہ شعبہ رح نے توثیق کی اور ابن عدی
کے حق میں کہا کہ اسکو قیس بن الربیع میں کلام کی کوئی راہ نہیں ہے۔ ذہبی رح نے کہا کہ بات وہی ہے جو شعبہ نے کہی۔ تقریب میں
اسکو صدوق لکھا پس ابو جعفر رازی سے کم نہیں بلکہ بلند مرتبہ ہے۔ کما قال فی الفتح۔ تو ضرور ہوا کہ انس رض کی مراد یہ کہ فجر میں برابر
ایک ماہ تک قنوت کیا پھر نہیں۔ و لیکن قنوت النازلہ برابر باقی رہا وہ منسوخ نہیں ہوا حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات
پائی اور مؤید اسکی وہ روایت ہے جو خطیب نے انس رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کہ
کسی قوم کے لیے دعا کرتے یا کسی قوم پر بد دعا کرتے تھے۔ تنقیح میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور مؤید اسکی وہ حدیث ہے جو امام مصنف رح
نے حضرت ابن مسعود رض سے ذکر کی جسکو بزار و طبرانی و ابن ابی شیبہ و طحاوی نے روایت کیا جیسا کہ مذکور ہوا اگر وہم ہو کہ اسکی اسناد
میں ابو حمزہ القصاب میں امام احمد و ابن معین و فلاس و ابو حاتم نے اسوجہ سے کلام کیا کہ اسکو وہم بہت ہوتا تھا۔ جواب یہ کہ ابو جعفر
الرازی میں تو اس سے زیادہ جرح ہے حتی کہ ابن حبان نے کہا کہ مشہور لوگوں سے منکرات روایت کرتا ہے پھر ابو حمزہ القصاب اس سے
اقوی ہے۔ اور صریح یہ کہ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین ام سلمہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں قنوت
ممانعت کردی۔ طبرانی رح نے کہا کہ حدثنا عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز حدثنا شیبان بن فروخ حدثنا غالب بن فرقد الطحان

قال مکثت عند انس بن مالک شہرین فلم یقنت فی صلوٰۃ الغداۃ - یعنی غالب رح نے کہا کہ میں دو مہینہ تک انس بن مالک رض کے پاس رہا مگر انس رض نے فجر کی نماز میں کبھی قنوت نہیں پڑھا - مع یہ ہے کہ خود انس رضی اللہ عنہ نہیں پڑھتے تھے - ف - بیہقی نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ ابن عمر رض نے صبح کی نماز پڑھی تو میں نے کہا کہ آپ قنوت نہیں پڑھتے فرمایا کہ میں کسی صحابی سے یاد نہیں رکھتا - ذہبی رح نے کہا کہ یہ روایت ابن عمر سے صحیح ہے اور یہ جو بیہقی نے کہا کہ ابن عمر رض کو یاد نہیں رہا تو ذہبی رح نے رد کر دیا کہ یہ بالکل محال سی بات ہے کہ روز صبح پڑھی جاوے اور بھول جاویں - اور رہا قنوت پڑھنا ابو ہریرہ رض کا تو بیان تھا کہ قنوت مومنوں کے لیے دعاء اور کافروں پر بد دعاء البتہ رسول علیہ السلام سے ثابت ہے تاکہ یہ فعل مستمر تھا - کذا قال ابن الہمام - اور مترجم کے نزدیک نازل یہ ہے کہ ابو ہریرہ رض کے قنوت کا محل مسلمانوں کے واسطے کوئی نازلہ تھا اور شاید وہ جنگ مسیلمہ کذاب ہو جس میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے قنوت ثابت ہوا یا جہاد نصاریٰ سے شام ہو جس میں حضرت عمر رض سے دعائے قنوت سابق میں گذری اور روایت میں خود صحیح کہ مومنوں کے واسطے دعاء و کافروں پر بد دعاء کی تھی - بلکہ ابن حبان نے ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سعید و ابی سلمہ عن ابی ہریرہ رض روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں قنوت پڑھتے نماز صبح میں مگر جبکہ دعا کرتے کسی قوم کے لیے یا بد دعا کرتے کسی قوم پر - یہ اسناد صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ ابو ہریرہ رض نے بھی کسی نازلہ کے وقت ایسا کیا تھا - اور یہ مراد نہیں کہ ہر روز صبح میں قنوت کا راتب تھا اور سب سے واضح دلیل حدیث ابو مالک سعد بن طارق اشجعی ہے کہ اپنے باپ طارق رض سے روایت کی کہ میں نے نماز پڑھی پیچھے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو آپ نے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت ابو بکر رض کے تو حضرت صدیق نے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت عمر رض کے تو حضرت فاروق نے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت عثمان رض کے تو قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت علی رض کے تو قنوت نہیں پڑھا پھر کہا کہ اے میرے بیٹے یہ قنوت پڑھنا بدعت ہے - رواہ النسائی و ابن ماجہ والترمذی وقال ہذا حدیث حسن صحیح - اور ابن ماجہ کی روایت میں یوں ہے کہ میں نے اپنے باپ سے کہا کہ اے باپ آپ نے نماز پڑھی پیچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و عثمان کے اور پیچھے علی رض کے یہاں کوفہ میں قریب پانچ برس تک تو کیا یہ حضرات نماز فجر میں قنوت پڑھتے تھے - باپ نے فرمایا کہ اے بیٹے یہ محدث یعنی بدعت ہے - اور ترمذی رح نے بغیر قنوت اکثر صحابہ رض وغیرہم کا عمل بیان کیا - ابن ابی شیبہ نے بھی ابو بکر و عمر و عثمان سے روایت کی کہ یہ حضرات فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے اور حضرت علی رض نے ایک مرتبہ پڑھا تو لوگوں نے یعنی صحابہ و تابعین نے انکار کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے دشمن پر فتح کی واسطے پڑھا - اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس و ابن مسعود و ابن عمر و ابن الزبیر سے عدم قنوت فجر روایت کیا - اور امام نے آثار میں ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود رح روایت کی کہ اسود بن یزید نے کہا کہ میں دو مہینہ تک حضر و سفر میں عمر بن الخطاب رض کے ساتھ رہا مگر میں نے کبھی فجر میں قنوت پڑھتے نہیں دیکھا - یہ اسناد بلا شبہ صحیح ہے - ع - رہا یہ کہ جو کہا گیا کہ ایک بھول گیا اور دوسرے کو یاد رہا تو بلا شبہ بقول ذہبی رح محال سی بات ہے کہ برسوں صبح میں خود تمام جماعت ایک مخلوق عظیم ایک فعل کرے پھر دوسری صبح تک بھول جاوے حتی کہ دوسروں کو کرتے دیکھ کر بھی یاد نہ آوے بلکہ خود نہ کرے تو ہم کو لوگ اس سنت کو کہیں اور وہ نہ مانے بلکہ یہ تو متواترات میں سے ہونا چاہیے پس یہ بالکل مہمل بات ہے ہاں قنوت النازلہ میں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ متواتر نہ تھا بلکہ جب کبھی کوئی بلا پیش آئی - اور یہی قنوت النازلہ حضرت خلفائے راشدین وغیرہم سے ثابت ہے اور یہی معنی حدیث انس و ابو ہریرہ وغیرہ میں ہیں - ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے ہم کو یہ بات ملتی ہے کہ قنوت نازلہ برابر باقی ہے وہ منسوخ نہیں ہوا لیکن حدیث ابو حمزہ قصاب اور حدیث ابو حنیفہ سے یہ بات ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ممانعت کے کبھی قنوت نہیں کیا تو مسئلہ اجتہادی ہو گیا - ف - مترجم کہتا ہے کہ توفیق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل ممانعت کے کفار مشرکین پر و عصیہ کسی گروہ پر یا نام بنام لعنت فرماتے تھے تو لعنت سے ممانعت کی گئی کہ آپ رحمۃ للعالمین ہیں پھر کبھی لعنت نہ کی اور جبکہ حدیث

انس وابوہریرہ میں دلیل ہے کہ قنوت پڑھتے تھے تو مراد یہ کہ بدون لعنت کے پس نتیجہ یہ پیدا ہوا کہ اگر نازلہ کے وقت ہر نماز میں یا فجر میں قنوت پڑھے مگر جو کافروں پر لعنت سے خالی ہو اور شاید بعید یہ ہے کہ لعنت تو ایمان و رحمت سے بالکلیہ دوری ہے اور بالاجماع کسی شخص کے واسطے کافر مرنے کی دعا کرنا اگر خود کفر نہیں تو حرام قبیح ہے۔ م۔ فان قنت الامام فی الصلوٰۃ الفجر۔ پھر اگر امام نے نماز فجر میں قنوت پڑھا۔ ف۔ تو اقتدا جائز ہے بالاتفاق اور۔ فیسکت من خلفہ عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ تو مقتدی امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک سکوت کرے قنوت نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی متابعت امام نہ کرے۔ وقال ابو یوسف یتبعہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ امام کی اتباع کرے۔ ف۔ یعنی قنوت پڑھے جیسے تین تکبیرات عید سے اگر امام زیادہ کرے تو اتباع کرتا ہے۔ ف۔ اور مقتدی تو امام کی اتباع کرنا اصل مقرری ہے تو اتباع کرے۔ م۔ لانہ تبع لامامہ۔ کیونکہ مقتدی تو امام کے تابع یقینی موجود ہے۔ ف۔ تو یہ اتباع کا حکم تو اصل یقینی ہے۔ والقنوت فی الفجر مجتہد فیہ۔ اور فجر میں قنوت ایک امر مجتہد فیہ ہے۔ ف۔ یعنی اس میں دونوں طرف ایسی احادیث و دلائل موجود ہیں کہ ایک مجتہد کے اجتہاد میں نکلا کہ فجر میں قنوت پڑھنا سنت ہے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں نکلا کہ تھا مگر منسوخ ہوا تو دونوں طرف حکم ظنی ہے نہ قطعی۔ اور متابعت کرنا اصل قطعی ہے تو ظنی کے پیچھے قطعی کو ترک نہ کیا جاوے پس متابعت کرے۔ م۔ ولہما انہ منسوخ ولا متابعۃ فیہ۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ قنوت منسوخ ہے اور منسوخ میں متابعت نہیں۔ ف۔ مخفی نہیں کہ ابو یوسف رح کہہ سکتے ہیں کہ ہاں منسوخ تو ہم بھی کہتے ہیں لیکن منسوخ ہونا ظنی اجتہادی ہے باتفاق تو ظنی کے پیچھے قطعی متابعت کیوں ترک ہو۔ مترجم کے نزدیک اسکا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ ہر دو کہتے ہیں کہ یہاں بھی متابعت قطعی نہیں تو دونوں برابر اور گمان نسخ مرجح ہوا لیکن مقرر ہوا کہ قنوت اور قعدہ اول و تکبیر عید و سجدہ تلاوت و سجدہ سہو میں اتباع کیا جاوے اور تکبیر عید میں اگر تین سے زیادتی کی تو اتباع اس حد تک کہ کسی حدیث میں آیا پھر اگر اس سے بھی زیادہ کرے تو اتباع نہ کرے جیسے جنازہ کی تکبیرات و کوئی رکن زیادہ کرنے یا پانچویں رکعت کو کھڑے ہونے میں اتباع نہیں ہے اور آٹھ باتیں مطلقاً کیجاویں تحریمہ کا ہاتھ اٹھانا ثنا پڑھنا تکبیرات انتقالی۔ سمع اللہ لمن حمدہ تسبیح رکوع و سجود۔ قراءت تشہد اور سلام و تکبیر تشریق۔ حتی کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے ع م و۔ پھر بقول امام جب اتباع نہ کرے تو کیا کرے۔ ثم قیل یقف قائما۔ پس کہا گیا کہ کھڑا رہے۔ لیتابعہ فیما یجب متابعتہ۔ تاکہ امام کی متابعت کرے ایسے امر میں کہ جس میں متابعت واجب ہے۔ ف۔ یعنی قیام میں کیونکہ امام کھڑا اور قنوت پڑھتا ہے پس قنوت میں متابعت نہ کرے تو کھڑا ہونے میں تو متابعت ممکن ہے وہ کرے۔ م۔ وقیل یقعد۔ اور بعض نے کہا کہ مقتدی بیٹھ جاوے۔ تحقیقا للمخالفۃ لان الساکت شریک الداعی۔ واسطے مخالفت تحقیق کرنے کے کیونکہ خاموش موافقت رکھنے والا دعا کنندہ کا شریک ہے۔ والاول اظہر۔ ولیکن قول اول یعنی ساکت کھڑا رہے یہی اظہر ہے۔ ف۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور علی ہذا اگر نماز جنازہ میں امام نے چار تکبیرات سے بڑھائیں تو صحیح یہ کہ مقتدی ساکت کھڑا رہے۔ مع۔ اور اظہر اسواسطے فرمایا کہ نماز میں امام کی مخالفت پیدا کرنا اگرچہ وہ کسی رکن و شرط میں نہ ہو دو وجہ سے قبیح ہے۔ اول تو شان اقتدار کے خلاف کیونکہ حدیث میں ہے کہ انما جعل الامام لیؤتم بہ۔ یعنی امام تو اسی لیے ہوتا ہے کہ اسکی متابعت کیجاوے الخ۔ برخلاف اسکے مخالفت کی بلکہ یہ مخالفت متحقق ثابت کرنے کے واسطے بیٹھ گیا اور ہیئات جماعت کو درہم برہم کر دیا۔ دوم یہ کہ یہ فعل اگرچہ کثیر مفسد نہیں مگر قلیل مکروہ ہے۔ لہذا قاضیخان نے قول عدم کو ضعیف قرار دیا چنانچہ کہا کہ قول اول ہی صحیح ہے۔ م۔ ودلت المسألۃ علی جواز الاقتداء بالشفعویۃ۔ اور اس مسئلہ نے دلالت کی اس بات پر کہ اقتدار جائز ہے شافعی المذہب کے پیچھے۔ ف۔ اور ایسے ہی مالکی و حنبلی وغیرہ کے پیچھے بھی۔ ف۔ کیونکہ امام شافعی دواماً فجر کی نماز میں قنوت پڑھتا ہے۔ م۔ وعلی المتابعۃ فی قراءۃ القنوت فی الوتر۔ اور دلالت کی اس بات پر کہ وتر میں قنوت پڑھنے میں امام کی اتباع کرے۔ ف۔ یعنی قنوت ایسا ذکر ہے کہ اس میں مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنا چاہیے اور وجہ دلالت یہ کہ فجر کی قنوت میں مقتدی کو خاموشی کا حکم دیا کیونکہ قنوت منسوخ ہے تو وتر میں جہاں قنوت مسنون بلکہ واجب ہے وہاں مقتدی

خاموش نہ رہیگا بلکہ پڑھیگا حتی کہ امام ابو یوسف کے نزدیک فجر میں بھی مقتدی اتباعاً پڑھے۔ م - **واذا علم المقتدی منہ ما یزعم بہ فساد صلاتہ کالفصد وغیرہ لا یجزیہ الاقتداء بہ** - اور جب مقتدی حنفی کو شافعی المذہب مثلاً امام سے ایسی بات یقینی معلوم ہو جس سے مقتدی کے زعم میں اسکی نماز فاسد ہوتی ہو جیسے مثلاً فصد وغیرہ سے وضو نہیں کیا ہو تو حنفی کو اسکی اقتداء کافی نہ ہوگی - ف - یہ مسئلہ غیر مذہب والے کی اقتداء کا ہے - **والمختار فی القنوت الاخفاء لانہ دعاء** - اور قنوت پڑھنے میں مختار یہ کہ اخفاء سے پڑھے کیونکہ وہ دعا ہے - ف - اور دعا میں اخفاء اولیٰ ہے - ف - اور مختار یہ کہ ہاتھ باندھے رہے - قاضیخان - واضح ہو کہ بیان اس مسئلہ میں اول یہ کہ وتر میں اقتداء کرنا - دوم شافعی المذہب وغیرہ سے اقتداء کرنا - وتر میں شافعی المذہب کے ساتھ اقتداء کرنا بعض روایات میں جبکہ سلام سے فصل نہ کرے اصح قول پر جائز ہے - ت - اور اگر فصل کرے تو اصح قول پر نہیں جائز ہے - اور جب وتر میں جائز ہے تو دوسری نمازوں میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے بشرطیکہ اس سے کوئی فعل مفسد باعتقاد مقتدی نہ ہو علی الاصح جیسا کہ بحر الرائق میں موجود ہے - ف - اسمیں اعتراض یہ کہ وتر حنفی کے نزدیک واجب و شافعی وغیرہ کے نزدیک سنت ہے تو متنفل کے پیچھے اقتداء کیونکر روا ہوئی اور جواب اسکا آتا ہے م - اسی واسطے مطلق وتر کی نیت کرے اور وتر واجب کی نیت نہ کرے جیسے عیدین میں ہوتا ہے اور مقتدی بھی قنوت پڑھے اگرچہ شافعی امام بعد رکوع کے پڑھے - ت - مترجم کہتا ہے کہ اقتداء حنفی بشافعی کا مسئلہ میرے نزدیک بہت ضروری قابل تحقیق ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ نفس ایمان پر قائم ہیں جسپر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب و اہل بیت تھے حتیٰ کہ فرقہ ناجیہ اہل السنۃ والجماعۃ اور صحیح الاعتقاد حق پر ہیں پس اصول یعنی عقائد میں متفق ہیں جسپر ایمان کا مدار ہے فروع یعنی ثواب کے اعمال میں جملہ ضروریات پر بھی متفق ہیں اور دیگر اعمال ثواب جنمیں اللہ تعالیٰ نے اجتہاد پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے اور ہر مجتہد کے لیے اسکا اجتہاد از راہ رحمت و ثواب کے قبول فرمایا ہے تو اسمیں مجتہدوں کے اجتہاد پر ہیں یعنی ایک مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا ہے مثلاً حنفی ہے اور دوسرا دوسرے مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا مثلاً شافعی ہے تو کیا نماز میں ایک کو دوسرے کے پیچھے اقتداء کر کے جماعت کرنا جائز ہے یا نہیں - ابن الہمام نے لکھا کہ شیخ ابوالیسر نے زعم کیا کہ حنفی کی اقتداء شافعی کے پیچھے نہیں جائز ہے کیونکہ مکحول النسفی نے کتاب الشعاع میں روایت لکھی کہ وقت رکوع و قومہ کے رفع الیدین کرنا عمل کثیر و مفسد نماز ہے - ابن الہمام نے کہا کہ بقول مختار یہ عمل کثیر نہیں اور نہایہ میں روایت مذکورہ کو شاذ کہا یعنی جسپر عمل کرنا حلال نہیں ہے اور امام مصنف صاحب ہدایہ نے بدلیل مسئلہ قنوت الفجر کے اقتداء جائز نکالی ہے - الفتح - لیکن قاضیخان وغیرہ نے یہ شرط نکالی کہ شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتداء جب ہی جائز ہے کہ وہ اختلافی مواقع میں احتیاط کرتا ہو مثلاً قبلہ رخ سے منحرف نہ ہو اور وضو میں فصد و پچھنے لگانے کے بعد پھر وضو کر لے اور منی کو کپڑے سے دھو ڈالے اور متعصب نہ ہو اور ایمان میں شک کر کے یوں نہ کہتا ہو کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں بلکہ کہے کہ میں ضرور مومن ہوں شیخ الاسلام عینی نے کہا کہ اسکا مرجع تو یہ ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جاوے تب اقتداء جائز ہے - ع - اور یہ جو شرط لگائی کہ متعصب نہ ہو تو تعصب سے انتہا درجہ یہ کہ وہ فاسق ہوگا مگر فاسق کے پیچھے بھی نماز جائز ہے - عف - اور قبلہ سے منحرف ہونا کچھ بھی شافعی کا مذہب نہیں ہے - ع - اور شافعیہ تو قطعاً اہل السنۃ والجماعۃ مومن ہیں انکی نسبت ایمان میں شک کہنا کیا معنی - م - اور وہ تو مسلمان کہتا جو نفس ایمان میں شک کرے اور انکا انشاء اللہ تعالیٰ کہنا تو تبرک کے لیے یا امید خاتمہ ایمان ہے - الفتح - اور عقائد میں یہ امر محقق ہو چکا کہ درحقیقت کچھ اختلاف نہیں صرف لفظی وہم ہے - م - پھر محیط میں کہا کہ وتر کی اقتداء میں شرط ہے کہ شافعی امام تین رکعات میں فصل نہ کرے - امام ابوبکر الرازی نے کہا کہ فصل کرے تو بھی اقتداء جائز ہے کیونکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے جیسے اگر ایسے امام کی اقتداء کرے جسکے اعتقاد میں نکسیر سے وضو نہیں جاتا پس دوسرا وضو نہ کیا تو اقتداء جائز کیونکہ مسئلہ اجتہادی ہے پس اسکے حق میں طہارت باقی ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ نکسیر و پچھنے کی صورت میں اقتداء نہیں جائز ہے - منحہ - اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا کہ ان امور میں اقتداء جب ہی ہے کہ ان امور کا اس سے علم یقینی ہو حتی کہ اگر پچھنے لگاتے دیکھا پھر وہ نظر سے غائب رہا تو صحیح یہ کہ اسکی

اقتدار جائز ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے ع۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ حنفی نے شافعی کو دیکھا کہ اسنے ذکر کو چھوا یا عورت کو مساس کیا جس سے
اسکے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے پھر بدون جدید وضو کے شافعی امام ہوا تو حنفی کی اقتدار اسکے ساتھ اکثر مشائخ کے نزدیک جائز ہے
کیونکہ مقتدی کی رائے میں اسکا وضو باقی ہے اور یہی اصح ہے اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی و ایک جماعت کے نزدیک مختار یہ کہ نہیں جائز
ہے کیونکہ امام کے اعتقاد کے موافق امام بے وضو ہے اور ہمارے استاذ شیخ سراج الدین رحمہ اللہ تعالیٰ تو امام ابو بکر الرازی رح کے
قول کا اعتقاد رکھتے تھے۔ ف۔ یعنی اقتدار ہر حال جائز ہے م۔ بلکہ ایک مرتبہ کہا کہ مقتدی کی رائے تو معتبر ہوگی کوئی روایت
متقدمین سے نہیں ہے پس میں نے انکو اندھیری رات میں تحری سے نماز پڑھنے کا مسئلہ یاد دلایا چنانچہ اسمیں اگر مقتدی کو امام کا دوسری
سمت ہونا معلوم ہو تو فاسد ہے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ تحری پر بطلان سے نکالا گیا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے لہذا خلاصہ کلام یہ ہوا
کہ جمہور متاخرین حنفیہ کے نزدیک حنفی کی اقتدار شافعی یا مالکی یا حنبلی کے پیچھے جب ہی جائز ہے کہ مقتدی کی رائے میں امام میں ایسی
بات نہو جس سے نماز فاسد ہوتی ہے جیسے مثلاً امام شافعی وغیرہ کے نزدیک خون نکل آنے سے وضو نہیں ٹوٹتا پس شافعی المذہب
نے جدید وضو نہ کیا تو حنفی کی اقتدار اسکے ساتھ نہیں جائز ہے اور امام ابو بکر الرازی وغیرہ کے نزدیک جائز اور اسی کو شیخ سراج الدین
قاری الہدایہ استاد ابن الہمام نے اختیار کیا اور یہی متقدمین علمائے شافعیہ وغیرہ کا قول ہے چنانچہ عینی رح نے مختصر المزنی رح سے
نقل کیا کہ جو لوگ اصول اعتقاد میں متفق و فروع عملیات میں مختلف ہیں انکے پیچھے اقتدا کرنا بلا کراہت جائز ہے یعنی حنبلیہ
میں اسکے ساتھ یہ شرط لگائی کہ وہ کوئی رکن نماز کا ترک نہ کرے اور مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے ائمہ متقدمین کے قول سے ظاہر ہوتا ہے
چنانچہ جو مسئلہ امام مصنف نے ذکر کیا کہ امام نے فجر میں قنوت پڑھی تو مقتدی سکوت کرے اس سے ظاہر کہ اقتدا جائز ہے
اور کوئی شرط ان شروط میں سے جو قاضیخان وغیرہ نے لگائیں مشروط نہیں ہے کیونکہ ان شرطوں کا تو مرجع بقول عینی رح کے
یہ ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جاوے تب اقتدار جائز ہے پس حق یہ کہ اقتدار مطلقاً جائز ہے جبکہ اختلاف مسئلہ اجتہادی میں ہو کیونکہ
ہم نے اجماع کیا کہ شافعی و مالکی و حنبلی بلکہ تمام اہل حدیث مثل امام بخاری وغیرہ و ابن جریر طبری حتی کہ علمائے ظاہریہ سب
اہل السنة والجماعة و برحق ہیں اور سب کا تمسک قرآن و احادیث اہل السنة پر عقائد حقہ کے ساتھ ہے پھر انہیں اصول سے
مجتہدانہ نظر میں بعض کا اجتہاد ایک حکم پر پہونچا اور بعض کا دوسرے حکم پر آیا اور دونوں کے واسطے قبولیت و ثواب کا وعدہ ہے
بیشک کہ اعتقاد برحق پر متبع سنت ہیں لیکن اجتہادی مسائل تو ظنی ہیں حتی کہ بالاجماع کسی مجتہد کی نسبت قطعی ہونے کا دعوے
نہیں کہ دوسرا غلط ہے تو ہرگز نہیں دعویٰ ہوا کہ اجتہادات و مذہب شافعی غلط و باطل و گمراہی ہے بلکہ بالاجماع مذہب حق ہے اور احتمال
خطائے اجتہادی کا جیسے شافعی کے اجتہادات میں ویسے ہی حنفی کے اجتہادات میں ہے صرف تقلید کے لیے اسقدر کہا گیا کہ اگر طرف
امام کو ترجیح دی گئی تو بالکل صریح ہوا کہ وضو میں خون نکلنے سے وضو نہ ٹوٹنا محتمل ہے کہ یہی اجتہاد صحیح ہو حتی کہ جس شخص نے اسکو
اختیار کر لیا اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ قطعاً قبول و ثواب پاویگا اور دوسرا اجتہاد وضو ٹوٹ جانا حنفی کے نزدیک زیادہ صحت کو
محتمل ہے اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول و ثواب ہے پس بندگی و عبودیت کا مدار یہ ہوا کہ جو اسنے اپنے واسطے اختیار کیا
وہ اسکے حق میں شریعت ہے حتی کہ حنفی نے اگر سردی کے سبب سے خون نکل آنے پر وضو نہ کیا اور اجتہاد امام شافعی کا بہانہ لیا
تو قطعاً گنہگار ہے جیسے امام شافعی رح کے نزدیک وضو میں نیت فرض ہے تو کسی شافعی نے اگر سردی کی جہت سے غسل کے ضمن کا
وضو رکھنا لیا یا اجتہاد امام ابو حنیفہ رح کا بہانہ پکڑا تو عاصی ہے لیکن اگر حنفی بدون نیت و بے ترتیب وضو کے ساتھ نماز میں حاضر
ہو تو بالاتفاق اسپر یہ صادق ہے کہ جناب باری تعالیٰ کے حضور میں ایسی طہارت کے ساتھ حاضر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو قبول
فرمانے کا حکم تمام دیدیا ہے یعنی اجتہاد کے موافق عمل کرنے میں ثواب ہے اور اگر کسی شافعی نے وضو کیا تھا اور خون نکل آیا وہ بدون
تجدید وضو رکھنے کو بالاتفاق ایسی طہارت کے ساتھ حاضر آیا جو قبول ہوگی پس دونوں آدمی نماز میں حاضر ہیں ہر ایک کے

حق میں اللہ تعالیٰ نے طہارت قبول فرمائی ہے حتی کہ اس طہارت پر انکی نماز صحیح رکھی اور فروع اعمال میں یہی تو مقصود ہے پس جب
ہر ایک کی نماز صحیح ہوئی تو ایک کے پیچھے دوسرے کی نماز ضرور صحیح ہے۔ یہی امام ابو بکر الرازی رح کا قول ہے۔ معترضین نے اعتراض
کیا کہ ہر ایک کی رائے میں دوسرے کی طہارت صحیح نہیں تو اسکی رائے کا اعتبار ہوگا پس اقتدا صحیح نہیں رہا۔ جواب یہ کہ یہ محض
مغالطہ ہے بات صحیح یہ ہے کہ ہر ایک کے نزدیک دوسرے کی طہارت اسکے اپنے حق میں صحیح نہیں اور دوسرے کے حق میں تو صحیح ہے کیونکہ میں
کہہ چکا کہ مثلاً حنفی نے شافعی کے اجتہاد کو غلط نہیں جانا بلکہ قطعاً یہ جانتا ہے کہ یہ اجتہاد بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول اور ایسے ثواب ہے
اور اپنے حق میں خلاف عبودیت ہونے سے طہارت نہیں جانتا ہے۔ تو مقتدی کی رائے اپنے حق میں ہے نہ دوسرے کے حق میں اور
جب وہ دوسرے کو مقبول طہارت پر موافق دوسرے کے جانتا ہے تو کچھ خرابی نہوئی۔ علاوہ اسکے جب بالاتفاق دوسرا اللہ تعالیٰ کے نزدیک
مقبول طہارت پر ہے اور اسکی نماز صحیح ہے تو اس بیچارے کے نہ سمجھنے سے کیا نقصان ہے بلکہ یہ تو عجب خبط ہے کہ دوسرے کو اجتہادی
طہارت پر جو مقبول ہوا کرتی ہے جانتا ہے پھر یہ بھی زعم کرتا ہے کہ وہ بے طہارت ہے۔ علاوہ بریں اس شخص نے یہ زعم کہاں سے نکالا
کہ دوسرا بے طہارت ہے کیونکہ اجتہاد کی نسبت غلط ہونے کا تعین آجتک کسی کا مذہب نہیں ہے تو کیسے اسنے تعین کر لیا کہ جس اجتہاد پر
دوسرے کی طہارت ہے وہ غلط ہے۔ انتہا وجہ یہ کہ اپنے اجتہاد کو قوی گمان سے صحیح جانے اور دوسرے کو ضعیف گمان سے صحیح
جانے لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبول ہونے میں تو دونوں کو قطعی برابر مانیگا۔ اور یہ جو ان جمہور کو اشتباہ ہوا کہ مقتدی کی رائے
اسکے حق میں معتبر ہے اور ابن الہمام رح نے اسکو اندھیری رات میں قبلہ کے واسطے تحری کرکے اپنی اپنی تحری کے رخ بدون اسکے کہ
امام کا رخ معلوم ہو نماز پڑھے تو جائز ہے اور اگر امام کا رخ مقتدی کے خلاف معلوم ہو تو نہیں جائز ہے۔ اس مسئلہ سے نکالا کہ رائے
مقتدی کا اعتبار ہے تو اسمیں خلل ہے یہ کہ قبلہ ہر شخص کے واسطے علی التحقیق ہے اور وہ کوئی اجتہادی جہت نہیں ہے اسی واسطے تو کسی
مجتہد کے اجتہاد پر موقوف نہیں بلکہ ہر شخص پر بذات خود قبلہ کی جہت واستقبال فرض ہے اور تحری کی صورت میں قبلہ میں جہت تحری کی
ہے تو مقتدی کے حق میں امام قبلہ سے منحرف ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ایسی صورت میں ہوا جو اجتہادی
نہیں ہے اور تم ایسی صورت میں لیتے ہو جو اجتہادی ہے تو کہاں یہ اور کہاں وہ۔ اسکا کچھ اعتبار نہیں پس حق وہی ہے جو شیخ
سراج الدین نے کہا کہ اسمیں متقدمین سے کوئی روایت نہیں کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے پس صحیح ہوا کہ ہر حالت میں اجتہادی
مسائل میں بدون کسی شرط کے اقتدا جائز ہے جبکہ رکن فوت نہو۔ اور کیونکر جائز نہوگا حالانکہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم میں ایک کے
نزدیک خون نکلنا وضو توڑتا اور دوسرے کے نزدیک نہیں بنابر اس اجتہاد کے جو انکو حاصل تھا پھر ہرگز نہیں ہوا کہ ایک نے
دوسرے کے پیچھے نماز ناجائز جانی ہو اور جماعت کو توڑ کر ٹکڑے کر دیے ہوں حالانکہ وے اصلی مجتہد تھے اور یہاں تو مقلدوں میں
ہر شرائط ہیں۔ اور کیونکر روا ہوگا کہ اہل السنۃ والجماعۃ ہوکر جماعت سے متفرق ہوں خاصکر ایک رکن اعظم میں اور وہ نماز ہے۔ اور کیونکر
جائز ہے کہ مثلاً حضرت غوث سید عبد القادر جیلانی علیہ الرحمۃ جو باتفاق حنبلی مذہب تھے کوئی حنفی انکے ساتھ مسجد میں کھڑا ہو کر
کہے کہ میری رائے میں اس امام کی نماز فاسد ہے۔ اسکے پیچھے میرا اقتدا کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ الفت درمیان مومنین
کے انکے اعظم رکن دین یعنی نماز میں ہے تم نہیں دیکھتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز میں صف برابر کرتے تو کندھے ملانے کو
فرماتے اور درمیان میں رخنہ چھوڑنے سے ممانعت فرماتے اور تہدید کرتے کہ تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈالدی جاویگی پس
جب نماز میں اسطرح مختلف ہوں تو جماعت کس چیز میں کرینگے اور جس نے فتوی دیا کہ باہم ملکر جماعت ایک دوسرے کی پیچھے روا
نہیں ہے اسنے فتوی دیا کہ مومنوں میں باہم پھوٹ پڑے اور یہ قطعاً حرام ہے اور باہم مسلمانوں پر اتفاق فرض ہے اور ایسی وجہ
مترجم نے اس مقام پر طول کلام کیا واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب ومنہ الهداية والرشاد۔ م۔ حنفی کا اقتدا کرنا ایسے شخص
کے پیچھے جو وتر کو سنت جانتا ہے جائز ہے کیونکہ وتر کا وجوب ضعیف ہے اسکو مختصر البحر المحیط میں ذکر کیا۔ کذا فی العینی۔ اسمیں [illegible]

کر تجنیس وغیرہ مین ذکر کیا کہ فرض بہ نیت نفل ادا نہیں ہوتا لہذا جس نے پانچون نمازین برسون پڑھین اور یہ جانا کہ انمین فرض و نفل ہین لیکن تعیین نہین پہچانتا تو نماز جائز نہین ہے پس معلوم ہوا کہ تعیین ضرور ہے تو اس صورت مین وتر حنفی ادا نہونا چاہیے کیونکہ نیت مطلقہ یا نیت نفل ہے اور جب مقتدی کی راے کا اعتبار ہوا تو اُسکے زعم مین امام وتر ہی مین نہین ہے تو جواز نہونا چاہیے اور یہ صاف ظاہر ہے ملخص الفتح - مترجم کہتا ہے کہ جواز اقتدا پر تو اتفاق ہے پس دونون باتون مین سے ایک بات مین کلام کیا جاوے یا تو نیت تعیین الفرض ضروری نہین ہے مگر یہ تو امام ابوحنیفہ سے مروی ہے پس دوسری بات کہ مقتدی کے راے کا اعتبار ہے یہ مسلم نہین اور نہ اسمین امام و متقدمین سے کوئی نص ہے جیسا کہ مترجم نے اوپر محقق کر دیا تو اب جواز کی وجہ یہ ہے کہ وتر مسئلہ مجتہد فیہ ہے پس جو شخص اسکو سنت جانتا ہے وہ اجتہاد وجوب کو غلط نہین جانتا لہذا اگر وتر مین واجب کی نیت کرے تو بطور جزم نہین کریگا کیونکہ اجتہاد سنت ہونے کا بھی غلط نہین جانتا ہے یون ہی امام اگر وتر مین سنت کی نیت کرے تو بطور جزم نہین کریگا کیونکہ اجتہاد وجوب کا غلط نہین جانتا ہے پس صاف معلوم ہو گیا کہ امام و مقتدی مین سے کسی کی نیت دوسرے سے مخالف نہین ہے صرف ایک طرف قوت کا فرق ہے یعنی امام کے اعتقاد مین سنت و وجوب دونون مین سے سنت کی طرف رجحان ہے مع زعم وجوب کے اور مقتدی کو وجوب کی طرف رجحان مع زعم سنت کے تو دونون مین اتحاد ہے اسی وجہ سے یہ اقتدا جائز ہے - بخلاف فرض ظہر ادا کرنے والے کا اقتدا کرنا نفل پڑھنے والے امام کے پیچھے نہین جائز جیسا کہ متقدمین سے منصوص ہے تو اسمین کوئی اجتہاد ہی نہین بلکہ مقتدی کو فرض کا جزم اور امام کی نفل کی جزمی نیت ہے پس اقتدا نہین جائز ہے - فافہم - بحر صحیح یہ کہ امام کی طرح مقتدی قنوت پڑھے - قاضیخان - رہا جہر یا اخفا تو ظاہر الروایۃ مین مذکور نہین اور امام ابو یوسف کے نزدیک امام جہر کرے اور مقتدی چاہے آمین کہے اور چاہے ہر یا آہستہ سے پڑھے اور شیخ ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ دونون اخفا کرین و اسی کو امام مصنف نے لیا - مفید مین کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک مقتدی حتماً آہستہ پڑھین - مع - مترجم کہتا ہے کہ جب امام جہر کرے تو حدیث صحیح کے موافق مقتدیون کے واسطے آمین کہنا چاہیے تماخصوص جبکہ قنوت کو مشابہ قرآن کہتے ہین اور جب اخفا اختیار کیا تو البتہ مقتدی بھی آہستہ پڑھے - م - ہاتھ باندھے رہے اور دعا کی طرح دونون کو نہ اٹھاوے اور مبسوط مین اسی کو اصح کہا ہے - مع - بحر ظہیریہ مین کہا کہ ہمارے مشائخ کا مختار یہ کہ درود نہین پڑھے - بعض نے کہا کہ ہان پڑھے اور یہی ابو اللیث کا مختار ہے - المحیط ع - اور ہم نے حدیث بروایۃ النسائی مین قنوت حسن رضی اللہ عنہ کے آخر مین درود منصوص ذکر کر دیا ہے - م - ابن الہمام رح نے کہا کہ اس روایت سے عدول کرنا نہین چاہیے - الفتح - لہذا بحر الرائق مین کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے - م - ابن عمر رضی اللہ عنہما وتر کے بعد نماز پڑھنا چاہتے تو ایک رکعت ملا کر وتر کو توڑ دیتے پھر نماز پڑھتے رہتے جب فراغت کرتے تو وتر سے ختم کرتے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ نماز شب کا ختم وتر پر کرو ع - اقول عمل حضرت ابن عمر رض موافق بحدیث مرفوع جامع الترمذی وغیرہ ہے - م - جمہور کے نزدیک وتر نہین توڑتا ع - کیونکہ ایک رکعت یا تین رکعت سے نفل نہین اور ایک رات مین دو وتر نہین ہین - الفتح - کما فی حدیث الترمذی وحسنہ - لیکن وفاق تو مقتضی ہے کہ ایک رکعت منفرد سعادۃ ہو اور جب وتر کے ساتھ ملائی جاوے تو ہو سکتا ہے لیکن ضرور ہے کہ بعد وتر کے صرف سو گیا ہو اور کلام وغیرہ کوئی امر مفسد نماز نہ کیا ہو مگر اصول الحنفیہ اسکو متحمل نہین ہے اور جن صحابہ رض نے اول ہی رات مین وتر کر لیا تو معنی احتیاط کے یہ کہ شاید آخر مین بیدار نہون حتی کہ صبح ہو جاوے اور تمام بحث اسمین طویل ہے - م - ابو علی النسفی کے نزدیک رمضان مین وتر بجماعت افضل اور غیر دن کے نزدیک گھر مین افضل ہے ع - یہی مستفاد فعل ابی بن کعب رض ہے - م - خارج رمضان کی جماعت وتر جائز ہے - الذخیرہ - مکروہ ہے - القدوری - جماعت نہ کرے - المبسوط - اگر سہو سے اول یا دوم رکعت مین قنوت پڑھ لیا تو تیسرے مین نہ پڑھے - الذخیرہ - قنوت مین کھڑا ہونا بقدر قراءت اذا السماء انشقت ہے - المحیط - ع - حدیث صحیح افضل الصلوۃ طول القنوت یعنی قیام یعنی افضل نماز کا دیر تک قیام ہے - بعض نے کثرت سجود کو افضل کہا کیونکہ سب سے زیادہ قرب بندہ کو رب عز و جل سے سجدہ مین ہوتا ہے

جیسا کہ صحیح میں وارد ہے اور اول اصح ہے واللہ اعلم

باب النوافل

چونکہ نفل وہ کہ فرض پر زاید ہو تو وتر و سنت کو شامل تھا مگر وتر کو بوجہ قول وجوب یا فرض عملی کے مقدم کر دیا پھر بیان ادلہ سنن کو مقدم کیا کیونکہ ان میں مؤکدات قریب بوجوب ہیں۔ اور مراد سنت سے جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احیانا ترک کے ساتھ مواظبت فرمائی ہے۔ ع۔ اگر کسی نے سنن کی حقارت کی تو کافر ہوا۔ اگر تعظیم کے باوجود بلا عذر ترک کرے تو بقول صحیح گنہگار ہے۔ محیط السرخسی ع۔ لیکن گنہگاری تو واجب ترک کرنے سے ہے اور حدیث صحیح میں جس اعرابی نے کہا تھا کہ قسم اسکی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ میں ان فرائض پر زیادہ نہ کرونگا اور نہ اس سے کم کرونگا۔ آپ نے فرمایا کہ افلح ان صدق یعنی اس شخص نے فلاح پائی اگر سچا نکلا۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ ہاں خالی سنت چھوڑنے پر گناہ نہیں لیکن فرائض کا حق ادا کرنے میں جو قصور رہ جاتا ہے اگر سنن بھی ہونگی تو انسے جبر نقصان کیا جائیگا جیسا کہ ایک حدیث سے ثبوت ہے ورنہ عذاب ہوگا۔ م۔ فقہاء نے کہا کہ اگر کوئی عالم کسی ملک میں ایسا ہو کہ اسی پر فتوی کا مرجع ہو تو اس عذر سے اسکو سنت فجر کے سواے باقی سنن کا نہ پڑھنا روا ہے ع۔ ت۔ ہمارے نزدیک جو سنن جو فرائض کے ساتھ ہیں بائیس ہیں از انجملہ سنن مؤکدہ ۱۲ ہیں چنانچہ فرمایا۔ السنۃ۔ یعنی سنت مؤکدہ و غیر مؤکدہ و مستحبہ یہ ہیں۔ رکعتان قبل الفجر۔ دو رکعتیں قبل فرض فجر کے۔ ف۔ بعد طلوع فجر کے اور بالاتفاق یہ سب سے افضل ہیں حتی کہ فتاوی المرغینانی میں امام رح سے واجب روایت کی ہے حتی کہ حسن رح نے ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ اگر بلا عذر کے انکو بیٹھے پڑھے تو جائز نہیں۔ عالم اگر مرجع فتوی ہو تو اسکو تمام سنن ترک کرنا روا ہے سواے اس سنت الفجر کے ع۔ یہانتک کہا گیا کہ قریب بواجب ہے۔ النافع۔ اور بغیر عذر سواری پر بھی جائز۔ السراج۔ بغیر عذر کے بیٹھے یا سواری پر بالاتفاق نہیں جائز ہے فی الاصح۔ ت و۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حضر و سفر و سر و علانیہ کبھی ترک نہ کیا۔ کما فی الصحیحین وغیرہما عن علی رض اور آپ اس سنت الفجر سے بڑھکر سخت نگہداشت کسی نفل نماز کی نہیں کرتے۔ کما فی الصحیحین وغیرہما عن عائشہ رض اور فرمایا کہ ہرگز نہ چھوڑ نا اگرچہ سواروں کے گھوڑے تمکو روند ڈالیں۔ کما فی ابی داؤد عن ابی ہریرۃ۔ یہ تمام دنیا و مافیہا سے بہتر ہیں۔ النسائی اگر بیات لذان کر کے دو رکعتیں پڑھیں پھر معلوم ہوا کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو متقدمین سے روایت نہیں ولیکن متاخرین نے کہا کہ سنت الفجر کے قائم مقام ہو جاوینگی۔ المحیط و فیہ۔ اور اصح یہ کہ ہو نگی۔ التجنیس ع۔ مترجم کے نزدیک اول اظہر ہے و اللہ اعلم لیکن بعد طلوع فجر کے دو رکعت سنت فجر سے زیادہ مکروہ ہے تو اول ہی اصح ہونا چاہئے اسی واسطے فتح القدیر و عینی نے اسی کو برقرار رکھا ہے م۔ سنت ہے کہ قراءت انمیں خفیف ہے بدلیل مجموعہ روایات حدیث عائشہ رض کہ نماز صبح کی اذان و اقامت کے درمیان جب خود فجر کے دو رکعت خفیف پڑھتے۔ حتی کہ میں کہتی کہ آپ نے سورہ فاتحہ پڑھا کہ نہیں۔ پھر اگر میں جاگتی ہوتی تو مجھسے باتیں کرتے ورنہ داہنی کروٹ پر لیٹ جاتے تھے یہانتک کہ اقامت پکاری جاتی۔ الصحیحین وغیرہما۔ اکثر قراءت تو قولوا آمنا باللہ وما انزل الینا رکعت اول میں اور قل یا اہل الکتاب تعالوا الآیہ۔ دوسری رکعت میں بحدیث ابن عباس عند مسلم۔ یا کہ ربنا آمنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاکتبنا مع الشاہدین۔ دوسری رکعت میں بحدیث ابو ہریرہ عند ابی داؤد۔ یا کہ اول میں قل یا ایہا الکافرون اور دوسری میں قل ہو اللہ احد۔ بحدیث ابو ہریرہ عند مسلم و بحدیث ابن مسعود عند الترمذی والنسائی۔ یہی خلاصہ میں اختیار کیا۔ ف۔ و نیز کہ جب کوئی تم میں سے سنت فجر پڑھ لے تو داہنی کروٹ پر لیٹ جاوے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی عن ابی ہریرہ۔ حدیث ام المومنین سے ثبوت کہ سنت و فرض کے درمیان نیک باتیں کرنا مضائقہ نہیں بلکہ فعل سنت ہے مگر عوام کو روکنا بہتر ہے۔ سنۃ الفجر کو اول وقت اور گھر میں پڑھے۔ الخلاصہ۔ طلوع فجر میں شک ہو تو روا نہیں۔ اگر بعد طلوع کے دوگانہ دو مرتبہ پڑھے

تو مکروہ مگر سنت الفجر اخیر کا دوگانہ ہے- کوئی سنت جب وقت سے جاتی رہے تو اُسکی قضاء نہیں سوائے سنت فجر کے کہ جب
مع فرض کے قضاء ہوں تو بعد طلوع آفتاب کے زوال تک فرض کے ساتھ قضاء کرے پھر فرض کی قضاء واجب اور سنت ساقط
ہو گئی [illegible] المبسوط السرخسی- یہی صحیح ہے- البحر- اور اگر بدون فرض کے قضاء ہوں تو شیخین کے نزدیک قضاء نہیں اور امام محمد کے نزدیک قضاء
ہے مبسوط السرخسی- بدلیل حدیث قیس رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے پس نماز قائم کی گئی تو میں نے
فرض نماز آپ کے ساتھ پڑھ لی پھر جب آپ لوٹے تو مجھے نماز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ ٹھہر اے قیس کیا دو نمازیں ساتھ ہی- پس میں نے
عرض کیا کہ میں نے دونوں رکعتیں فجر کی یعنی سنت نہیں پڑھی تھیں فرمایا کہ تو اب کچھ نہیں- رواہ ابو داؤد والترمذی یعنی فرمایا کہ
جب کچھ مضائقہ نہیں ہے- یہی صحیح معنی ہیں- م- ابو ہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دونوں
رکعتیں فجر کی نہ پڑھی ہوں تو وہ انکو بعد طلوع آفتاب کے پڑھ لے- رواہ الترمذی- ابن عمر رض کی دونوں رکعتیں فجر کی قضاء ہو گئیں
تو بعد طلوع آفتاب کے انکو ادا کیا- رواہ مالک بلاغا- حدیث صحیح ہے کہ جب نماز کی اقامت کہی جاوے تو پھر سوائے فرض کے کوئی
نماز نہیں ہے- [illegible] عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ دوگانہ فجر بھی نہیں- فرمایا دوگانہ فجر بھی نہیں ہے- رواہ ابن عدی باسناد حسن اسکے خلاف
بعض نے [illegible] الا رکعتی الفجر- مگر دوگانہ فجر یعنی دوگانہ سنت فجر کا اقامت کے وقت جائز ہے- لیکن بیہقی نے کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں ہے- اور
شیخ سلام اللہ حنفی نے شرح مشارق میں اور قسطلانی رح نے شرح بخاری میں لکھا ہے اور یہ فقرہ موضوعات میں داخل کیا گیا ہے م- عبداللہ بن مالک
ابن بحینہ رض سے روایت ہے کہ نماز کی اقامت کہی گئی تھی اُسوقت حضرت صلعم نے ایک شخص کو دوگانہ پڑھتے دیکھکر فرمایا کہ کیا صبح کی چار رکعتیں ہیں
رواہ البخاری ومسلم والنسائی- عبداللہ بن سرجس رض نے کہا کہ رسول اللہ صلعم فجر کی نماز پڑھتے تھے کہ ایک شخص نے مسجد میں داخل ہو کر ایک
گوشہ میں دوگانہ پڑھا پھر رسول اللہ صلعم کے ساتھ نماز میں داخل ہوا حضرت صلعم نے جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ اے فلان تو نے دونوں میں سے کس
نماز کو شمار کیا ہے اپنی تنہا پڑھی ہوئی کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی ہے- رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی- ابو سلمہ سے روایت ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت سنی پھر
کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے جس حال میں کہ وے پڑھ رہے تھے تو فرمایا کہ کیا ساتھ ہی
دو نمازیں کیا ساتھ ہی دو نمازیں اور یہ واقعہ نماز صبح کا ہے- رواہ مالک- یہ روایات مفید ہیں کہ اقامت فجر کے بعد سنت نہیں پڑھ سکتا
اگرچہ پڑھکر نماز میں داخل ہو سکے اور مذہب میں صحیح اسکے خلاف ہے- اور خلاف نہیں کہ اگر گھر میں پڑھکر مسجد میں داخل ہو کر
ایک ہی رکعت پائی تو روا ہے اور کلام انشاء اللہ تعالی آویگا م- **واربع قبل الظهر**- اور چار رکعتیں قبل ظہر کے- ف-
سنت مؤکدہ ہیں ایک سلام سے جنکا رتبہ بعد دوگانہ فجر کے افضل ہے- علی الاصح- نع- حدیث میں ہے کہ جس نے محافظت کی چار
رکعت قبل ظہر اور چار رکعت بعد ظہر کی اسکو اللہ تعالی آتش دوزخ پر حرام فرما دیگا رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ
عن ام حبیبہ مرفوعا- اگر جماعت میں شریک ہونے سے یہ نماز نہیں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہے قضاء کرے
یہی صحیح ہے- المحیط- بدلیل حدیث عائشہ رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ظہر سے پہلے چار رکعت نہ پڑھیں تو انکو بعد ظہر
کے پڑھ لیا- رواہ الترمذی- پھر حقائق میں ہے کہ شیخین رح کے نزدیک بعد ظہر کا دوگانہ سنت پڑھکر یہ چار رکعت قضاء کرے
اور امام محمد کے نزدیک دوگانہ سے پہلے پڑھ لے اور اسی پر فتوی ہے- السراج- اگر قبل ظہر کے چار رکعتیں پڑھیں اور وقت نکل جانے
کے بعد [illegible] کیا تو استحسانا جائز ہے- المحیط- یہی شیخین کا قول لیا گیا ہے- الغرائب- **وبعدها رکعتان**- اور بعد ظہر کے دو
رکعتیں- ف- سنت مؤکدہ ہیں- حضرت علی رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز فریضہ کے پیچھے دو رکعتیں
پڑھا کرتے سوائے فجر و عصر کے- رواہ ابو داؤد- یعنی بعد ظہر و مغرب و عشاء کے دوگانہ نماز پر مواظبت تھی تو ہر دوگانہ سنت مؤکدہ
ہوا م- **واربع قبل العصر**- اور چار رکعات عصر سے پہلے- ف- سنت غیر مؤکدہ ہیں اور حدیث میں ہے کہ رحم کرے اللہ
تعالی اس شخص پر جو عصر سے پہلے چار رکعات پڑھے- رواہ ابو داؤد والترمذی اور حدیث علی رض میں ہے کہ انکے درمیان میں [illegible]

وہ مومنین پر سلام سے فصل کر کے دوگانہ دوگانہ کرتے۔ کما فی الترمذی۔ اور دوسری حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ عصر سے پہلے دو رکعات پڑھا کرتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ لہٰذا فرمایا۔ **وان شاء رکعتین**۔ اور اگر چاہے تو عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھے۔ ف۔ یعنی دونوں طور سے سنت ادا ہوگی۔ واضح ہو کہ قبل مغرب کے دو رکعتیں بر تحقیق ابن الہمام رح مباح ہیں۔ م۔ **و رکعتان بعد المغرب**۔ اور مغرب کے بعد دو رکعتیں۔ ف۔ سنت موکدہ ہیں انکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں پڑھنے کا حکم دیتے۔ النسائی عن کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ اور جلدی کرے قبل کلام کے۔ ارزین رح۔ **واربع قبل العشاء**۔ اور چار رکعتیں قبل عشاء کے۔ ف۔ یہ مستحب ہیں نہ سنت۔ **واربع بعدہا**۔ اور چار رکعات بعد عشاء کے۔ **وان شاء رکعتین**۔ اور اگر چاہے تو دو ہی رکعت پڑھے۔ ف۔ یہ سنت موکدہ ہیں لیکن دو رکعت تو متعین ہیں اور چار رکعت میں دو رکعات بھی آجاوینگی۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب عشاء پڑھکر میرے یہاں آئے تو آپ نے چار یا چھ رکعات پڑھیں۔ کما فی سنن ابی داؤد میں کہتا ہوں کہ اس سے صرف یہی نکلتا ہے کہ حضرت ام المومنین صدیقہ کے یہاں اسطرح کیا اور دوام نہیں نکلتا ہے۔ پھر یہاں انکا زیادہ کے ساتھ مواظبت ثابت کرنا چاہیے تاکہ سنت کے معنی متحقق ہوں کیونکہ سنت بدون مواظبت نہیں لہٰذا امام مصنف رح نے لکھا۔ **والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ثابر علی ثنتی عشرۃ رکعۃ فی الیوم واللیلۃ بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ**۔ اور اصل ان نمازوں کے سنت ہونے میں یہ حدیث ہے کہ جس نے مواظبت کی بارہ رکعات پر دن رات میں تو اللہ تعالیٰ اسکے واسطے جنت میں گھر بنا دیگا۔ حدیث ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے سوائے بخاری کے باقی ائمہ صحاح نے بوجوہ کثیرہ والفاظ متعددہ روایت کیا ازانجملہ یہ کہ ما من عبد مسلم یصلی للہ فی کل یوم ثنتی عشرۃ رکعۃ تطوعا من غیر الفریضۃ الا بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ۔ یعنی جو بندہ مسلمان کہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہر روز بارہ رکعات زائد فرائض سے پڑھے تو ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکے لیے جنت میں ایک گھر بنا دیگا۔ ف۔ حاصل آنکہ وہ ضرور جنتی لائق درجہ عالی ہے۔ بالجملہ امام مصنف رح کی روایت میں ثابر یعنی راغب سے مواظبت نکلتی ہے اور دوسری روایت میں انکا فرائض سے زائد ہونا صحیح ہے۔ **وفسر علی نحو ما ذکر فی الکتاب**۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ رکعات کی تفسیر جو فرمائی ہے اسی کے مانند کتاب میں مذکور ہے۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم وابوداؤد وابن ماجہ کی روایت میں ہے۔ کی تفسیر یہ ہے پڑھے چار رکعات قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعت بعد مغرب کے اور دو رکعت بعد عشاء کے اور دو رکعت فجر کے ہیں۔ چونکہ کتاب میں اس سے زیادہ مذکور ہیں لہٰذا امام مصنف نے کہا کہ **غیر انہ**۔ فرق اسقدر ہے کہ۔ ف۔ حدیث میں دو نمازیں مذکور نہیں ہیں۔ اول۔ **لم یذکر الاربع قبل العصر**۔ چار رکعت قبل عصر کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔ ف۔ یعنی اس حدیث مواظبت میں نہیں مذکور ہے ورنہ حدیث دیگر تو مترجم نے ذکر کردی۔ **فلہذا سماہ فی الاصل حسنا**۔ اسی واسطے امام محمد نے کتاب الاصل میں چار رکعت قبل العصر کو حسن کہا۔ ف۔ اور سنت نہیں کہا ہے۔ **وخیر لاختلاف الآثار**۔ اور روایات مختلف ہونے کی وجہ سے اختیار دیا۔ ف۔ کہ چاہے چار پڑھے یا دو رکعت پڑھے چنانچہ مترجم نے دونوں روایتیں اوپر ذکر کیں۔ **والافضل ہو الاربع**۔ اور افضل یہی کہ چار پڑھے۔ ف۔ رہی نماز دوم۔ **ولم یذکر الاربع قبل العشاء**۔ اور عشاء سے پہلے چار رکعت مذکور نہیں ہیں۔ **ولہذا کان مستحبا**۔ اور اسی واسطے یہ چار رکعت مستحب ہوئیں۔ ف۔ اور سنت نہ ہوئیں۔ **لعدم المواظبۃ** کیونکہ مواظبت نہیں پائی گئی۔ ف۔ اور کتاب میں جو شروع کیا کہ السنۃ رکعتان الخ تو سنت سے طریق مسنون مراد ہے نہ وہ کہ جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ حدیث المثابرہ میں تو بعد عشاء کے صرف دو رکعت مذکور ہیں لہٰذا فرمایا۔ **وذکر فیہ رکعتین بعد العشاء وفی غیرہ ذکر الاربع**۔ اور حدیث مذکور میں بعد عشاء کے دو رکعت مذکور ہیں اور دوسری حدیث میں چار کا ذکر ہے۔ ف۔ چنانچہ براء بن عازب رح نے مرفوعا روایت کی کہ جس نے قبل الظہر چار پڑھیں گویا رات بھر عبادت کی اور جس نے بعد عشاء کے چار پڑھیں گویا لیلۃ القدر کی چار پائیں۔ رواہ سعید بن منصور فی سننہ

ورواه البیہقی من قول عائشہ رضہ۔ لیکن قول عائشہ رضہ اسمین اپنی طرف سے نہیں ہوسکتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہوا ہے
ملع۔ فلہذا خیر۔ اسی واسطے کتاب مین اختیار دیا کہ چار پڑھے یا دو پڑھے۔ **الا ان الاربع افضل**۔ لیکن چار پڑھنا افضل ہے
خصوصا عند ابی حنیفۃ علی ما عرف من مذہبہ۔ علی الخصوص امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بنا بر اسکے جو انکا مذہب معلوم ہوا ہے
کہ رات مین چار رکعت کرکے پڑھنا افضل ہے۔ **ف** اور یہ مذہب امام رح کا سواے سنن کے نوافل مین ہے لیکن مصنف رح
نے اسکو یہان لگا کر اشارہ کیا کہ یہ چار رکعت سنت نہیں ثابت ہوتی ہین کیونکہ حدیث براء رضہ و عائشہ رضہ سے صرف لوگون کو
اس فضیلت پر ترغیب نکلی نہ آنکہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھتے تھے بلکہ اس سے قوی استدلال بحدیث ام المومنین عائشہ رضہ
ہے کہ آپ جب بعد عشاء میرے پاس آئے تو ضرور چار یا چھ رکعات پڑھین جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا ہے لہذا ابن الہمام نے جو یہ
اعتماد کیا لیکن میرے نزدیک چار ہین مگر یہ ضرور نہین کہ آپ ہر جگہ پڑھتے ہون اگرچہ اظہر یہ ہے کہ پڑھتے تھے چنانچہ ابن عباس رضہ کی حدیث
مین اپنی خالہ میمونہ رضہ کے یہان رات کو رہنے مین صحیح بخاری مین بھی یہ چار رکعات مذکور ہین اور یہی حدیث عبد اللہ بن الزبیر مین
بھی۔ کما رواه احمد والبزار والطبرانی لیکن صحیح مسلم مین حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے دو رکعت ہین فافہم۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث الثابت
بھی فضیلت پر تحریض ہے۔ مترجم نے بعد ظہر و مغرب و عشاء کے دو رکعت پر مواظبت اور ثابت کی اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مین ہے
کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دس رکعات حفظ کین دو رکعتین قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعتین بعد مغرب
کے اپنے گھر مین اور دو رکعت بعد عشاء کے اپنے گھر مین اور دو رکعتین قبل نماز فجر کے جیسا کہ صحاح ستہ کی حدیث مین ہے اور دو رکعت
بعد جمعہ کا بھی ذکر ہے پس یہ محافظت دلیل مواظبت ہے اور اسی پر امام شافعی و احمد کے نزدیک سنن مؤکدہ دس رکعات ہین اور قبل
ظہر کے دو ہی رکعت ہین۔ لیکن اصح یہ کہ ادنی درجہ کمال کا دس ہین اور اعلی درجہ بارہ ہین اور عبد اللہ بن سفیان نے حضرت عائشہ رضہ
سے مثل حدیث ابن عمر روایت کی جسکو ترمذی نے صحیح کہا ہے اور دوسری روایت حضرت عائشہ سے ظہر سے پہلے چار رکعت ہین اسکو صحیح مسلم و ابو داود مین
روایت کیا اور یہ اصح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث ابن عمر رضہ تو اس سے زیادہ اصح ہے لہذا ابن الہمام نے کہا کہ ابن عمر رضہ نے قبل ظہر کے دو رکعت تحیۃ المسجد
روایت کی ہین اور چار رکعت گھر مین تھین۔ مین کہتا ہون کہ یہ بعید ہے کیونکہ گھر کے سنن کو مذکور فرمایا اور حدیث ابو ہریرہ مین چار قبل الظہر کے دو سلام
سے ہین۔ **والاربع قبل الظہر بتسلیمۃ واحدۃ عندنا کذا قالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفیہ خلاف الشافعی**۔ اور ہمارے نزدیک
قبل الظہر کی چار رکعت ایک سلام سے ہین جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہے۔ **ف** بلکہ م
الک و احمد کا بھی کہ انکے نزدیک دو سلام سے ہین بدلیل حدیث ابو ہریرہ رضہ اور جواب دیا گیا کہ التحیات مین جو سلام ہے وہ مراد ہے
کیونکہ حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ مین آیا کہ انمین تسلیم نہیں ہے۔ رواه ابو داود والترمذی فی الشمائل وابن ماجہ لیکن ابو داود
و ابن خزیمہ نے اسکو ضعیف کہا ہے اور مخفی نہین کہ اگر دونون احادیث مین یہ توفیق دیجاوے کہ کبھی چار ایک سلام سے اور
کبھی دو سلام سے بلکہ کبھی دو رکعت پڑھتے تو اختلاف مرتفع ہوا اور چار افضل ہین لیکن شاید کہ دو رکعت مین اور نیز دو سلام سے
محتمل تحیت ہے لہذا چار رکعت پر صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ اور ام حبیبہ رضہ مین ہے اعتماد کیا اور ایک سلام سے ہونا ظاہر تبادر ہے
الا کہ اگر حدیث ابو ہریرہ رضہ تفسیر ہو تو دو سلام و ایک سلام دونون طرح سنت ادا ہوگی و اسی پر شیخ ابن الہمام نے اعتماد کیا اور میرے
استاد شیخ دہلوی رح نے فرمایا کہ دو و چار دونون مین دائر ہے اور یہی اظہر ہے اور چار احوط۔ واللہ اعلم۔ حدیث ابن عمر رضہ مین ہے
کہ جس نے بعد مغرب کے چھ رکعات پڑھین وہ اوابین مین لکھا جائیگا اور پڑھا قولہ تعالی انہ کان للاوابین غفورا ابن الہمام رح
نے جزم کیا کہ اگر بعد فرض مغرب کے دو رکعت سنت و چار رکعت دیگر پڑھے تو فضیلت پوری ہو جائیگی۔ رہین دو رکعت قبل
مغرب کے تو ابن حبان کی روایت مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پڑھا اور بخاری کی حدیث مین ہے کہ حضرت صلعم نے
کہا کہ جو چاہے پڑھے اس کراہت سے کہ لوگ اسکو سنت ٹھہراوین اور حدیث صحیحین از انس رضہ مین ہے کہ اذان مغرب کے وقت

کچھ صحابہ مبادرت کرکے دو رکعت پڑھتے حتی کہ اجنبی آتا تو گمان کرتا کہ نماز ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ گمان اس سبب سے ہے کہ بعد مغرب
کے سنتیں لوگ پڑھتے ہیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعد مغرب کے سنتیں مسجد میں اجازت ہے حالانکہ اوپر حدیث گذری کہ آپ نے
گھروں میں پڑھنے کے واسطے حکم دیا ہے اور حدیث ابن عمر رضہ میں آپ کی خود مواظبت اسی طرح ہے بظاہر پس شاید یہ افضلیت کی وجہ سے
ہو۔ بالجملہ قبل مغرب کے دو رکعت اس سے مستحب نکلتی ہیں لیکن طاؤس نے کہا کہ حضرت ابن عمر رضہ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو پڑھتے نہیں دیکھا۔ رواہ ابوداؤد اور نووی نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور طحاوی رح
نے متعدد طرق صحیحہ سے وابن ابی شیبہ نے حضرت عمر رضہ سے روایت کی کہ جو کوئی قبل مغرب پڑھتا تو حضرت عمر رضہ اسکو مارتے تھے
اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر رضہ کوئی نہیں پڑھتے تھے پس جبکہ عموماً صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل ہے وہی مرجح
ہے اور طبرانی رح نے حضرت جابر رضہ سے روایت کی کہ میں نے امہات المومنین ازواج مطہرات رضی اللہ عنہم سے قبل مغرب کے دو رکعت
پڑھنے کو پوچھا تو سب نے کہا کہ حضرت صلعم نہیں پڑھتے تھے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ حدیث انس رضہ مثبت ہے وہ مقدم ہے حضرت ابن عمر رضہ
کے نفی پر تو یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ محققین کے نزدیک جو نفی کہ بدلیل ہو وہ مثل اثبات کے ہے اور یہاں ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو عموماً
ظاہر ہوتا۔ پھر ابن الہمام رح نے نتیجہ نکالا کہ یہ دو رکعت قبل مغرب کے مباح ہیں اور کراہت نہیں بدون دلیل دیگر کے۔ اور تاخیر
مغرب کی وجہ نہیں ہو سکتی کیونکہ قلیل تاخیر روا ہے۔ کمافی القنیہ۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مارنا اور منع کرنا اس میں کراہت
کے واسطے کافی ہے جبکہ فعل متروک ہو چکا تھا۔ عینی نے کہا کہ یہی ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے۔ پھر رہا یہ کہ سنن بعد فرض کے متصل ہیں
یا بعد اوراد و اذکار کے ہیں اور ابن الہمام رح نے تحقیق کیا کہ فاصلہ صرف اسقدر کہ اللھم انت السلام ومنک السلام وتعالیت یاذا
الجلال والاکرام یا بقدر ان کلمات کے ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ مسجد میں فرائض پڑھکر گھروں میں جانے تک کی بقدار خود تاخیر
ہے اور اسقدر تاخیر بھی مسنون ہے فاللہ تعالیٰ اعلم م۔ **بیان نوافل قال ونوافل النہار ان شاء صلی بتسلیمۃ رکعتین**
وان شاء اربعا وتکرہ الزیادۃ علی ذلک۔ نوافل النہار یعنی دن کی نفلیں چاہے تو ایک سلام سے دو رکعت پڑھے اور
چاہے چار رکعت پڑھے اور اسپر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ بالاتفاق کیونکہ نص زیادہ میں وارد نہیں ہے ع۔ **فاما نافلۃ اللیل**
قال ابوحنیفۃ ان صلی ثمان رکعات بتسلیمۃ جاز وتکرہ الزیادۃ علی ذلک۔ رہیں نوافل اللیل یعنی رات کی
نفلیں تو ابوحنیفہ نے فرمایا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھے تو جائز ہے اور اسپر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یہی قدوری
نے اختیار کیا اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ مکروہ نہیں۔ علی الاصح سالار نہایہ میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ معت۔ اور چار رکعت اولی
ہیں۔ **وقالا لا یزید علی رکعتین بتسلیمۃ**۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک سلام کے ساتھ دو رکعت پر زیادہ نہ پڑھے۔ ف
کیونکہ یہی نفل سنت ہے اور اگر ایک سلام سے چار رکعت پڑھیں تو بھی جائز بلا کراہت ہے اور اس سے زیادہ کرنا مکروہ ہے
الجامع والمبسوط وعامۃ الکتب۔ اور قاضیخان نے کہا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھیں تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک
چار سلام کی نائب ہونگی اور صاحبین کے نزدیک چار تک تو بلا کراہت دو سلام کی نائب ہیں اور باقی مکروہ ہیں۔ مع۔ بالجملہ چار
رکعات امام رح کے نزدیک افضل اور صاحبین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہیں اور زیادہ صاحبین کے نزدیک مکروہ اور امام کے
نزدیک آٹھ تک جائز ہیں۔ م۔ **وفی الجامع الصغیر لم یذکر الثمان فی صلوۃ اللیل**۔ اور جامع صغیر میں امام محمد نے صلوۃ
اللیل میں آٹھ کو نہیں ذکر کیا۔ ف۔ بلکہ چھ تک جواز لکھا ہے ع۔ شاید بدلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نو رکعات
ایک سلام پڑھیں تو چھ نماز نفل اور تین وتر ہیں اور بحث آویگی م۔ **ودلیل الکراہۃ انہ علیہ السلام لم یزد علی ذلک**
ولولا الکراہۃ لزاد تعلیما للجواز۔ اور دلیل کراہت کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ پر ایک سلام سے زیادہ نہ کیا اور اگر
کراہت نہوتی تو جواز سکھلانے کو کسی بار پڑھا دیتے۔ ف۔ اور صحیح مسلم کی حدیث طویل میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نو رکعت پڑھتے ہیں کہ انکے درمیان نہیں بیٹھتے سوائے آٹھویں رکعت کے کہ بیٹھکر اللہ تعالیٰ کا ذکر و حمد و دعا کرتے اور بغیر سلام کے اٹھکر
نویں رکعت پڑھ کر قعدہ کرتے اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا و دعا کر کے سلام پھیرتے کہ ہمکو سنا دیتے تھے۔ م ع۔ اس سے مرجح ہوتا ہے کہ آٹھ
سے زیادہ مکروہ نہیں ہے۔ و سرخسی رح نے تصحیح کی ہے لیکن استدلال مشکل ہے کیونکہ منفی ہے کہ اسمیں قعدہ نہیں مگر آٹھویں رکعت کے بعد
تو پھر اسکا بھی قائل ہونا چاہیے حالانکہ مشائخ متفق ہیں کہ نفل میں ہر دو رکعت کے بعد قعدہ واجب ہے حتی کہ اگر سہو سے تیسری کو
کھڑا ہو جاوے تو بعد پورے قیام کے [illegible] کی طرف عود کرے۔ الفتح۔ **والافضل فی اللیل عند ابی یوسف ومحمد مثنیٰ**
مثنیٰ وفی النہار اربع اربع۔ اور افضل رات میں امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک دو دو ہیں اور دن میں چار چار ہیں۔ **و**
عند الشافعی فیہما مثنیٰ مثنیٰ۔ اور افضل شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک رات و دن دونوں میں دو دو رکعات ہیں۔ **وعند**
ابی حنیفۃ فیہما اربع اربع۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک افضل رات و دن دونوں میں چار چار ہیں۔ **للشافعی قولہ علیہ السلام**
صلوٰۃ اللیل والنہار مثنیٰ مثنیٰ۔ شافعی کی دلیل تو حدیث ہے کہ نماز رات و دن کی دو دو رکعات ہیں۔ **ف**۔ رواہ الاربعۃ
لیکن ترمذی نے کہا کہ اصحاب شعبہ رح میں بعض نے موقوفاً یعنی قول ابن عمر رض روایت کیا اور بعض نے مرفوعاً روایت کیا
اور ثقہ راویوں نے اس حدیث کی روایت کی والنہار کا لفظ نہیں کہا یعنی صرف رات کی نماز دو دو رکعت روایت کی اور صحیحین
کی روایت میں بھی صرف صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ ہے اور دن کا ذکر نہیں اور نسائی رح نے کہا کہ میرے نزدیک یہ حدیث خطا ہے اگرچہ
سنن کبریٰ میں کہا کہ اسکی اسناد جید ہے کیونکہ اسناد کے جید ہونے سے لازم نہیں کہ حدیث میں دوسری جہت سے علت نہ ہو پس
حاکم نے علوم الحدیث میں مثالاً اس حدیث کو روایت کر کے کہا کہ اسکے راوی تو ثقہ ہیں مگر اسمیں ایک علت ہے کہ اسکے بیان
کرنے میں کلام طول ہو جائیگا۔ انتہی کلامہ۔ اور امام طحاوی نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ وہ رات میں دو دو رکعت اور دن میں
چار چار پڑھتے تھے پس بعید ہے کہ ابن عمر رض حدیث روایت کر کے اس سے مخالفت کریں۔ م ع۔ مترجم کہتا ہے کہ حاصل کلام یہ کہ اس
حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ رات کی نماز دو دو رکعت تو دوسری احادیث سے ثبوت ہے ازانجملہ حدیث
عائشہ رض مرفوعاً کہ جب کوئی تم میں سے رات کو اٹھے تو خفیف دو رکعتوں سے اپنی نماز شروع کرے۔ رواہ مسلم۔ پھر بعد کو جسقدر
چاہے دراز کرے۔ ابو داؤد۔ ازانجملہ حدیث ابن عمر مرفوعاً نماز رات کی دو دو رکعت ہے۔ الصحیحین۔ ازانجملہ حدیث ابن عباس رض
جبکہ اپنی خالہ ام المومنین میمونہ رض کے یہاں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھنے کو سوئے تھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
بائیں پر جا کر نماز میں شریک ہوئے تھے اور حضرت نے بائیں ہاتھ سے ابن عباس کا دایاں کان پکڑ کر دائیں طرف کھڑا کر دیا
تھا تو ابن عباس رض نے بیان کیا کہ پھر پڑھیں دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر وتر لیے
اقول یہ تو دس رکعات ہوئیں۔ م۔ اور ایک روایت میں کہا کہ میں نے آپ کی نماز تیرہ رکعات شمار کیں پھر کروٹ سے لیٹ رہے
حتی کہ سو گئے پھر بلال رض نے آکر نماز فجر کے واسطے خبر دی تو کھڑے ہو کر بغیر وضو کرنے کے دو رکعت خفیف پڑھیں پھر نکل کر فجر کی
نماز پڑھائی اور اپنی دعا میں فرماتے تھے اللہم اجعل فی قلبی نورا وفی بصری نورا وفی سمعی نورا وعن یمینی نورا وعن یساری نورا وفوقی نورا
وتحتی نورا وخلفی نورا واجعل لی نورا۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں بطرق مروی ہے۔ واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے لکھا کہ اس حدیث
سے معلوم ہوا کہ تیرہ رکعات علاوہ دو رکعت سنت فجر کے تھیں اور ابو داؤد کی روایت میں حضرت عائشہ رض سے بھی ایک
حدیث میں یہ موجود ہے کہ آپ نے تیرہ رکعات سے زیادہ وتر نہیں کیا اور بخاری میں بھی حضرت عائشہ رض سے تیرہ رکعات
علاوہ سنت فجر کے ثابت ہیں لیکن صحاح ستہ میں دوسری روایت حضرت عائشہ رض سے اصلح ہے کہ ان رکعات تمام میں
ایک رکعت وتر اور دو رکعت سنت فجر۔ پس تیرہ رکعات مع سنت فجر ہیں۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسی روایت کو ترجیح
ہے اور اسی پر استقرار ہوا حتی کہ ابن عباس رض سے بھی تیرہ رکعات مع سنت فجر کے مروی ہے۔ ملخص الفتح۔ میں کہتا ہوں

اگر یہ روایت صحیح مسلم میں اصح ہے کہ کانت صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدۃ ویرکع رکعتی
الفجر فتلک ثلث عشرۃ رکعۃ - یعنی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رات میں دس رکعات تھی اور وتر کرتے ایک سجدہ کے
ساتھ اور دو رکعت فجر پڑھتے پس یہ تیرہ رکعات ہوئیں - رواہ الستۃ - اول تو اسمیں وتر ایک ہی رکعت قرار دی اگرچہ یوں کہا
جاوے کہ اخیر دوگانہ سے ملا لیا ہوگا - پھر میں کہتا ہوں کہ ظاہر بات تو یہ ہے کہ جملہ روایات ٹھیک ہیں اور کسی ثقہ راوی کو وہم
نہیں ہوا بلکہ بات یہ ہے کہ اول تیرہ رکعات مع وتر کے صلوٰۃ اللیل تھی اور دو رکعت فجر اسکے علاوہ تھیں پھر کمی کر کے گیارہ مع وتر
رہیں پھر جب سن شریف زیادہ ہوا تو اور بھی کمی ہو گئی حتی کہ خود حضرت عائشہ رض کی حدیث میں سات رکعات مع الوتر ہو گئیں
اور ام سلمہ رض نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعات پڑھتے جب بزرگ و ضعیف ہوئے تو سات پڑھیں - رواہ الترمذی
والنسائی - واللہ تعالیٰ اعلم م - ابن الہمام رح نے کہا سات میں چار نماز، و تین وتر ہیں پس اگر ضعیف و مسن ہو تو سنۃ القیام
سات سے حاصل ہوگا اور حدیث ابو داؤد میں جو حضرت عائشہ رض سے مروی ہے کہ آپ ایتار کرتے چار و تین سے یعنی سات سے اور چھ
و تین سے اور آٹھ و تین سے اور دس و تین سے اور آپ سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ ایتار نہیں کرتے تھے - یہ مقتضی ہے کہ ادنیٰ
سے سنت ادا ہو جائیگی اور چار سے کم تہجد نہیں ہے اور شمس الائمہ نے مبسوط میں کہا کہ کمتر دو رکعت ہیں تو واللہ اعلم کہاں سے ہے
م فتح - میں کہتا ہوں کہ حدیث میں جو آیا کہ جو چاہے کہ پانچ سے ایتار کرے وہ کرے تو اس سے نکالا کہ تین وتر اور دو تہجد ہیں اور ہم نے
سابق میں باب الوتر میں کلام کیا ہے اور حق یہ کہ چار سے کم تہجد نہیں ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - اور واضح ہو کہ حدیث عائشہ رض سے ثابت
ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول رات و درمیان شب و آخر رات حتی کہ سحر تک ہر حصہ میں ایتار فرمایا ہے - اور شیخ استاذ محقق
نے افادہ فرمایا کہ اول رات میں ایتار رمضان سے تھا پس تراویح علی التحقیق وہی تہجد بوجہ فضیلت رمضان کے مقدم ہو گئی ہے
آتی ہے - میں کہتا ہوں کہ عند التحقیق یہی قول اصح ہے - واللہ تعالیٰ اعلم م - ابن الہمام رح نے کہا کہ پھر اگر تہجد و قیام اللیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر واجب تھا تو ہم لوگوں کے حق میں یہ نماز مستحب ہے اور اگر تطوع تھا تو ہمارے حق میں سنت ہے اور علماء مختلف ہیں
اور اگر اول آپ پر واجب تھا پھر منسوخ ہوا پھر آپ پڑھتے رہے تو ہم لوگوں پر سنت ہو گیا - بالجملہ قیام اللیل نہایت اعلیٰ تقرب ہے
اللہ تعالیٰ جسے مغفرت کو نصیب کرے - پھر ان فوائد کے ضمن میں مقصود یہ کہ نماز تہجد دوگانہ کر کے ثابت ہے - لیکن مخفی نہیں کہ
دوگانہ سے زائد کرنے میں کراہت ثابت نہیں ہوتی ہے غایت یہ کہ افضلیت نہ ہو م - ولعل الاعتبار بالتراویح -----
کے نزدیک رات میں دوگانہ کر کے افضل ہونا بقیاس تراویح ہے - ف - کیونکہ بالاتفاق اس میں دوگانہ کر کے افضل ہے
و استدلال بحدیث ابن عمر و عائشہ و ابن عباس رضی اللہ عنہم جو دوگانہ کر کے پڑھنے میں اوپر مذکور ہوئیں اولیٰ ہے م - کیونکہ باب
میں افضلیت ثابت کرنا قیاسی نہیں بلکہ توقیفی ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے معلوم ہو سکتا ہے ع - حتی کہ
کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کہ رات میں دوگانہ کر کے افضل ہے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے - ولابی حنیفۃ انہ علیہ السلام کان یصلی
بعد العشاء اربعاً - روتہ عائشہ رض - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عشاء کے چار رکعت پڑھتے تھے
اسکو ام المومنین عائشہ رض نے روایت فرمایا ہے - ف - کما رواہ ابو داؤد والنسائی - اور اوپر موضع گذر چکی - لیکن صحیح مسلم
میں عبداللہ بن شقیق کی روایت حضرت ام المومنین سے بعد عشاء کے گھر میں آکر دو رکعت ہیں - عینی رح نے کہا کہ یا تو راوی
کو وہم ہوا یا حضرت ام المومنین نے مختلف اوقات کی خبر دی ہے - واللہ اعلم - ع - وکان یواظب علی الاربع فی الضحیٰ
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز چاشت کی چار رکعت پر مواظبت فرماتے تھے - ف - اور جسقدر چاہتے پڑھ جاتے - رواہ مسلم
عن عائشہ رض تو مقصود میں بھی چارگانہ پڑھنا ثبوت ہوا - اور روایت ابو یعلی الموصلی کی - حاصل یہ ہے کہ چاروں میں فصل کلام ہے
کما فی العینی - میں کہتا ہوں کہ سلام و کلام میں فرق ہے - لیکن وارد ہوتا ہے کہ عروہ نے عائشہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

ایک عمل کو چھوڑ دیتے اور چاہتے کہ لوگ اسپر عمل کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز چاشت کبھی نہ پڑھی اور میں اس کو پڑھتی ہوں۔ رواہ الستۃ الا الترمذی۔ اور عبد اللہ بن شقیق کی روایت میں عائشہ رضہ سے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چاشت پڑھنے سے انکار ہے۔ رواہ مسلم۔ پس موفق یہ ہے کہ آپ نے اسکو برابر چند روز پڑھکر پھر چھوڑا تو کبھی نہیں پڑھا۔ لیکن حدیث ابو سعید الخدری میں ہے کہ آپ پڑھتے تو ہم کہتے کہ نہ چھوڑینگے پھر چھوڑتے تو ہم کہتے کہ نہ پڑھینگے۔ رواہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ام ہانی رضہ میں آٹھ رکعات ہیں۔ کما فی الصحیحین وغیرہا اور اسی پر امام احمد وغیرہ نے اعتماد کیا ہے۔ اور ابو ہریرہ رضہ سے روایت وصیت میں دو رکعت ہیں۔ رواہ الستۃ الا البخاری جیسے ابو ذر رضہ کی حدیث ہر عضو پر صدقہ میں بھی دو رکعت ہیں۔ رواہ مسلم وابو داؤد۔ اور ابو ہریرہ رضہ کی حدیث مرفوع میں ہے کہ جس نے دوگانہ ضحی پر محافظت کی اُسکے گناہ بخشے جاوینگے اگرچہ سمندر کے جھاگ برابر ہوں۔ رواہ الترمذی اور جو لوگ صلوۃ الضحی پر مداومت کریں جنت کے باب الضحی سے پکارے جاوینگے کہ اللہ تعالی کی رحمت سے داخل ہو۔ رواہ ابو ہریرہ مرفوعاً۔ اور اس نماز کا وقت مختار جب چوتھائی دن چڑھے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث زید بن ارقم سے ثابت ہے کہ نماز اوابین میں ظاہر ہے۔ مرجت۔ رمضہ میں کثیر دو اور صحیح قول میں چار ہیں اور آٹھ افضل اور انتہا بارہ ہیں اور مخفی نہیں کہ قول الفنیہ بھی صحیح ثابت ہے پھر تحقیق یہ ہے کہ صلوۃ الضحی پر مداومت دائمی نہ تھی بلکہ کسی مدت تک برابر پڑھتے پھر برابر چھوڑتے اسی وجہ سے وہ سنت نہیں بلکہ مستحب ہے اور چونکہ چار رکعت کا وجود اکثر ہے تو دن میں چار گانہ افضل ہے۔ م۔ ولانہ ادوم تحریمۃ فیکون اکثر مشقۃ۔ اور وجہ چار گانہ افضل ہونے کی یہ بھی کہ براہ تحریمہ اسکو زیادہ دوام ہے تو درمیان میں فراغت ہونے سے زیادہ مشقت ہوگی۔ ف۔ اور جس عبادت میں زیادہ مشقت اسمیں زیادہ ثواب جیسا کہ حدیث میں ثبوت ہے تو وہ ثواب میں اکثر ہوئیں۔ وازید فضیلۃ۔ اور زیادہ فضیلت پر حکمر ہوئیں۔ ولہذا لو نذر ان یصلی اربعا بتسلیمۃ لایخرج عنہ بتسلیمتین وعلی القلب یخرج۔ اور اسی واسطے اگر نذر کی کہ چار رکعت نماز ایک سلام سے پڑھیگا تو دو سلام سے پڑھنے میں نذر ادا نہیں ہوتی اور اگر دو سلام سے پڑھنے کی نذر کی تو ایک سلام سے پڑھ لینے میں ادا ہو جاتی ہے۔ ف۔ اور تراویح میں دوگانہ کی فضیلت بوجہ جماعت کے عارض ہے۔ والتراویح تؤدی بجماعۃ۔ اور تراویح جماعت سے ادا کیجاتی ہیں۔ فیراعی فیہا جہۃ التیسیر۔ تو اسمیں آسانی کی جہت نگاہ رکھی جاتی ہے

ف۔ وعلی ہذا اگر تراویح کو تنہا پڑھے تو چار چار افضل ہیں جب کہ قوت ہو۔ م۔ اور حدیث میں جو وارد ہے کہ صلوۃ

شنی شنی فاذا اردت ان تنصرف فارکع بسجدۃ توتر لک ما قد صلیت۔ یعنی نماز شب دوگانہ ہے جب تو پھرنا چاہے یعنی بخوف صبح فراغت چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے وہ تیری نماز کو وتر کردیگی۔ رواہ البخاری۔ تو یہ بیان ہے کہ نماز شب کو وتر سے ختم کرنے کا حکم ہے نہ آنکہ نماز تمام طاق رکعت سے پڑھی جاوے لہذا مصنف رح نے امام شافعی کے جواب میں کہا کہ۔ ومعنی ما رواہ شفعا لا وترا واللہ اعلم۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اُسکے معنی یہ کہ نماز رات کی جوڑ جوڑ یعنی جفت ہے نہ طاق واللہ اعلم۔ ف۔ یعنی پہلے جفت پڑھے پھر آخر میں طاق کرلے۔ ابن الہمام رح نے خیال کیا کہ اولی استدلال اس حدیث سے ہے جو صحیحین میں ہے کہ ابو سلمہ بن عبد الرحمن نے حضرت عائشہ رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز شب کو پوچھا تو فرمایا کہ آپ رمضان وغیر رمضان میں گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے پس چار رکعتیں پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی کو مت پوچھو پھر چار پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی کو مت پوچھو آخر تک۔ وجہ استدلال یہ کہ چار چار الگ تھیں ورنہ یوں کہا جاتا کہ آٹھ پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی کو مت پوچھو اور کبھی ایسا کرتے اور کبھی دو دو رکعت پڑھتے۔ اور اسمیں طول کلام کیا۔ کما فی الفتح۔ اور شافعیہ اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ اول دو رکعت خفیف پڑھتے پھر چار رکعت دو دوگانہ کرکے خوبی رکوع و سجود اور دراز قرأت سے پڑھتے پھر اسکے بعد چار رکعت دو دوگانہ کرکے اول سے بھی زیادہ طویل و دراز پڑھتے تھے پس اول چار اور دوم چار میں درازی کا فرق ہے اور دوسری روایات قولی و فعلی دوگانہ ہونے پر نص ہیں۔ فاللہ تعالی اعلم۔ م۔ (فروع) طلوع فجر کے بعد فرض پڑھنے تک

کلام مکروہ ہے ن ع- میں کہتا ہوں کہ کلام نیک استثناء کرنا چاہیے کیونکہ حدیث صحیح میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہؓ سے
باتیں کرنا ثبوت ہے جیسا گذرا م۔ طول قیام کثرت سجود سے افضل ہے۔ ہو الصحیح البدائع۔ خلافاً لمحمد نفل کا مخفی کرنا اظہار سے
افضل۔ نوافل لیل بہ نسبت نوافل النہار کے افضل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بعد فریضہ کے رات کی نماز افضل ہے
رواہ مسلم۔ آخر رات بہ نسبت اول کے افضل۔ مسافر بلا عذر کے سنت ترک نہ کرے۔ المنیۃ الملتقی۔ رات کو جاگے تو مستحب ہے کہ اپنی
آنکھ نیند دور کر کے مسواک کرے اور آسمان کو نظر کرکے۔ ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنہار لآیات لاولی الالباب
الذین آخر تک پڑھے۔ کما ثبت فی الصحیحین۔ تمام اللیل میں سے اسی قدر اختیار کرے کہ آخر عمر تک اسپر مداومت ممکن ہو۔ مدون کی
نزک کے منجملہ مستحبات کے دو رکعت تحیۃ الوضوء اور انکی فضیلت باب الوضوء میں گذری۔ منجملہ اسکے دو رکعت وقت سفر کے۔ رواہ
ابن ابی شیبہ۔ اور دو رکعت وقت واپسی کے مسجد محلہ میں۔ کما فی صحیح مسلم۔ اور دو رکعت تحیۃ المسجد کما فی الصحیحین حتی کہ کہا گیا کہ یہ سنت
ہے- اور روزانہ دو رکعت ایک مرتبہ کافی ہیں۔ اگر امام نماز فرض میں ہو یا موذن اذان کہنے لگا تو بالاتفاق تحیۃ المسجد ساقط ہیں۔ ع
میں کہتا ہوں کہ امام خطبہ میں ہو تو بدلیل حدیث صحیح دو رکعت مختصر جائز ہیں مگر مترجم کے نزدیک اشکال ہے مگر جبکہ امام تھوڑی دیر
تک خاموش ہو۔ واللہ اعلم۔ م۔ منجملہ مستحبات کے نماز استخارہ دو رکعت اور صلوۃ التسبیح چار رکعت اور ایک حدیث ضعیف میں
صلوۃ الحاجۃ دو رکعت ہے۔ ع البحر۔ اور لکھا کہ ماہ شعبان کے نصف پر یعنی شب برات میں رات کو عبادت کی حدیث موضوع ہے
جیسا کہ علم المشہور میں ہے اور ابن وحیہ نے کہا کہ اسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہیں ہوا ع۔ مترجم کہتا ہے کہ ترمذی میں
روایت موجود ہے لیکن ضعیف ہونے میں شک نہیں اور شاید موضوع ہو جیسا کہ عینی رح نے جزم کیا۔ فاللہ اعلم۔ م۔ دونوں عیدوں
کی راتوں کو احیاء کرنا مستحب ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ شب قدر کا احیاء صحیح و معروف ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الصوم میں ادا ہو گا
اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہاں دعوت کے بعد انکی خواہش برکت سے دو رکعت
نماز بھی پڑھ دی پس شاید یہ مخصوص ہو۔ واللہ اعلم۔ م۔ نماز استخارہ تمام نیک کاموں میں خواہ حاجت ہوں یا عبادت ہوں۔
المرقاۃ۔ مگر عبادت میں جیسے حج و جہاد وغیرہ میں یہ فعل تو قطعاً خوب ہے تو اسکے لیے استخارہ نہیں بلکہ اسواسطے کہ آیا اسی وقت کرے
یا نہیں۔ غنیۃ المستملی الحلبی۔ اور اسمیں سے لائق اہتمام اور نادر الوجود امر ہو جیسے سفر و عمارت وغیرہ نہ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ اللمعات
جب امر مہم پیش آوے تو دو رکعت نفل پڑھے پھر کہے۔ اللھم انی استخیرک بعلمک واستقدرک بقدرتک واسالک من فضلک العظیم
فانک تقدر ولا اقدر وتعلم ولا اعلم وانت علام الغیوب اللھم ان کنت تعلم ان ھذا الامر خیر لی فی دینی ومعاشی وعاقبۃ امری او عاجل امری
وآجلہ فاقدرہ لی ویسرہ لی ثم بارک لی فیہ وان کنت تعلم ان ھذا الامر شر لی فی دینی ومعاشی وعاقبۃ امری او عاجل امری وآجلہ فاصرفہ
عنی واصرفنی عنہ واقدر لی الخیر حیث کان ثم ارضنی بہ۔ المسلم وسنن الاربعہ عن جابر بن عبد اللہ رض۔ اور زیادہ کیا۔ ولا حول ولا قوۃ
الا باللہ۔ ابن حبان عن ابی سعید الخدری۔ اور اگر نکاح میں استخارہ ہو تو عورت کا نام مع باپ کے نام کے بیان کرے۔ ابن حبان
والحاکم عن ابی ایوب رض۔ اور صحیح احادیث میں استخارہ کی تعلیم کرنا اور اسکے ترک پر بدبختی کی مذمت وارد ہے۔ الحصن۔ اور استخارہ
سات بار تک کرے پھر جو دل میں جمے وہی بہتر ہے کذا رواہ ابن السنی عن انس رض۔ غنیۃ المستملی الحلبی۔ نماز حاجت اگر اللہ تعالیٰ
کی طرف یا بظاہر کسی آدمی کی جانب کوئی حاجت ہو تو اچھی طرح وضو کرکے دو رکعت نفل پڑھے پھر اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھ کر کہے کہ لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم سبحان اللہ رب العرش العظیم الحمد للہ رب العالمین اسالک موجبات
رحمتک وعزائم مغفرتک والعصمۃ من کل ذنب والغنیمۃ من کل بر والسلامۃ من کل اثم۔ مص ت۔ لا تدع لی ذنبا الا غفرتہ ولا ھما
الا فرجتہ ولا حاجۃ ھی لک رضا الا قضیتھا یا ارحم الراحمین۔ ت۔ دوسرا طریقہ یہ کہ بعد دو رکعت کے یوں دعا پڑھے۔ اللھم انی اسالک
واتوجہ الیک بنبیک محمد نبی الرحمۃ یا محمد انی اتوجہ بک الی ربی فی حاجتی ھذہ لتقضی لی اللھم فشفعہ فی۔ ت س ق۔ صلوۃ التسبیح

ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت بڑا عطیہ فرماکر اپنے چچا عباس بن عبد المطلب کو ارشاد کیا کہ جب تو نے اسکو کیا تو اللہ تعالے
تیرے گناہوں کو اگلے و پچھلے و پرانے و نئے اور بھولے چوکے اور عمداً کیے ہوئے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ہوں علانیہ و پوشیدہ ہوں
یا ظاہر ہوں سب بخشیگا۔ وہ یہ ہے کہ تو چار رکعات پڑھ ہر رکعت میں سورہ الحمد اور ایک سورہ پڑھ جب پہلی رکعت میں قرأت کر چکے
تو کھڑے ہونے کی حالت میں سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر۔ پندرہ مرتبہ پڑھ۔ پھر رکوع کر اور حالت رکوع میں اس
تسبیح کو دس بار پڑھ (یعنی بعد سبحان ربی العظیم کے) پھر رکوع سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر سجدہ کر اور حالت سجدہ میں اسکو
دس بار پڑھ پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرا سجدہ کر اور اس حالت میں اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرے
سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑے ہونے سے پہلے اسکو دس بار پڑھ لے پس یہ ہر رکعت میں پچھتر بار تسبیح ہوئی اسی طرح چاروں رکعات پڑھ
پھر اگر تجھسے ہو سکے کہ تو ہر روز ایکبار پڑھے تو پڑھ لے اور اگر نہ پڑھے تو ہر جمعہ میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو ہر مہینہ میں ایکبار پڑھ
اور اگر نہ پڑھے تو ہر سال میں ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو تمام عمر میں ایکبار پڑھ۔ رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ والحاکم و ابن حبان عن ابن
عباس مرفوعاً و رواہ ابن ماجہ والترمذی عن ابی رافع اور اس باب میں عبد اللہ بن عمرو اور فضل بن عباس سے بھی روایت ہے ابن
حجر رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور دارقطنی نے اسکو اصح قرار دیا ہے۔ واضح ہو کہ اس ترکیب میں دوسرے سجدہ سے سر اٹھانے کے
بعد دس بار کہنے تک بیٹھنا مذکور ہے اور بعضے حنفیہ نے فتاویٰ میں اس سے احتراز کے لیے ان دس بار کو قرأت سے پہلے کر دیا
اور مترجم کے نزدیک یہ لغو ہے اسواسطے کہ جلسہ استراحت میں حدیث صحیح موجود ہے پس مسئلہ اجتہادی ہے زیادہ یہ کہ امام ابوحنیفہ کے
نزدیک فرائض میں احتیاطاً نہ بیٹھے اور مترجم نے اعمال نماز میں اشارہ کیا کہ یہ استراحت جو پڑھے تو میوں وضعیفوں کے واسطے
ہے تو در حقیقت صرف مختار میں یہ کلام ہے برخلاف اسکے جس نے صلوٰۃ التسبیح میں یوں مداخلت کی استغفر توفیق کو بدل دیا لیکن
حضرت عبد اللہ بن المبارک و بعضے تابعین سے یوں بھی ماثور ہے لیکن اصح یہی طریقہ حدیث ہے۔ مطلق نفل کو ہر وقت ادا کرنا مستحب ہے فیما
السرخسی یعنی سوائے مکروہ اوقات کے اور وہ بعد عصر و بعد فجر کے اور وقت طلوع و غروب و ٹھیک دوپہر کے ہے۔ م۔ فرع شیخ [illegible]
حلوانی نے کہا کہ افضل یہ ہے کہ سوائے تراویح کے سب سنن و نوافل گھر میں ہوں۔ النہایہ۔ یہی صحیح ہے لیکن بلحاظ زمانہ کے عوام جو مسجد
میں بعد فرائض پڑھتے ہیں اور خواص بھی دکھلاویں تو مضائقہ نہیں ظاہراً اسی وجہ سے کافی میں اسکو لکھا ہے۔ م۔ چارگانہ قبل ظہر و جمعہ
و بعد جمعہ میں درمیانی قعدہ میں درود نہ پڑھے اور نہ تیسری رکعت میں کھڑے ہو کر سبحانک اللہم الخ پڑھے بخلاف دیگر چارگانہ
نوافل کے اور ایسا ہی اگر بعد سنت فجر یا چارگانہ قبل الظہر کے خرید و فروخت میں مشغول ہوا تو سنت اعادہ کرے اور ایک لقمہ
یا گھونٹ سے باطل نہوگی۔ الخلاصہ۔ اور آمین کرنے میں ثواب کم ہوگا۔ النہایہ۔ اور صحیح یہ کہ نیک باتوں میں کچھ کمی نہوگی
کما قدمناہ۔ م۔ چار رکعت نفل میں اگر دوگانہ کے بعد قعدہ نہ بیٹھا تو شیخین کے نزدیک استحساناً فاسد نہیں اور امام صفار نے کہا
کیا کر سہو کا سجدہ کرے اور امام محمد کے نزدیک قیاساً فاسد ہے اور اگر تین رکعت ہوں تو بقول اصح فاسد ہے اور دوسرے بقول امام ح
استحساناً فاسد نہیں اور قیاساً فاسد ہے اور یہی لیا گیا ہے الخلاصہ۔

فصل فی القراءۃ۔ فصل در بیان قرأت۔ والقراءۃ فی الفرض واجبۃ فی الرکعتین۔ قرأت کرنا فرض نماز میں دو
رکعتوں میں واجب ہے۔ ف۔ یعنی قرأت تو فرض کی دو رکعتوں میں فرض ہے لیکن یہ قرأت اول کی دو رکعتوں میں رکھنا
واجب ہے یہی مذہب ہمارا قول صحیح اور اسی طرف اصل میں اشارہ کیا الفتح و اسی کو تحفہ وغیرہ میں صحیح کہا ہے۔ اور قدوری وغیرہ کا
مذہب یہ کہ دو رکعت میں جو تعیین واجب ہے کذا فی البدائع لہذا اگر قرأت بالکل ترک کرے یا فقط ایک ہی رکعت میں پڑھے
تو نماز فاسد ہے اور اگر اخیر میں قضا کرے تو نماز صحیح اور سجدہ سہو واجب ہے کذا فی الفتح۔ اور قدوری وغیرہ کے قول پر
سجدہ سہو بھی واجب نہوگا اگرچہ اولین میں ترک خلاف سنت ہے اور ظاہر کلام مصنف رحمہ قدوری قول کی طرف ہے جبکہ پہلی دونوں

رکعتوں کی تعیین نہیں کی ہے۔ وقال الشافعی فی الرکعات کلہا لقولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ الا بقراءۃ - اور شافعی رح نے
کہا کہ فرض کی سب رکعات میں قرارت واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ الخ یعنی نماز نہیں مگر بقرارت - ف - رواہ مسلم
تو ہر نماز میں قرارت واجب ٹھہری - وکل رکعۃ صلوٰۃ - اور ہر رکعت نماز ہے - ف - تو ہر رکعت میں قرارت واجب ہوئی - مخفی
نہیں کہ حدیث از قسم احاد ہے تو اس سے فرضیت قطعی کا ثبوت نہیں ہو سکتا - وجوب ہو سکتا ہے لیکن ہر رکعت نماز ہونا مشکل ہے
م پھر یہی قول دو میں امام مالک کی ہے فرق یہ کہ جو مصنف رح نے ذکر کیا - وقال مالک فی ثلث رکعات - اور امام مالک
نے کہا کہ تین رکعات میں فرض ہے - ف - یعنی چاروں میں چاہیے لیکن تین تک کافی ہے - اقامۃ للاکثر مقام الکل تیسیرا
کیونکہ اکثر قائم مقام کل کے ہے بنظر آسانی دینے کے - ف - پس شاید کہ مغرب میں دو ہی کافی ہوں ہے - م - مستدلال امام شافعی
و مالک کا صریح نہیں ہے بلکہ صریح وہ حدیث بخاری و مسلم کی صحیحین وغیرہما کی روایت اس اعرابی کے بارہ میں جس نے بری طرح
نماز پڑھی اور تیسری مرتبہ آپ نے تعلیم کی چنانچہ اسمیں ہے کہ پس جب تو نماز کو کھڑا ہو تو تکبیر کر پھر پڑھ جو تیرے پاس قرآن سے
ہو - اور آخر حدیث میں ہے کہ پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز میں کر - مع - مترجم کہتا ہے کہ اول دو رکعت میں تو فاتحہ مع سورۃ واجب ہے
پس اگر یہی دلیل ہو تو اخیرین میں بھی فاتحہ مع سورہ واجب ہوگا - اور اسکا جواب نہیں سوائے ان احادیث کے جنمیں اخیرین
میں صرف فاتحہ پڑھنا مروی ہے - م - ولنا قولہ تعالیٰ فاقرءوا ما تیسر من القرآن - اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فاقرءوا الخ
یعنی پڑھو جو میسر ہو قرآن سے - ف - اقرءوا صیغہ امر ہے جس سے فرض ثابت ہوتا ہے - والامر بالفعل لایقتضی التکرار
اور جو امر کسی فعل کے واسطے ہو وہ ایکبار کرنے سے پورا ہو جاتا ہے تکرار اسکا اقتضار نہیں ہے - ف - تو نماز میں اگر اسقدر
پڑھ دیا ایکبار کہ جسکو قرأت کہیں تو فرض ادا ہو گیا - اگر کہا جاوے کہ پھر تو ایک رکعت میں پڑھ دینے سے امر کی تعمیل ہو گئی
پھر دوسری رکعت میں کیوں فرض ہوا - جواب یہ کہ آیت میں بالاتفاق نماز میں پڑھنے کا حکم ہے تو ایک رکعت میں تو صریح
نص ہے - وانما اوجبنا فی الثانیۃ استدلالا بالاولی - اور دوسری رکعت میں ہم نے اسی واسطے واجب یعنی فرض قرار
دیا کہ دلالت نص پہلی رکعت کے ساتھ دوسری کو مقتضی ہے - ف - یعنی پہلی رکعت میں تو صراحۃ النص سے قرارت فرض ہے
دوسری میں دلالۃ النص سے - لانہما یتشاکلان من کل وجہ - کیونکہ دونوں رکعتیں ہمشکل ہیں ہر طرح سے - ف - یعنی
اصل ارکان میں یکساں ہیں ع - تو ہم نے جانا کہ شرعا دوسری رکعت بھی مثل اول کے مراد ہے - ف - فاما الاخریان
تفارقانہا - اور رہیں اخیر کی دونوں رکعتیں تو وہ اولیین سے مفارقت رکھتی ہیں - ف - چند باتوں میں - فی حق السقوط
بالسفر - سفر میں دونوں ساقط ہو جاتی ہیں - وصفۃ القراءۃ - اور قرارت کی صفت میں - ف - چنانچہ اولیین میں جہر
ہو تو ان میں اخفا رہو - وقدرہا - اور قرارت کی مقدار میں - ف - چنانچہ اخیرین میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے - فلا یلحقان بہما
تو دونوں اخیرین لحق باولیین نہوں گی - ف - بالجملہ پہلی رکعت تو صریح اور دوسری رکعت بوجہ دلالت کے صیغہ امر کے تحت میں
داخل ہوئیں اور اخیرین بوجہ افتراق کے داخل نہوئیں اور اولی یہ کہ حضرت عائشہ رض سے ثبوت ہوا کہ نماز دو رکعت اول
فرض ہوئی پھر حضر میں دیگر دو رکعت بڑھیں اور سفر میں وہی رہیں - کما فی الصحیح - پس اول دو رکعت بقرارت متعینہ تھیں اور
صیغہ امر کی تعمیل انہیں ہو چکی پس اخیرین محل فرض نہوئیں - م - اور بری طرح نماز پڑھنے والے اعرابی کی تعلیم میں جو کل نماز
میں فرمایا تو وہ خبر الواحد ہے اس سے فرضیت ثبوت نہوگی اور ہم نماز کو مجمل نہیں کہتے تا کہ حدیث سے اسکا بیان سمجھے
الفتح - لیکن مخفی نہیں کہ قرأت ایک رکعت میں مراد ہے یا کل میں یہ ایک معنی مجمل ہیں اور قرأت بلاشبہ رکن ہے - اور حدیث
ابو سعید خدری وابو قتادہ رض وغیرہما بروایت صحاح مفید ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخیرین میں پڑھتے اور کوئی
حدیث مرفوع نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرارت نہیں پڑھی - جواب یہ کہ اگر مواظبت ثبوت ہو تو مفاد یہ کہ فاتحہ

اخیرین میں واجب ہے لیکن جب قول صحابہ رضی اللہ عنہم اسکے خلاف ثابت ہو تو معلوم ہو جائیگا کہ یہ وجوب نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دائمی مواظبت اس قراءت پر ثبوت نہیں ہوتی ہے نہایت یہ کہ کسی روایت میں عدم قراءت نہیں آیا
اور برخلاف اسکے ابن ابی شیبہ نے شریک عن ابی اسحق السبیعی عن علی وابن مسعود روایت کی کہ ان دونوں صحابی نے
کہا کہ پہلی دونوں رکعتوں میں قراءت کر اور پچھلیوں میں تسبیح پڑھ۔ فتح۔ یہ اسناد ثقات مگر منقطع ہے م۔ اور امام شافعی کی دلیل
تمام جب ہو کہ نماز یعنی ہر رکعت ہو۔ **والصلوٰۃ فیما روی مذکورۃ صریحا فتنصرف الی الکاملۃ**۔ اور الصلوٰۃ کا لفظ اس
حدیث میں جو شافعی رح نے روایت کی صریح مذکور ہے پس یہ لفظ صلوٰۃ کاملہ کی طرف پھیرا جائیگا۔ **ف** کیونکہ مطلق سے فرد
کامل مراد ہوتا ہے۔ **وہی الرکعتان عرفا**۔ اور وہ دو رکعت میں بمراد عرف۔ **کمن حلف لا یصلی صلوٰۃ**۔ جیسے کسی نے قسم
کھائی کہ کوئی صلوٰۃ نہ پڑھیگا۔ **ف** تو دو رکعت پڑھنے سے حانث ہوگا۔ **بخلاف ما اذا حلف لا یصلی**۔ برخلاف اسکے اگر
قسم کھائی کہ لا یصلی۔ **ف** یعنی صلوٰۃ کا لفظ نہ کہا۔ تو اس صورت میں البتہ ایک رکعت پر حانث ہوگا بوجہ اسکے کہ لفظ صریح صلوٰۃ
نہیں تاکہ کامل کی طرف پھیر دیا جاوے۔ اور عرف شریعت میں نماز دو رکعت سے کم نہیں کیونکہ بحث رکعت سے ممانعت ہے م۔ **ویخیر فی الاخریین**۔ اور مصلی کو اخیرین میں اختیار ہے۔ **معناہ ان شاء سکت وان شاء قرأ وان شاء سبح کذا روی
عن ابی حنیفۃ**۔ اسکے معنی یہ کہ مصلی مختار ہے چاہے اخیرین میں خاموش رہے اور چاہے پڑھے اور چاہے تسبیح کرے یوں ہی
امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ **ف** یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ت۔ **وہو الماثور عن علی وابن مسعود**۔ اور یہی تسبیح کرنا مروی ہوا ہے
حضرت علی وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے۔ **ف** بروایت ابن ابی شیبہ۔ کما مر ع۔ **وعائشۃ رض**۔ اور حضرت ام المومنین عائشہ رض
ہے۔ **ف** لیکن یہ روایت نہیں ملی۔ ع۔ **الا ان الافضل ان یقرأ لانہ علیہ السلام داوم علی ذلک**۔ مگر افضل
یہ کہ اخیرتینا میں پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مداومت کی ہے۔ **ف** یعنی کبھی ترک کے ساتھ۔ تو واجب
نہیں ہے۔ **ولہذا لا یجب السہو بترکہا فی ظاہر الروایۃ**۔ اور اسی جہت سے ترک قراءت سے سجدہ سہو نہیں واجب ہوتا
ظاہر روایۃ میں۔ **ف** بخلاف روایت الحسن عن ابی حنیفہ۔ جسکا مفاد یہ کہ اخیرین میں خاموشی مکروہ ہے اگر خاموش رہے تو
سجدہ سہو واجب ہوگا۔ ابن الہمام رح نے منقطع روایت ابن ابی شیبہ کو امام محمد کی روایت متصل حضرت ابن مسعود رض سے مؤید
کرکے کہا کہ آثار سے حجت تام ہوتا اسوقت کہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسکے خلاف ثبوت نہ ہو ورنہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف
اسوقت وجوب میں ہوگا تو دلیل احادیث مرفوعہ جس سے مداومت نکلتی ہے اور اسکے مخالف ترک ثبوت نہیں ہوتا وہ دلیل اس
معنی وجوب پر رہیگی تو احوط روایۃ الحسن ہے یعنی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک قراءۃ اخیرین میں واجب ہے۔ اور تعجب ہے کہ مشائخ
اس مقام پر تو اسطرح کہتے ہیں اور جس مسئلہ میں کہ قاری نے اُمی کو اخیرین میں خلیفہ کر دیا۔ اور زفر رح نے کہا کہ جائز ہے اسلئے کہ
فرض القراءۃ تو اولیین کی دو رکعت میں ادا ہو چکا۔ وہاں بھی مشائخ جواب میں کہتے ہیں کہ قراءت تو جملہ رکعات میں فرض ہے اگرچہ
وہ دو ہی رکعت میں کرکے ادا کر دیجاتی ہے۔ ملخص الفتح۔ حاصل یہ کہ ان مشائخ کو یہاں بھی اخیرین میں وجوب قراءۃ کی روایت
لینا چاہیے تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ اثر حضرت علی وابن مسعود جو مذکور ہوا محتمل ہے کہ تسبیح کرنے سے مراد فاتحہ پر اقتصار ہو کہ وہ بھی حمد
ثنا و دعا ہے اور اصح قول میں اخیرین میں فاتحہ کے ساتھ سورہ ملانا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ہے فافہم۔ پھر احوط جبکہ روایۃ الحسن
ٹھہری تو قراءۃ فاتحہ پوری لینا چاہیے کیونکہ حدیث ابو قتادہ رض جو صحیحین وغیرہ میں ہے اسی کو مفید ہے اور حاصل تمام مسئلہ یہ نکلا
کہ قراءت کرنا نماز میں دو رکعت میں فرض ہے خواہ کوئی ہوں اور اولیین میں خاص کر واجب ہے حتی کہ اگر اخیرین میں پڑھے تو سجدہ
سہو واجب ہوگا علی الصحیح۔ اور اولیین کے بعد اخیرین میں ظاہر مذہب پر چاہے قراءت کرے یا نہ کرے اور حسن رح کی روایت
امام اعظم رح پر اخیرین میں قراءت واجب حتی کہ ترک سے سجدہ سہو لازم ہے ابن الہمام نے اسی کو احوط کہا۔ اور اسیطرح یعنی رح

سہل کیا اور شرح اکمل میں تصحیح کی گئی ہے۔ مترجم کے نزدیک قراءت سے سورۂ فاتحہ پڑھ لینا صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والقراءۃ واجبۃ فی جمیع رکعات النفل۔ اور تمام رکعات نفل میں قراءت واجب ہے۔ وفی جمیع رکعات الوتر۔ اور تمام رکعات وتر میں بھی واجب ہے۔ اما النفل فلان کل شفع منہ صلوٰۃ علی حدۃ۔ نفل کی ہر رکعت میں وجوب اس وجہ سے کہ نفل کا ہر دوگانہ نماز علیحدہ ہے۔ ف۔ اگرچہ ملا کر چار کی نیت کر لیجاوے۔ والقیام الی الثالثۃ کتحریمۃ مبتدأۃ۔ اور تیسری رکعت نفل کو کھڑا ہونا نئے سرے سے تحریمہ باندھنے کے مثل ہے۔ ولہذا لا یجب بالتحریمۃ الاولی الا رکعتان فی المشہور عن اصحابنا۔ اور چونکہ ہر دوگانہ کا تحریمہ حقیقۃً یا حکماً علیحدہ ہے اسی وجہ سے ہمارے اصحاب سے مشہور قول میں پہلے تحریمہ سے صرف دو ہی رکعت واجب ہو جاتی ہیں۔ ف۔ اگرچہ چار کی نیت کی ہو حتی کہ اگر چار کی نیت کی پھر ایک دوگانہ پورا کرنے سے پہلے فاسد کر دیا تو شروع کرنے کی وجہ سے اس پر صرف ایک دوگانہ قضاء کرنا واجب ہے تو اول تحریمہ سے صرف دو ہی رکعت لازم آئیں، اور اگر دوگانہ التحیات تک پورا کر کے بلکہ بروایت زاہدی و فتح القدیر کے مع درود کے پڑھ کر کھڑا ہوا واسطے تیسری رکعت کے تو یہ کھڑا ہونا حکماً جدید تحریمہ ہو گیا۔ ولہذا قالوا یستفتح فی الثالثۃ۔ اسی واسطے تیسری رکعت میں سبحانک اللّٰھم۔ اور اسی جہت سے مشائخ نے کہا کہ تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہونے پر استفتاح پڑھے یعنی سبحانک اللّٰھم آخر تک۔ ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ اگر چار رکعت نفل میں درمیانی قعدہ نہ کیا تو نماز فاسد ہو جیسا کہ زفر رح کا مذہب ہے مگر استحساناً ہم نے اسکو ایک نماز قرار دیا کیونکہ نفل چار بھی وارد ہیں۔ مع۔ اور یہی استحسان چار رکعت سنت قبل الظہر میں لیا گیا ہے بلکہ اسمیں درود اور تیسری رکعت پر سبحانک نہیں ہے۔ کما مر۔ واما الوتر فللاحتیاط۔ اور رہا وتر میں ہر رکعت کی قراءت تو احتیاط کے واسطے واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ امام رح کے نزدیک واجب نماز ہے لیکن چونکہ نفل ہونے کے آثار اسپر ظاہر ہیں تو ہم نے احتیاطاً اسکی ہر رکعت میں مثل سنت و نفل کے قراءت واجب کی کیونکہ قراءت ایک ذاتی مقصود رکن ہے بخلاف قعدہ کے۔ مع۔ ومن شرع فی نافلۃ۔ اور جس نے نماز نفل شروع کی۔ ف۔ قصداً اگرچہ بوقت مکروہ ہو۔ ت۔ ثم افسدھا۔ پھر اسکو فاسد کیا۔ ف۔ یعنی بعذر ورنہ بلا عذر حرام ہے۔ ت۔ قضاھا۔ تو اسکو قضاء کرے۔ ف۔ خواہ بعذر توڑے یا بلا عذر۔ ت۔ مثل نماز کے روزہ و اعتکاف و احرام و حج و عمرہ و طواف ہے۔ مو۔ قصداً ہو یا لازم نہ آوے تو قضاء واجب نہیں جیسے فرض نہیں پڑھی تھی اور کسی فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل کی نیت سے شریک ہوا پھر فرض یاد کر کے توڑ کر فرض کی نیت سے شریک ہوا یا دوسری نفل کی نیت سے شریک ہوا تو قضاء نہیں۔ یا گمان اپنے اوپر کر کے شروع کیا یا محدث یا بے وضو کے پیچھے شروع کیا پھر کر نوٹ توڑ دیا تو قضاء نہیں۔ مو۔ وقال الشافعی لا قضاء علیہ لانہ متبرع فیہ۔ اور شافعی رح نے فرمایا اسپر قضاء واجب نہیں کیونکہ وہ اس نفل میں متبرع ہے۔ ولا لزوم علی المتبرع۔ اور متبرع پر لزوم نہیں ہوتا۔ ف۔ متبرع معنی واحسان کرنے والا۔ حتی کہ اگر ایک شخص دوسرے پر کچھ احسان کرنا چاہے تو اسپر لازم و واجب نہ ہو جائیگا۔ ولنا ان المؤدی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مؤدی یعنی نفل جو ادا کر رہا تھا۔ وقع قربۃ۔ وہ ایک قربت طاعت واقع ہوئی۔ فیلزم الاتمام۔ تو اسکو پورا کرنا لازم ہے۔ ضرورۃ صیانتہ عن البطلان۔ بضرورت اسکے بطلان سے محفوظ رکھنے کے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا تبطلوا اعمالکم۔ اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ چونکہ باطل کرنا جیسے مرتد ہو کر ہوتا ہے اسی طرح فاسد کرنے سے بھی تو پورا کرنا واجب ہوا اور وہ قضاء سے ہے لیکن وارد ہے کہ آیت سے باطل کرنا منع نکلا حتی کہ اگر باطل کیا تو گنہگار رہا پھر قضاء کس دلیل سے لازم آئی۔ جواب یہ کہ جیسے حج و عمرہ فاسد کرنے میں قضاء لازم ہے۔ اور تمام بحث اسکی کتاب الصوم میں آویگی۔ مع۔ وان صلی اربعا وقرأ فی الاولیین وقعد ثم افسد الاخریین قضی رکعتین۔ اور اگر نماز شروع کی چار رکعت نفل اور قراءت واجبہ مجزیہ پہلی دونوں رکعتوں میں اور قعدہ کر لیا پھر دوسرے دوگانہ کو فاسد کر دیا تو دو ہی رکعت قضاء کرے۔ لان الشفع الاول قد تم۔ کیونکہ پہلا دوگانہ تو پورا ہو چکا تھا۔ والقیام الی الثالثۃ بمنزلۃ التحریمۃ

ابتداءً فیکون ملزماً - اور تیسری رکعت کو کھڑا ہونا بمنزلہ نئے تحریمہ باندھنے کے ہے تو وہ بھی دوگانہ کا لازم کرنے والا ہوا۔
فاذا افسد الاخر من بعد الشروع فیہا او لو افسد قبل الشروع فی الشفع الثانی لایقضی الاخرین - یہ حکم
قضاء اسوقت کہ اخیر دوگانہ کو بعد شروع کرنے کے فاسد کر دیا ہو اور اگر دوسرے دوگانہ میں شروع کرنے سے پہلے توڑ دیا تو اخیر دوگانہ
کو قضا نہیں کریگا۔ ف۔ مثلاً اول دوگانہ پر سلام پھیر دیا یا کلام کر دیا اور تیسرے کو کھڑا ہوا و شروع متحقق ہو گیا ہے۔ **وعن
ابی یوسف انہ یقضی** - اور ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی اخیر دوگانہ قضا کرے۔ **اعتباراً للشروع
بالنذر** - شروع کو نذر کے ساتھ قیاس کر کے۔ ف۔ تو اس روایت پر ابو یوسف کے نزدیک چاروں رکعات قضاء کرے۔ ع۔ ف۔
یعنی جب چار رکعت نیت سے شروع کیں تو گویا انہنے اوپر چار رکعت کی نذر لازم کی اور نذر میں ایسی صورت میں چاروں قضاء میں تو
یہاں بھی چاروں قضاء کرے۔ **ولہما ان الشروع ملزم ما شرع فیہ وما لا صحۃ لہ الا بہ** - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ شروع
کرنا لازم کرنے والا ہوتا ہے ایسی چیز کا جسمیں شروع واقع ہوا اور ایسی چیز کا بھی کہ شروع کی ہوئی چیز بدون اسکے صحیح نہو۔ ف۔ مثلاً
شروع کرنے سے اول رکعت لازم آئی جسمیں شروع واقع ہوا اور یہ رکعت چونکہ بدون دوسری رکعت کے تنہا صحیح نہیں ہو سکتی تو دوسری
رکعت کو بھی لازم کیا۔ پس اس مسئلہ میں شروع تو شفعہ اول کی اول رکعت میں ہوا اور دوسری رکعت بھی لازم آئی اور وہ دونوں
اسنے پوری کر دیں تو اول دوگانہ پورا ہو گیا۔ **وصحۃ الشفع الاول لاتتعلق بالثانی** - اور اول دوگانہ کا صحیح ہونا دوسرے
دوگانہ پر موقوف نہیں۔ ف۔ تاکہ دوسرا دوگانہ بھی لازم آوے۔ **بخلاف الرکعۃ الثانیۃ** - برخلاف دوسری رکعت کے
ف۔ کہ پہلی رکعت کی صحت دوسری رکعت پر موقوف ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جب پہلا دوگانہ بدون دوسرے دوگانہ کے صحیح ہو گیا
تو نذر پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ نذر تو شروع کرنے سے لازم نہیں بلکہ اول سے چاروں لی ہوئی لازم ہیں تو اول دوگانہ
صحیح ہونا دوسرے دوگانہ پر موقوف ہے۔ یوں ہی اس مقام کی تقریر لائق ہے برخلاف عینی و غایہ کے کہ انکو سہو ہو گیا ہے۔ م۔ **وعلی ہذا
سنۃ الظہر لانہا نافلۃ** - اور اسی اختلاف پر ظہر کی سنت ہے کیونکہ وہ بھی نفل ہے۔ ف۔ حتی کہ اول کی چار رکعت سنت
اگر شروع کیں پھر پہلا دوگانہ پورا کر کے دوسرا فاسد کیا یا دوسرا شروع نہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ابتداء سے چاروں پڑھے
اور ان دونوں کے نزدیک اول صورت میں دو رکعت قضاء کرے کیونکہ دوگانہ پہلا تمام ہو گیا اور دوسری صورت میں کچھ قضاء
نہیں ہے۔ یا سنت ادا ہونا دوسرے ہو جانے سے ہو گا یا نہیں تو ظاہراً ہاں یا چار سنت الگ پڑھے۔ م۔ **وقیل یقضی اربعاً
احتیاطاً** - اور بعض مشائخ نے کہا کہ سنت ظہر کے مسئلہ میں چاروں احتیاطاً قضاء کرے۔ ف۔ بالاتفاق۔ **لانہا بمنزلۃ
صلوٰۃ واحدۃ** - کیونکہ یہ چارگانہ سنت قبل الظہر بمنزلہ ایک نماز کے ہے۔ ف۔ تو نفل کی طرح سے اسکا دوگانہ علیحدہ نماز نہیں
پس بمنزلہ چار رکعت نذر کے جب اخیر دوگانہ فاسد کرے تو سب قضاء کرے۔ م۔ واضح ہو کہ نفل ہر دوگانہ علیحدہ ہونے اور چارگانہ
سنت ظہر دیگر نوافل سے مخالف ہونے پر چند مسائل دلیل ہیں۔ اول یہ کہ چارگانہ سنت ظہر میں اول قعدہ میں صرف عبدہ و رسولہ
تک پڑھکر بدون درود کے تیسری رکعت کو کھڑا ہو کر سبحانک نہ پڑھے۔ اگر قعدہ میں اسکو مکان فروخت ہونے کی خبر دی گئی اسنے
فوراً سلام پھیر کر نہ کہا کہ میں نے شفعہ لیا بلکہ تیسری رکعت میں چلا گیا تو شفعہ باطل نہو گا بخلاف نفل کے اگر عورت تھی کہ اسکو شوہر
نے اختیار دیا کہ چاہے اپنے کو طلاق دیدے وہ تیسری رکعت میں چلی گئی تو تمام کرنے تک عورت کو اختیار رہیگا بخلاف نفل کے۔
اگر موئے اپنی جورو سے خلوت صحیحہ نہ کی ہو پھر وہ تنہا مکان میں سنت ظہر پڑھتا تھا اس حالت میں اول قعدہ میں اسکی جورو
اسکے پاس پہنچی گئی۔ شوہر نے تیسری رکعت شروع کر دی حتی کہ پوری تمام کی اور قعدہ سے پہلے وہ عورت نکل کر چلی گئی تو شوہر کے
ساتھ اسکی خلوت صحیحہ نہوئی جیسے فرض ظہر میں ہے حتی کہ اگر وہ ابھی طلاق دیدے تو پورا مہر بوجہ خلوت صحیحہ ہو جانے پر دینا لازم نہیں
بخلاف چارگانہ نفل کے۔ ع۔ م۔ یہ مسائل دلالت کرتے ہیں کہ سنت الظہر میں چاروں قضاء کرے مع پہلے دوگانہ کے جو پورا

ہو چکا ہو کیونکہ یہ ایک نماز ہے جو نوافل دیگر سے ممتاز ہے۔ یہی اصح ہے۔ کما فی المضمرات عن النصاب۔ ع۔ البحر۔ م۔ اور سنن چارگانہ قبل ظہر و قبل عشاء و بعد عشاء انکا حکم مثل دیگر نوافل کے ہے حتی کہ جس دوگانہ کو فاسد کرے اُسی کی قضاء اُسپر لازم ہو گی۔ م۔ یہاں چار رکعت نفل میں بلحاظ قرارت کے ایک مسئلہ ہے جسمیں ۱۶ صورتیں نکلتی ہیں۔ اول چارون میں قرارت کی تو بالاجماع جائز ہے۔ چارون میں قرارت ترک کی یا فقط اول دوگانہ میں ترک کی۔ یا فقط دوم میں۔ یا فقط رکعت اول یا فقط دوم یا فقط سوم یا فقط چہارم میں یا اول تین رکعت تک یا دوگانہ اول و رکعت چہارم میں یا فقط اول رکعت میں مع آخر دوگانہ کے یا فقط دوم رکعت مع آخر دوگانہ میں یا اول و تیسری رکعت میں یا اول و چوتھی میں یا دوم و سوم رکعت میں یا دوم و چہارم میں قرارت ترک کی یہ سولہ صورتیں ترک قرارت کی ہیں جنمیں سات کا حکم آٹھ میں داخل ہے لہذا امام مصنف رح نے آٹھ ذکر فرمائیں ہیں۔ ع۔ وان صلی اربعا ولم یقرأ فیہن شیئا اعاد رکعتین۔ اور اگر نفل چار رکعت پڑھیں اور چارون کسی میں قرارت نہ کی تو دو رکعت قضاء اُسپر واجب ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وعند ابی یوسف یقضی اربعا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک چار رکعت قضاء کرے۔ وہذہ المسألۃ علی ثمانیۃ اوجہ۔ یہ مسئلہ آٹھ وجہ پر ہے۔ ف۔ اگرچہ سولہ صورتیں نکلتی ہیں مگر حکم کی راہ سے آٹھ ہیں۔ والاصل فیہا ان عند محمد ترک القراءۃ فی الاولیین او فی احدہما یوجب بطلان التحریمۃ لانہا تعقد للافعال۔ اور اصل اسمیں یہ کہ امام محمد کے نزدیک اولین دونون رکعت میں یا ایک میں قرارت چھوڑنا تحریمہ باطل ہو جانے کا موجب ہے کیونکہ تحریمہ تو افعال کے لیے باندھا جاتا ہے۔ ف۔ اور جب افعال اول دوگانہ کے باطل ہوئے تو تحریمہ بھی باطل ہوا۔ ف۔ اور دوسرا دوگانہ تو اول دوگانہ پر مبنی ہونا اسطرح کہ جب تیسری رکعت کو کھڑا ہوتا تو نیا تحریمہ ہو جاتا مگر جب پہلا تحریمہ ہی باطل ہوا تو اُسپر بنا نہو گی۔ م۔ وعند ابی یوسف ترک القراءۃ فی الشفع الاول لایوجب بطلان التحریمۃ وانما یوجب فساد الاداء لان القراءۃ رکن زائد الاتری ان للصلوۃ وجودا بدونہا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اول دوگانہ میں قرارت چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب نہیں بلکہ خالی اداء فاسد ہونے کا موجب ہے کیونکہ قرارت تو ایک رکن زائد ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نماز کا بدون قرارت کے وجود ہے۔ ف۔ جیسے گونگے کی نماز بغیر قرارت ہے۔ تو قرارت اسکے حق میں شرط ہے جو قادر ہو۔ غیر انہ لاصحۃ للاداء الابہا۔ اتنی بات ہے کہ اداء صحیح نہیں بدون قرارت۔ ف۔ قدرت والے کے حق میں۔ وفساد الاداء لایزید علی ترکہ۔ اور اداء فاسد ہونا اس سے بڑھکر نہیں کہ اداء ترک کرے۔ ف۔ جیسے حدث ہو گیا اور اداء چھوڑی حالانکہ اس سے تحریمہ نہیں ٹوٹتا تو اداء فاسد سے کیوں ٹوٹے۔ فلا یبطل التحریمۃ۔ پس تحریمہ نہیں ٹوٹیگا۔ ف۔ تو دوم دوگانہ کی بناء صحیح ہوئی تو چارون قضاء کرے۔ وعند ابی حنیفۃ ترک القراءۃ فی الاولیین یوجب بطلان التحریمۃ وفی احدہما لایوجب۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اولیین دونون میں قرارت چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب ہے اور ایک میں چھوڑنا بطلان تحریمہ کا موجب نہیں ہے۔ لان کل شفع من التطوع صلوۃ علی حدۃ۔ کیونکہ نفل کا ہر دوگانہ علیحدہ نماز ہے۔ وفسادہا بترک القراءۃ۔ اور اسکا فاسد ہونا قرارت چھوڑنے سے۔ ف۔ اگر دونون میں چھوڑے تو اجماعا فاسد ہے۔ فی رکعۃ واحدۃ مجتہد فیہ۔ اور ایک رکعت میں چھوڑے تو مجتہد فیہ ہے۔ ف۔ حتی کہ بعض علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہے۔ فقضینا بالفساد فی حق وجوب القضاء وحکمنا ببقاء التحریمۃ فی حق لزوم الشفع الثانی احتیاطا۔ پس ہم نے حکم بافساد کا وجوب قضاء کے حق میں اور حکم دیا بقاء تحریمہ کا شفع دوم لازم ہونے کے حق میں از راہ احتیاط کے۔ ف۔ کیونکہ احتیاط یہی ہے کہ قضاء واجب ہو اور احتیاط یہی کہ تحریمہ باطل نہو تاکہ دوسرا شفعہ لازم آوے۔ اگر کہا جاوے کہ دونون میں ترک قرارت بھی مختلف فیہ ہے حتی کہ بعض علماء کے نزدیک جائز ہے جواب یہ کہ بالکل ضعیف ہے لہذا اعتبار نہ کیا۔ م۔ ع۔ اذا ثبت ہذا نقول انہ لم یقرأ فی الکل قضی

رکعتین عندہما۔ جب یہ اصل ہر امام کی بیان ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جب اسنے کل میں قرارت ترک کی تو امام ابو حنیفہ
و محمد کے نزدیک دو رکعت قضا کریگا۔ لان التحریمۃ قد بطلت بترک القراءۃ فی الشفع الاول عندہما۔ کیونکہ تحریمہ تو
اول دوگانہ دونوں رکعتوں میں قرارت ترک کرنے سے امام اعظم و محمد کے نزدیک باطل ہو گیا۔ فلم یصح الشروع فی الثانی
تو دوسرے دوگانہ میں شروع ہی صحیح نہ ہوا۔ ف۔ پس اول دوگانہ کی قضا واجب ہوئی۔ وبقیت عند ابی یوسف۔ اور
ابو یوسف کی اصل پر تحریمہ باقی رہا۔ فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ تو دوسرے دوگانہ میں شروع بھی صحیح ہوا۔ ثم اذا افسد
الکل بترک القراءۃ فیہ فعلیہ قضاء الاربع عندہ۔ پھر جب اسنے کل نماز دونوں دوگانہ کو فاسد کیا بوجہ کل میں ترک
قرارت کے تو ابو یوسف کے نزدیک اسپر چاروں کی قضا واجب ہوئی ہے۔ ولو قرأ فی الاولیین لا غیر فعلیہ قضاء الاخریین
بالاجماع۔ اور اگر اسنے قرارت کی پہلے دوگانہ میں نہ غیر میں تو اسپر اخیر دوگانہ کی قضا بالاجماع واجب ہے۔ لان التحریمۃ لم تبطل
فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ تحریمہ تو باطل نہ ہوا بالاجماع تو دوسرے دوگانہ میں شروع صحیح ہوا۔ ف۔ مگر اسنے
قرارت ترک کرکے فاسد کیا۔ ثم فساد بترک القراءۃ لا یوجب فساد الشفع الاول۔ پھر اخیر دوگانہ کا فساد بوجہ ترک
قرارت کے اول دوگانہ فاسد ہونے کا موجب نہیں ہے۔ ف۔ تو صرف اخیر دوگانہ کو قضا کرے اور اول صحیح ہو گیا ہے۔ اگر
اور بیانی قعدہ نہ کیا تو بالاجماع چار قضا کرے۔ کما فی المبسوط۔ ولو قرأ فی الاخریین لا غیر فعلیہ قضاء الاولیین بالاجماع
اور اگر اسنے اخیرین میں قرارت کی نہ غیرین یعنی اولیین میں کچھ نہیں پڑھا تو اسپر بالاجماع اول دوگانہ کی قضا ہے۔ لان عندہما
لم یصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اخیر دوگانہ کا شروع نہیں صحیح ہوا۔ ف۔ تو اخیر
دوگانہ بیکار ہوا اور اول دوگانہ کا شروع صحیح ہوا اسی کی قضا واجب ہے۔ وعند ابی یوسف ان صح فقد اداہا۔ اور
ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ شروع صحیح ہے تو اسنے اخیر دوگانہ ادا کر لیا۔ ف۔ پس اول کی قضا واجب ہوئی۔ یہ ترجمہ ان صح
کا جب کہ وصلیہ ہو۔ کما فی بعض الحواشی۔ اور عینی رح نے اسکو شرطیہ رکھا یعنی اگر اخیر دوگانہ میں شروع ہے تو ادا کر دیا اور اگر نہیں صحیح
تو بھی اول دوگانہ لازم ہوا۔ لیکن اول اصح ہے۔ ولو قرأ فی الاولیین واحدی الاخریین فعلیہ قضاء الاخریین بالاجماع
اور اگر اول دونوں میں قرارت کی اور اخیرین سے ایک میں قرارت کی تو اسپر بالاجماع اخیرین کی قضا واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ
اخیرین کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے مگر فساد کی وجہ سے قضا لازم ہے۔ ولو قرأ فی الاخریین واحدی الاولیین فعلیہ قضاء
الاولیین بالاجماع۔ اور اگر قرارت کی اخیر دونوں میں اور ایک اول دوگانہ میں تو اسپر بالاجماع اول دوگانہ کی قضا واجب
ہے۔ ف۔ لیکن تخریج میں فرق ہے اسطرح کہ شیخین رح کے نزدیک تو اخیر دوگانہ کا شروع صحیح ہو کر ادا ہو گیا اور اول دوگانہ کا
تو اسکو قضا کرے اور امام محمد کے نزدیک اول دوگانہ میں ایک رکعت کی قرارت چھوڑنے سے تحریمہ باطل ہو کر دوسرا دوگانہ
صحیح نہ ہوا تو وہ بیکار گیا اور اول دوگانہ کی قضا واجب ہے۔ ولو قرأ فی احدی الاولیین واحدی الاخریین۔ اور اگر
اسنے اولیین کی ایک میں اور اخیرین کی ایک میں قرارت کی۔ ف۔ تو اختلاف ہے۔ علی قول ابی یوسف قضاء الاربع
وکذا عند ابی حنیفۃ۔ ابو یوسف کے قول پر چار کی قضا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ احتیاطاً۔ لان التحریمۃ باقیۃ
کیونکہ تحریمہ باقی ہے۔ ف۔ یعنی امام رح کے نزدیک بھی کیونکہ اول کی ایک میں قرارت موجود ہے۔ وعند محمد قضاء الاولیین
اور امام محمد کے نزدیک اول دوگانہ کی قضا واجب ہے۔ لان التحریمۃ قد ارتفعت عندہ۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک
تحریمہ دور ہو چکا۔ ف۔ تو دوسرے دوگانہ کی بنا صحیح نہ ہوئی۔ واضح ہو کہ امام محمد نے چار رکعت کی قضا امام اعظم کے نزدیک
جامع صغیر میں بواسطہ امام ابو یوسف کے روایت کی ہے۔ وقد انکر ابو یوسف ہذہ الروایۃ عنہ۔ اور البتہ انکار کیا
ابو یوسف نے اس روایت کا امام ابو حنیفہ سے۔ ف۔ جب کہ امام محمد نے جامع صغیر تصنیف کرکے ابو یوسف کو

سنائی تھی۔ تو جو مسائل میں کہا کہ امام محمد بھول گئے از انجملہ یہ مسئلہ ہے۔ **وقال رویت لک عن ابی حنیفة انہ یلزمہ قضاء رکعتین**۔ اور کہا کہ میں نے تو ابو حنیفہ سے تمکو یہ روایت کی تھی کہ اسپر دو رکعت کی قضاء لازم ہوتی۔ ف۔ امام محمد نے کہا کہ نہیں بلکہ مجھے یاد ہے وہ خود بھول گئے۔ **ومحمد لم یرجع عن روایتہ عنہ**۔ اور امام محمد نے پھر سے ابو یوسف کے ابو حنیفہ سے روایت کرنے سے یعنی چار قضاء کرے۔ ف۔ مبسوط وغیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمد رح کی روایت پر اعتماد کیا لیکن وارد ہوتا ہے کہ راوی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو اسکی روایت حجت نہیں رہتی ہے۔ یہی ہمارا مذہب ہے بخلاف مذہب محمد و شافعی کے جیسا کہ سرخسی و بزدوی نے ذکر کیا ع ف ن۔ اول یہ کہ اعتماد بوجہ روایت کے نہیں بلکہ اصل ابی حنیفہ پر یہی تفریع صحیح کہ چار واجب ہیں تو جو حکم روایت محمد میں مذکور وہی معتمد ہے۔ ف۔ **ولو قرأ فی احدی الاولیین لاغیر قضی اربعا عندہما وعند محمد قضی رکعتین**۔ اور اگر اسنے قرارت کی اول دوگانہ کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ قرارت نہ کی تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک چار قضاء کرے اور امام محمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ ف۔ ابو یوسف و نیز احتیاطاً ابو حنیفہ کے نزدیک تحریمہ باقی تو بناء دوگانہ اخیر صحیح پس چار قضاء کرے بخلاف امام محمد کے۔ **ولو قرأ فی احدی الاخریین لاغیر قضی اربعا عند ابی یوسف**۔ اور اگر قرارت کی اخیرین کی ایک رکعت میں نہ غیر یعنی اور کچھ قرارت نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ اول دوگانہ بغیر قرارت سے تحریمہ صحیح ہوا تھا اور باقی بھی رہا تو دونوں دوگانہ قضاء کرے۔ **وعندہما رکعتین**۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ پہلا دوگانہ شروع ہوا پھر تحریمہ رد ہو گیا تو صرف دوگانہ قضاء کرے۔ **قال وتفسیر قولہ علیہ السلام لا یصلی بعد صلوٰة مثلہا یعنی رکعتین بقراءة ورکعتین بغیر قراءة**۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ قولہ علیہ السلام لا یصلی بعد صلوٰة مثلہا۔ نہیں پڑھی جاوے بعد نماز کے مثل اسکے۔ اس قول کی تفسیر یہ کہ اس سے یہ مراد ہے کہ نہیں پڑھی دو رکعت بقرارت اور دو رکعت بغیر قرارت۔ ف۔ حتی کہ چاروں رکعات مثل فرض ظہر کے ہو جاویں بلکہ چاروں بقرارت پڑھے تا کہ مثل فرض کے نہوں **فیکون بیان فرضیة القراءة فی رکعات النفل کلہا**۔ پس یہ حدیث بیان ہو جائیگی فرضیت قرارت کا تمام رکعات نفل میں۔ حاصل یہ کہ حدیث میں وارد ہے کہ لا یصلی بعد صلوٰة مثلہا۔ اور نفل کا ہر دوگانہ علیحدہ نماز ہے اور دونوں دوگانہ مثل ہیں تو حدیث سے خلاف ہوا علاوہ بریں ظہر میں چار سنت کے بعد چار فرض ہیں اور فجر میں دو سنت کے بعد دو فرض ہیں اور سفر میں دو فرض کے بعد دو سنت ہیں۔ تو امام محمد نے تفسیر کی کہ مراد قرارت میں مماثلت ہے یعنی فرض کے مثل ایسی چار رکعات اسکے بعد نہ پڑھے کہ دو بقرارت ہوں اور دو بغیر قرارت ہوں تا کہ مثل فرض ہو جاوے اور چونکہ قرارت فرض ہے تو سب میں قرارت کرے پس نفل کی جملہ رکعات میں قرارت فرض ہے۔ پھر بیان دو مقام میں اول اثبات حدیث۔ دوم خلاف فرضیت قرارت۔ ابن الہمام و عینی رح نے کہا کہ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ قول حضرت عمر و ابن مسعود ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور طحاوی نے حضرت عمر رض سے روایت کیا کہ مکروہ ہے کہ بعد نماز کے اسکے مثل پڑھے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ امام محمد رح سے زیادہ آگاہ تھے تو شاید انکو یہ حدیث پہونچی ہو۔ واللہ اعلم۔ پھر اسکے ظاہری معنی بالاتفاق مراد نہیں کیونکہ فجر و ظہر و سفر و عشاء میں نماز کے مثل نماز پڑھی جاتی ہے تو محمول ہے کہ دو رکعت بقرارت اور دو رکعت بغیر قرارت نہ پڑھے یا محمول ہے کہ پہلی جماعت کی ہیأت پر دوسری جماعت ایک وقت میں ایک مسجد معین میں نہو۔ کما فی جامع فخر الاسلام۔ یا محمول ہے کہ جو فرض ادا کیا اسمیں خلل کے گمان سے دوبارہ اسکو پڑھے۔ کما فی النہایہ وغیرہ۔ چنانچہ سلیمان بن یسار نے روایت کی کہ میں حضرت ابن عمر رض کے پاس آیا اور لوگ نماز پڑھ رہے تھے تو میں نے کہا کہ آپ انکے ساتھ نہیں پڑھ لیتے ہیں فرمایا کہ میں پڑھ چکا ہوں نے پڑھ لی میں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سن لیا کہ آپ فرماتے تھے کہ لا تصلوا الصلوٰة فی یوم مرتین یعنی کسی نماز کو ایکدن میں دو مرتبہ مت پڑھو

رواہ ابو داؤد والنسائی - اور اصل حدیث کو ابن خزیمہ و ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح مین روایت کیا ہی - اور یہ محمول ہی کہ جب جماعت سے پڑھ چکا ہو تو دوبارہ فرض کے قصد سے نہ پڑھے ورنہ ابن عمر رض نے خود ایک شخص کو جس نے تنہا پڑھکر جماعت کو پایا ہی فرمایا کہ جماعت کے شریک ہو جاوے - رواہ مالک - اقول یہ حدیث صحیح مین بھی مروی ہی - پھر مترجم کا گمان ہی کہ شاید امام محمد نے اس کو حدیث اس معنی مین کہا ہو کہ حضرت عمر رض وغیرہ کا یہ قول اپنی راے سے نہین ہو سکتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا جیسا کہ توقیفی امور کا حکم ہی بشرطیکہ یہ توقیفی ہو - بیان مقام دوم یہ کہ اول تو یہ حدیث مرفوع نہین اور اگر ہو تو خبر احاد سے فرضیت قرارت تمام نفل مین کیونکر ثبوت ہوگی کیونکہ اسناد قطعی نہین اور اگر قطعی ہوتی تو چند احتمالات کو محتمل ہی جیسا کہ ابن الہمام نے ذکر کیا ہی - اترازی رح نے کہا کہ فاقرؤا ما تیسر آیہ سے نماز نفل مین قرارت فرض مگر مجمل رہا کہ سب رکعات مین یا بعض مین تو حدیث مذکور سے اسکا بیان ہوگئی - مترجم کہتا ہی کہ یہ عجب ہی اسواسطے کہ اوپر امام مصنف رح نے تصریح کی کہ قرارت فرض کی ایک رکعت مین بحکم النص ہے اور دوم مین بدلالۃ النص مفروض ہی - اگر آیت مجمل ہوتی تو حدیث الشافعی رح بیان ہو کر تمام رکعات مین فرض ہو جاتی اور عینی رح نے کہا کہ فاتحہ مع سورہ فرض ہو جاتا - علاوہ اسکے یہ حدیث مرفوع نہین ہی - مین کہتا ہون کہ امام مصنف کے لفظ بیان سنت الخ سے اترازی وغیرہ کو یہ شبہہ واقع ہوا کہ مجمل آیت کا یہ بیان ہی - واللہ اعلم - **ویصلی النافلۃ قاعدا مع القدرۃ علی القیام** - اور نفل نماز کو بیٹھے پڑھنا جائز ہی باوجود کھڑے ہونے کی قدرت کے - **ف** - اور اسمین قول مین کچھ کراہت بھی نہین ہی - شرح المجمع لابن ملک - لیکن آدھا ثواب ہوگا - **الا - لقولہ علیہ السلام صلوۃ القاعد علی النصف من صلوۃ القائم** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھے کی نماز آدھی ہی کھڑے کی نماز سے - **ف** - صحیح بخاری و سنن اربعہ مین عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے جنکو بواسیر خونی کی بیماری تھی روایت ہی کہ مین نے بیٹھکر پڑھنے والے کی نماز کو حضرت صلعم سے پوچھا تو فرمایا کہ جس نے کھڑے پڑھی تو افضل ہی اور جس نے بیٹھے پڑھی اسکے لیے کھڑے کا آدھا ثواب ہی اور جس نے لیٹے پڑھی اسکے لیے بیٹھے کا آدھا ثواب ہی - نووی رح نے کہا کہ ہمارے علماء نے اسکو نوافل پر محمول کیا اور فریضہ مین بیٹھنا نہین جائز یا جب کہ عذر ہو پھر عذر کے وقت ثواب مین کچھ کمی نہوگی - انتہی - اسپر دلائل ہی جیسا کہ شارحین نے ذکر کیا - م - ابن ابی شیبہ نے سیب بن رافع رض سے روایت کی کہ کھڑے کا آدھا ثواب بیٹھے کو ہی مگر جب کہ عذر ہو - اور حضرت عائشہ رض سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات مین دیر تک کھڑے اور دیر تک بیٹھے پڑھتے - رواہ الجماعۃ الا البخاری - م - فرض اگر عذر سے بیٹھکر پڑھے تو ثواب کم نہ ہونے پر کتاب الجہاد کی حدیث بخاری سے استدلال کیا جسمین مصرح ہی کہ بندہ جب بیمار یا مسافر ہوا تو اسکے واسطے مثل اسکے لکھا جائیگا جو تندرستی و اقامت مین عمل کرتا تھا - ف - مین کہتا ہون کہ ظاہر حدیث تو یہ ہی کہ جسقدر اعمال کرتا تھا اگر اب نہین کر سکتا ان سب کا ثواب لکھا جائیگا اور یہ مستلزم ہی کہ فرض کا ثواب بھی کامل لکھا جائیگا - م - پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے مستثنی ہین کیونکہ صحیح مسلم مین حدیث عبد اللہ بن عمرو رض مین ہی کہ آپ بیٹھے پڑھتے تھے تو فرمایا کہ ہان مین تم مین سے کسی کے مثل نہین ہون - پھر واضح ہو کہ عینی رح حدیث مین اشکال کی طرف اشارہ کیا اور ابن الہمام رح نے تصریح کی کہ حدیث مین تو لیٹے ہوے کی نماز کا ثواب بیٹھے ہوے کے نصف مذکور ہی اور مین نہین جانتا کہ لیٹے نماز تجویز ہو سواے فرض بحالت عذر اس سے حدیث کی نفل پر محمول ہونے مین اشکال ہی اور یہ جب ہی دفع ہوگا کہ نفل کو لیٹے تجویز کیا جاوے مگر مجھے اپنے فقہ مین یہ جواز معلوم نہین ہوا - پھر فرض مین ثواب کم نہونے پر جس حدیث سے استدلال کیا وہ بھی مشکل ہی اسلیے کہ جائز ہی کہ فرض مین بیٹھے پڑھنے کا حساب آدھا ہو پھر وہ فضل کے ساتھ پورا لکھدیا جاوے - انتہی - بلکہ جو اعمال بوجہ مرض وغیرہ کے اب نہین کر سکتا حالانکہ تندرستی مین معمول تھا انکا ثواب بغیر عمل کے فضل کی راہ سے لکھا جاتا ہی اور اسپر مسند احمد وغیرہ کی احادیث دلیل ہین جنکو مترجم نے تفسیر کے پارہ ... مین بسوط نقل کیا ہی - پس مسئلہ کے لیے اولی استدلال بحدیث ام المومنین ہی جو اوپر گذری م

و لان الصلوٰۃ خیر موضوع - اور اس دلیل سے نفل بیٹھے جائز کہ نماز خیر موضوع ہے۔ ف۔ یعنی بندہ کے لیے یہ نیکی مہیا کر دی گئی
ہے کہ ہر وقت حاصل کرے چنانچہ ابوذر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ الصلوٰۃ خیر موضوع فمن شاء استقل
ومن شاء استکثر - نماز خیر موضوع یعنی مہیا رکھی ہوئی ہے تو جو چاہے کم لے اور جو چاہے بہت لے - رواہ احمد والبزار وابن حبان والطبرانی
یعنی کمی و بیشی آدمی کی ہمت و اختیار پر ہے - بالجملہ جب یہ خیر اس طرح بندہ کے واسطے موضوع ہے تو بیٹھے جواز ہوگا - وربما یشق علیہ
القیام فیجوز لہ ترکہ کیلا ینقطع عنہ - اور بسا اوقات بندہ پر قیام دشوار معلوم ہوتا ہے تو اسکے واسطے قیام ترک کرنے کا جواز ہوا تاکہ
اس سے یہ خیر منقطع نہ ہو جاوے - واختلفوا فی کیفیۃ القعود - اور علماء نے نفل کی بیٹھک کی کیفیت میں کلام کیا ہے۔ ف۔ کہ
بیٹھنا تو مختار ہے یا کیونکر - والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالۃ التشہد - اور مختار یہ کہ ویسے بیٹھے جیسے تشہد کی حالت میں بیٹھتا ہے
ف۔ یہی فقیہ ابو اللیث و شمس الائمہ سرخسی کا مختار ہے ع۔ اسی پر فتوی ہے س۔ لانہ عہد مشروعا فی الصلوٰۃ - کیونکہ یہی نماز میں مشروع
معلوم ہوا ہے۔ ف۔ اور مختصر الکرخی میں امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے بیٹھے اور یہی قول امام محمد کا اور علمائے
سلف کا ہے ع۔ حرم میں لکھا ہے کہ اولی یہی کہ اسی پر فتوی دیا جاوے کیونکہ بسا اوقات التحیات کی نشست میں بھی جب کہ دیر تک بیٹھے
مشقت واقع ہوتی ہے۔ فافہم۔ م۔ اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے۔ المبسوط - وان افتتحہا
قائما ثم قعد من غیر عذر جاز عند ابی حنیفۃ - اور اگر نافلہ کو کھڑے شروع کیا پھر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک
جائز ہے۔ وہذا استحسان - اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ وعندہما لا یجزیہ وہو قیاس لان الشروع معتبر بالنذر - اور
صاحبین کے نزدیک نہیں کافی ہے اور یہ قیاس ہے کیونکہ شروع کرنا نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے۔ ف۔ جیسے نذر سے نماز ذمہ
واجب ہوتی ہے یوں ہی نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے پس جیسے کھڑے ہو کر پڑھنے کی نذر بیٹھ جانے سے ادا نہ ہوگی
یوں ہی نافلہ جبکہ کھڑے شروع کی ہو۔ ع۔ لہ انہ لم یباشر القیام فیما بقی ولما باشر صحۃ بدونہ - امام ابوحنیفہ کی دلیل استحسان
یہ کہ متنفل نے باقی میں قیام نہیں کیا اور جس قدر کیا وہ بدون قیام صحیح ہے۔ ف۔ یعنی متنفل پر جبکہ قیام لازم نہیں تو جس قدر
کھڑے پڑھے وہ بدون کھڑے ہونے کے صحیح ہے پھر بعد اسکے اسنے باقی نماز نفل میں قیام نہ کیا جو کہ اول کے واسطے بھی ضرور نہ تھا
پس قیام و قعود دونوں برابر ہیں - بخلاف النذر لانہ التزمہ نصا - برخلاف نذر کے کیونکہ اسنے صریحا قیام کو واجب کر لیا
تھا۔ ف۔ حاصل یہ کہ نذر تو نماز سے پیشتر اسنے اپنے اوپر ارکان واجب کر لیے ازانجملہ قیام بھی ہے بشرطیکہ یوں کہے کہ اللہ
کے واسطے مجھ پر چار رکعت نفل کھڑے ہو کر واجب ہے۔ تو قیام بھی صریحا واجب کر لیا - حتی لو لم ینص علی القیام لا یلزمہ القیام
عند بعض المشائخ - حتی کہ اگر قیام کی تصریح نہ کی تو بعض مشائخ کے نزدیک اس پر قیام واجب نہ ہوگا۔ ف۔ بعض مشائخ سے
مراد فخر الاسلام بزدوی وانکے موافقین ہیں کہ شرح جامع صغیر میں کہا کہ اگر مطلقا نذر کی اور کہا کہ اللہ تعالی کے لیے مجھ پر چار رکعت
نفل واجب ہے تو کھڑے ہو کر پڑھنا لازم نہیں اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر قیام خود لازم ہو تو قیام کی تصریح لغو ہو۔ میں
کہتا ہوں کہ الحاصل بیٹھ کر نصف ثواب رکھتی ہو تو کامل کی طرف پھرنا چاہیے اور کامل تو مع قیام ہے۔ م۔ اگر تھک کر عصا یا دیوار پر تکیہ
کر لیا تو جائز ہے۔ مگر صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے ع۔ اگر نذر کی کہ سوار نماز پڑھے تو اصل میں لکھا کہ نہیں جائز ہے۔ کرخی نے
لکھا کہ جائز ہے اور اگر بے وضو یا بغیر قراءت کے نذر کی تو ابو یوسف کے نزدیک لازم اور یہ قید لغو ہے۔ مکروہ اوقات میں نفل
شروع کی تو قطع کرے و قضا کرے پھر اگر وقت مکروہ میں قضا کی تو ساقط ہو جائیگی۔ ع۔ ومن کان خارج المصر تنفل علی
دابتہ الی ای جہۃ توجہت یومی ایماء - اور جو شخص کہ شہر سے باہر ہو تو اپنے جانور سواری پر نفل پڑھے جائے جدھر متوجہ
ہو در حالیکہ اشارہ کرے۔ ف۔ پس رکوع کے واسطے سجدہ سے کم پست ہو۔ لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ قال رأیت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی حمار وہو متوجہ الی خیبر یومی ایماء - بدلیل حدیث ابن عمر رض کے کہ میں نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ حمار پر نماز پڑھتے جاتے درحالیکہ خیبر کی طرف متوجہ تھے اشارہ کرتے ہوئے۔ ف۔
رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ و دارقطنی وغیرہ نے کہا کہ حمار کا لفظ اسمیں راوی عمرو بن یحیی المازنی کی غلطی ہے اور مشہور روایات
میں راحلہ یا بعیر ہے یعنی اپنی سواری پر یا اپنے اونٹ پر۔ اور اس باب میں متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے احادیث ہیں چنانچہ
حدیث جابر رضہ میں ہے کہ میں اپنی ضرورت سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا آپ اپنی سواری پر مشرق کی طرف نماز
پڑھتے تھے رکوع سے سجدہ زیادہ پست تھا۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح وابوداؤد۔ اور دوسری روایت میں جابر رضہ
نے کہا کہ آپ اپنی سواری پر ہر طرف پڑھتے اور رکوع سے سجود پست ہوتا تھا۔ رواہ ابن حبان۔ اور بخاری کی حدیث میں
زیادہ ہے کہ پھر جب فرض پڑھنا چاہتے تو اترکر قبلہ کا استقبال کرتے۔ یہ معنی حدیث عمرو بن ربیعہ میں بروایت صحیحین مروی
ہیں۔ مع۔ ولان النوافل غیر مختصۃ بوقت۔ اور نوافل کا جواز سواری جانور پر اسوجہ سے جائز ہے کہ نوافل
کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ فلو الزمناہ النزول والاستقبال تنقطع عنہ النافلۃ۔ پس اگر ہم نفل
پر اترنا اور قبلہ رخ متوجہ ہونا لازم کریں تو نافلہ اس سے منقطع ہو جائیگا۔ ف۔ پس وہ نوافل کی خیر موضع سے محروم
ہو جائیگا۔ او ینقطع ہو عن القافلۃ۔ یا وہ قافلہ کے ساتھ بچھڑ جائیگا۔ ف۔ اگر اترکر قبلہ رخ ادا کرتا ہے۔ ن۔ اما
الفرائض فمختصۃ بوقت۔ رہے فرائض تو وہ خاص اوقات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ف۔ پس انہیں اترکر استقبال
لازم ہونے میں حرج وضرر نہیں ہے۔ لیکن عذر سے فرائض بھی جائز ہیں چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ جانور سواری پر عذر سے فرائض
جائز ہیں۔ پس سواری کو قبلہ رخ کھڑا کرے اور اگر ممکن نہو تو جدھر ہوسکے حتی کہ قبلہ رخ پیٹھ کرکے پڑھے یعنی وہی اسکا قبلہ ہے
بقولہ تعالی وللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ الآیہ۔ منجملہ عذروں کے مینہ و کیچڑ ایسی کہ منہ دھنس جاوے اور چور
و رہزن اور مرض ہے اور عورت و بوڑھا ہونا خواہ ساتھ میں مددگار ہو یا نہو اور درندہ کا خوف۔ الخلاصہ۔ اور پھر اسکا اعادہ
بھی نہیں ہے۔ المحیط۔ اور یہ اسوقت کہ جانور خود رواں ہو اور اگر اسکو رواں کرے پس اگر عمل کثیر ہو تو نہیں جائز ہے اور قلیل ہو تو جائز
ہے۔ و۔ اگر محمل کے ایک شق میں نماز پڑھی اور وہ بذات خود اتر سکتا ہے تو نماز جائز نہیں جب کہ ٹھہری ہوئی ہو یعنی اونٹ کھڑا
یا بیٹھا ہو بلکہ اگر محمل کے نیچے لکڑیاں لگا کر اسکو زمین پر ٹیک دیا جاوے تو بمنزلہ تخت کے اسپر نماز جائز ہے۔ المبسوط۔ ع ت۔
دو مرد ایک محمل میں ہیں ایک نے دوسرے کا اقتدا از نفل نماز میں کیا تو جائز ہے اور اگر ایک شق میں ایک ہے اور دوسرے میں
دوسرا ہے اور دونوں شقیں باہم بندھی ہوئی ہیں تو بھی جائز ورنہ نہیں اور کہا گیا کہ ایک اونٹ پر ہوں تو ہر حال جائز ہے
ع۔ اور فرض میں یہ نہیں جائز ہے مگر بعذر۔ ت م۔ اور عجلہ یعنی گاڑی و بہل وغیرہ میں اگر اسکا کنارہ جانور پر ہو خواہ رواں ہو یا
نہیں بہر حال یہ سواری پر نماز کے حکم میں ہے تو فرض بحالت عذر جائز ہے۔ اور اگر عجلہ کا کنارہ جانور پر نہو تو وہ مثل تخت کے ہے پس
فرض جائز ہے جب کہ ٹھہری ہو۔ مع ت۔ اور فرض کے حکم میں واجبات ہیں مانند نذر و قضائے نفل و امام کے نزدیک وتر اور وہ
سجدہ تلاوت جو زمین پر واجب ہوا ہو اور نماز جنازہ ہے۔ مع ف ت۔ اور نفل تو محمل و عجلہ پر مطلقاً جائز ہے۔ ت۔ خواہ عذر ہو یا نہ
اور رواں ہو یا ٹھہری ہو۔ م۔ مگر جماعت جب ہی کہ محمل ایک ہی جانور پر ہو۔ و۔ والسنن الرواتب نوافل۔ اور راتبہ
سنتیں بھی نفل ہیں۔ ف۔ تو وہ بھی نفل کے طور پر سواری پر جائز ہیں۔ وعن ابی حنیفۃ انہ ینزل لسنۃ الفجر لانھا
آکد من سائرہا۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت کیا جاتا ہے کہ سنۃ الفجر کے لیے اتر پڑے کیونکہ وہ باقی سنتوں سے زیادہ
متوکدہ ہے۔ ف۔ ابو شجاع رح نے کہا کہ معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ سنۃ الفجر کے لیے اترنا اولی ہے اور حسن رح کی روایت میں سنۃ الفجر
واجب ہے ع۔ الحاصل متن کا مسئلہ یہ کہ شہر سے باہر جانور پر نفل جائز ہے جا بے جدھر رخ ہو اشارہ سے رکوع و سجدہ کرے
اور مختار میں ہے کہ اگر سجدہ کر لیا تو وہ اشارہ میں شمار کیا جائیگا۔ والتقیید بخارج المصر ینفی اشتراط السفر والجواز فی المصر

اور شہر سے باہر کی قید لگانا نفی کرتا ہے شرط سفر کو اور شہر کے اندر جائز ہونے کو۔ ف۔ یعنی اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی کہ شہر سے
باہر ہو اس سے دو باتیں ثبوت ہوئیں اول یہ کہ سفر ہونا ضرور نہیں بلکہ شہر سے باہر کافی ہے اگرچہ مقیم ہو اور بادیہ میں جائز ہے۔ کافی
الخلاصہ۔ اور مسافر و مقیم برابر ہے جب کہ شہر سے باہر ہو یہی صحیح ہے پھر اصل میں مذکور ہے کہ آبادی بقدر دو فرسخ دور ہو اور مرغینانی نے
کہا کہ اصح یہ کہ جہاں سے مسافر کو قصر پڑھنا روا ہو جاتا ہے وہاں سواری پر نفل روا ہے۔ مع۔ یعنی آبادی سے باہر ہے۔ م۔ دوسری بات
یہ ثبوت ہوئی کہ شہر کے اندر نہیں جائز ہے یعنی مطلقاً۔ اور کہا گیا کہ اگر شہر سے باہر شروع کی اور شہر میں داخل ہوا تو سواری پر
اشارہ سے تمام کرے اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں بلکہ اترے۔ ع ف ت۔ وعن ابی یوسف انہ یجوز فی المصر ایضاً
اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ شہر میں بھی جائز ہے۔ ف۔ یعنی بلاکراہت اور امام محمد رح کے نزدیک بکراہت جائز ہے۔ ن
ع ف۔ ووجہ الظاہر ان النص ورد خارج المصر والحاجۃ الی الرکوب فیہ اغلب۔ اور وجہ ظاہر الروایۃ یعنی
آبادی میں عدم الجواز کی یہ ہے کہ نص تو آبادی کے باہر جائز ہونے کی وارد ہوئی ہے اور وہاں سواری کی ضرورت زائد ہے۔ ف۔
پس شہر کے اندر کو اسپر قیاس نہیں کر سکتے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ ابو یوسف رح کی حجت اسمیں بھی نص ہو سکتی ہے جو ابن بطال نے
شرح بخاری میں ذکر کی کہ انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازقۃ المدینہ میں حمار پر نماز پڑھ
لیا کرتے تھے۔ ابو یوسف رح نے اپنی اسناد کے ساتھ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حمار پر سوار ہو کر سعد بن عبادہ کی عیادت کو
جاتے اور اسپر نماز پڑھتے جاتے تھے۔ جواب دیا گیا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور جس چیز میں ابتلاء عام ہو تو شاذ مقبول نہیں ہے۔ مع۔ میں
کہتا ہوں کہ یہ جواب ضعیف ہے۔ کما لا یخفی۔ م۔ فان افتتح التطوع راکباً ثم نزل بنی وان صلی رکعۃ نازلاً۔ اور اگر نفل رکعتیں
ثم رکب استقبل۔ اگر شروع کیا نفل کو سواری کی حالت میں پھر اترا تو اسی پر بنا کرے اور اگر برعکس ہو یعنی زمین پر ایک رکعت
پڑھی (یا رکعت نہیں پڑھی ع) پھر سوار ہو گیا تو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ حکم ظاہر الروایۃ میں بالاتفاق ہے۔ ف۔ لان احرام
الراکب انعقد مجوزاً للرکوع والسجود لقدرتہ علی النزول۔ اس دلیل سے کہ سوار کا تحریمہ تو منعقد ہوا تھا اس شان کے سا
کہ وہ جائز رکھنے والا تھا حقیقی رکوع و سجود کو کیونکہ راکب کو قدرت اترنے کی تھی۔ ف۔ تو اسکے تحریمہ میں بالفعل وجوب رکوع
وسجود کا نہ تھا مگر یہ تو شئ موجود تھی کہ رکوع وسجدہ سے باطل نہ ہو۔ فاذا اتی بہما۔ تو جب وہ رکوع وسجدہ کو لایا یعنی اتر آیا صحیح۔ تو صحیح
رہا۔ واحرام النازل انعقد لوجوب الرکوع والسجود۔ اور جو زمین پر موجود ہے اسکا تحریمہ منعقد ہوا تھا وجوب رکوع وسجود
کے لیے۔ ف۔ کیونکہ تحریمہ سے نفل واجب ہو جاتی ہے اور وہ حقیقت میں رکوع وسجود کر سکتا ہے تو اسنے رکوع وسجود کو واجب ا
کرنے کا تحریمہ باندھا۔ فلا یقدر علی ترک ما لزمہ من غیر عذر۔ تو اب اسکو بغیر عذر پیش آنے کے اختیار نہیں اس چیز کے
ترک کا جو اسپر لازم ہو گئی ہے۔ ف۔ یعنی رکوع وسجود کو بغیر عذر ترک نہیں کر سکتا۔ حالانکہ سواری پر ترک کر کے اشارہ ہو جاتا ہے
لہذا سوار ہو کر بنا نہیں جائز ہے۔ م۔ یہی تعلیل فرق کی صحیح ہے اور بعض نے جو قلیل وکثیر کا فرق نکالا وہ باطل ہے۔ مع۔ وعن ابی یوسف
اور ابو یوسف سے روایت ہے۔ ف۔ سوائے ظاہر الروایۃ کے کہ۔ انہ یستقبل اذا نزل ایضاً۔ جب سواری سے اترے
تو بھی از سر نو پڑھے۔ ف۔ خواہ کوئی رکعت پڑھی ہو یا نہیں۔ وکذا عن محمد اذا نزل بعد ما صلی رکعۃ۔ اور یوں ہی امام محمد
سے بھی روایت ہے جب کہ ایک رکعت پڑھ کر اترے۔ ف۔ کیونکہ یہ ضعیف پر قوی کی بنا ہے ع۔ والاصح ہو الظاہر۔ اور
اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ اسمیں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ صاحبین سے ثابت اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ دوم یہ کہ حکم اصح
وہی جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ لیکن احتمال اول اوجہ ہے۔ م۔ (فروع)۔ جانور پر نماز جائز ہے اگرچہ اسکی زین نجس ہو یہی اکثر مشائخ کا قول
ہے بوجہ ضرورت کے۔ علی الصحیح ع ف ت۔ ذخیرہ میں ہے کہ جانور خود رواں ہو تو چلانا نہیں جائز ہے ورنہ کوڑا اٹھا کر مارنا اور جھٹکنا
مفسد نماز نہیں ہے۔ جوامع الفقہ میں ہے کہ دونوں پاؤں پے در پے مار کر چلانا مفسد نماز ہے ع۔ فرض اور نفل کی نیت جمع کرے تو فرض

قرار دی جاوے۔ ت۔ اگر دو رکعت بغیر وضو یا بغیر قرأت کے نذر کی تو با وضو و بقرأت لازم ہونگی یہی مختار ہے۔ اگر کسی خاص مقام پر عبادت کی نیت کی پھر کہین ادا کر دی تو روا ہے۔ عورت نے کسی وقت مین صوم یا صلوٰۃ کی نذر کی پھر اسوقت حائضہ ہو گئی تو قضا واجب ہے اور اگر حیض کے روز مین نیت کی تو لازم نہین کہ معصیت ہے۔ ف ت۔

فصل۔ فی قیام رمضان۔ قیام رمضان سے مراد رمضان کی رات مین عبادت پر قیام کرنا۔ چنانچہ حدیث ابوہریرہ مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگون کو قیام رمضان کی ترغیب دیتے بدون اسکے کہ اسمین کسی عزیمت کا حکم فرماوین پس یون فرماتے کہ جس نے قیام کیا رمضان کا اندراہ ایمان کے یعنی حق یقین کر کے اور اندراہ احتساب یعنی امید ثواب سے بدون ریاکاری کے تو اسکے اگلے گناہ بخشے جاوینگے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ مبسوط مین ہے کہ امت اسلامیہ کے سب فرقون نے قیام رمضان مشروع ہونے پر اتفاق کیا سوائے فرقہ رافضہ کے کہ وہ منکر ہے م۔ یستحب ان یجتمع الناس فی شہر رمضان بعد العشاء۔ مستحب ہے کہ ماہ رمضان مین لوگ مجتمع ہون بعد عشاء کے۔ ف یعنی فرض عشاء پڑھکر پھر جمع ہون۔ خواہ مسجد ہو یا اور جگہ ہو۔ مرد ہون یا عورتین۔ فیصلی بہم امامہم خمس ترویحات۔ پس انکو امام پانچ ترویحات پڑھاوے۔ ف اس سے زیادہ جماعت مکروہ ہے۔ خلاصہ۔ کل ترویحۃ بتسلیمتین۔ ہر ایک ترویحہ دو سلام کے ساتھ۔ ف اور ہر سلام ایک دوگانہ پر پس یہ چار چار رکعات ہوئین۔ و یجلس بین کل ترویحتین مقدار ترویحۃ۔ اور بیٹھے ہر دو ترویحہ کے درمیان بقدر ایک ترویحہ کے۔ ثم یوتر بہم۔ پھر امام انکو وتر پڑھاوے۔ ف واضح ہو کہ امام قدوری نے اس مسئلہ مین جو اشارات کیے ہر ایک مقام بجھنے کے لائق ہے تاکہ مخاصمین کے اعتراضات دور ہون اور یہ چند مقامات ہین۔ اول استحباب۔ دوم جماعت۔ سوم استراحت۔ چہارم وقت۔ پنجم قدر قرأت۔ مع ہر ایک کے متعلقات کے۔ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ ذکر لفظ الاستحباب۔ امام قدوری نے لفظ استحباب ذکر کیا۔ ف یعنی قولہ یستحب الخ۔ مین۔ والاصح انہا سنۃ۔ اور اصح یہ کہ تراویح سنت ہے۔ ف لیکن امام قدوری وغیرہ قدماء مشائخ کبھی مستحب بمعنی بہت خوب بولتے حتی کہ واجب تک شامل ہوتا ہے تو بعید نہین کہ یہان اسی معنی مین ہو یعنی یہ خوب بہت مطلوب اور بڑی فضیلت کی چیز ہے اور یہ سنت ہے م۔ کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ۔ یون ہی حسن رح نے بھی ابوحنیفہ سے روایت کیا۔ ف کہ تراویح سنت ہے۔ لانہ واظب علیہا الخلفاء الراشدون۔ کیونکہ خلفائے راشدین نے اسپر مواظبت فرمائی ہے۔ ف اور مواظبت سے سنت ثابت ہوا کرتی ہے اور چونکہ حدیث مین ثابت ہے کہ لازم پکڑو میری سنت اور میرے خلفائے راشدین مہدیین کی سنت کو۔ تو خلفائے راشدین کی مواظبت بمنزلہ حضرت صلعم کی مواظبت کے ہو گئی۔ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم بین العذر فی ترکہ المواظبۃ وہو خشیتہ ان یکتب علینا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مواظبت ترک فرمانے مین عذر بیان کر دیا تھا اور وہ خوف اس بات کا کہ امت پر فرض نہ کر دیجاوے۔ ف جیساکہ صحیح بخاری وسلم وغیرہ مین ہے۔ مراد خلفاء راشدین سے اول حضرت ابوبکر الصدیق اور دوم عمر۔ سوم عثمان۔ چہارم علی رضی اللہ تعالی عنہم ہین لیکن یہان صرف تین خلفاء کے عہد مین مواظبت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر رض کے زمانہ تک تو تنہا پڑھی جاتی تھی۔ عینی رح نے کہا کہ سنت ہونے کے واسطے اول استدلال حدیث عبدالرحمن بن عوف ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے تم پر رمضان کا روزہ فرض کیا اور رمضان کا قیام سنت کیا پس جس نے رمضان کا روزہ رکھا اور رمضان کا قیام کیا احتساب کی راہ سے تو وہ اپنے گناہون سے ایسا نکل گیا جیسے اُس دن کہ اسکی ماں نے اُسکو جنی تھی۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ۔ انتہی مترجما۔ لیکن اس حدیث سے مطلقاً قیام سنت نکلتا ہے تو تعداد رکعات کی تحقیق باقی رہی۔ ابن الہمام رح کا خلاصہ کلام یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو روز مسجد مین پڑھائی اور تیسرے روز امت پر فرض ہو جانے کے خوف سے نہین نکلے۔ کما فی الصحیحین عن عائشہ رض۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک یہ معاملہ اسی حالت پر رہا۔ کما فی البخاری

پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں جمع کیا چنانچہ عبدالرحمن نے روایت کی کہ میں رمضان کی رات میں حضرت عمر رضہ کے ساتھ
مسجد کی طرف نکلا تو لوگ متفرق پڑھتے تھے بعض تنہا پڑھتا تھا اور بعض کے پیچھے کچھ لوگ تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ
میں بہتر دیکھتا ہوں کہ انکو ایک قاری پر جمع کر دوں پس ابی بن کعب رضہ پر جمع کر دیا پھر ایک رات دیگر میں برآمد ہوئے تو جماعت
دیکھکر فرمایا کہ یہ اچھی بدعت ہے اور وہ رات جسمیں تم سوتے ہو اس سے افضل ہے یعنی اخیر رات کو کہا اور لوگ اول رات میں قیام
کرتے تھے - رواہ الاربعہ وصححہ الترمذی - اور یہ اجتماع ۲۳ - رکعات پر تھا - مع - تین رکعت وتر کی جیسا کہ مؤطا میں یزید بن رومان
سے اور بیہقی نے سائب بن یزید سے روایت کی اور نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن ابن ابی شیبہ و طبرانی و بیہقی نے
جو ابن عباس رضہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام کر ۲۰ - رکعات پر روایت کیا اسکا راوی ابراہیم بن عثمان اجماعی
ضعیف ہے اور وہ مخالف حدیث صحیح حضرت عائشہ رضہ کے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے
نہ رمضان میں اور نہ غیر رمضان میں - کمافی الصحیح - پس حصل یہ ہوا کہ قیام رمضان میں گیارہ رکعات مع الوتر جماعت کے ساتھ
تو فعلی سنت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور ترک بخوف فرض ہو جانے کے تھا اور نہ برابر پڑھے جاتے تو جب اسی پر قرار رہا
تو سنت قرار پائی - پھر ۲۰ - رکعات سنت خلفاے راشدین ہے اور اسکو لازم پکڑنے کا حکم دیا گیا تو ۲۰ - میں سے ۸ - رکعات
سنت فعلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور باقی سنت خلفاے راشدین ہیں پس یہ مستحب ہیں اور مشائخ کا ظاہر کلام یہ کہ ۲۰ سنت
ہیں لیکن مقتضاے دلیل تو وہی ہے جو ہم نے بیان کیا تو اس صورت میں امام قدوری کا قول کہ مستحب اصلی ہے نہ وہ جو امام مصنف
نے کہا - نعی لنصاص من الفتح - مترجم کہتا ہے کہ اعداد رکعات جبکہ امر توقیفی ہے تو ناچار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ۲۰ - پر جمع کرنا
و ابی بن کعب و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا قبول کرنا بدون اسکے نہ ہوگا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا ہے اور اسوقت میں
ابن ابی شیبہ و طبرانی کی روایت ابن عباس رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ۲۰ - پڑھائیں قوی ہو جاوے گی اور حدیث ام المومنین
عائشہ رضہ کہ رمضان و غیر رمضان میں گیارہ پر زیادہ نہیں کیا - اس سے مخالفت نہیں جب کہ تہجد و تراویح علحدہ ہوں اور
ظاہر کلام مشائخ حنفیہ یہی ہے پس تراویح ۲۰ - پڑھائیں اور تہجد میں ۱۱ - پر زیادہ نہیں کیا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
تیرہ رکعات ثابت ہیں لیکن ابن الہمام رح نے اسکو قبل استقرار پر محمول کیا اور مترجم نے ابتدائی حالت پر جیسا کہ ابتدا میں کبھی ہوئی
حتی کہ سات رہ گئیں - جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے لیکن مخفی نہیں کہ گیارہ مع الوتر میں اور تراویح مع الوتر پڑھائی تو دو مرتبہ وتر
نہیں ہو سکتا علاوہ بریں قیام اللیل تراویح ہے جو رمضان میں اول رات میں ہو گئی اسواسطے حضرت عائشہ رضہ سے ثبوت ہوا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام رات میں وتر پڑھا اول رات و اوسط رات و آخر رات میں اور انتہا کرنا سحر تک منتہی ہوا جیسا کہ
صحیح میں ہے لہذا محقق وہی کلام ہے جو شیخ ابن الہمام نے کہا اور ہمارے شیخ محقق نے بھی مجھسے یہی افادہ فرمایا ہے - لیکن محصل یہ
ضرور نکلا کہ ۲۰ - رکعات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت قولی و فعلی اور خلفاے راشدین کی سنت اور مسلمانوں کا اتفاق
سب جمع ہیں اور اگر کسی نے ۸ - پر اقتصار کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اور سنت خلفاء راشدین و جماعت مسلمین سے
مخالفت لازم ہے اور ادنی درجہ اسکا کراہت اساءت ہے اسی واسطے حسن نے ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ تراویح کا ترک
جائز نہیں اور صدر شہید رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے - عینی رح نے کہا کہ ۲۰ - رکعات ہمارا و شافعی و احمد کا مذہب ہے اور قاضی رح نے
اسکو جمہور علماء کا قول نقل کیا - ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ حضرت علی رضہ نے ایک کو حکم دیا جس نے رمضان میں بیس رکعات
پڑھائیں - اور کہا کہ یہ بمنزلہ اجماع کے ہے - جوامع الفقہ میں کہا کہ تراویح میں جماعت واجب ہے - اور امام حمید الدین نے
کہا کہ مستحب ہے ع - والسنۃ فیہا الجماعۃ - اور تراویح میں سنت تو جماعت ہے - لکن علی وجہ الکفایہ - لیکن بطور کفایہ سنت
یعنی جماعت کرنا تراویح میں سنت کفایہ ہے - یہی اکثر مشائخ کا قول ہے - الذخیرہ - اور یہی صحیح ہے - محیط السرخسی ع - حتی لو امتنع

اہل المسجد عن اقامتہا کانوا مسیئین ۔ حتی کہ اگر ایک مسجد والے سب جماعت تراویح سے باز رہیں تو بہت برا کرنے والے ہونگے ۔ ولو اقامہا البعض فالمتخلف عن الجماعۃ تارک للفضیلۃ ۔ اور اگر انہیں سے بعض نے جماعت قائم کرلی تو جو شخص جماعت سے پیچھے رہا وہ فضیلت چھوڑنے والا ہوا ۔ ف ۔ اور امام احمد و ایک جماعت علماء نے کہا کہ جماعت مستحب و افضل ہے اور یہی عامۂ علماء کے نزدیک مشہور ہے ۔ اور مبسوط میں کہا کہ یہی اصح و اوفق ہے اور علی بن موسی الشافعی نے اسی پر اجماع کہا ہے ۔ لان افراد الصحابۃ یروی عنہم التخلف ۔ کیونکہ افراد صحابہ رضی اللہ عنہم میں جنسے روایت کیا جاتا ہے کہ وے جماعت تراویح میں شریک نہیں ہوئے ۔ ف ۔ اور تنہا پڑھی چنانچہ طحاوی و بیہقی رح و ابن ابی شیبہ نے اسکو حضرت ابن عمر رض و سالم و قاسم سے اور طحاوی نے ابراہیم و عروہ و سعید بن جبیر و نافع سے اسکو روایت کیا اور مجاہد رح نے کہا کہ ابن عمر رض سے ایک نے جماعت رمضان میں پوچھا تو فرمایا کہ تو قرآن پڑھا ہے آسنے کہا کہ ہاں تو فرمایا کہ اپنے گھر میں پڑھا کر ۔ رواہ الطحاوی ۔ فع ۔ میں کہتا ہوں کہ خود حضرات خلفائے راشدین عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم سے شرکت ثابت نہیں ہے ۔ پھر قاری قرآن فقیہ کے لیے تنہا طمانینت کے ساتھ افضل ہے ۔ کذا فی قاضیخان ۔ م ۔ پھر جماعت کو مسجد میں قائم کرنا افضل ہے ۔ اسی پر اعتماد ہے ع ۔ اور گھر میں جماعت بھی افضل ہے بدون فضیلت مسجد کے ۔ قاضیخان ۔ پھر تراویح تو مردوں و عورتوں سب پر سنت ہے ۔ ت ۔ اور جماعت صرف مردوں کے واسطے ہے اور بیہقی رح نے عروہ بن الزبیر سے روایت ذکر کی جسمیں حضرت عمر رض کا مردوں کو علیحدہ جماعت اور عورتوں کو علیحدہ جماعت کرنا ذکر کیا ۔ اور مترجم کہتا ہے کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کا ذی رحم امام ہو یا تنہا پڑھیں اگرچہ کہا جاوے کہ خالی عورتوں کی جماعت علی الاصح مکروہ نہیں ہے م ۔ والمستحب فی الجلوس بین الترویحتین مقدار الترویحۃ وکذا بین الخامسۃ وبین الوتر لعادۃ اہل الحرمین ۔ اور دو ترویحہ کے درمیان بیٹھنا بقدر ایک ترویحہ کے مستحب ہے اور یوں ہی پانچویں ترویحہ اور وتر کے درمیان بھی کیونکہ اہل الحرمین یعنی اہل مکہ و مدینہ کے عادت چلی آئی ہے ۔ ف ۔ پھر جلسہ استراحت میں سبحان اللہ پڑھے چاہے لا الہ الا اللہ پڑھے چاہے درود پڑھے اور چاہے خاموش رہے جو کرے وہ بہتر ہے ۔ اتقاضیخان ۔ مگر دو رکعت پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ بدعت مع مخالفت امام ہے ۔ جوامع الفقہ ع ۔ لیکن بیہقی رح نے باسناد صحیح روایت کی کہ لوگ زمانہ خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں قیام کرتے اور ہم کسی کو جو نفل پڑھنا چاہے منع نہیں کرتے تھے ۔ ابن الہمام نے کہا کہ اہل المدینہ چار رکعت تنہا پڑھتے اور اہل مکہ طواف و اسکی دو رکعت پڑھتے ہیں ۔ الفتح ۔ پانچویں ترویحہ و وتر کے درمیان استراحت مخالف اہل الحرمین ہے ۔ قالہ السرخسی ع ۔ واستحسن البعض الاستراحۃ علی خمس تسلیمات ۔ اور بعض نے پانچ تسلیمات پر استراحت کو مستحسن سمجھا ہے ۔ ولیس بصحیح ۔ اور یہ صحیح نہیں ہے ۔ ف ۔ بلکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے ۔ الکافی ۔ اور جو صحیح ہے ۔ الخلاصہ ۔ وقولہ ثم یوتر بہم یشیر الی ان وقتہا بعد العشاء قبل الوتر ۔ اور مصنف کا یہ قول کہ ثم یوتر بہم ۔ اشارہ کرتا ہے کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے اور قبل وتر کے ہے ۔ وبہ قال عامۃ المشائخ ۔ اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے ۔ ف ۔ یعنی مشائخ بخاری کا اور یہی قول صحیح ہے ۔ الذخیرہ ع ۔ والاصح ان وقتہا بعد العشاء الی آخر اللیل قبل الوتر او بعدہ ۔ اور اصح یہ کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے ہے آخر رات تک خواہ وتر سے پہلے ہو یا بعد ہو ۔ لانہا نوافل سنت بعد العشاء کیونکہ تراویح بھی نوافل ہیں جو بعد عشاء کے مقرر کی گئی ہیں ۔ ف ۔ اور اسکی تاخیر تہائی رات تک مستحب ہے ۔ ت ۔ یہ اس بنا پر کہ تراویح سوائے تہجد کے ہے اور رمضان میں دو قیام اللیل ہونگے ۔ م ۔ اور صحیح یہ کہ بعد آدھی رات کے مکروہ نہیں ہے کیونکہ قیام اللیل میں افضل آخر رات ہے ۔ الفتح ۔ ولم یذکر قدر القراءۃ ۔ اور مصنف نے قدر قراءت کو ذکر نہیں کیا ۔ واکثر المشائخ علی ان السنۃ فیہا الختم مرۃ ۔ اور اکثر مشائخ اس قول پر ہیں کہ تراویح میں ایکبار ختم کرنا سنت ہے ۔ ف ۔ یعنی ہر رکعت میں قریب دس آیات کے پڑھے اور یہی حسن نے امام اعظم رح سے روایت کیا اور یہی صحیح ہے ۔ التبیین ۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ یہی احسن ہے ع ۔ اور ہمارے زمانہ میں افضل یہ کہ بقدر ہو کہ مقتدیوں پر گراں نہو ۔ المحیط ۔ پس جو سراج میں ہے کہ دو ختم فضیلت اور تین ختم

وہ کچھ نہیں ہے۔م۔ پڑھنے مین اور ادا ے ارکان مین جلدی کرنا مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ اکیس تاریخ تک ختم کردہ ہے۔ الخانیہ۔ قاضیخان
اور ۲۷ کو ختم کرنا چاہیے۔ المحیط۔ ختم کے بعد تراویح ترک کرنا مکروہ ہے۔ السراج۔ **فلا یترک لکسل القوم**۔ پس ایک ختم
بوجہ کسل قوم کے ترک نہ کیا جاوے۔ **بخلاف ما بعد التشہد من الدعوات حیث یترک لانہا لیست سنۃ**۔ بخلاف
التحیات کے بعد کی دعاؤن کے کہ انکو ترک کرے کیونکہ وہ سنت نہین ہین۔ ف۔ یعنی جبکہ یہ دعائین قوم پر گران گذرین
لیکن درود امام شافعی کے نزدیک فرض ہے تو اسکو احتیاطاً پڑھے۔ النہایہ۔ بقدر اللہم صل علی محمد ت۔ لیکن اسمین نظر ہے
کیونکہ جو چیز مستحب یا سنت صحابی ہے وہ تو کسل قوم کی وجہ سے نہ چھوڑے اور جو چیز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت
ہے اسکو چھوڑ دے چنانچہ مسند احمد مین ابن مسعود رضہ سے اور صحیحین مین ابو ہریرہ رضہ سے بعد التحیات کے حضرت صلعم
کا دعا کرنا بطور مواظبت ثابت ہے۔ العینی۔ **ولا یصلی الوتر بجماعۃ فی غیر شہر رمضان**۔ اور وتر کو جماعت سے سواے
ماہ رمضان کے نہ پڑھے۔ ف۔ اور رمضان مین افضل بجماعت ہے یہی صحیح ہے۔ الخانیہ۔ قاضیخان۔ نہین بلکہ تنہا گھر مین اور یہی
مختار ہے۔ التبیین لیکن اول اصح ہے۔ کمافی الفتح۔ م۔ اور جماعت روا ہے۔ م۔ **علیہ اجماع المسلمین**۔ اسی پر مسلمانون کا اجماع
ہے۔ واللہ تعالی اعلم (فروع) امام اگر قرأت کے شدو مد مین لحن کرے تو اپنی مسجد چھوڑ کر دوسری جگہ ڈھونڈھے یون ہی
اگر دوسرا خفیف القرأۃ یا خوش آواز ہو۔ اگر اپنی مسجد مین ختم نہو تو دوسری جگہ جانا روا ہے۔ المحیط۔ درست خوان کو مقدم
کرین نہ خوشخوان کو مردون کو اجرت پر امام حافظ لینا مکروہ ہے۔ ایک مسجد مین دو بار تراویح مکروہ ہے۔ الخانیہ۔ قاضیخان۔ امام کو
دو مسجدون مین ہر مسجد مین پوری تراویح پڑھانا جائز نہین۔ محیط السرخسی۔ اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ مقتدیون کو مضائقہ
نہین۔ تاتارخانیہ۔ افضل یہ کہ ایک امام پڑھاوے اور اگر دو ہون تو مستحب یہ کہ ہر ایک پوری ترویحہ پر پھیرے یہی صحیح ہے۔ اور جائز کہ
فرض و وتر ایک پڑھاوے اور تراویح دوسرا پڑھاوے۔ السراج۔ تراویح فوت ہو جاوے تو اسکی قضا نہین نہ بجماعت
اور نہ تنہا یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ وتر کے بعد اگر یاد ہو کہ کوئی دوگانہ رہگیا تو تنہا پڑھین۔ المحیط۔ بعض نے کہا کہ دو رکعت
اور بعض نے کہا کہ تین رکعت پڑھین تو جو امام کے نزدیک ہو اور اگر امام کو شک ہو تو جسکا قول اسکے نزدیک سچ ہو۔ قاضیخان
جس نے فرض تنہا پڑھی تو تراویح کی جماعت مین شریک ہو اور اگر لوگون نے جماعت فرض ترک کی تو جماعت تراویح نہین
کر سکتے۔ تراویح نہ پائی یا دوسرے کے ساتھ پڑھی تو صحیح یہ کہ وتر مین اقتدا کر سکتا ہے۔ القنیہ۔ اسکی ایک دو ترویحہ فوت ہونگی
اگر انکے ادا کرنے تک وتر کی جماعت جاتی ہو تو وتر پڑھ لے پھر باقی ادا کرے۔ الخلاصہ۔ ہر دوگانہ تراویح مین نیت تراویح
کی ضرورت نہین۔ قاضیخان والسراجیہ۔ ختم چھوٹا ہو تو احسن یہ کہ سورہ الم ترکیف سے آخر تک پڑھے۔ التجنیس۔ تراویح
بیٹھکر بلا عذر مستحب نہین۔ اور صحیح یہ کہ جائز ہے مگر ثواب آدھا ہے۔ امام بعذر یا بغیر عذر بیٹھکر پڑھاتا ہے اور مقتدی لوگ کھڑے
ہین تو بالاتفاق جواز ہے۔ یہی صحیح ہے مگر مستحب یہ کہ مقتدین بھی بیٹھ جاوین اگر ایک سلام سے چار پڑھین اور درمیان مین
نہ بیٹھا تو بجاے ایک دوگانہ کے ہونگی یہی صحیح ہے۔ اور اگر درمیان مین قدر تشہد بیٹھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک دو دوگانہ
ہونگے یہی صحیح ہے۔ اور اگر چھ یا آٹھ پڑھین اور ہر دوگانہ پر قدر تشہد بیٹھ لیا تو صحیح یہ کہ ہر دو رکعت ایک دوگانہ ہونگی۔ قاضیخان
اگر کل تراویح ایک سلام سے پڑھین پس اگر ہر دوگانہ پر بیٹھا تو کل سے جائز اور اگر نہ بیٹھا مگر آخر مین تو صحیح قول پر ایک دوگانہ
کے بجاے ہین۔ السراج وقاضیخان۔ مکروہ ہے کہ مقتدی بیٹھا رہے جب امام رکوع کرنے کو ہو تو کھڑا ہو کر شامل ہو جاوے۔
قاضیخان۔ اور اگر کوئی دوگانہ چھوٹ جاوے تو امام کے سلام کے بعد جلد پڑھکر شامل ہو جاوے۔ کمافی الخلاصہ۔

باب ادراک الفریضۃ

باب فریضہ پانیکے بیان مین۔ تنہا ادا ے فریضہ کے قصد سے شروع کیا پھر اقامت کہی گئی تو اسکو قطع کر دے۔ ت۔ **ومن صلی رکعۃ من الظہر**

ثم اقیمت یصلی اخریٰ - اور جس نے ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی ہو یعنی مع سجدہ پھر جماعت شروع کی گئی تو دوسری رکعت پڑھ لے - ف - یہی قول شافعی واحمد کا ہے ع - **صیانۃ للمودی عن البطلان** - تاکہ جو رکعت پڑھ چکا ہے وہ باطل ہونے سے محفوظ رہے - **ثم یدخل مع القوم** - پھر مقتدیون کے ساتھ شامل ہو جاوے - **احرازا للفضیلۃ الجماعۃ** - بغرض فضیلت جماعت حاصل کرنے کے - **وان لم یقید الاولیٰ بالسجدۃ یقطع** - اور اگر اپنے ظہر کی اول رکعت کو مع سجدہ نہ پڑھا ہو تو فوراً قطع کر دے - **ویشرع مع الامام ہو الصحیح** - اور امام کے ساتھ شروع کر دے یہی صحیح قول ہے - ف - اسی کو فخر الاسلام نے اختیار کیا - شیخ محمد بن ابراہیم میدانی کے نزدیک دو رکعت پڑھکر توڑے اور اسی کو شمس الائمہ نے لیا ہے - اور اقرب قول مصنف رح ہے - **لانہ بمحل الرفض** - کیونکہ بغیر سجدہ کے رکعت توڑے جانے کا محل ہے - **والقطع للاکمال** - اور یہ توڑنا واسطے پورے کرنے کے ہے - **بخلاف ما اذا کان فی النفل لانہ لیس للاکمال** - بخلاف اسکے جب کہ وہ نفل پڑھ رہا ہو کیونکہ اسکا توڑنا بغرض کامل کرنے کے نہین ہے - **ولو کان فی السنۃ قبل الظہر والجمعۃ فاقیم او خطب یقطع علی راس الرکعتین** - اور اگر وہ شخص سنت مین قبل ظہر یا جمعہ کے ہو پھر اقامت ہوئی یا خطبہ شروع کیا گیا تو دو رکعت پوری کرکے توڑے - ف - پھر چار رکعت قضا کرے - اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی ہے - **یروی ذلک عن ابی یوسف** - یہ امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے - **وقد قیل یتمہا** - اور یہ بھی کہا گیا کہ اسکو تمام کرلے ف - یہی اصح ہے - محیط السرخسی - یہی صحیح ہے - السراج - واضح ہو کہ اقامت سے مراد امام کا نماز شروع کرنا نہ اقامت موذن حتی کہ اگر موذن نے اقامت کہی اور ہنوز منفرد نے رکعت کا سجدہ نہین کیا تو بالاتفاق دو رکعت پوری کرلے - النہایہ - اور مقام واحد ہو حتی کہ اگر گھر مین پڑھتا ہے اور مسجد مین اقامت ہوئی یا مسجد مین تھا اور دوسری مسجد مین اقامت ہوئی تو مطلقاً قطع نہ کرے - تبیین اور اگر نفل مین ہو تو قطع نہ کرے - پھر یہ سب اس بنا پر کہ نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے اور باطل کر دینا نماز کا حرام ہے لیکن جب تک اول رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو وہ ابھی نماز نہین ہے پس اسکو قطع کر دینا جائز ہے اور امام مصنف رح کا رجحان اس جانب ہے کہ قطع اولیٰ ہے جہانتک ممکن ہو حتی کہ سنت الظہر مین دو رکعت پر قطع کرنا ممکن ہے کیونکہ ابطال عمل جو حرام ہے لازم نہین آتا - اور یہ شاید بنظر حدیث - اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ - یعنی جب کہ نماز کی اقامت کہی جاوے تو سوائے فرض کے کوئی نماز نہین ہے - کما فی البخاری - نہین کہا جاوے کہ اقامت ہو جانے کے بعد دوسری نماز شروع نہ کرینگے کیونکہ حدیث عبد اللہ بن بحینہ مین ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دو رکعت پڑھتے دیکھا حالانکہ اقامت کہ دی گئی تھی تو فرمایا کہ الصبح اربعا الصبح اربعا - کیا صبح چار رکعت ارے کیا صبح چار رکعت - رواہ البخاری ومسلم والنسائی - اور اس سے معلوم ہوا کہ اقامت سے امام کا شروع کرنا مراد نہین جیسا کہ نہایہ و عینی مین زعم کیا بلکہ اقامت موذن ہے - اس سے زیادہ صریح روایت ابو سلمہ رح ہے کہ کچھ لوگون نے اقامت سنی پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے پس اپنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے تو فرمایا کہ کیا دو نمازین ساتھ ہی کیا دو نمازین ساتھ ہی اور یہ نماز صبح کا واقعہ ہے - رواہ مالک - پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو مطلقاً مانع ہے خواہ سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو - مین کہتا ہون کہ مین نے فتح القدیر و عینی مین اس مقام پر کچھ کلام نہین پایا اور شاید وجہ یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ لا تبطلوا اعمالکم - بطلان عمل سے ممانعت پر نص ہے اور حدیث مین قطع وارد ہے تو ہم نے دو رکعت پر قصر کیا تا بطلان عمل نہو اور حتی الوسع حدیث پر عمل کیا تا مخالفت قرآن نہو - واللہ تعالیٰ اعلم - پھر یہ متوقف ہے کہ آیت لا تبطلوا اعمالکم - عموم پر ہو لیکن ابن الہمام نے قبل ازین احتمالات پیدا کیے کہ بطلان بوجہ ارتداد وغیرہ ماننا ہوگا - اور نیز توڑ کر قضا کرنا بطلان ہے الا آنکہ نفل جو شروع کرنے سے واجب ہو گئی اسکا قطع کرنا جائز نہین مگر واسطے اکمال کے اور نفل کا قطع بوجہ اکمال نہین ہے لیکن یہ محل نظر ہے [illegible] - جیسے کہ سواری کا جانور بدک جاوے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا ایک درم مال چوری ہو جیسا کہ

ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں تو فرائض کی تکبیر اولی میں فضل کثیر ہے اور بقول عینی رح جب کہ حقیر مال دنیاوی کے لیے قطع جائز ہے تو دینی فضیلت کے لیے بدرجۂ اولی جائز ہے۔ پھر مذہب تو معلوم ہو چکا اور مترجم کے نزدیک چاہیے کہ لوگ ایسی حالت میں احتیاط کریں تاکہ مخالفت آیت و احادیث کچھ لازم نہ آوے اور عنقریب بحث سنۃ الفجر آویگی۔ انشاء اللہ تعالی م۔ وان کان قد صلی ثلثا من الظہر یتمہا۔ اور اگر وہ شخص ظہر فرض کی تین رکعات پڑھ چکا ہو تو اسکو تمام کرے۔ ف۔ اور فرض ظہر پورا ہو گیا۔ لان للاکثر حکم الکل فلا یحتمل النقض۔ کیونکہ اکثر کے لیے کل کا حکم ہے تو وہ قطع کو برداشت نہیں کر سکتا۔ ف۔ یعنی جب تین رکعت پڑھ چکا تو گویا تمام کر لی پھر ٹوٹ نہیں سکتی ہے پھر ثواب جماعت کے لیے نفل نیت سے شامل ہو جاوے م۔ بخلاف ما اذا کان فی الثالثۃ بعد۔ برخلاف اسکے جب وہ ہنوز تیسری رکعت میں ہو۔ ولم یقیدہا بالسجدۃ۔ اور تیسری کو سجدہ سے مقید نہ کیا ہو۔ حیث یقطعہا۔ کہ اس صورت میں قطع کر دے۔ لانہ محل الرفض۔ کیونکہ وہ توڑنے کا محل ہے۔ ف۔ پھر طریقۂ قطع میں اختلاف ہے۔ امام مصنف نے کہا۔ ویتخیر ان شاء عاد فقعد وسلم۔ اور وہ مختار ہے اگر چاہے تو عود کر کے بیٹھ جاوے سلام پھیر دے۔ وان شاء کبر قائما ینوی الدخول فی صلوۃ الامام۔ اور چاہے تو کھڑے تکبیر کہدے درحالیکہ نیت رکھتا ہو امام کی نماز میں داخل ہونے کی۔ ف۔ یہی مختار ہے جیسا صح ہے۔ المعراج۔ اور محیط میں کہا اصح یہ کہ کھڑے ہوئے ایک سلام پھیر دے کیونکہ یہ توڑنا کچھ تحلیل نہیں ہے جو بیٹھکر سلام دیا جاوے۔ م ع۔ میں کہتا ہوں کہ تحریمہ نماز سے تحلیل کرنا حدیث میں سلام کے ساتھ وارد ہے اور یہاں اگرچہ نماز تمام نہیں لیکن تحریمہ کی حرمت کھونا روا نہیں ہے پس صحیح واللہ اعلم وہی ہے جو امام مصنف نے کہا بلکہ امام سرخسی نے تو بیٹھنا لازم کر دیا ہے۔ فافہم۔ م۔ واذا اتمہا یدخل مع القوم والذی یصلی معہم نافلۃ۔ اور جب نماز ظہر کو تمام کر لیا تو مقتدیوں کے ساتھ داخل ہو جاوے اور جو نماز انکے ساتھ پڑھے وہ نفل ہے۔ ف۔ تو بہ نیت نفل داخل ہو لان الفرض لا یتکرر فی وقت واحد۔ کیونکہ فرض تو ایک وقت میں دوبارہ مکرر نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ لیکن ظہر کے بعد نفل پڑھنا جائز ہے تو جماعت کا ثواب لینے کو داخل ہو جاوے۔ کیونکہ حدیث زید بن الاسود میں دو شخصوں کو جو شریک جماعت نہ ہوئے تھے ارشاد ہے کہ اب ایسا نہ کرنا جب تم نے اپنے مقام پر نماز پڑھ لی پھر تم مسجد میں آئے جہاں جماعت ہے تو جماعت کے ساتھ پڑھ لو کہ یہ تمہارے واسطے نفل ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور حدیث ابوذر رض میں ایسے امراء اسلام کے حق میں جو نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرینگے فرمایا کہ تم نماز اپنے وقت پر پڑھ لو پھر ایسے امراء کے پیچھے جو نماز پڑھو گے اسکو نفل کر لو۔ رواہ مسلم۔ یہ سوائے عصر اور فجر کے جنکے بعد نفل نہیں اور حدیث ابن عمر رض میں مرفوعا فجر و مغرب کا استثناء ہے۔ رواہ الدارقطنی کما فی الفتح۔ فان صلی من الفجر رکعۃ ثم اقیمت یقطع ویدخل معہم۔ پھر اگر فریضہ فجر سے ایک رکعت پڑھ چکا ہو پھر اقامت کہی گئی تو قطع کر دے اور جماعت کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ لانہ لو اضاف الیہا اخری تفوتہ الجماعۃ۔ کیونکہ اگر اسنے اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملائی تو وہ جماعت سے محروم ہو جائیگا۔ ف کیونکہ فریضہ فجر تو پورا ہو گیا۔ وکذا اذا قام الی الثانیۃ۔ اور یوں ہی قطع کر دے جب کہ دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا ہو لیکن۔ قبل ان یقیدہا بالسجدۃ۔ پہلے اس سے کہ دوسری رکعت کو مقید بسجدہ کرے۔ ف۔ کیونکہ بعد سجدہ کر لینے کے دونوں رکعت پوری ہو گئیں۔ وبعد الاتمام لا یشرع فی صلوۃ الامام۔ اور بعد پورے کرنے کے وہ امام کی نماز میں شروع نہ کرے۔ لکراہۃ النفل بعدہ۔ بوجہ مکروہ ہونے نفل کے بعد نماز فجر کے۔ وکذا بعد المغرب فی ظاہر الروایۃ۔ اور یوں ہی بعد مغرب کے ظاہر الروایۃ میں۔ ف۔ جیسا کہ دارقطنی کی حدیث ابن عمر رض گذری۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ لان التنفل بالثلث مکروہ وفی جعلہا اربعا مخالفۃ لامامہ۔ کیونکہ تین رکعت کے ساتھ نفل پڑھنا مکروہ ہے اور اسکو چار کر لینے میں امام سے مخالفت ہے۔ ف۔ امام شافعی واحمد نے کہا کہ چار کر لے۔ ابو یوسف سے

مروی کہ تین ہی رکعت پر سلام پھیر دے اور یہی شمس الائمہ سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وتر نفل اور تین ہی رکعت ہے اور
شاید کہ دارقطنی کی حدیث دربارہ مغرب کے معلول ہو۔ واللہ اعلم۔ قاضیخان نے تین رکعت سے تنفل حرام کہا۔ لیکن قول مرود ہے۔ اور تنفل کا
ہونا بوجہ ضعیف تو کراہت بھی تحریمی سے ضعیف بلکہ قہستانی میں صریح اسکو تنزیہی کہا ہے۔ پھر امام کی اقتدا اور فضیلت جماعت
اور عام حکم حدیث صحیح کے معارضہ سے وہ بھی بے اثر ہو گئی۔ فافہم۔ م۔ فخر الاسلام نے کہا کہ اگر شروع کر دے تو احتیاطاً چار کر لے
مع۔ ومن دخل مسجدا قد اذن فیہ یکرہ لہ ان یخرج حتی یصلی۔ اور جو شخص ایسی مسجد میں داخل ہوا جسمیں اذان
ہو دی گئی تو اسکو نکلنا مکروہ ہے یہانتک کہ نماز پڑھ لے۔ ف۔ یعنی جبکہ نہ پڑھی ہو۔ کیونکہ ابوہریرہ رض نے روایت کی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مسجد میں ہو پس نماز کی اذان دیجاوے تو کوئی تم میں سے نہ نکلے یہانتک کہ
نماز پڑھ لے۔ رواہ احمد۔ اور ابوہریرہ رض کے سامنے بعد اذان کے ایک شخص مسجد سے نکل گیا تو ابوہریرہ نے کہا کہ اس نے
ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ اور ہمکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ جب موذن اذان
دے تو تم مسجد سے مت نکلو یہانتک کہ نماز پڑھ لو۔ زادہ اسحق بن راہویہ فی مسندہ۔ ابن عبد البر نے کہا کہ قول ابوہریرہ
رض بمنزلہ مرفوع کے ہے اور کہا کہ علماء ایسے موقوفات میں اختلاف نہیں کرتے تھے۔ مع۔ لقولہ علیہ السلام لا یخرج من
المسجد بعد النداء الا منافق او رجل یخرج لحاجتہ یرید الرجوع۔ بدلیل قول صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں نکلتا مسجد
سے بعد اذان کے مگر منافق یا وہ شخص جو کسی ضرورت سے نکلتا حالانکہ واپس آنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ ف۔ یہ حدیث
ابوداؤد وعبد الرزاق نے سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی اور اسکے مانند ابن ماجہ نے حضرت عثمان رض
سے مرفوع روایت کی۔ مع۔ پس ثابت ہوا کہ بعد اذان کے مسجد سے کوئی نہ نکلے۔ الا اذا کان ینتظم بہ امر جماعۃ۔ سوائے
چند صورتوں کے از انجملہ جب کہ اسکے ساتھ کسی جماعت کا انتظام ہو۔ ف۔ حتی کہ اسکے نہ جانے سے جماعت میں خلل
ہوگا۔ لانہ ترک صورۃ۔ کیونکہ یہ نکلنا ظاہر میں ترک ہے۔ تکمیل معنی۔ باطن میں تکمیل ہے۔ ف۔ یوں ہی اپنے
محلہ کی مسجد کے لیے جب کہ اسمیں نماز نہ ہوئی ہو اور افضل یہ کہ نہ نکلے۔ ع ف ت۔ یوں ہی اپنے شیخ حدیث وفقہ کی استاد
کی جماعت یا وعظ کے لیے بالاتفاق جائز ہے۔ مع۔ یا کسی ضرورت سے بارادہ واپسی۔ کما فی الحدیث۔ از انجملہ فرمایا۔ وان کان قد صلی
اور اگر وہ اسوقت کی نماز پڑھ چکا ہو۔ وکانت الظہر والعشاء۔ اور یہ نماز ظہر وعشاء کی ہو۔ فلا باس بان یخرج
تو مضائقہ نہیں کہ نکل جاوے۔ لانہ اجاب داعی اللہ مرۃ۔ کیونکہ اسنے ایک مرتبہ اذان پکارنے والے کی قبولیت
کر لی ہے۔ الا اذا اخذ المؤذن فی الاقامۃ۔ مگر جبکہ موذن اقامت کہنا شروع کر دے۔ ف۔ تو اب نکلنا مکروہ ہے
لانہ یتہم بمخالفۃ الجماعۃ عیانا۔ کیونکہ وہ ظاہر دیکھنے میں جماعت سے مخالفت کرنے کی تہمت رکھا جائیگا۔ ف۔
اور یہاں نکل منع نہیں ہے بلکہ حکم ہے۔ وان کانت العصر او المغرب او الفجر خرج وان اخذ المؤذن فی الاقامۃ
اور اگر یہ نماز عصر یا مغرب یا فجر ہو تو نکل جاوے یعنی جب کہ پڑھ چکا ہے اگرچہ موذن اقامت شروع کر دے۔ لکراہۃ
التنفل بعدہا۔ کیونکہ ان نمازوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ ف۔ اور وہاں بیٹھے رہنے سے نکل جانا بہتر ہے۔ کذا
کتاب میں اشارہ ہے۔ م۔ ومن انتہی الی الامام فی صلوٰۃ الفجر۔ اگر ایک شخص جا پہنچا امام تک نماز فجر میں۔ ف۔
یعنی امام کو نماز فجر پڑھتے پایا۔ وہو لم یصل رکعتی الفجر۔ اور اس شخص نے دوگانہ سنۃ الفجر ہنوز نہیں پڑھا ہے۔ ف۔
تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ۔ ان خشی ان تفوتہ رکعۃ ویدرک الاخری۔ اگر اسکو خوف اسقدر ہوا کہ ایک رکعت
جاتی رہیگی اور وہ دوسری رکعت پاویگا تو۔ یصلی رکعتی الفجر عند باب المسجد ثم یدخل۔ دوگانہ سنت کا دروازہ
مسجد کے پاس پڑھ کے پھر داخل ہو۔ لانہ امکنہ الجمع بین الفضیلتین۔ کیونکہ اسکو دونوں فضیلتیں جمع کر لینا ممکن ہے۔

ف۔ کیونکہ سنۃ الفجر کے فضائل اوپر گذرے۔م۔ اور حدیث مین ہی کہ جس نے فجر کی ایک رکعت پائی اُسنے فجر پائی۔
النہایہ۔ مترجم کہتا ہی کہ عصر و فجر مین ایک رکعت کے پانے پر نماز پانا جو حدیث صحیح مین وارد ہی اسی سے شافعیہ وغیرہم استدلال
کرتے ہین کہ بعد رکعت کے آفتاب طلوع یا غروب ہو تو بقیہ تمام کرلے اور مترجم کے نزدیک صحیح تاویل حدیث یہ ہی کہ اگر
حائضہ آخر وقت پاک ہوئی یا اسلام لایا یا افاقہ ہوا تو اُسنے اِس نماز کا وقت پایا حتی کہ اسپر یہ نماز قضاء کرنی واجب
ہوئی پس یہ حدیث بیان اِس امر کا ہی کہ اسے نماز واجب ہونے کے لیے پوری چار رکعت کا وقت موجود ہونا ضرور
نہین ہی حتی کہ آخر جزو بھی پاوے تو یہ نماز ادا کرنا ذمہ واجب ہوگی جیساکہ حنفیہ کا اصول ہی اور یہ تاویل لطیف ہی جو مین نے
کسی سے نہین پائی۔ فالحمد للہ رب العالمین۔ پھر مین نے دیکھا کہ امام طحاوی نے یہی تاویل کی ہی۔م۔ دوسری صورت یہ کہ۔ وان
خشی فوتہا۔ اور اگر اسکو دوسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو۔ ف۔ اگرچہ قعدہ پاوے تو۔ دخل مع الامام
تو امام کے ساتھ داخل ہوجاوے۔ لان ثواب الجماعۃ اعظم۔ کیونکہ اول تو ثواب جماعت بہت بڑا ہی۔ ف۔
حتی کہ ۲۷ درجہ منفرد پر ثواب بڑھا ہوا ہی۔ والوعید بترکہا الزم۔ اور دوم جماعت ترک کرنے کی وعید الزم ہی۔ ف۔
کیونکہ وعید سے بچنا مقدم ہی سنت کرنے پر۔ د۔ یہ وعید وہی جو باب الجماعۃ مین گذری کہ جماعت سے منافق ہی بچھڑتا ہی اور
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکے گھر پھونک دینے کا قصد فرمایا وغیر ذلک۔ مط۔ اگر معلوم نہو کہ اول رکعت ہی یا دوسری تو سنت
ترک کرکے جماعت مین داخل ہوجاوے۔ الخلاصہ۔ اگر اول رکعت معلوم ہو پھر باب المسجد پر نماز کی جگہ نہو تو اندر پڑھے
ورنہ کسی ستون کے پیچھے پڑھے اور فخر الاسلام نے کہا کہ سب سے زیادہ مکروہ یہ کہ صف کے برابر پڑھے۔ محیط مین ہی کہ
کہا گیا کہ یہ سب مکروہ ہین کیونکہ یہ سب بمنزلہ مسجد واحد کے ہی۔ مع۔ مترجم کہتا ہی کہ شاید بات یہ ہی کہ سنۃ الفجر کی نسبت
واجب ہونے کا گمان ہی جیساکہ حسن رح نے امام رح سے روایت کی اور ثبوت واجب مین تو اتفاق کیا جاتا ہی اور امر دین
مین لوگون کی سستی ظاہر جسکا اشارہ کتاب مین یون کیا کہ سنت گھر پڑھنی چاہیے تھی مگر بغیر پڑھے امام تک جا پہونچا
جو فرض مین ہی پس اگر ترک کرے تو گویا معمول ہوجاوے کہ لوگ سنتین چھوڑین حالانکہ حدیث عبد اللہ بن سرجس رضہ
صریح ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر مین تھے کہ ایک نے آکر گوشہ مین سنۃ الفجر پڑھین پھر نماز مین شامل ہوا تو بعد
سلام فرمایا کہ اے فلان تونے کس کو فرض شمار کیا اپنی تنہا نماز کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔
یہ تاکید حدیث ہی کہ بعد اقامت کے سوائے فریضہ کے کوئی نماز نہین۔ کما رواہ البخاری۔ لیکن جو بات مین نے اوپر بیان
کی اِس راہ سے اماموں نے سنۃ الفجر مین بخوف وجوب اسی کو برداشت کیا کہ ترک نہ کرے۔م۔ بخلاف سنۃ الظہر
حیث یترکہا فی الحالین۔ بخلاف سنۃ الظہر کے کہ ان چارگانہ کو دونون حالتون مین ترک کریگا۔ ف۔ خواہ
امید ہو کہ رکعات جماعت ملینگی یا نہو ہر حال جماعت مین شریک ہوجائیگا۔ لیکن مین نے حدیث الترمذی از عائشہ رضہ
بابت قضاء چارگانہ ظہر کے اوپر لکھدی تو اُسکے ترک کی گنجایش ہی۔ لانہ یمکنہ اداؤہا فی الوقت بعد الفرض ہو الصحیح
کیونکہ اِس چارگانہ کا ادا کرنا فرض کے بعد وقت کے اندر ممکن ہی۔ یہی صحیح ہی۔ ف۔ کچھ خلاف نہین۔ وانما الاختلاف
بین ابی یوسف ومحمد فی تقدیمہا علی الرکعتین وتاخیرہا عنہما۔ اور اختلاف تو ابو یوسف ومحمد کے درمیان صرف
چارگانہ کے دوگانہ پر مقدم کرنے یا دوگانہ سے موخر کرنے مین ہی۔ ولا کذلک سنۃ الفجر علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی
اور یہ حال سنۃ الفجر مین نہین ہی چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ ف۔ بلکہ انمین اختلاف موجود ہی۔ پھر سنۃ الظہر
مین دوگانہ پر مقدم کرنا قول ابی یوسف ہی ع۔ یہی قول ابو حنیفہ رح۔ المحیط۔ یہی مختار ہی۔ العنایہ۔ یہی اصح ہی۔ مبسوط
شیخ الاسلام۔ مع۔ اسی پر فتوی ہی جیساکہ گذرا۔م۔ والتقیید بالاداء عند باب المسجد یدل علی الکراہۃ فی المسجد

اذا کان الامام فی الصلوۃ - سنۃ الفجر کو دروازہ مسجد پر ادا کرنے کی قید لگانا دلالت کرتا ہے کہ مسجد میں ادا کرنا مکروہ ہے جب امام نماز میں ہو۔ ف۔ اور اگر امام نماز میں نہو تو ستون مسجد میں پڑھنا البتہ نص ہے۔ ف۔ بلکہ حدیث انس رضہ میں قبل مغرب کے دو رکعات بھی مسجد میں ظاہر ہوتی ہیں اور یہ شاید پہلے ہو م۔ **والافضل فی عامۃ السنن والنوافل المنزل ھو المروی عن النبی علیہ السلام** - اور قریب سب سنن و نوافل ادا کرنے میں افضل گھر ہے یہی حضرت صلعم سے مروی ہے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث زید بن ثابت میں صریح ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ بلکہ اپنی مسجد شریف سے افضل فرمایا۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ حالانکہ آپ کی مسجد میں نماز کا پچاس ہزار گونہ ثواب ہے۔ کما فی الصحیح۔ پس معلوم ہوا کہ وہ فریضہ کے لیے ہے اور اس باب میں قول امام مصنف اصح ہے۔ واللہ اعلم م۔ **قال واذا فاتتہ رکعتا الفجر لا یقضیھما قبل طلوع الشمس** - اللہ فرمایا امام محمد رح نے جامع صغیر میں کہ جب مصلی کے دوگانہ فجر فوت ہوجاویں تو انکو طلوع آفتاب سے پہلے نہیں قضا کریگا۔ **لانہ یبقی نفلا مطلقا وھو مکروہ بعد الصبح** - کیونکہ یہ دوگانہ محض نفل رہجائیگا اور محض نفل بعد فجر کے مکروہ ہے۔ ف۔ یہ قید ہے کہ اگر سنت رہتی تو مکروہ نہ ہوتی م۔ اور شمس الائمہ نے فقیہ اسمعیل سے نقل کیا کہ فرض سے پہلے نیت دوگانہ باندھکر پھر تکبیر لیکر نماز فرض میں امام کے ساتھ داخل ہوجاوے تو واجب ہوجاویگی اور عینی رح نے رد کردیا کہ زیادات میں صحیح ہے کہ بعد فرض کے نذر واجب بھی مکروہ ہے۔ **ولا بعد ارتفاعھا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف** - اور نہ قضا کرے بعد بلندی آفتاب کے امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک۔ ف۔ بالجملہ جب سنۃ الفجر بدون فرض کے فوت ہو تو شیخین رح کے نزدیک قبل طلوع و بعد طلوع کے اسکی قضا نہیں ہے۔ **وقال محمد احب الی ان یقضیھما الی وقت الزوال** - اور امام محمد رح نے کہا کہ مجھے محبوب ہے کہ دوگانہ کو وقت زوال تک قضا کرے۔ ف۔ اگر نہ پڑھے تو اسپر کچھ نہیں۔ حلوانی و فضلی نے کہا کہ اور شیخین کے نزدیک پڑھے تو کچھ مضائقہ نہیں پس کچھ اختلاف نہیں ہے۔ المبسوط۔ یہی مختار مزنی رح و ایک روایت احمد ہے۔ پھر کیا قبل طلوع مضائقہ نہیں ہے۔ ظاہر لفظ کتاب نواہی کو مشعر ہے و علی ہذا حدیث قیس رضہ سے موافق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے پس اقامت کہی گئی تو میں نے آپ کے ساتھ صبح پڑھی جب آپ پھرے تو مجھے نماز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ مہلاً یا قیس اصلاتان معاً یعنی رہ اے قیس کیا دو نمازیں ساتھ ہی۔ میں نے عرض کیا کہ میں نے دوگانہ صبح نہیں پڑھا تھا فرمایا کہ فلا اذاً۔ یعنی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ ابن الہمام رح نے معارضہ کیا حدیث ممانعت نماز سے بعد فجر کے حتی کہ آفتاب طلوع ہو۔ کما فی الصحاح اور کہا کہ حدیث ممانعت اصح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قضاء فرائض اسوقت باتفاق جائز ہے تو حدیث مذکور مخصوص ہوگئی کیونکہ بعد فجر کے مطلقاً نماز سے منع نہوا بلکہ سوائے فرائض کے۔ اور جب مخصوص ہوگئی تو حدیث قیس رضہ سے سنۃ الفجر بھی مخصوص ہوسکتی ہے جیسا کہ اصول میں قرار پایا ہے۔ ابن الہمام نے بحث اوقات نماز میں کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ فقہاء نے فرائض کو کس دلیل سے مخصوص کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ بعد نماز صبح کے ہر ایسی نماز سے امتناع ہے جو شارع کی طرف سے نہو بلکہ اختیاری جواز میں ہو پس فرائض اور سنت فجر میں مضائقہ نہ رہا اور نوافل منع ہوگئی۔ اگر کہا جاوے کہ جس نے بعد فرض فجر کے دو رکعت کی نذر کی وہ واجب ہے تو وہ بھی ادا ہونا چاہیے حالانکہ زیادۃ الزیادات میں صریح عدم الجواز لکھا ہے۔ جواب یہ کہ نذر کنندہ نے اول سے اسوقت میں ممانعت جانکر جب نذر کی تو ایسا ہوا کہ گویا بعد فرض فجر کے ایک نے اپنے اوپر نماز جدید لازم کی دونوں میں کچھ فرق نہیں تو وہ بھی جائز نہیں بخلاف فرائض کے اسی سے قضاء فرائض کا جواب نکل آیا۔ واللہ تعالی اعلم۔ وعلی ہذا سنت فجر اگرچہ اپنے مرتبہ پر نہیں رہی لیکن وہ مطلق نفل نہیں ہوگئی حتی کہ اسکے ادا کرنے میں بقول شیخ فضلی و حلوانی کے امام اعظم وابو یوسف کے نزدیک مضائقہ نہیں جیسے حدیث قیس رضہ سے نکلتا ہے اور امام محمد کے نزدیک مستحب ہے م۔ **لانہ علیہ السلام قضاھما بعد ارتفاع الشمس غداۃ لیلۃ التعریس** - کیونکہ حضرت صلعم نے

دوگانہ سنت کو لیلۃ التعریس کے شروع دن میں بعد آفتاب بلند ہونے کے قضاء کیا تھا۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ کی احادیث متعدد صحابہ رض میں مذکور ہے۔ پس اگر یہ سنت اپنے وقت سے فوت ہونے پر قضاء نہو سکتی تو آپ قضاء نہ کرتے اور ظہر کا مقدم چارگانہ آپ نے وقت کے اندر بعد فرض کے پڑھ لیا ہے۔ ولہما ان الاصل فی السنۃ ان لاتقضی لاختصاص القضاء بالواجب۔ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ کہ سنت میں اصل یہ کہ قضاء نہ کیجاوے کیونکہ قضاء مخصوص بواجب ہے۔ ف۔ چنانچہ اصول میں قضاء کی یہ تعریف لکھی کہ جو چیز حکم سے واجب آئی ہو اسکا مثل سپرد کرنا۔ اور سنت حکم سے واجب نہیں آئی تو اسکی قضاء بھی نہیں۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ یہ تو اصطلاح ہوئی حتی کہ اگر قضاء کی ایسی تعریف کردیکہ جو اسکو شامل ہو تو ایسا نہو گا اور کہا کہ اولی یہ کہ کہا جاوے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے حتی کہ جب ادا کا مطالبہ اپنے وقت پر نہ کیا تو حتی المقدور دوسرے وقت پر رہا اور سنت میں جب یہ مطالبہ ادا میں نہ تھا تو اسکے لیے قضاء میں بدرجہ اولی نہو گا۔ ہذا ملخص الفتح۔ اور مخفی نہیں کہ اس سے وجوب قضاء نہ ہوگی اور ہم اسکی قضاء واجب نہیں کہتے مگر ادا کا باعث کچھ تھا اگرچہ واجب کرنے والا نہ تھا وہی قضاء کا باعث ہے علاوہ بریں امام رح سے ادائے سنۃ الفجر بمنزلہ وجوب ہے تو قضاء میں بھی سبب رہا جو ادا کا تھا اور آخری درجہ یہ کہ مستحب رہے۔ فافہم۔ حدیث لیلۃ التعریس کا جواب یہ دیا کہ۔ والحدیث ورد فی قضائہا تبعا للفرض فبقی ما وراءہ علی الاصل۔ اور حدیث وارد ہوئی قضاء دوگانہ مذکور میں تابع فرض کے تو سوا اسکے باقی اصل پر رہا۔ ف۔ یعنی حدیث خلاف قیاس ہے تو جیسے وارد ہوئی اسی حالت پر رہیگی۔ بلکہ چارگانہ قبل الظہر میں بھی یوں ہی کہا جائیگا۔ وانما تقضی تبعا لہ وہو یصلی بالجماعۃ او وحدہ الی وقت الزوال۔ اور دوگانہ مذکور زوال ہی کے وقت تک فرض کے تابع حالت میں قضاء کیا جائیگا خواہ جماعت سے فرض پڑھے یا تنہا پڑھے۔ ف۔ اسمیں تو اتفاق ہے۔ وفیما بعدہ اختلاف المشائخ۔ اور مابعد زوال کے تبعا قضاء کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ بعض نے کہا کہ قضاء کرے۔ یہی ایک قول شافعی ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ محیط میں صرف قول دوم ذکر کیا۔ مع۔ گویا یہی اصح ہے۔ اور یہی قول مالک وقول دوم شافعی وایک قول احمد کا ہے۔ ع۔ واما سائر السنن سواہا لاتقضی بعد الوقت وحدہا۔ اور تمام باقی سنن سوائے دوگانہ فجر کے تو وہ بعد وقت کے تنہا قضاء نہیں کیجاویگی۔ ف۔ اسمیں تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ واختلف المشائخ فی قضائہا تبعا للفرض۔ اور فرض کے تابع ہوکر انکے قضاء کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ عراقیوں کے نزدیک جب مع فرض قضاء ہوں تو جیسے سنت اذان واقامت قضاء کیجائیگی ویسے سنت نماز بھی تابع فرض قضاء کیجاوے اور خراسانیوں کے نزدیک نہیں اور یہی اصح ہے۔ مع۔ ومن ادرک من الظہر رکعۃ ولم یدرک الثلث فانہ لم یصل الظہر بجماعۃ۔ اور جس نے ظہر میں سے ایک رکعت پائی اور تین رکعات نہیں پائیں تو اسنے جماعت کے ساتھ نماز ظہر نہیں پڑھی۔ ف۔ اسمیں تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ واضح ہو کہ جماعت کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھنا تو فی الحقیقت اصطلاح ہے کہ چاروں رکعت جماعت کے ساتھ پڑھے کوئی جزو نجاوے اور جماعت پانا تو وہ ایک رکعت اخیر بلکہ قعدہ پانے سے بھی ہو جائیگا۔ لہذا اس مسئلہ میں ظہر بجماعت بالاتفاق نہیں پڑھی ولیکن ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ خواہ فریضہ جمعہ ہو یا دیگر ہو لیکن جمعہ میں امام محمد رح نے کہا کہ جس نے قعدہ پایا وہ امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر چار فرض ظہر پڑھے کیونکہ جمعہ میں جماعت شرط ہے وہ نہ پائی تو جمعہ نہیں پایا۔ اس سے وہم ہوتا ہے کہ اسنے ثواب جماعت بھی نہ پایا لیکن یہ وہم باطل ہے بدلیل اسکے جو امام مصنف نے بیان کیا کہ۔ وقال محمد قد ادرک فضل الجماعۃ۔ اور امام محمد رح نے صریح کہا کہ اسنے ثواب جماعت پایا۔ ف۔ تو جمعہ میں بھی ثواب جماعت پایا پس ظہر وجمعہ دونوں میں ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ لانہ من ادرک آخر الشیء فقد ادرکہ۔ کیونکہ جس نے کسی چیز کا آخر حصہ پا لیا تو اس نے اس چیز کو پا لیا۔ فصار محرزا

ثواب الجماعۃ - تو ثواب جماعت بھرپور پایا - لکنہ لم یصلہا بالجماعۃ حقیقۃ - لیکن اسنے نماز کو درحقیقت جماعت کے ساتھ نہیں پڑھا - ف - بلکہ بعض جزو تنہا پڑھا - اس مسئلہ کا فائدہ قسم وغیرہ میں ظاہر ہوگا چنانچہ کہا - ولہذا یحنث فی یمینہ لا یدرک الجماعۃ - اور اسی جہت سے اسنے برابر اس قسم میں جھوٹا پڑجائیگا کہ لا یدرک الجماعۃ - ف - یعنی ایک نے قسم کھائی کہ آج تو ظہر کی جماعت نہ پاونگا اگر پاوے تو میرا غلام آزاد ہے - وہ جلد آیا حتی کہ اسکو صرف ایک رکعت بعد قعدہ ملی تو اسنے جماعت پائی پس قسم کھانے والا جھوٹا پڑگیا اور اسکا غلام آزاد ہوگیا - ولا یحنث فی یمینہ لا یصلی الظہر بالجماعۃ - اور جھوٹا نہوگا اس قسم میں کہ ظہر کو جماعت نہیں پڑھیگا - ف - حتی کہ اگر اسنے یون کہا ہو کہ اگر ظہر کو جماعت سے پڑھے تو میرا غلام آزاد ہے - وہ جلد آیا مگر ایک رکعت پائی تو جماعت سے نہیں پڑھی پس وہ ظہر ... اسی طرح اگر اسنے تین رکعتیں پائیں ہون اور ایک نہیں پائی تو بھی ظہر جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی اور قسم کھانے والا جھوٹا نہوا - یہی ظاہر روایت صحیح ہے - خلافا للسرخسی یعنی - مثل ظہر کے ہر چار رکعت والی نماز کا حکم ہے - ت - یہی مذہب شافعی ... ثواب جماعت ... اتفاق ... اول پانے والے کا اس سے بڑھا ہوا ہے کیونکہ حدیث میں ... فضیلت ثبوت ... - ومن اتی مسجدا قد صلی فیہ فلا باس بان یتطوع قبل المکتوبۃ ما بدا لہ ما دام فی الوقت - امام محمد نے کہا کہ جو شخص ایسی مسجد میں آیا کہ اسمین نماز ہوچکی یعنی اسنے جماعت نہیں پائی تو مضائقہ نہیں کہ فرض سے پہلے جو نفل اسکا جی چاہے پڑھے جب تک وقت میں ہے - ومرادہ اذا کان فی الوقت سعۃ - اور مراد امام محمد یہ ہے کہ جب تک وقت میں گنجائش ہے - وان کان فیہ ضیق ترکہ - اور اگر وقت میں تنگی ہو تو نفل چھوڑے - ف - ... تو اختیاری نفل میں ہے مگر فقہاء نے اسکو شامل سنت قرار دیا لہذا کہا - قیل ہذا فی غیر سنۃ الظہر والفجر - کہا گیا کہ یہ حکم سوائے سنت ظہر و فجر کے ہے - ف - کہ جاہے پڑھے اور سنت قبل الظہر والفجر میں پڑھنا ہی ہے - لان لہما زیادۃ مرتبۃ - کیونکہ سنت فجر اور سنت ظہر کے واسطے زیادتی فضیلت ہے - قال علیہ السلام فی سنۃ الفجر صلوہا ولو طردتکم الخیل - اور روایت ابوداود میں ... ولو طردتکم الخیل یعنی ان دونوں رکعتوں کو مت چھوڑو اگرچہ ... تمکو ... - وقال فی الاخری من ترک الاربع قبل الظہر لم تنلہ شفاعتی - اور ظہر کی پہلی سنتوں کے حق میں فرمایا کہ جس نے قبل الظہر کے چار رکعات چھوڑیں اسکو میری شفاعت حاصل نہوگی - ف - یہ روایت بے اصل ہے ... موجود نہیں ہے ہاں ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے ظہر کے قبل چار رکعت اور بعد چار رکعت پر محافظت کی اللہ تعالی اسپر دوزخ کی آگ حرام کریگا - رواہ ابوداود والترمذی والنسائی وابن ماجہ - وقیل ہذا فی الجمیع - اور کہا گیا کہ یہ حکم سب سنتوں میں ہے - ف - جبکہ تنہا پڑھے تو چاہیے سنت پڑھے یا نہیں - لانہ علیہ السلام واظب علیہا عند اداء المکتوبات بالجماعۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو فرائض کو جماعت سے ادا کرنے کے وقت ان سنتوں پر مواظبت کی ہے - ف - نہ تنہا پڑھنے کے وقت - ولا سنۃ دون المواظبۃ - اور بدون مواظبت کے سنت ثابت نہیں ہوتی ہے - ف - تو منفرد کے حق میں یہ نمازیں سنت نہیں ثبوت ہوتی ہیں ... تو مختار ہوگا - یہی قول صدر الاسلام رح کا ہے - امام مصنف رح نے کہا - والاولی ان لا یترکہا فی الاحوال کلہا لکونہا مکملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت - اولی یہ ہے کہ ان سنتوں کو جملہ احوال میں نہ چھوڑے کیونکہ یہ سنتیں فرائض کی تکمیل کرنیوالی ہیں مگر اسوقت چھوڑ دے کہ وقت نکل جانے کا خوف ہو - ف - جملہ احوال سے مراد وقت کی تنگی و وسعت اور تنہائی و جماعت ہے اور بعض نے کہا کہ مسافرت و اقامت بھی شامل ہے لیکن سفر میں بہت سے مشائخ کے نزدیک یہ سنتیں چھوڑ دے - اور حالت سفر میں اگرچہ سواری پر پڑھا جا سکتا ہے اور اسمین خلاف نہیں بلکہ

کلام یہ ہے کہ سنتین چھوڑنے سے جو اسارت و برائی لاحق ہوتی تھی وہ مسافر کو نہوگی۔ مختصر الفتح۔ مین کہتا ہون کہ ترک کرنا
تو بلاشبہہ اولیٰ ہے کیونکہ مواظبت پر بیت الجنۃ و تمام دنیا و ما فیہا سے بہتری و جہنم سے نجات و دیگر فضائل و کمالات سب کا
امیدوار فرمودہ ہے۔ اور انکی کملات فرائض ہونے کے یہ معنی ہین کہ حدیث ابوداؤد وغیرہ مین ثبوت ہے کہ بعض آدمی نماز
سے پھرتا ہے اس حال مین کہ اسکی نماز آدھی لکھی گئی اور تہائی لکھی گئی حتی کہ فرمایا کہ بعض کے واسطے کچھ نہین ہوتی۔ اور
دیگر احادیث مین قیامت کے محاسبہ فرائض نماز مین ہے کہ نقص ہوگا تو وہ نوافل سے پورا کیا جائیگا۔ ورنہ عذاب ہوگا۔ یہین
سے کہا گیا کہ تراویح ۲۰۔ رکعات مین یہی حکمت کہ روزانہ مع وتر کے فرائض ۲۰۔ رکعات ہین تا کہ رمضان مین مکرر ہے
اور ان ایام مین فضیلت بہت زیادہ ہے۔ م۔ **ومن انتہی الی الامام فی رکوعہ**۔ اور جو شخص پہونچا امام تک درحالیکہ
رکوع مین ہے۔ **فکبر ووقف**۔ پس اسنے تکبیر تحریمہ کہی اور توقف کیا۔ ف۔ حالانکہ رکوع کر سکتا تھا یا نہین۔ **حتی رفع
الامام راسہ**۔ یہانتک کہ امام نے رکوع سے سر اٹھا لیا۔ **لایصیر مدرکا لتلک الرکعۃ**۔ تو یہ شخص اس رکعت کا پانیوالا
نہوگا۔ ف۔ اور اگر پہونچا درحالیکہ امام کھڑا ہے پس اسنے تحریمہ باندھ لیا پھر امام نے رکوع کیا مگر اسنے کسی نادر قسم
رکوع نہ پایا تو بالاجماع یہ لاحق ہے اسلیے یہ رکعت مل گئی اور اگر پہونچا درحالیکہ امام نے رکوع سے سر اٹھایا ہے پس اسنے
تحریمہ باندھا تو بالاجماع رکعت نہین پائی اور اگر پہونچکر تحریمہ کے بعد امام کو رکوع مین پاگیا تو بالاجماع یہ رکعت پا گیا
اور جو امام مصنف رح نے صورت ذکر کی اسمین ہمارے و شافعی کے نزدیک رکعت نہ پائی۔ **خلافا لزفر**۔ اسمین زفر
کا خلاف ہے۔ **وھو یقول ادرک الامام فیما لہ حکم القیام**۔ زفر رح کا قول ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت
مین پالیا جسکو قیام کا حکم حاصل ہے۔ ف۔ یعنی رکوع کو مشابہت قیام سے ہے تو اسنے گویا رکوع پایا جب کہ رکوع سے
قیام مین پایا پس یہ رکعت مل گئی۔ یہی قول ثوری و ابن المبارک و ابن ابی لیلیٰ کا ہے۔ **ولنا ان الشرط ھو المشارکۃ
فی افعال الصلوۃ**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو افعال نماز مین شرکت با امام ہے۔ ف۔ حتی کہ حدیث صحیح مسلم مین ہے کہ امام
اسی واسطے کہ اسکے ساتھ اقتدا کیا جاوے تو اس سے مخالفت مت کرو جب تکبیر کہے تو تکبیر کہو اور جب پڑھے تو خاموش
سنو آخر تک۔ **ولم یوجد لا فی القیام ولا فی الرکوع**۔ اور یہ مشارکت نہین پائی گئی نہ تو قیام مین اور نہ رکوع مین۔
ف۔ بلکہ بعد رکوع کے سیدھے ہوکر سجدہ کے قعدہ مین شریک ہوا۔ پس یہ رکعت کچھ نہین ملی سوا سجدہ کے۔ حدیث
ہے کہ جب تم آؤ اور ہم سجدہ مین ہون تو شریک سجدہ ہوجاؤ اور اسکو شمار مت کرو اور جس نے رکعت پائی اسنے نماز پائی۔
رواہ ابوداؤد۔ یعنی جس نے رکوع پایا اسنے نماز کی رکعت پائی اسکو ایک رکعت شمار کرے اور یہ صحیح مسلم مین مصرح ہے سجدہ
مین شرکت واجب ہے ولیکن نہ کرے تو نماز فاسد نہین اور نہ سہو ہے۔ النہر۔ ف۔ اس حدیث مین رکعت کو نماز کہا گیا ہے
اسی سے امام شافعی رح نے استدلال کیا کہ ہر رکعت نماز ہے اور حدیث مین ہے کہ نماز بدون قرأت نہین تو ہر رکعت مین قرأت
واجب ہوئی۔ مین کہتا ہون کہ یہی بقول اصح مذہب امام ابوحنیفہ ہے کہ قرأت دو رکعت مین فرض اور دو رکعت مین واجب ہے
فاحفظہ۔ م۔ رکوع کیا اور امام نے سر اٹھانا شروع کیا تو اگرچہ بہت کم مشارکت ایسی حالت مین ہوجاوے کہ وہ رکوع ہوا تو
رکعت پائی یہی اصح ہے۔ ع۔ **ولو رکع المقتدی قبل امامہ**۔ اور اگر مقتدی نے اپنے امام سے پہلے رکوع کردیا۔ ف۔
اور اسی حالت پر رہا۔ **فادرکہ الامام فیہ**۔ پس امام نے اسکو رکوع مین پا لیا۔ ف۔ یعنی امام نے جب رکوع کیا تو مقتدی
ابھی رکوع مین تھا حتی کہ اب مشارکت ہوگئی گویا رکوع مین امام کا شریک ہوگیا تو۔ **جازہ**۔ جائز ہے۔ ف۔ یہ مراد نہین
کہ مقتدی کو یہ حرکت کرنا جائز ہے بلکہ اس بدحرکت سے مقتدی کی نماز فاسد نہوگی۔ جائز رہیگی اگرچہ برا کیا۔ **وقال زفر
لا یجزیہ لان ما اتی بہ قبل الامام غیر معتد بہ**۔ اور زفر رح نے کہا کہ مقتدی کو یہ کافی نہوگا اسواسطے کہ مقتدی جو رکوع

قبل امام کے لیا تھا وہ قابل شمار نہیں ہے۔ **فکذا ما بنی علیہ** - تو وہ بھی جو اسپر بنا رکیا۔ **ف** قابل شمار نہیں یعنی بعد امام کے رکوع کرنے کے جو رکوع کیا تھا وہ بھی شمار نہیں کیونکہ یہ تو پہلے رکوع پر مبنی ہے اور جو فاسد پر مبنی ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ **ولنا ان الشرط ہو المشارکۃ فی جزء واحد کما فی الطرف الاول واللہ اعلم** - اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو کسی جزو میں مشارکت ہے جیسا کہ اول طرف میں۔ **ف** یعنی جب کہ ابتدا میں امام کے ساتھ شرکت کرکے رکوع کرے پھر امام سے پہلے سر اٹھا دے تو باتفاق جائز ہے کیونکہ مشارکت متحقق ہوگئی تو فساد نہوا اگرچہ اس حرکت میں بھی وعید سخت ہے چنانچہ حدیث میں فرمایا کہ خبردار جو شخص امام سے پہلے سر اٹھا لیتا ہے کیا ڈرتا نہیں کہ اللہ تعالیٰ اسکے سر کو گدھے کا سر کردے (**فروع**) امام رکوع میں ہے تو انکے نزدیک ایک تکبیر کافی ہے اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی تو نیت لغو اور تحریمہ رکھی جائیگی۔ ع۔ امام سے پہلے سر اٹھا لیا تو چاہیے کہ عود کرے خواہ رکوع ہو یا سجود ہو اور دوسرا نہو جاویگا۔ ف۔ اگر مقتدی کو سر اٹھا کر گمان ہوا کہ امام دوسرے سجدہ میں ہے اگر اپنے سجدہ دوم و متابعت دونوں کی نیت کی تو متابعت رکھی جائیگی اور اگر خالی دوسرے سجدہ کی نیت کی تو دوسرا سجدہ ہوگا حتیٰ کہ اگر امام نے سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا اور اسکو وہیں پایا تو جائز ہے۔ ع ف۔ امام نے سر اٹھا لیا اور ہنوز مقتدی نے تین تسبیح نہیں کہی تو متابعت کرے۔ نماز عید کی رکوع میں پایا تو شامل ہو کر رکوع میں تکبیرات عید کرلے امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام نے دیر کی حتیٰ کہ آفتاب نکل آیا تو فقط امام کی نماز گئی۔ امام نے قنوت چھوڑا پس رکوع مل سکے تو پڑھے ورنہ چھوڑ دے۔ ف۔ اور فتح میں اس مقام پر متابعت وغیر متابعت وغیرہ کے امور وہ لکھے جنکو ہم وتر میں لکھ چکے ہیں اور لکھا کہ کافر نے نماز بجماعت پڑھی تو اسکے اسلام کا حکم ہوگا کیونکہ مخصوص باسلام ہے بخلاف حج و روزہ کے اور لکھا کہ مخصوص ہونے میں نظر ہے۔ اقول یعنی ہماری جماعت میں نماز پڑھنے والا سوائے اسلام کے محتمل نہیں پس کچھ نظر نہیں رہی۔ م۔

باب قضاء الفوائت

(فائتہ نمازوں کے قضاء کرنے کا بیان) فائتہ وہ نماز جو اپنے وقت سے جاتی رہے۔ اگر عمداً چھوڑے تو کبیرہ گناہ ہے توبہ کرے یا حج سے معاف ہوگا اور قضاء بھی کرے اور اگر عذر سے ہو تو قضاء سے عفو ہوگا اور سچا عذر کے دشمن کا ہجوم ہے حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم الخندق کو چار نمازیں متوالی قضاء ہوئیں اگر جنائی کو حاملہ کا بچہ مرجانے کا خوف ہو تو تاخیر کرے۔ پھر ادا وقت پر فعل واجب ارکان و شرائط بجا لانا۔ اعادہ کسی خلل سے وقت میں دوہرانا۔ قضاء بعد وقت کے مثل واجب بجا لانا۔ م ن د ح۔ **ومن فاتتہ صلوٰۃ قضاہا اذا ذکرہا وقدمہا علی فرض الوقت** - جس شخص کی نماز فوت ہوگئی تو اسکو قضاء کرے جب یاد کرے اور اسکو فرض وقتی پر مقدم کرے۔ **ف** یوں ہی اگر سو جانے سے فوت ہوگئی تو بھی اور نماز فرض مراد ہے خواہ اعتقادی فرض ہو یا عملی جیسے وتر بقول ابی حنیفہ رح۔ پس وتر و فجر میں ترتیب واجب ہے۔ اور قضاء مطلقاً واجب ہے حتیٰ کہ اگر عمداً ترک کی بدون انکار کے بلکہ بطور فسق کے تو اسکی قضاء بھی اجماعاً واجب ہے۔ یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ ابن حبیب نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ مرتد ہوگیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی جب تعمد میں قضاء واجب کہتے ہیں تو یہ دلیل ہے کہ انکے نزدیک متعمداً تارک درحقیقت کافر نہیں ہوتا۔ فافہم۔ پھر فرض وقتی پر مقدم کرنا واجب ہے حتیٰ کہ بدون اسکے فرض وقتی جائز نہوگی مگر جبکہ ترتیب ساقط ہو جاوے چنانچہ آویگا۔ م۔ **والاصل فیہ ان الترتیب بین الفوائت وفرض الوقت عندنا مستحق** - اور اصل اسمیں یہ کہ ترتیب رکھنا درمیان قضاؤں اور فرض وقتی کے ہمارے نزدیک مستحق ہے۔ **ف** یعنی فرض عملی ہے پس اگر ظہر و عصر و مغرب قضاء ہوگئیں اور عشاء کے وقت ادا کرتا ہے تو اول ظہر پھر عصر پھر مغرب حتیٰ کہ قضاؤں میں ترتیب ہو پھر فرض وقتی یعنی عشاء کو پڑھے یہی مذہب حضرت نخعی و مالک و احمد و اسحٰق و لیث و ربیعہ

غیرہم کا ہے۔ وعند الشافعی مستحب۔ اور شافعی رح کے نزدیک ترتیب مستحب ہے۔ ف۔ یہی مذہب طاؤس و ابوثور
وغیرہ کا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی قول ارجح ہے۔ لان کل فرض اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیرہ۔ دلیل امام شافعی
کی یہ کہ ہر فرض تو بذات خود اصل ہے تو وہ دوسرے کے لیے شرط نہوگا۔ ف۔ مگر بدلیل جیسے ایمان عام عبادات اور صوم اعتکاف
کا۔ مف۔ اور جواب یہ کہ وقتی صحیح ہونے کے لیے فائتہ کو ہم شرط نہیں کرتے ہیں بلکہ فائتہ ہمارے نزدیک مقدم واجب ہے
اور وقتیہ مؤخر واجب ہے حتی کہ جب بوجہ تنگی وقت کے ایسا نہ رہے تو وقتی مقدم ہو جائیگی چنانچہ آویگا۔ م سالمداد۔ نقل
ہین فائتہ فرض باد کی تو نفل پوری کرے کیونکہ ترتیب تو فرض مین خلاف قیاس ثبوت ہوئی ہے۔ مبسوط السرخسی۔ ولنا قولہ
علیہ السلام من نام عن صلوٰۃ او نسیہا فلم یذکرہا الا وہو مع الامام فلیصل التی ہو فیہا ثم لیصل التی ذکرہا ثم
لیعد التی صلی مع الامام۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام ہے کہ جو شخص سو گیا نماز سے یا اُسکو بھول گیا پس یاد نہ آئی الا اس
حالت مین کہ وہ امام کے پیچھے نماز مین ہے تو یہ نماز لے جسمین موجود ہے پھر وہ پڑھے جسکو یاد کیا پھر اسکا اعادہ کرے جو امام کے
ساتھ پڑھی ہے۔ ف۔ اسی کے موافق قول احمد ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی نے ثقات راویون سے ابن عمر رض سے مرفوعاً
روایت کیا لیکن امام مالک نے موقوفاً یعنی قول ابن عمر روایت کیا۔ دارقطنی و ابوزرعہ نے اسی کو صحیح کہا۔ ابن الہمام نے
کہا کہ ثقہ راوی کبھی مرفوع اور کبھی موقوف روایت کرتا ہے تو دونون صحیح ہین۔ مف۔ پھر نہایہ وغیرہ مین اس مقام پر شکلات
ہین جنکا حل کرنا دشوار ہو گیا جیسا کہ عینی رح نے بسط سے ذکر کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ شمس الائمہ
سرخسی نے فرمایا کہ نمازون کے اوقات اور ادا مین ترتیب قطعی ہے پھر اگر اوقات مین بوجہ فوت ہو جانے کے نہ رہے تو بجا لانے
مین باقی رہیگی۔ یہ کلام قوی ہے اور توضیح یہ کہ اوقات مین تو فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشاء اوقات مرتبہ ظاہر ہین۔ سوا بجا لانا
تو حج کے مقام عرفات مین ظہر و عصر ایک ساتھ ادا کیجاتی ہین لیکن اگر عصر کو مقدم کرے تو جائز نہین ہے۔ اب واضح ہو کہ حدیث
مین ہے کہ جو کوئی سو گیا کسی نماز سے یا اُسکو بھول گیا تو جب یاد آوے اُسی وقت پڑھے کہ یہی اُسکا وقت ہے اور ایک روایت
مین ہے کہ اسکا کچھ کفارہ نہین سوا اسکے۔ کما فی صحیح البخاری و مسلم۔ پس جب یہ وقت و کفارہ از جانب شرع متعین ہوا تو
از راہ وقت و فعل دونون طرح فائتہ کی تقدیم متعین ہو گئی۔ لیکن یہ وقت اُسکا حقیقی نہین حتی کہ اگر طلوع یا غروب کا وقت
ہو تو نہین پڑھ سکتا اور اسی وجہ سے اگر اسوقت عمداً نہ پڑھے تو وہ عمداً تارک نماز مین داخل نہوگا لہذا فقہاء نے کہا کہ
قضاء کو بجا لانے کا وقت تمام عمر ہے سوائے وقت طلوع و غروب و ٹھیک دوپہر کے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح
نے جس حدیث سے استدلال کیا وہ فرض کا بیان ہے یعنی اداء مین ترتیب وقت و فعل دونون کی مفروض ہے پھر بعد وقت
سے قضاء ہو جانے کے فعل کی ترتیب فرض باقی رہی لیکن احتمال ہے کہ شاید ساقط ہو تو حدیث مذکور سے احتمال رفع ہوا
پھر چونکہ خبر الواحد ہے لہذا اسکا درجہ فرض عملی رہ گیا۔ پس یہی قول ارجح ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ م۔ قضاء فرض کی فرض
اور واجب کی واجب اور سنت کی سنت ہے۔ ولو خاف فوت الوقت یقدم الوقتیۃ ثم یقضیہا۔ اور اگر وقت
نکل جانے کا خوف ہو تو وقتیہ کو مقدم کرے پھر فائتہ کو قضاء کرے۔ ف۔ اسپر اجماع ہے۔ ع۔ مثلاً عشاء فوت ہوئی اور
فجر کے وقت دیکھا کہ اگر قضاء مقدم کرون تو فجر کا وقت نہ ملیگا تو فجر کو مقدم کرے۔ لان الترتیب یسقط بضیق الوقت
وکذا بالنسیان وکثرۃ الفوائت کیلا یؤدی الی تفویت الوقتیۃ۔ کیونکہ ترتیب تو ساقط ہو جاتی ہے بوجہ تنگی وقت
کے اور یون ہی ساقط ہوتی ہے بوجہ بھول جانے اور فوائت کثیرہ ہو جانے سے تاکہ وقتیہ کا خوف کرنا لازم نہ آوے
ف۔ فوائت مین کثرت کی مقدار چھ نمازین ہین۔ پھر وجہ سقوط یہ ہے کہ وقتیہ کو عمداً وقت سے فوت نہ کرنا فرض قطعی
ہے اور فائتہ کو مقدم کرنا فرض عملی پس جب وقت تنگ ہے یا فوائت کثیرہ ہین حتی کہ وقتیہ کو فوت کرنا لازم آتا ہے تو قطعی مقدم

ہو گی۔ یہی مترجم کو ظاہر ہوا اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی شارح نے تعرض کیا ہو۔ واللہ اعلم۔ م۔ اگر فوائت تین چار ہیں اور وقت
میں سب کی گنجایش نہیں تو صحیح یہ کہ وقتیہ کو مقدم کرنا جائز ہے۔ المجتبیٰ۔ اس تصحیح میں نظر ہے۔ م۔ پھر وقت کا تنگ ہونا غالب گمان
پر کافی ہے یا حقیقۃً تنگ ہو حتی کہ اگر بعد ادا اسے وقتیہ کے ظاہر ہو کہ جو تنگی کا خوف تھا وہ خطا تھا یعنی وقت قضاء و ادا دونوں کا
تھا۔ تو فتاوی الحجۃ والتبیین والمجتبیٰ میں ہے کہ حقیقۃً تنگی معتبر ہے پس وقتیہ باطل ہو جائیگی پھر اگر وقت اسقدر باقی ہو کہ عشاء
و فجر ادا کر سکے تو پہلے قضاء عشاء پڑھکر پھر فجر پڑھے اور جو فجر پڑھی تھی وہ باطل ہو گئی اور اگر اب گمان ہوا کہ خالی وقتیہ فجر کا وقت
ہے اور ادا کی پھر ظاہر ہوا کہ گمان غلط تھا تو فجر باطل ہو گئی۔ پھر اسی طرح نظر کرے حتی کہ دونوں کا وقت ہو تو ترتیب ادا کرے
اور اگر خالی وقتیہ کا گمان ہو تو وہی پڑھے لیکن بعد کو اگر غلط گمان نکلا تو پھر باطل ہو جائیگی۔ اسی قول کو فتح القدیر و بحر الرائق
میں صحیح کر دیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بطلان بعد ادا کے بدلیل قطعی چاہیے تھا اور ترتیب محتمل سقوط ہے تو ارجح یہ تھا کہ یہاں مدار
غالب گمان پر ہونا اور اسی طرف کلام امام مصنف مشعر ہے لیکن روایات جزئیہ اسکے مخالف ہیں اور عجب کہ شیخ ابن الہمام نے
وہاں ترتیب مستحب ہونے کو ارجح کہا اور یہاں فرضیت ترتیب کی تفریع پر اقتصار کیا۔ م۔ پھر وقت کی تنگی و وسعت میں مستحب وقت کا اعتبار ہے
بدلیل آنکہ اگر عصر شروع کی اور قضاء ظہر بھولا ہوا ہے پھر آفتاب میں زردی شروع ہوئی اسوقت ظہر یاد آئی تو عصر کو پورا کرلے اور نہ توڑے یہ صریح
ہے کہ وقت مستحب معتبر ہے ورنہ عصر توڑنا لازم ہوتی۔ قاضیخان میں ہے کہ تنگی وقت کا اعتبار شروع کے وقت ہے حتی کہ اگر قضاء ظہر یاد ہو پھر عصر شروع
کی اور طول دیدیا حتی کہ وقت تنگ ہو گیا تو اعتبار نہیں اور جواز عصر نہ ہوگا مگر جبکہ تنگی کے وقت توڑ کر پھر شروع سے پڑھے۔ ولو قدم الفائتۃ
جاز۔ اور اگر اس شخص نے تنگی وقت کے باوجود فائتہ کو مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی فائتہ ادا ہو جاویگی اور وقتیہ کو کھونے کا گناہ اسپر ہوا
حاصل یہ کہ ایسا فعل کرنا حرام ہے مگر قضاء نماز ہو جائیگی۔ لان النہی عن تقدیمہا لمعنی فی غیرہا۔ کیونکہ فائتہ کو ایسی حالت تنگی میں مقدم کرنے
سے جو ممانعت ہے تو وہ ایسے معنی کی جہت سے ہے جو غیر میں ہیں۔ ف۔ یعنی وقتیہ کا کھونا پس وقتیہ کھو جانے سے فائتہ کی ادا میں کچھ نقصان
نہیں ہوا۔ ہاں وقتیہ کھونے سے پھر گناہ عظیم ہوا تو یہ دوسری بات ہے۔ بخلاف ما اذا کان فی الوقت سعۃ۔ برخلاف اسکے جبکہ وقت میں وسعت
ہو سو قدم الوقتیۃ۔ اور اسنے نماز وقتیہ کو مقدم کر دیا۔ حیث لا یجوز۔ تو یہ نہیں جائز ہوگی۔ لانہ اداہا قبل وقتہا الثابت بالحدیث۔ کیونکہ
اسنے وقتیہ کو ایسے وقت ادا کیا جو ..... واقعی وقت سے جو حدیث سے ثبوت ہوا ہے پیشتر ہے۔ ف۔ یعنی حدیث سے تو وقتیہ کے لیے وہ وقت
ہے جو بعد ادائے فائتہ کے ہو جیسے ..... میں عصر و ظہر جمع کرنے میں عصر کا وہ وقت ہے جو فرض ظہر پڑھکر ہو حتی کہ عصر کو اول وقت ظہر کی آخر سے کرے
روا نہیں اسی طرح فائتہ سے پہلے وقتیہ کا وقت ہی نہیں جیسا کہ حدیث سے ثبوت ہے۔ اعتراض ہوا کہ وقتیہ کا وہ وقت تو قرآن
یا حدیث متواتر سے ثابت ہے پھر کیونکر اس حدیث واحد سے منسوخ ہو جائیگا۔ جواب اسکا نہایہ میں یوں دیا کہ یہ حدیث جو ترتیب
فائتہ میں ہے خبر مشہور ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہ دعوی رد ہے کیونکہ اسکے حدیث مرفوع ہونے میں کلام ہے تو مشہور کہاں۔ مترجم
کہتا ہے کہ صحیح جواب وہ تحقیق ہے جو ..... دیر گذری یعنی مثلاً افعال نماز ظہر کے بعد افعال نماز عصر ادا کرنا قرآن و حدیث متواتر سے
ثبوت ہے اور جب ظہر اپنے وقت سے قضاء ہو کر عصر میں آئی کیونکہ اسکا ادا کرنا لازم ہے تو وقت کی ترتیب تو گئی اور افعال کی ترتیب
اب بھی ممکن ہے تو اسپر عمل واجب ہے الا اس صورت میں کہ یہ بھی ممکن نہ ہو مثلاً وقت میں خالی افعال عصر کی سمائی ہو تو ترتیب ساقط
ہو گی اور یہاں موضوع یہ کہ وقت میں دونوں کی گنجایش ہے پس ترتیب فعلی لازم ہے اور جسقدر وقت کے اندر نماز ظہر قضا کے
افعال بجالاوے اسقدر وقت عصر کے ادا سے خارج ہوا اگرچہ وہ عصر کا وقت ہے تو اسوقت میں عصر کی ادا صحیح نہ ہوگی بلکہ حدیث
صحیحین اور اس حدیث کے بروایت دارقطنی سے معلوم ہوا کہ یہ وقت بھی ظہر کا وقت ہے یعنی آنکہ فوراً یاد کے وقت بجالانا
ضرور کہ ادا کے ہے لہذا فقہاء نے تصریح کی کہ اگر قضاء یاد ہی نہ ہو تو عصر اسوقت میں صحیح ہے۔ اور اس بیان سے ظاہر ہوا کہ عمداً
چھوڑنے و غفلت سے چھوڑنے میں یہ فرق ہے کہ عمداً ترک کا گناہ رہیگا اور غافل نے اگر فوراً یاد آری کے وقت ادا کیا

تو گناہ عفو ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر امام مصنف رح دلیل کو اس عبارت سے فرماتے کہ۔ لانہ اداہا فی وقت لہا لم یسعہا
ادا ء شغلہ بغیرہا۔ تو اظہر ہوتا یعنی اسنے دقتیہ کو وقتیہ کے ایسے وقت میں ادا کیا جو اسکے ادا کی گنجائش نہیں دیتا تھا
بوجہ اسوقت کے دوسری نماز کے افعال میں مشغول ہونے کے۔ پس وقت تو وہ درحقیقت عصر کا ہے مگر ادا ء عصر اس میں
جائز نہیں رکھی گئی کیونکہ فرضیت ترتیب افعال سے وہ قضاء کے افعال کے لیے کر دیا گیا ہے۔ فافہم۔ م۔ (فروع) مجنون
کو افاقہ ہوا تو اسپر حالت جنون کی قضا نہیں جیسے مرتد پر حالت ارتداد کے اور دار الکفر کے مسلمان پر جب تک وجوب
نماز نہیں جانتا اور بغیر نشہ کے بیہوش پر جبکہ ایک رات و دن سے زیادہ بیہوش رہا اور مریض پر جب کہ اسکو اشارہ
کے لیے قدرت نہ تھی قضاء واجب نہیں ہے۔ مسافر پر حالت سفر کی قضاء دو رکعت اور حالت حضر کی قضاء چار رکعت ہیں
البحر۔ وضو گمان کر کے ظہر پڑھی پھر وضو کر کے عصر پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ ظہر بغیر وضو تھی تو بمنزلہ نسیان کے ترتیب ساقط
ہے اور فقط ظہر قضاء کرے بخلاف وضو کے۔ محیط السرخسی۔ جمعہ میں قضاے فجر یاد کی پس اگر اول فجر قضاء کر کے جمعہ مل سکتا ہے
تو بالاجماع قطع کر کے یہی کرے اور اگر جمعہ نہیں بلکہ ظہر مل سکتی ہے تو بھی شیخین کے نزدیک یہی کرے خلافاً لمحمد اور اگر ظہر بھی
نہیں مل سکتی تو بالاجماع جمعہ تمام کرے۔ السراج۔ اگر وقت تنگ ہو مگر قضاء پڑھکر وقتی اسطرح ممکن ہے کہ تخفیف قرارت و افعال
کرے تو ترتیب ضرور ہے اور اسی قدر پر اقتصار کرے کہ ادنی مرتبہ نماز جائز ہو جاتی ہے۔ التمرتاشی۔ اگر تنگی وقت یا نسیان سے ترتیب
ساقط ہو گئی پھر وقت وسیع میں یاد ہے تو بالاتفاق ترتیب عود کریگی الاشباہ والنہر عن الدرایۃ۔ جب تک نسیان ہے ترتیب ساقط
رہتی ہے اور جب یاد آ گیا تو ترتیب لازم ہو گئی۔ الخلاصہ۔ **ولو فاتتہ صلوات رتبہا فی القضاء کما وجبت فی الاصل**
اور اگر اسکی کئی نمازیں فوت ہو گئیں تو قضاء میں انکو ترتیب وار بجا لاوے جیسے اصل میں واجب ہوئیں۔ **لان النبی**
علیہ السلام شغل عن اربع صلوات یوم الخندق فقضاہن مرتبۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ قتال
کفار کے مشغول کیے گئے چار نمازوں سے جنگ خندق کے روز جو ہجرت کے پانچویں سال واقع ہوئی پس آپنے انکو ترتیب
کے ساتھ ادا کیا۔ ف۔ جیسا کہ امام احمد و ترمذی و نسائی نے حدیث ابن مسعود سے اور نسائی و ابن حبان نے حدیث ابو سعید
الخدری رضہ سے روایت کی اور حدیث ابو سعید میں ہے کہ اسوقت تک یہ حکم نازل نہ ہوا تھا کہ فان خفتم فرجالا او رکبانا یعنی جب
کافروں کی طرف سے اچانک حملہ کا خوف ہو تو پیادہ یا سوار نماز پڑھو۔ بالجملہ اس واقعہ سے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ترتیب قضاء کرنا دکھلایا۔ جو محتمل ہے کہ یہ صورت واجب ہو یا مستحب ہو۔ **ثم قال صلوا کما رایتمونی اصلی**۔ پھر حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری حدیث میں فرمایا ہے کہ تم نماز پڑھا کرو جیسے تم نے مجھے دیکھا ہے میں نماز پڑھتا ہوں۔ ف۔
جیسا کہ مالک بن الحویرث کی حدیث صحیح بخاری میں ہے پس مجموعہ دونوں حدیثوں سے نکلا کہ یہ فعل ترتیب کا واجب تھا کیونکہ
صیغہ امر واسطے وجوب کے ہے۔ واضح ہو کہ قول مصنف رح ثم قال۔ سخت موہم واقع ہوا کہ یہ ایک حدیث ہے اور اگر
رفعہ قال۔ کہتے تو یہ نہ تمام ہے۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ ہر فعل جسکو آپ کی نماز میں دیکھا گیا وہ واجب نہیں حتی کہ سنن و آداب
و نوافل اس سے واجب نہوتے بلکہ یہ تو واجبات ہی پر ہے و علی ہذا ترتیب واجب ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ ملخص الفتح۔ اگر
فائتہ ایک سے زیادہ ہیں اور وقت میں وقتیہ کے ساتھ صرف بعض کی گنجائش ہے تو وقتیہ جائز نہیں جب تک کہ بعض ادا نہ کرے
چنانچہ فجر کے وقت یاد آیا کہ اسنے عشاء و وتر نہیں پڑھی اور وقت میں صرف پانچ رکعات کی گنجائش ہے تو وتر اور فجر پڑھے پھر
بعد طلوع کے عشاء قضاء کرے اور اگر عصر کے وقت فجر و ظہر کی قضاء یاد آئی تو دونوں پہلے قضاء کرے اور اگر صرف آٹھ رکعت
کی گنجائش ہو تو ظہر و عصر ادا کرے اور اگر جمعہ کی گنجائش ہو تو فجر و عصر ادا کرے۔ التفاضیخان۔ اور اگر بحالہ قرارت کی گنجائش
مع وقتیہ ہو تو سب بعدم مرتب کرے اور ترتیب ساقط نہیں۔ الا ان یزید الفوائت علی ست صلوات۔

اگر جب کہ فوائت بڑھکر چھ نمازوں تک ہو جاویں۔ ف۔ تو حد کثرت میں ہو نیکر ترتیب ساقط ہو جائیگی۔ یہی صحیح ہے۔ مبسوط السرخسی۔ لان الفوائت قد کثرت۔ کیونکہ قضا نمازیں بحد کثرت پہونچ گئیں۔ فتسقط الترتیب فیما بین الفوائت نفسہا کما یسقط بینہا وبین الوقتیۃ۔ تو خود قضاؤں کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائیگی جیسے فوائت و وقتیہ میں ساقط ہوتی ہے۔ و حد الکثرۃ ان تصیر الفوائت۔ اور حد کثرت یہ ہے کہ ہو جاویں قضائیں (اعتقاد یہ نہ وتر۔ ت) ستا بخروج وقت الصلوٰۃ السادسۃ۔ چھ عدد چھٹے کا وقت نکل جانے کے ساتھ۔ ف۔ حتی کہ پانچ فریضہ اعتقادی اور چھٹے کہ یہ چھٹی کا وقت خارج ہونے کے قضائیں ہو جاویں تو ترتیب ساقط ہوگی۔ وہو المراد بالمذکور فی الجامع الصغیر۔ اور یہی مراد اس قول میں ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ وہو قولہ۔ اور وہ یہ عبارت ہے۔ ف۔ جو مصنف نے لکھی کہ۔ وان فاتتہ اکثر من صلوات یوم ولیلۃ اجزاتہ التی بدأ بہا۔ اور اگر فوت ہو گئیں اُس سے ایک دن رات کی نمازوں سے زیادہ تو جائز ہو جائیگی وہ نماز جس سے ابتدا کی تھی۔ ف۔ پس اس سے چھ نمازیں مراد ہیں۔ لانہ اذا زاد علی یوم ولیلۃ تصیر ستا۔ کیونکہ جب ایک دن رات پر زیادہ ہوئیں تو چھ ہو جاویگی۔ وعن محمد انہ اعتبر دخول وقت السادسۃ۔ اور امام محمد رح سے یہ بھی روایت آئی کہ امام محمد رح نے چھٹی نماز کا وقت داخل ہونا اعتبار کیا۔ ف۔ نہ خارج ہونا۔ ولیکن خالی داخل ہونے سے قضا نہیں ہو سکتی جب تک کہ بغیر ادا کے وقت خارج نہ ہو جاوے لہذا کہا کہ۔ والاول ہو الصحیح۔ قول اول ہی صحیح ہے۔ ف۔ یعنی چھٹی کا وقت نکل جانا بغیر ادا کے معتبر ہے۔ لان الکثرۃ بالدخول فی حد التکرار وذلک فی الاول۔ کیونکہ کثرت تو حد تکرار میں داخل ہونے سے ہوتی ہے اور یہ پہلے ہی قول پر ہوگا۔ ف۔ جب کہ چھٹی کا وقت بغیر ادا کے خارج ہو جاوے تو دن رات کی پانچ نمازیں اور چھٹی مکرر شروع ہوگی۔ م۔ پھر معتبر اسمیں یہ ہے کہ جب نماز فوت ہوئی ہے اُس وقت سے درمیانی اوقات چھ ہو جاویں اگرچہ فائتہ کے بعد والی نمازوں کو اپنے اوقات میں پڑھ لیا ہو اور بعض نے کہا کہ معتبر یہ ہے کہ قضا نمازیں چھ ہو جاویں اگرچہ متفرق ہوں۔ اور ثمرہ اختلاف کا ایسی صورت میں ظاہر ہوگا جب کہ اُسنے تین نمازیں مثلاً چھوڑیں ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب لیکن یہ ایام مرتب نہیں ہیں اور اسکو معلوم نہیں کہ اول کون ہے۔ تو پہلے قول پر ترتیب ساقط ہے کیونکہ ان قضاؤں کے درمیان جو اوقات پڑے ہیں وہ بہت کثیر ہیں۔ اور دوسرے قول پر ترتیب ساقط نہوگی کیونکہ قضائیں بذات خود چھ تک نہیں پہونچی ہیں پس وہ سات نمازیں پڑھے ظہر پھر عصر پھر ظہر پھر مغرب پھر عصر پھر ظہر لیکن قول اول اصح ہے۔ التبیین۔ اور قول دوم احوط ہے۔ الغاشیحان۔ اور یہی اوسع ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی اور کہا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب معلوم ہے کہ اگر کسی کو قضا یاد ہے پھر اُسنے بدوں ضیق وقت کے وقتیہ پڑھ لی تو یہ نماز فاسد ہوئی مگر فساد ابھی موقوف ہے اس بات پر کہ آئندہ کا حال دیکھا جاوے پس اگر آئندہ اسطرح پانچ وقتیہ نمازیں مع یاد فائتہ کے پڑھیں اور چھٹی کا وقت آگیا تو یہ سب صحیح ہو گئیں۔ پس اس قول پر جو اوقات کا تخلل نہیں بنتا ہے۔ الخ۔ الفتح۔ اگر کسی نے ایک ماہ کی نماز چھوڑی پھر برابر ایک مدت تک پڑھتا رہا پھر اُسنے ایک نماز چھوڑی تو پہلی قضائیں قدیمہ ہیں اور وہ بالاتفاق ترتیب ساقط کرتی ہیں اور دوسری قضا جدیدہ ہے اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ الکافی۔ ولو اجتمعت الفوائت القدیمۃ والحدیثۃ قیل یجوز الوقتیۃ مع تذکر الحدیثۃ لکثرۃ الفوائت۔ اور قضائیں قدیمہ اور جدیدہ جمع ہوئیں تو وقتی ادا کا بجا لانا باوجود جدید قضا یاد ہونے کے ایک قول میں جائز ہے کیونکہ قضائیں قدیمہ وجدیدہ ملا کر بحد کثرت ہو چکی ہیں۔ ف۔ اور اسی قول پر فتوی ہے۔ الکافی۔ یہی اصح ہے۔ المحیط۔ وقیل لا یجوز۔ اور بعض نے کہا کہ وقتیہ حالت یاد جدیدہ میں نہیں جائز ہے۔ الکافی۔ ویجعل الماضی کان لم یکن زجرا لہ عن التہاون۔ اور پرانی قضائیں گویا نیست قرار دیجاویگی بغرض اسکے زجر کے سستی و بے پروائی کرنے سے۔ ف۔

یہی اصح ہے۔ المجتبیٰ۔ تو در اصل ترتیب ساقط ہے لیکن زجراً استحساناً حکم عدم جواز دیا جاوے۔ م۔ ولو قضی البعض الفوائت حتی قل الباقی۔ اور اگر اسنے قضاؤں میں سے بعض کو ادا کیا حتی کہ باقی قضائیں کم رہ گئیں۔ ف۔ یعنی کثرت کی حد نہ رہی یعنی چھ سے کم رہ گئیں تو اصح یہ کہ ترتیب عود نہ کریگی۔ الخلاصہ۔ اور امام ابو حفص الکبیر نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ المحیط۔ وعاد الترتیب عند البعض۔ بعض کے نزدیک ترتیب عود کریگی۔ وھو الاظہر۔ اور یہی قول زیادہ ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی از راہ دلیل بھی اور از راہ روایت بھی اظہر یہی ہے۔ ع۔ کیونکہ کثرت تو ساقط کرنیوالی اس جہت سے تھی کہ انکے ادا کرنے میں وقتیہ کا قضاء کرنا لازم آتا تھا۔ وہ عذر جاتا رہا۔ یہ تو دلیل اظہر ہے۔ م۔ رہا براہ روایت۔ فانہ روی عن محمد فی من ترک صلوٰۃ یوم ولیلۃ۔ تو امام محمد سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک دن رات کی نماز قضاء کی۔ وجعل یقضی من الغد مع کل وقتیۃ فائتۃ۔ اور اسنے دوسرے روز سے ہر وقتی کے ساتھ ایک قضاء کو بجالانا شروع کیا۔ فالفوائت جائزۃ علی کل حال۔ تو قضائیں ہر حال جائز ہیں۔ ف۔ خواہ وقتیہ سے مقدم کرے یا موخر کرے۔ والوقتیات فاسدۃ۔ اور وقتیات فاسد ہیں۔ ان قدمھا لدخول الفوائت فی حد القلۃ۔ اگر وقتیہ کو مقدم پڑھے تو اسلیے کہ فوائت تو حد قلت میں ہیں۔ ف۔ تو اسنے پہلے کوئی وقتیہ ادا نہ ہوگی۔ وان اخرھا فکذلک۔ اور اگر وقتیہ کو فائتہ سے موخر کرے تو بھی فاسد ہے۔ ف۔ کیونکہ ہنوز دیگر فائتہ باقی ہیں جنکا مقدم کرنا بوجہ لزوم ترتیب کے مستحق ہے۔ م۔ الا العشاء الاخیرۃ۔ سوائے اخیر عشاء کے۔ ف۔ یعنی جو مغرب کے بعد آتی ہے تو وہ فاسد نہوگی۔ لانہ لا فائتۃ علیہ فی ظنہ حال ادائہا۔ کیونکہ اسکے ادا کرنے کے وقت اسکے گمان میں اسپر کوئی قضاء نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ گمان معتبر ہے جیسے کسی نے ظہر پڑھی درحالیکہ اسکو قضاء فجر یاد تھی تو ظہر فاسد ہوئی پھر فجر قضاء کی اور نماز عصر پڑھی حالانکہ اسکو ظہر یاد ہے تو عصر جائز ہے کیونکہ اس ادا کے وقت اسکے گمان میں اسپر کوئی قضاء نہیں ہے۔ التبیین۔ وجہ استدلال اس مسئلہ سے یہ ہے کہ جب اول روز فجر سے عشاء تک قضاء کیں اور دوسرے روز فجر کے ساتھ فجر قضاء کی تو وقتیہ بہرحال فاسد ہے تو فائتہ چھ ہو گئیں تو ترتیب ساقط ہو گئی پس ظہر کی وقتیہ خواہ مقدم کرے یا موخر کرے جائز ہوتی لیکن عدم الجواز اسی وجہ سے کہ قضاء ظہر بجالانے سے پھر پانچ رہ گئیں اور ترتیب لازم آگئی تو معلوم ہوا کہ اسی سے ترتیب عود کرتی ہے۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ ترتیب ساقط ہی نہیں ہوئی تھی کیونکہ چھٹی کے نکل جانے سے ترتیب ساقط ہوتی لیکن قبل اسکے اسنے ایک قضاء ادا کر لی تو پانچ ہی رہ گئیں۔ پھر کہا کہ یہ مسئلہ تو بطور گواہی کے ہے۔ تو ہم نے مان لیا کہ اسمیں متقدمین سے کوئی روایت نہیں لیکن دلیل تو موجود ہے کہ ترتیب ساقط ہونا بوجہ کثرت کے اس سبب سے تھا کہ ترتیب رہتی تو وقتی ادا کرنا ممکن نہ تھا بلکہ قضاء کرنا لازم آتا تو اس عذر سے ایک حکم واجبی ساقط ہوا تھا جب یہ عذر نہ رہا تو پھر عود ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو تحقیق میں نے فرضیت ترتیب میں لکھی ہے اسپر نظر کرنے سے بلاشبہ یہی قوی نکلتا ہے اسواسطے کہ زمن تو قضاء کا نفل پہلے پھر ادا کا نفل ہے اور کثرت کی وجہ سے نہ بمجبوری رُک گیا ہے اور جب عذر نہ رہا تو فرضیت کا رُک جانا رہا اس سے معلوم ہوا کہ سقوط کبھی نہیں ہوتا اور تحقیق یہ ہے کہ فرض کا ساقط ہونا دوسرے نص سے ہوگا اور کثرت کے وقت حرج یقینی ہو گیا اور حرج بدلیل منصوص مرتفع ہے تو نص بمعارضہ نص ہوا اور جب قضائیں قلیل رہ گئیں تو حرج کی نص معارض نہ رہی پس فرضیت کی نص پر عمل ہوگا اور یہ کسی طرح دفع کے قابل نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قضاء کو یاد کے وقت سے موخر کر دیا باوجودیکہ قضاء کر سکتا تھا تو اصل میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ ہے کیونکہ وقت یاد ہی اسکا وقت ہے اور نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرنا بلا خلاف مکروہ ہے۔ المحیط۔ بلکہ قضاء حرام ہے پھر مکروہ کی وجہ کیا ہوئی اور تحقیق اسکی مترجم نے سابق میں لکھی ہے۔ م۔ ومن صلی العصر وھو ذاکر انہ لم یصل الظہر فہی فاسدۃ۔ اور جس نے عصر پڑھی اس حالت میں کہ اسکو یاد ہے کہ اسنے ظہر نہیں پڑھی ہے تو نماز عصر فاسد ہے الا اذا کان فی آخر الوقت۔ مگر جب کہ ادا نماز عصر کے آخر وقت میں ہو۔ ف۔ کہ اسوقت سے وقت مستحب تک عصر

نماز عصر کی گنجایش ہو۔ پھر یون ہی جبکہ وجوب ترتیب نہ جانتا ہو تو فساد نہین ہم۔ وہی مسئلہ الترتیب۔ اور یہ تو وہی ترتیب
فرض ہونے کا مسئلہ ہو۔ ف۔ اسکو زندہ مسئلہ کے پیے عہد کیا یعنی۔ واذا فسدت الفرضیۃ لایبطل اصل الصلوٰۃ
عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور جب بوجہ فرضیت ترتیب کے نماز عصر فاسد ہوئی تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک
اصل نماز باطل نہوگی۔ ف۔ لیکن ابو یوسف رح کے نزدیک مطلقاً نفل ہوجائیگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابھی توقف
ہو اگر اسکے بعد اور پانچ نمازین فاسد کین تو کثرت سے ترتیب ساقط ہوکر یہ عصر اور اسکے بعد کی پانچون سب صحیح ہوگئین اور
اگر پانچ کے درمیان ظہر قضا کرلی تو سب فاسد ہوکر نفل ہوگئین۔ پس شیخین مین اسقدر اتفاق ہو کہ اصل نماز بہرحال رایگان
نہین ہو۔ م۔ وعند محمد تبطل۔ اور امام محمد کے نزدیک اصل نماز رایگان ہو۔ ف۔ حتی کہ بعد فائتہ یاد ہونے کے قہقہہ
لگانے سے تو وضو نہ ٹوٹے۔ ت۔ لان التحریمۃ عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضیۃ بطلت التحریمۃ اصلا۔
اس دلیل سے کہ اسنے تحریمہ تو فرض کا باندھا تھا پس جب فرضیت گئی تو تحریمہ بھی جڑ سے گیا۔ ف۔ تو نماز ہی نہین ہی
جواب یہ کہ تحریمہ کا وصف کبھی فرضیت اور کبھی سنت ونفلیت ہوتا ہو حتی کہ تحریمہ فرض اور تحریمہ سنت کہلاتا ہو تو جب فرض یا
سنت بیٹھ دو تو خالی تحریمہ باقی رہ گیا اور وہ نفل کے لیے کافی ہو چنانچہ امام مصنف نے لکھا۔ ولہما انما عقدت
لاصل الصلوٰۃ بوصف الفرضیۃ۔ اور شیخین رح کے نزدیک تحریمہ منعقد ہوا واسطے اصل نماز کے بوصف فرضیت۔
ف۔ تو فرضیت ایک وصف اس تحریمہ کے ساتھ ہوا۔ فلم یکن من ضرورۃ بطلان الوصف بطلان الاصل۔
پس وصف فرضیت باطل ہونے سے اصل تحریمہ باطل ہونا کچھ ضرور نہین ہو۔ ف۔ مگر جب کہ کوئی دلیل قائم ہو اور
یہان کوئی دلیل نہین بلکہ تحریمہ اصل باقی رہنے پر ظاہری وجود نماز دلیل ہو۔ م۔ اور حدیث ابن عمرؓ جو فرضیت ترتیب مین
شروع باب مین ذکر ہوئی اسپر دلالت کرتی ہو کیونکہ نماز پوری کرنے کا حکم ہو۔ ت۔ بالجملہ شیخین کے موافق عصر مین قضائے
ظہر یاد ہو کر فرض ادا ہونے کا حکم تو فاسد ہوا مگر اصل نماز موجود ہو۔ پھر آیا فاسد ہونے کا حکم قطعی کردیا گیا یا ابھی توقف
ہو یہ دوسرا اختلاف ہو تو اسمین ابو یوسف رح موافق امام محمد ہین کہ قطعی فساد ہو اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک متوقف فساد
ہو چنانچہ فرمایا۔ ثم العصر یفسد فسادا موقوفا۔ پھر عصر جو مسئلہ مذکورہ مین فاسد ہوئی وہ فساد متوقف کے طور پر فاسد
ہوئی۔ ف۔ یعنی ابھی فاسد ہونے پر قطع نہین کردیا گیا بلکہ توقف ہو۔ حتی لو صلی ست صلوات ولم یعد الظہر
حتی کہ اگر بعد اسکے اسنے یہ عصر ملاکر چھ نمازین اپنے اپنے وقت پر ادا کین حالانکہ ہنوز قضائے ظہر کو نہین پڑھا۔ انقلب
الکل جائزا۔ تو یہ سب نمازین بدل کر جائز ہوجاوینگی۔ ف۔ تو وہ عصر بھی اپنی جائز ہوجاویگی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ
یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک۔ ف۔ استحسان ہو کیونکہ بعد عصر کے مغرب بھی قضا یاد کے ساتھ پڑھی تو وہ بھی فاسد مگر
بفساد متوقف ہوئی اسی طرح عشاء پھر دوسرے روز فجر وظہر وعصر پڑھی تو یہ چھ نمازین ہوگئین اور مغرب کا وقت آگیا پس
سب فاسد ہوئین تو ترتیب ساقط ہوگئی پس اول عصر سے رکھی گئی تو سب صحیح ہوگئین اور اگر چھ تک نوبت نہ ہونچی بلکہ بیچ
مین ظہر قضا کرلی تو عصر مذکور قطعاً فاسد ہوئی۔ وعندہما یفسد فسادا باتا۔ اور امام ابو یوسف ومحمد کے نزدیک اول عصر جو
فاسد ہوئی اسکے فساد پر قطع کردیا گیا یعنی۔ لاجواز لہا بحال۔ کسی حال مین وہ اب جائز نہین ہوسکتی ہو۔ ف۔
مگر امام محمد کے نزدیک وہ بالکل رایگان اور امام ابو یوسف کے نزدیک نوافل ہین۔ م۔ قد عرف ذلک فی موضعہ۔
اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہوچکا۔ ف۔ یعنی کتاب الصلوٰۃ مبسوط مین ہو اسکی صورت یہ کہ ایک نماز چھوٹی پھر اسکے بعد کی
پانچ وقت تک پانچ نمازین اپنے اپنے وقت پر پڑھین تو صاحبین کے نزدیک پانچون فاسد ہین اور امام ابو حنیفہ کے
نزدیک ابھی متوقف ہین ح۔ پھر اسکے بعد اگر ایک وقتیہ پڑھی تو سب صحیح ہوگئین اور اگر متروکہ قضا پڑھی تو سب

قطعی فاسد ہو کر نفل ہو گئیں۔م۔ شمس الائمہ نے فرمایا کہ یہی علماء کی پہیلی کی وجہ ہے کہ ایک نماز ہے جو پانچ کو فاسد کرتی اور ایک نماز ہے کہ پانچ کو صحیح کرتی ہے۔ع۔ ولو صلی الفجر وھو ذاکر انہ لم یوتر فھی فاسدۃ عند ابی حنیفۃ رح خلافا لھما اور اگر فجر کی نماز پڑھی درحالیکہ اسکو یاد ہے کہ اسنے وتر نہیں پڑھی تو فجر فاسد ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے برخلاف قول صاحبین کے۔ وھذا بناء علی ان الوتر واجب عندہ وسنۃ عندھما ولا ترتیب فیما بین الفرائض والسنن اور یہ اس بناء پر کہ امام رح کے نزدیک وتر واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت اور نہیں ترتیب درمیان فرائض وسنن کے۔ف۔ مگر درمیان فرض قطعی اور واجب عملی کے ترتیب واجب ہے لیکن واضح رہے کہ ترتیب ساقط ہونے کے لیے چھ فرض قطعی درکار ہیں یعنی وتر شمار نہوگا حالانکہ وتر کا وقت خاص بھی نہیں ہے۔م۔ وعلی ھذا اذا صلی العشاء ثم توضا وصلی السنۃ والوتر ثم تبین انہ صلی العشاء بغیر طھارۃ۔ اور اسی اصل پر کہ وتر عند الامام واجب اور عندھما سنت تابع ہے نکلا کہ اگر عشاء کی نماز پڑھی پھر وضو کر کے سنت و وتر پڑھیں پھر ظاہر ہوا کہ فرض عشاء کو بغیر طہارت پڑھا ہے۔ فعندہ یعید العشاء والسنۃ دون الوتر۔ تو امام رح کے نزدیک عشاء وسنت کو اعادہ کرے سوائے وتر کے۔ لان الوتر فرض علیحدۃ عندہ۔ کیونکہ امام کے نزدیک وتر علیحدہ فرض عملی ہے۔ف۔ نہ اعتقادی۔ وعندھما یعید الوتر ایضاً لکونہ تبعا للعشاء واللہ اعلم۔ اور صاحبین کے نزدیک وتر کو بھی اعادہ کرے کیونکہ وہ بھی سنت تابع عشاء ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ واضح ہو کہ مفتی کو بعد بیان مسائل اجتہادی کے واللہ تعالیٰ اعلم کہنا مستحب ہے اور قطعی ایمانی عقائد میں نہیں چاہیے کہنا قیل۔م۔ (فروع) ایک نماز بھول گیا کہ کون قضاء ہوئی اور دل کی تحری بھی کسی پر نہیں جمتی تو ہمارے نزدیک ایک رات و دن کی نمازیں قضاء کرے۔ الظہیریہ۔ فقیہ رح نے فرمایا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔السراج۔ یہی مختار ہے جوامع الفقہ اور یہی قول امام مالک و شافعی کا ہے۔ع۔ ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب قضاء ہوئی اور بھول گیا کہ کون اول ہے اور تحری نہیں جمتی تو کہا گیا کہ ترتیب ساقط ہے جسطرح چاہے پڑھے یہی اصح ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے۔ جوامع الفقہ خانیہ۔ع۔ عصر شروع کی پھر آفتاب غروب ہو گیا پھر ایک نے اقتداء کی تو صحیح ہے بشرطیکہ امام مقیم اور مقتدی مسافر نہو۔ الخانیہ۔ شافعی المذہب کی نمازیں فوت ہوئیں اگر حنفی ہو کر قضاء کرنا چاہے تو بمذہب ابوحنیفہ قضاء کرے۔ الخلاصہ۔ اور شیخ امام خجندی نے کہا کہ جس مذہب پر چاہے قضاء کرلے۔ع۔ یہی اصح ہے بنظر دلیل۔ واللہ اعلم۔م۔ ایک شخص کے نزدیک تیمم کا جواز پہونچے تک اور وتر ایک رکعت ہے اسی کے موافق عمل کرتا رہا پھر اسکے نزدیک ٹھہرا کہ تیمم کہنیوں تک اور وتر تین رکعات ہے تو پہلی نمازیں اعادہ نہیں کریگا اور اگر اپنے جہالت سے ایسا جان رکھا ہے بدون اسکے کہ کسی سے پوچھ لیا ہو پھر دریافت کیا اور اسکو کہنیوں تک اور تین رکعات کا حکم دیا گیا تو اگلی نمازیں قضاء کرے۔ الذخیرہ۔م۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مسئلہ ہے کہ اس زمانہ میں جن عوام کو غیر مقلد علماء کوئی مسئلہ آمین بالجہر وغیرہ کا بتلاتے ہیں تو جب تک عقیدہ وین خلاف اہل السنۃ نہو اور اعمال فروع میں ائمہ اہل السنۃ سے خارج نہو تب تک اسکی نماز وغیرہ جائز ہے اس سے عداوت یا اسپر طعن جائز نہیں ہے کیونکہ کسی مومن سے عداوت یا اسپر طعن حرام قطعی ہے اور باہمی نفاق سخت کبیرہ ہے لیکن جس عالم نے جانکر ایسا مسئلہ بتلایا کہ اس سے عوام میں نفاق پیدا ہو تو وہ اس فساد کا پیدا کرنے والا ہوا۔م۔ دار الکفر میں جو ایمان لایا اور نماز روزہ وغیرہ شرائع سے آگاہ نہ ہوا تو اسپر قضاء نہیں اور اگر مر گیا تو اسپر عقاب نہیں۔ القاضیخان۔ یہ اسوقت کہ دار الاسلام میں ہجرت کرنا ممکن نہ ہوا یا واقف نہ ہوا۔م۔ اور دار الاسلام میں جو مسلمان ہوا تو اسکا عذر قبول نہیں اور استحساناً اسپر قضاء لازم ہے۔ القاضیخان ت۔ پھر شریعت پہونچانے میں ایک مرد کافی ہے اور حسن رح نے امام رح سے روایت کی کہ جب تک اسکو دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں نہ پہونچا دیں اسپر شریعت کے فرائض لازم نہونگے

محیط السرخسی - ایک شخص اپنی عمر کی نمازین قضاء کرتا ہو بدون اسکے کہ اسکی کوئی نماز قضاء ہوئی ہو پس اگر گمان نقصان وکراہت ہو تو بہتر ہو ورنہ نہین اور صحیح یہ کہ جائز ہو سواے بعد فجر وبعد عصر کے - اور بہت سے سلف نے شبہہ فساد کی جہت سے ایسا کیا ہو - المضمرات - اور جملہ رکعات مین وہ فاتحہ مع سورہ پڑھے - الظہیریہ - اور حدیث مین جو ایک نماز کو مکرر پڑھنے کی ممانعت آئی ہو وہ محمول ہوگی کہ بدون شبہہ فساد کے کیونکہ جسمین کراہت ہو اُسکو مکرر پڑھے جانے پر اتفاق ہو - نوافل پڑھنے سے قضاؤن کا پڑھنا زیادہ قابل اہتمام ہو مگر سنن راتبہ وصلاۃ التسبیح وغیرہ کو ترک نہ کرے - المضمرات - اور قضاؤن کو مسجد مین نہین بلکہ گھر مین ادا کرے - الوجیز للکردری - شاید یہ اسوقت کہ جماعت کی قضاء نہو - م - باپ نے بیٹے کو حکم دیا کہ میری طرف سے نمازین وروزے قضاء کرے تو نہین جائز ہو - تاتارخانیہ - قضاء کو وقت یاد کے ادا کرنا واجب ہو م محیط السرخسی - لیکن عیال کے واسطے سعی کمائی کے عذر سے وحوائج کے عذر سے اصح قول پر تاخیر کرنا جائز ہو - ت - سجدہ تلاوت ونذر مطلق وقضاء رمضان مین علی الفور وجوب نہین بلکہ وسعت ہو لیکن شمس الائمہ حلوائی نے علی الفور واجب کہا ہو - وجیز - قضائین مین آسنے وصیت کی کہ میری میراث کی تہائی مال سے کفارہ دیا جاوے تو ہر نماز فریضہ اور وتر اور ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہون دیے جاوین اور اگر اسنے کچھ مال نہ چھوڑا تو حیلہ یہ ہو کہ نصف صاع گیہون قرض لیکر ایک نماز کی طرف سے ایک مسکین کو دیے جاوین پھر وہ مسکین کسی وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث اسکو دوسری نماز میت کی طرف سے کفارہ دیدے پھر وہ مسکین وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث میت کی تیسری نماز کی طرف سے کفارہ دے اسی طرح کرتا جاوے یہانتک کہ کل نمازون کا کفارہ ادا ہو جاوے - الخلاصہ - اور فتاوی الحجہ مین ہو کہ اگر میت نے وارث کو وصیت نہین کی مگر بعض وارثون نے ابتداء تبرع کے مورث کا کفارہ دینا چاہا تو جائز ہو اور ہر نماز کی طرف سے نصف صاع گیہون دیدے - اور شیخ ثمیر لوبری اور یوسف بن محمد رحمہما اللہ تعالی سے پوچھا گیا کہ بوڑھے پھوس کو جیسے زندگی مین روزے کی طرف سے فدیہ دینا پڑتا ہو کیا وہ نماز کی طرف سے بھی فدیہ دیا کرے تو فرمایا کہ نہین - التاتارخانیہ مفید مین ہو کہ اگر کوئی نماز یا رکن کسی نماز مین بھولا اور یاد نہین کہ کون نماز ہو تو بلا خلاف ایک رات دن کی نمازین اعادہ کرے مع - اور فتاوی اہل سمرقند مین ہو کہ اگر دونون رکعت اولین کی قراءت ترک ہوئی ہو تو احتیاطاً فجر ومغرب اعادہ کرے اور اگر ایک رکعت اول کی ہو تو فجر ووتر - اور اگر کسی دو رکعت کی ہو تو فجر ومغرب ووتر - اور اگر چارون کی ہو تو ظہر وعصر وعشاء پھیرے نہ باقی - المحیط - عمداً نماز چھوڑنے والا قتل نہ کیا جاوے بلکہ قید کیا جاوے - الکافی ت - دو روز کی ظہر جیسے اپنے قضاء مین تعیین نہ کی تو مذہب یہ کہ جائز نہین مگر بتعیین مع - پس اول ظہر یا آخر ظہر کی نیت کرے ن ت - یونہی جب فوائت کثیرہ ہون تو اول قضاء یا آخر قضاء جیسا پھر لازم ہو اور یہی اصح ہو اور یونہی مختلف رمضانون کے روزون مین نیت کرے اور چونکہ تاخیر گناہ تھا تو کسی کو مطلع نہ کرے - الدر - مسافر نے ایک ماہ تک سفر مین مغرب بھی دو رکعت پڑھی تو مغرب کل فاسد ہین پھر اول مغرب فاسد ہو کر پانچ نمازین اسکے بعد فاسد ہو کر دوسرے دن کی عشاء سے جواز ہوگا مگر مغرب فاسد ہو اگر بگی مع - واضح ہو کہ جس نے جمعہ کے روز گھر مین ظہر پڑھی تو موقوف ہو اگر اسکے بعد جمعہ کی طرف چلا تو باطل ہو گئی اور اگر نہین حتی کہ وقت نکل گیا تو صحیح ہو اور اسکے نظائر معذور ومستحاضہ وغیرہ مین بہت ہین جنکا ذکر معذور کے بیان مین ہو چکا فتذکر م - ایک طفل بعد نماز عشاء کے سویا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو احتلام تھا تو اسپر قضاء عشاء لازم ہوگی - ت - بخلاف اسکے اگر لڑکی قبل طلوع فجر کے حائضہ ہوئی تو اسپر قضاء عشاء نہین ہو اور اگر بعد طلوع فجر کے ہوئی اور اسوقت اسکو حیض ظاہر ہوا تو مختار یہ کہ عشاء قضاء کرے - القاضیخان - قضاء اگر ایسی نماز کی ہو جسمین اخفاء قراءت ہو تو اخفاء واجب خواہ امام ہو یا منفرد ہو - اگر ایسی نماز ہو جسمین جہر واجب ہو تو قضاء بجماعت مین امام جہر کرے

اور اگر تنہا قضاء کرے تو اکثر متاخرین کے نزدیک ادا کے قیاس پر جہر افضل ہے اور امام مصنف صاحب الہدایہ کے نزدیک اخفاء واجب ہے اور مترجم کے نزدیک اسی کے واسطے دلائل مؤید ہیں جیسا کہ فصل جہر و اخفاء میں گذرا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

باب السجود السہو

باب سجود السہو کے بیان میں۔ یعنی ان سجدوں کے بیان میں جو سہو سے واجب ہوتے ہیں۔ تو سہو جس سے وجوب ہوتا ہے بیان کرنا مذکور ہے۔ م۔ سہو خواہ نماز فرض میں ہو یا نفل میں ہو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ المحیط۔ اور اصل اسمیں یہ ہے کہ متروک یا کوئی فعل ہوگا یا اسکی جگہ ہوگی۔ جب فعل متروک ہو تو فرض ہوگا یا سنت یا واجب۔ پس اگر فرض ہو تو دیکھا جاوے اگر قضاء سے استدراک ہو سکتا ہے تو قضاء کرے ورنہ نماز فاسد ہوگی۔ اور سنت ہو تو اسکے واسطے سجدہ نہیں اور نہ فساد ہے اور اگر واجب ہو پس اگر سہو سے چھوٹا تو سجدہ سے نقصان پورا کرے اور اگر عمداً ہو تو بدون اعادہ کے نقصان پورا نہوگا۔ التاتارخانیہ والبحر۔ مگر چار صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک پہلا قعدہ عمداً چھوڑا۔ دوم پہلے قعدہ میں عمداً حضرت صلعم پر درود پڑھدیا۔ سوم عمداً بعد قعدہ اخیر کے یہ سوچا کہ تین رکعت ہوئیں یا چار ہوئیں اتنی دیر تک کہ ایک رکن ادا ہو جاوے چہارم اول رکعت میں مثلاً ایک سجدہ سہو سے چھوٹا تھا اسکو قضاء کرنے میں عمداً اخیر نماز تک تاخیر کی تو ان چاروں صورتوں میں کہا گیا کہ سجدہ سہو سے جبر نقصان ہوگا۔ النہر۔ یسجد للسہو۔ سہو کا سجدہ کرلے۔ ف۔ نماز نفل ہو یا فرض ہو فی الزیادۃ۔ کوئی فعل غیر جنس زیادہ کرنے میں۔ والنقصان۔ اور کوئی فعل کم کرنے میں۔ ف۔ مگر فرض کی کمی پوری ہوجانا شرط ہے اور واجب کی شرط نہیں۔ سجدتین۔ دو سجدہ کرے۔ ف۔ اخیر قعدہ کے ختم پر۔ بعد السلام بعد سلام کرنے کے۔ ف۔ یہی مختار ہے اور قبل السلام بھی جائز ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ پھر اس سے اخیر قعدہ رکھا گیا جو تشہد پڑھا تھا وہ جاتا رہا لہٰذا کہا۔ ثم یتشہد۔ پھر تشہد پڑھے۔ ثم یسلم۔ پھر ختم نماز کا سلام پھیرے۔ ف۔ الحاصل ہمارے نزدیک سلام کر کے سجدہ سہو کرے۔ وعند الشافعی رح یسجد قبل السلام۔ اور امام شافعی کے نزدیک مختار یہ کہ قبل سلام کے سجدہ کرے۔ ف۔ اگرچہ بعد سلام بھی جائز ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام سجد للسہو قبل السلام۔ بدلیل اس حدیث کے جسمیں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل سلام کے سجدہ سہو کیا۔ ف۔ جیسا کہ صحاح الستہ میں عبد اللہ بن مالک بن بحینہ رض کی حدیث ظہر میں درمیانی قعدہ سے سہو کرنے میں ہے اور آخر میں ہے کہ نماز پوری ہونے کے بعد اخیر قعدہ میں جب لوگ منتظر سلام تھے کہ آپ نے تکبیر کہی پھر دو سجدہ کیے قبل اسکے کہ سلام پھیریں۔ ف۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فعل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لکل سہو سجدتان بعد السلام اور ہماری دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے بعد سلام کے ہیں۔ وروی انہ علیہ السلام سجد سجدتی السہو بعد السلام۔ اور مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سجدہ سہو کے بعد سلام کے کیے۔ ف۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں حدیث ذوالیدین رض سے مروی ہے جسکے آخر میں ہے کہ پس آپ نے دونوں رکعتیں یعنی جنمیں سہو کیا تھا پڑھیں پھر سلام کیا پھر تکبیر کہی پھر سجدہ سہو کیا۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ہے کہ عصر کی تین رکعات پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیر دیا تھا آخر تک۔ اسمیں ہے کہ پھر ایک رکعت پڑھکر سلام پھیرا پھر دو سجدے کیے پھر تحلیل کا سلام پھیرا۔ بالجملہ ان دونوں حدیثوں میں آپ کا فعل بعد سلام کے ہے۔ فتعارضت روایتا فعلہ۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی دونوں روایتیں متعارض ہیں۔ ف۔ پس امام مالک نے یہ اختیار کیا کہ کمی ہو تو قبل السلام اور زیادتی کا سہو ہو تو بعد السلام ہے لیکن حدیث قولی اسپر وارد ہوتی ہے۔ لہٰذا فرمایا کہ فبقی التمسک

بقولہ سالما - تو آپ کے قول سے تمسک کرنا بلامعارضہ رہ گیا۔ ف۔ اسی کو ہم نے اختیار کر لیا کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے
بعد السلام ہیں۔ واضح ہو کہ اول اس حدیث کی تحقیق چاہیے۔ دوم اس حدیث کا معارض نہ ہو۔ بیان اول یہ کہ اس حدیث
کو ابوداؤد اور ابن ماجہ نے طریق اسمٰعیل بن عیاش سے حدیث ثوبان رض سے روایت کیا اور اسمٰعیل بن عیاش کی حدیث
اہل الشام سے صحیح ہے اور یہ حدیث اسی طرح ہے چنانچہ اسمٰعیل بن عیاش عن عبید اللہ بن عبید الکلاعی عن زہیر بن سالم العنسی
عن عبد الرحمن بن جبیر بن نفیر عن ثوبان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لکل سہو سجدتان بعد السلام۔
اب جاننا چاہیے کہ عبید اللہ بن عبید الکلاعی بفتح الکاف صدوق۔ت۔ وہ شامی ہے یحییٰ بن معین وغیرہ نے توثیق کی۔ زہیر
بن سالم العنسی بنون ابو المخارق شامی ہے ابن حبان نے ثقات میں لکھا۔ عبد الرحمن بن جبیر۔ ثقہ ہے ابوزرعہ ونسائی
وابن حبان وابو حاتم ومحمد بن سعد نے توثیق کی اور بخاری نے ادب میں روایت کی۔ پس یہ حدیث صحیح ہے اور بخاری کے
باب التوجہ نحو القبلہ میں حدیث ابو مسعود رض میں مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں کہا کہ جب مجھے نسیان
ہو جاوے تو یاد دلاؤ اور جب کوئی تم میں سے اپنی نماز میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحری کرے پس اسی پر نماز
تمام کرے پھر سلام پھیر کر دو سجدے کرے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ عام حکم درباب سہو شک کے ہے اور کوئی عالم درمیان سہو
شک کے وزیادت ونقصان کی جدائی کا قائل نہیں تو یہی حکم سب میں ہے۔ ملخص الفتح۔ شک وسہو ونسیان سب کے معنی
فقہاء کے نزدیک ایک ہیں اور ظن کے معنی قوی گمان اور وہم کے معنی ضعیف گمان۔د۔ بیان دوم۔ صحیح میں حدیث ابو سعید
خدری سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم میں کوئی نماز میں شک کرے پس نہ جانے کہ تین پڑھیں یا چار رکعات تو شک
چھوڑے اور بنا کرے اس پر جو یقینی ہے پھر قبل سلام کے دو سجدے کرے۔ البخاری وغیرہ۔ معارض اسکی حدیث عبد اللہ
بن جعفر رض سے مرفوع ہے کہ جو نماز میں شک کرے وہ بعد سلام کے دو سجدے کرے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن خزیمہ
والامام احمد۔ اور بیہقی نے کہا کہ اسکی اسناد میں مضائقہ نہیں ہے اور حدیث ابو مسعود رض اوپر گذری۔ ابن الہمام نے کہا کہ
تو یہ معارضہ ان احادیث شک میں ہے اور سہو کی حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ بلامعارضہ ثابت ہو چکی پس اسی پر عمل ہے۔ ف۔
چونکہ سجود السہو واسطے جبر نقصان کے ہیں تو خواہ قبل سلام ہوں یا بعد سلام ہوں جائز ہیں اسی واسطے حضرت صلعم نے
دونوں طرح کر دیا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے مگر حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ کی وجہ سے مختار یہ کہ بعد سلام ہوں۔ مف۔ اور
اسمیں ایک فائدہ بھی ہے جو مصنف رح نے بیان فرمایا بقولہ۔ ولان سجود السہو مما لا یتکرر فیوخر عن السلام حتی
لو سہا عن السلام تنجبر بہ۔ اور اس وجہ سے بعد سلام ہوگا کہ سجود سہو تو ایک نماز میں مکرر نہیں ہوتا ہے تو سلام سے پیچھے
ہونا بہتر ہے تاکہ اگر سلام سے سہو کرے تو یہ بھی سجدہ سہو سے پورا ہو جاوے۔ ف۔ توضیح یہ ہے کہ ایک نے نماز ظہر
کی جب سلام کے قریب آیا تو اسکو شک ہوا کہ میں نے تین رکعات پڑھیں یا چار اور اس سوچ میں اتنا توقف ہوا کہ جتنی
دیر میں ایک رکن ادا ہو جاتا ہے پس لازم آیا کہ سلام پھیرنا جو واجب ہے اسمیں تاخیر ہوئی تو اس تاخیر کا جبر نقصان سجدہ سہو سے
پورا ہوگا اب ہم کہتے ہیں کہ اگر سجدۂ سہو قبل سلام کے کر چکا ہو تو اسوقت میں مجبور رہے گا کیونکہ دوبارہ سجدہ سہو شروع
نہیں ہے لہذا بہتر یہی کہ بعد سلام کے کیا کرے۔ وہذا الخلاف فی الاولویہ۔ اور یہ اختلاف درمیان ہمارے و
شافعی کے اولویت میں ہے۔ ف۔ حتی کہ ہمارے نزدیک اولیٰ بعد السلام ہے اور امام شافعی کے نزدیک اولیٰ قبل السلام
ہے ورنہ بالاتفاق دونوں طرح جائز ہے۔ جیسا کہ امام قدوری نے ہم میں سے اور صاحب الحاوی وغیرہ نے شافعیہ میں سے
تصریح کی ہے۔ع۔ ویاتی بتسلیمتین۔ اور دو سلام کرے۔ ف۔ ایک داہنی وایک بائیں۔ اور شیخ الاسلام
خواہرزادہ وفخر الاسلام نے کہا کہ ایک ہی سلام پھیرے اور اسی طرف اصل میں اشارہ کیا ہے حتی کہ شیخ الاسلام نے

کہا کہ اگر دو سلام پھیر دیئے تو اسکے بعد سجدہ سہو نہیں کر سکتا۔ محیط میں کہا کہ یہی اصوب ہے۔ کافی میں کہا کہ یہی صواب ہے۔
لیکن شمس الائمہ وصدر الاسلام نے دو سلام اختیار کیے۔ اور فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ ایک سلام کہنے والا بدعتی ہے اور
کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک دو سلام لاوے۔ ہو الصحیح صرفا للسلام المذکور الی ما ہو المعہود۔
یہی قول دو سلام کا صحیح ہے بدلیل اسکے کہ احادیث میں جو سلام مذکور ہے وہ معہود سلام کی طرف راجع ہے۔ ف۔ اور
معہود سلام تو دونوں طرف ہے پس یہی اوفق بنصوص ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عجب بیان قول شیخ الاسلام کہ دو سلام کے بعد نماز
سے خارج ہو جائیگا پھر سجود سہو نہیں کر سکتا حالانکہ بالاتفاق جبکہ کوئی رکن یا سجدہ تلاوت نمازی باقی ہو وہ عود کریگا
اور حدیث ذوالیدین وغیرہ میں بعد دونوں سلام کے قطعاً سجدہ سہو کے ہیں پس اصح یہی قول ہے جسکو امام مصنف نے
صحیح فرمایا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویاتی بالصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام والدعاء فی قعدۃ السہو۔ اور لاوے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کو اور دعا کو سہو کے قعدہ میں۔ ف۔ یہی فخر الاسلام رح کا مختار ہے۔ ہو الصحیح
لان الدعاء موضعہ آخر الصلوٰۃ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ دعا کا محل تو آخر نماز ہے۔ ف۔ اور سجدہ سہو سے پہلے اسکی
نماز تمام ہی نہیں ہے۔ اور طحاوی رح کے نزدیک دونوں قعدہ میں پڑھے۔ ف۔ میرے نزدیک طحاوی کا کلام فقط درود
میں ہے کیونکہ ہر تشہد کے ساتھ درود انکا مذہب ہے نہ دعا۔ کما صرح بہ العینی۔ اور قاضیخان وظہیریہ میں کہا کہ یہی احوط ہے
یعنی درود دونوں تشہد میں مگر دعا تو وہ ضرور قعدہ سہو میں چاہیے۔ فافہم۔ پھر شاید کہ ایک ہی سلام کے بعد سہو کا
سجدہ اسواسطے فقہاء نے اختیار کیا کہ بسا اوقات جاہل جلدی کرکے کوئی کلام کر دے جس سے اُسکی نماز فاسد ہو جائے
اور محیط میں ہے کہ ایک سلام کرکے تکبیر کہے اور سجدہ کرکے تسبیح پڑھے پھر سر اُٹھا کر تکبیر سے دوسرا سجدہ کرے پھر بیٹھکر
تشہد پڑھے پھر تحلیل کا سلام پھیر دے۔ ۔ پھر اس سہو کا بیان کیا جس سے سجدہ لازم آتا ہے۔ قال ویلزمہ السہو
اذا زاد فی صلاتہ فعلا من جنسہا لیس منہا۔ اور کہا کہ سہو لازم ہو جاتا ہے جب کہ زیادہ کیا اپنی نماز میں کوئی فعل جو
نماز کی جنس سے نماز میں نہیں ہے۔ ف۔ یہ تو زیادتی کا بیان ہے اور کمی کا بیان آتا ہے۔ وہذا یدل علی ان سجدۃ السہو
واجبۃ۔ اور یہ قول کہ سہو لازم ہو جاتا ہے۔ یہ دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سہو واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ سہو پیدا ہونا
تو خود ظاہر ہے پھر اسکا لازم ہونا یہی کہ اسکا حکم یعنی سجدہ کرنا لازم یعنی واجب ہوگا۔ م۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہے
لانہا تجب لجبر نقصان تمکن فی العبادۃ فتکون واجبۃ۔ کیونکہ سجدہ سہو تو واجب ہوتا ہے واسطے پورا کرنے اس
نقصان کے جو عبادت میں متمکن ہوا تو یہ واجب ہوگا۔ ف۔ کیونکہ نقصان پورا نہ ہو تو نماز کا اعادہ واجب ہے تاکہ
نقصان پورا ہو تو سجدہ بھی واجب جس سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ م۔ یہی وجوب محیط ومبسوط وذخیرہ وبدائع میں مذکور
ہے اور یہی قول مالک واحمد کا ہے اور فتاوی مرغینانی میں ہے کہ کرخی رح کے نزدیک سنت ہے۔ مع۔ قدوری نے کہا کہ عامہ اصحاب
کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ صحیح یہ کہ جبر نقصان تو ضرور واجب ہے پھر اول تو سجدہ سہو ورنہ اعادہ سے تو سجدہ سہو واجب
ہوا۔ کالدماء فی الحج۔ جیسے حج میں قربانیاں ہیں۔ ف۔ مثلاً حدث کی حالت میں طواف کیا تو اسپر جرمانہ کی قربانی واجب ہے
ہو اذا کان واجبا۔ اور جب یہ سجود واجب ٹھہرا تو۔ لا یجب الا بترک واجب او تاخیرہ او تاخیر رکن۔ واجب
نہوگا مگر کوئی واجب ترک کرنے یا واجب تاخیر کرے یا کوئی رکن نماز تاخیر کرنے۔ ف۔ یا مقدم کر دینے یا مکرر کر دینے یا
کسی واجب کو متغیر کرنے سے۔ ک۔ ساہیا۔ درحالیکہ سہو سے ایسا کرے۔ ف۔ نہ عمداً اور رکن میں صرف تاخیر یا
تقدیم تو سجدہ سے پوری ہو سکتی ہے اور ترک نہیں رہا ہے۔ ہذا ہو الاصل۔ یہی اس سجدہ سہو کے لیے اصل ہے۔
ف۔ مگر اسمیں زیادہ کرنے کا ذکر نہیں تو فرمایا۔ وانما وجبت بالزیادۃ لانہا لاتعری عن تاخیر رکن او ترک

واجب - اور زیادتی رکن یا واجب کی صورت میں اسی جہت سے سجدہ سہو واجب آیا کہ یہ زیادتی خالی نہیں ہوگی کسی رکن کی تاخیر کرنے یا واجب ترک کرنے سے - ف - پھر چونکہ رکن کو اپنے محل پر ادا کرنا واجب ہے تو یہ بھی ترک واجب ہوا لہٰذا کہا گیا کہ اصل یہ ٹھہری کہ سہواً واجب کسی قسم کا ترک کرنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے - کما فی الکافی پھر یہ سجدہ سہو بجا لانا اس شرط سے واجب ہے کہ وقت و محل اسکے لائق ہو حتی کہ اگر نماز صبح میں کسی پر سہو تھا اور نہ کیا یہانتک کہ سلام اول پھیرنے پر آفتاب طلوع ہو گیا تو اُس سے سجود ساقط ہو گیا - یوں ہی فائتہ نماز کو قضاء کرنے میں سہو کیا تھا پھر سجدہ نہ کیا یہانتک کہ آفتاب غروب کی سرخی آگئی - یوں ہی جمعہ کے سہو میں وقت جمعہ نکل گیا تو ساقط ہے - یوں ہی بعد سلام کے اگر ایسا فعل پایا گیا جسکے بعد بنا کرنا جائز نہیں رہتا ہے تو سجدہ سہو ساقط ہوگا - واضح ہو کہ یہ شرط نہیں کہ سلام اس سجود کے قصد سے کرے تب سجود سہو کر سکتا ہے بلکہ اگر اسنے سہو یاد ہونے کے باوجود اس قصد سے سلام پھیر دیا کہ سجدہ سہو نہ کرونگا تو بھی اسپر لازم ہے کہ سجدہ سہو کرے اور اسکا قصد لغو ہے - کما فی الفتح - پھر جن صورتوں میں سجدہ سہو بوجہ وقت نہ ہونے وغیرہ کے ساقط ہوا ہے تو نماز پوری نہ ہو جائیگی بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے - م - **قال ویلزمہ اذا ترک فعلا مسنونا** - اور امام قدوری نے کہا کہ سہو لازم ہے جب کوئی فعل مسنون چھوڑا - **کانہ اراد بہ فعلا واجبا** - گویا فعل مسنون کہنے سے فعل واجب مراد لیا - **الا انہ اراد بتسمیتہ سنۃ ان وجوبہا بالسنۃ** - مگر اسکو مسنون نام رکھنے سے یہ قصد کیا کہ اسکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا - ف - تو آگاہ فرمایا کہ سنت سے جو فعل واجب ثابت ہوا ہے اسکے ترک سے بھی سجدہ واجب ہے - **او ترک قراءۃ الفاتحۃ** - یا سورۂ فاتحہ کی قرأت چھوڑی - **لانہا واجبۃ** - کیونکہ فاتحہ پڑھنا نماز میں واجب ہے - **او القنوت او التشہد او تکبیرات العیدین** - یا چھوڑے قنوت الوتر یا التحیات یا عید الفطر و اضحی کی تکبیرات - **لانہا واجبات** - کیونکہ یہ چیزیں واجبات ہیں - **فانہ علیہ السلام واظب علیہا** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں پر مواظبت فرمائی - **من غیر ترکہا مرۃ** - بدون انکے ایکبار چھوڑنے کے - ف - یعنی بدون اسکے کہ کبھی ایکبار بھی انکا چھوڑنا ثبوت ہو - **وہی امارۃ الوجوب** - یہ علامت واجب ہونے کی ہے - ف - یعنی جس علامت سے وجوب پہچانا گیا اسکے موافق عمل واجب ہے کیونکہ وجوب نہ ہوتا تو کبھی ایک دو بار ترک فرماتے تاکہ اسکے ترک کی گنجایش معلوم ہو جاتی - **ولانہا تضاف الی جمیع الصلوٰۃ** - اور اس دلیل سے کہ یہ چیزیں پوری نماز کیطرف نسبت کیجاتی ہیں - ف - اور بولا جاتا ہے کہ وتر کا قنوت یا نماز کا تشہد یا نماز عید کی تکبیریں - **فدل انہا من خصائصہا وذلک بالوجوب** - تو معلوم ہوا کہ یہ چیزیں جسکی طرف منسوب ہیں اُسکے خصائص سے ہیں اور یہ خصوصیت بوجہ واجب ہو جانے کے ہوگی - ف - کیونکہ جائز تو چھوٹ سکتی ہے - اسی واسطے بسم اللہ نماز کی یا تعوذ نماز کا نہیں کہلاتا ہے کیونکہ خصوصیت نہیں رکھتا - **ثم ذکر التشہد یحتمل القعدۃ الاولی والثانیۃ والقراءۃ فیہا** - پھر تشہد مطلقاً ذکر کرنا پہلے قعدہ و دوسرے قعدہ کو مجازاً اور دونوں میں التحیات پڑھے جانے کو حقیقۃً محتمل ہے - ف - پس بعموم المجاز سب محتمل ہے - **وکل ذلک واجب** - اور ہر ایک انمیں سے واجب ہے - ف - یعنی ہر ایک کا ترک موجب ترک واجب ہے کیونکہ کلام ترک التشہد میں ہے چنانچہ کہا - **وفیہا سجدۃ السہو** - اور سب کے ترک میں سجدہ سہو لازم ہے - **ہو الصحیح** - یہی صحیح ہے - ف - حتی کہ قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے لیکن اگر ترک کر کے پانچویں رکعت کو کھڑا ہو گیا تو قبل سجدہ کے عود کرے اور سہو کا سجدہ کرے - **ولو جہر الامام فیما یخافت** - اور اگر جہر کیا امام نے ایسی نماز میں کہ آہستہ پڑھنا واجب ہے **او خافت فیما یجہر** - یا اخفا کیا ایسی نماز میں کہ جہر واجب ہے - **تلزمہ سجدۃ السہو** - تو اسپر سجدہ سہو لازم ہوگا - ف - خواہ نماز ادا ہو یا قضاء ہو فرض یا نماز عید وغیرہ واجب ہو - **لان الجہر فی موضعہ والمخافتۃ فی موضعہا من الواجبات**

کیونکہ جہر اپنے موقع پر اور اخفاء اپنے موقع پر منجملہ واجبات کے ہے۔ ف۔ تو ترک سے سہو لازم ہوگا۔ پھر کس قدر پر سہو لازم ہوگا جواب دیا۔ واختلفت الروایۃ فی المقدار۔ مقدار کے بارہ میں ائمہ سے روایت مختلف ہوئی۔ والاصح قدر ما یجوز بہ الصلوٰۃ فی الفصلین۔ اور اصح یہ ہے کہ مقدار اس قدر ہے کہ جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے یہ مقدار دونوں صورتوں میں۔ ف۔ خواہ اخفاء کا جہر ہو یا جہر کا اخفاء ہو بقدر جواز نماز ہو۔ لان الیسیر من الجہر والاخفاء لا یمکن الاحتراز عنہ وعن الکثیر ممکن۔ کیونکہ خفیف جہر و اخفاء ایسی چیز ہے کہ اس سے بچاؤ ممکن نہیں اور کثیر سے بچاؤ ممکن ہے۔ وما یصح بہ الصلوٰۃ کثیر۔ اور جس قدر سے نماز صحیح ہو جاتی ہے وہ کثیر ہے۔ غیر ان ذلک عندہ آیۃ واحدۃ وعندہما ثلث آیات۔ اتنی بات میں اختلاف البتہ کہ یہ مقدار ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایک آیت ہے اور صاحبین کے نزدیک تین آیات ہیں۔ ف۔ پھر مسئلہ میں امام کی قید لگائی تو لکھا۔ وہذا فی حق الامام دون المنفرد۔ اور یہ حکم سہو کا امام کے حق میں ہے سوائے منفرد کے لان الجہر والمخافتۃ من خصائص الجماعۃ۔ کیونکہ جہر و اخفاء تو جماعت کے خصائص سے ہے۔ ف۔ اور منفرد پر اگرچہ اخفاء ان نمازوں میں جو مخافت سے پڑھی جاتی ہیں واجب بلکہ امام مصنف کے نزدیک قضائے جہری میں بھی واجب ہے لیکن ظاہر روایت میں اس پر سہو کا سجدہ نہیں ہے۔ مع۔ (فروع) سجود سہو واجب نہیں بسملہ و تعوذ و آمین اگرچہ بجہر ہوں و رفع الیدین و تکبیرات انتقالی میں سوائے عیدین کے دوسری رکعت میں بعد تکبیرات عیدین کے رکوع میں جانے کی تکبیر کی کہ وہ ملحق بزوائد ہے تو اسکے ترک پر سجدہ سہو واجب ہے۔ ف۔ سجود واجب ہے اگر تکبیرات العیدین میں کوئی یا کل چھوڑیں۔ ف۔ یا بڑھائی یا امام بے موقع لایا۔ البدائع۔ مگر مقتدی رکوع میں کہہ لے۔ یا بائیں کو پہلے سلام پھیرا۔ ف۔ یا رکوع سے قومہ نہ کیا۔ یا اصح قول پر ایک سجدہ کے بعد سیدھا نہ بیٹھا۔ خلافاً للمحیط۔ یا تعدیل ارکان ترک کی۔ کما صححہ البدائع۔ یا کوئی سجدہ نماز ہی سہواً تھا اسکو ادا کرنے میں آخر نماز تک تاخیر کی ورنہ چھوڑنے سے نماز فاسد ہوگی۔ یا تیسری رکعت کو کھڑے ہونے میں دیر کی اسطرح کہ التحیات پر اللہم صل علی محمد پڑھا یا علی الاصح۔ یا فکر میں پڑا کہ میں نے تکبیر تحریمہ کہی یا نہیں یا میں ظہر میں ہوں یا عصر میں یا کسی امر دیگر میں حتی کہ بقدر ادائے رکن کے دیر ہوئی بخلاف اسکے اگر اس نماز میں کسی پہلی نماز کی نسبت کچھ سوچتا رہا اگرچہ دیر تک ہو سہو نہیں ہے۔ ف۔ یا حدث ہو گیا اور وضو میں سوچتا رہا کہ تین پڑھیں یا چار حتی کہ بقدر رکن دیر ہوئی تو اس پر سہو ہے۔ کما فی المحیط یا قرأت کو فرض کے پہلے دونوں یا ایک سے موخر کر دیا۔ یا۔ فرض کے اولین سے و نفل کے کل سے فاتحہ پوری یا اکثر چھوڑ دی نہ کمتر اور نہ اخیرین فرض میں بنا بر مذہب کے یا اصح قول پر ایک آیت فاتحہ چھوڑی۔ المجتبیٰ۔ یا اوضح قول پر اخیرین میں چھوڑ دے۔ یا فاتحہ کو سورت پر مکرر کیا اگرچہ اکثر ہو نہ بعد سورت کے۔ یا سورۃ میں سے ایک بھی حرف پڑھکر فاتحہ پڑھی یا بعد فاتحہ کے ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات چھوڑ گیا یا رکوع میں یاد کیا تو حکم ہے کہ کھڑا ہو کر پڑھکر رکوع کرے مگر سہو لازم ہے یا آیت قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا۔ یا آیت سجدہ پڑھکر سجدہ میں تاخیر کی تو اس پر ہر صورت میں سہو ہے اور اگر فرض کے پچھلوں میں فاتحہ مکرر پڑھا یا فاتحہ و سورہ پڑھا تو علی الاصح سہو نہیں ہے۔ اور واجب ہے سجود سہو جب بھولا تشہد کل یا بعض خواہ قعدہ اول یا دوم میں خواہ فرض میں یا نفل میں۔ اگر قیام میں قبل قرأت کے تشہد پڑھا تو اس پر سہو نہیں اور اگر بعد قرأت پڑھا تو سہو لازم اور یہی اصح ہے۔ کما فی اجناس الناطفی عن محمد رح خلافاً للظہیریہ۔ اور رکوع و سجود و قومہ میں تشہد سے سہو نہیں ہے۔ اگر اخیرین میں پڑھا تو سہو نہیں۔ مبسوط السرخسی۔ قعدہ میں بجائے تشہد کے فاتحہ پڑھا تو اس پر سہو ہے۔ المحیط۔ اگر قعدہ اول میں تشہد مکرر پڑھا تو اس پر سہو ہے جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تو سجدہ سہو ہے کیونکہ قیام رکعت سوم میں تاخیر ہوئی۔ التبیین ف۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ اگر تشہد پڑھنا بھول کر سلام پھیر دیا اب یاد آیا تو عود کر کے تشہد پڑھے اور شیخین رح کے نزدیک اس پر سہو لازم ہے۔ المحیط۔ اگر بجائے رکوع کے

سجدہ کیا یا برعکس تو سجدہ سہو ہے۔ اگر ایسا فعل ہو کہ اسمین کوئی ذکر مسنون نہین تو ترک سے سہو نہین جیسے بائین ہاتھ پر دایان باندھنا۔ المحیط۔ دو رکوع یا تین سجدہ کیے تو سہو ہے اور عمداً کرنے مین سجدہ سہو کافی نہین۔ کما فی المجتبیٰ۔ اور شافعی نے کہا کہ کافی ہے اور وہ سجود عذر ہے۔ اگر سہو سے ایک سجدہ کیا اور دوسرا دوسری رکعت مین یاد آیا تو اسی وقت کرے اور ترتیب چھوڑنے سے اسپر سہو ہے۔ العینی۔ واضح ہو کہ سہو کا حکم تو فرض و نفل وجمعہ و عیدین مین یکسان ہے مگر ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ عیدین وجمعہ مین امام سہو کا سجدہ نہ کرے تاکہ لوگ فتنہ مین نہ پڑین۔ المضمرات۔ عن المحیط۔ قال وسہو الامام یوجب علی المؤتم السجود۔ اور کہا کہ امام کا سہو کرنا مقتدی پر سجدہ واجب کرتا ہے۔ ف۔ اگرچہ مقتدی مسبوق ہو کہ سہو کے وقت امام کے ساتھ مین نہ تھا مگر مسبوق امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ منتظر رہے حتی کہ جب امام سجدہ کرے تو اسکے ساتھ مین سجدہ کر لے پھر اپنی باقی نماز قضا کرنے کو کھڑا ہو اور احتیاط سے کہا گیا کہ باقی کے لیے جلدی نہ کرے یہانتک کہ امام کے سہو سے مطمئن ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ امام بھولا پھر یاد کر کے سجدہ سہو کیا تو مسبوق اسکی متابعت مین لوٹیگا بشرطیکہ رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر نہین لوٹا یا سجدہ کر چکا ہے تو اخیر مین سجدہ کرلے۔ ع۔ لتقرر السبب الموجب فی حق الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی امام کے حق مین سجدہ واجب کرنے والا سبب متقرر ہو چکا ہے۔ ف۔ تو اصل کے تابع یعنی مقتدی کے حق مین بھی متقرر ہوگا۔ اور حدیث ابن عمرؓ مین ہے کہ جب امام نے سہو کیا تو امام اور اسکے مقتدیون پر سہو ہے۔ اس حدیث کو شیخ ابن تیمیہ نے اپنی شرح مین ذکر کیا ہے۔ ع۔ ولہذا یلزمہ حکم الاقامۃ بنیۃ الامام۔ اور اسی وجہ سے مقتدی پر اقامت کا حکم بوجہ نیت امام کے لازم ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر مسافرون مین ایک امام ہوا باقی مقتدی ہوے پھر امام نے اقامت کی نیت کر لی تو اسکی نماز چار رکعت ہوگئی تو یہی مقتدیون پر اسکے پیچھے ہونے سے لازم ہوئین حتی کہ چار پر سلام پھیرینگے۔ کیونکہ امام کے حق مین موجب تمام کرنے کا مقتدیون پر بھی لازم ہوا۔ فان لم یسجد الامام لم یسجد المؤتم۔ پھر اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی بھی سجدہ نہ کریگا۔ ف۔ یہی قول امام شافعی کے شاگرد مزنی رح و بویطی رح کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ لانہ یصیر مخالفا وما التزم الا داء الا متابعا۔ کیونکہ مقتدی سجدہ کرے تو امام کا مخالف ہوا جاتا ہے حالانکہ اسنے التزام یہی کیا تھا کہ امام کی متابعت مین ادا کریگا۔ ف۔ اور حدیث مین ہے کہ فلا تختلفوا علیہ۔ یعنی امام سے مخالفت مت کرو۔ یہی قول عطاء و حسن بصری و ابراہیم نخعی کا اور مذہب ثوری و قاسم و حماد کا ہے اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مقتدی سجدہ کریگا۔ ع۔ فان سہی المؤتم لم یلزم الامام ولا المؤتم السجود۔ اور اگر مقتدی نے سہو کیا تو سجدہ کرنا لازم نہین امام پر اور نہ خود مقتدی پر۔ لانہ لو سجد وحدہ کان مخالفا لامامہ۔ کیونکہ مقتدی اگر تنہا سجدہ کرے بدون امام کے تو وہ امام کا مخالف ہوا۔ ولو تابعہ الامام ینقلب الاصل تبعا۔ اور اگر امام بھی اسکی متابعت کرے تو جو اصل تھا وہ تابع ہو جائیگا۔ ف۔ اور یہ الٹا ہو جانا باطل ہے۔ ع۔ درحقیقت یہ فرع اس نص پر مبنی ہے کہ الامام ضامن الحدیث مین باقی ائمہ کے نزدیک مقتدی خود مستقل ہے صرف ایک ساتھ ادا کرنا اقتدا ہے اور ہمارے نزدیک نماز امام متضمن نماز مقتدی ہے۔ م۔ حتی کہ علماء نے کہا کہ امام نے تشہد پورا کر کے تیسری رکعت کا قیام کیا تو جس مقتدی نے ہنوز پورا نہ کیا ہو وہ اگرچہ کھڑا ہو گیا ہو پھر بیٹھکر تشہد پورا کرلے اگرچہ تیسری رکعت جاتے رہنے کا خوف ہو بخلاف منفرد کے کہ وہ پھر عود نہ کریگا کیونکہ اسپر متابعت نہین ہے اور شک نہین کہ صحابہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سجود سہو مین اتباع کی اگرچہ انپر سہو نہ تھا۔ پھر لاحق پہلے اپنی چھوٹی نماز قضا کرے پھر امام کے ساتھ سجدہ سہو پاوے تو کرے ورنہ آخر نماز مین کرلے اور اگر بغیر پوری کیے امام کا ساتھ دیا تو کچھ کافی نہین اور نماز پوری کر کے سجدہ کرے اور اگر چھوٹی نماز قضا کرنے مین اسکو سہو ہوا تو اسپر سجدہ نہین ہے بخلاف مسبوق کے اور مسافر

پیچھے مقیم مقتدی کے کہ جب یہ دونون اپنی باقی نماز پڑھنے کھڑے ہوے اور اسمین سہو کیا تو اپنے سہو کے لیے سجدہ
کرین اور اگر امام پر سہو تھا اور اسنے سجدہ کیا تو اسکی متابعت بھی کرین تو ان دونون کی نماز مین سجود سہو مکرر واقع ہوگا
یہ کتاب الاصل مین مذکور اور یہی صحیح ہے۔ اگر امام کو صلاۃ الخوف مین سہو ہوا تو سجدہ کرے اور دوسرا گروہ اسکی متابعت
کرے کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہین اور پہلا گروہ اپنی نماز پوری کرکے سجدہ کرین کیونکہ وے لوگ لاحق ہین۔ اگر امام کو سہو کے بعد
حدث لاحق ہوا تو خلیفہ کرے پھر مسبوق کو خلیفہ نہونا چاہیے کیونکہ سجدہ سہو بعد سلام ہے اور اگر ہوگیا تو نماز پوری کرکے کسی
مدرک کو اپنی جگہ کردے وہ سجدہ کرے اور مسبوق انکے ساتھ سجدہ کرلے اور اگر نہ کیا تو آخر نماز مین کریگا لیکن اصول کی
روایت ہے قبل سلام کے چاہیے سجدہ کردے۔ پھر اگر امام کے پیچھے سب مسبوق ہون تو بعد سلام سجدہ کے قول پر سب
کھڑے ہوکر تنہا اپنی باقی پوری کرین۔ اور استحساناً بعد تمام کے سجدہ کرین۔ الفتح۔ ومن سہا عن القعدۃ الاولی
پھر جو قعدہ اول کو بھولا۔ ثم تذکر وھو الی حالۃ القعود اقرب عاد وقعد وتشہد۔ پھر یاد کیا ایسی حالت مین کہ وہ
بیٹھک سے زیادہ نزدیک ہے تو بیٹھ جاوے اور قعدہ کرے اور تشہد پڑھے۔ لان ما یقرب من الشئی یاخذ حکمہ۔
کیونکہ جو کسی چیز سے قریب ہو اُسی کا حکم لیتی ہے۔ ف۔ تو بیٹھنے سے قریب بمنزلہ بیٹھنے کے ہے۔ اور اصح یہ کہ نیچا دھڑ
سیدھا اور بیٹھ خم ہو تو بیٹھک سے قریب ہے۔ ت۔ ثم قیل یسجد للسہو للتاخیر۔ پھر کہا گیا کہ سہو کا سجدہ کرے
بوجہ تاخیر کے۔ والاصح انہ لا یسجد کما اذا لم یقم۔ اور اصح یہ کہ سجدہ سہو نہین کریگا جیسے وہ کھڑا ہی نہین ہوا۔ ف۔
یعنی شرع نے اسکی اس حرکت کو کھڑا ہونا شمار ہی نہین کیا۔ ت۔ ولو کان الی القیام اقرب لم یعد۔ اور اگر قیام سے
زیادہ قریب ہو تو قعدہ کی طرف عود نہ کرے۔ لانہ کالقائم معنی۔ کیونکہ یہ کھڑے ہوے کے معنی مین ہے۔ ویسجد للسہو۔ اور
سہو کا سجدہ کرلے۔ لانہ ترک الواجب۔ کیونکہ اسنے واجب ترک کیا۔ ف۔ پھر یہ ابو یوسف سے مروی اور
مشائخ بخارا ہے اور ظاہر المذہب یہ ہے کہ جب تک سیدھا کھڑا نہو جاوے تب تک عود کرے اور جب سیدھا کھڑا ہوگیا
تو عود نہ کرے اور یہی اصح ہے اور اسی پر محمول ہے جو حدیث مین آیا کہ آپ کھڑے ہوے اور لوگون نے تسبیح پڑھی پس
بیٹھ گئے یعنی سیدھے کھڑے نہوے تھے اور جو حدیث مین آیا کہ آپ نہین بیٹھے اور لوگون کو اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ
یعنی اُس وقت کہ سیدھے کھڑے ہوگئے تھے۔ پھر جس صورت مین کہ بیٹھنا نہین تھا اگر بیٹھ گیا تو خلاصہ وغیرہ مین کہا کہ
صحیح یہ کہ نماز فاسد ہو جائیگی مگر میرے نزدیک یہ ضعیف ہے کیونکہ انتہا یہ کہ گناہ لازم آوے اور فساد کی تو کوئی وجہ نہین
کیونکہ رکعت سے کم بڑھانا مفسد نہین ہوتا جیسا کہ مقرر ہو چکا ہے تو اصح عدم فساد ہے۔ ملخص الفتح۔ اور یہی حق ہے۔ البحر
پھر مقتدی نے اگر التحیات نہ پڑھی ہو اور امام نے پڑھی ہو تو مقتدی پر عود واجب ہے اگرچہ سیدھا کھڑا ہوگیا ہو اور
اسکو تیسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو۔ کما فی الفتح۔ یہ تو قعدہ اول مین کلام تھا۔ وان سہا عن القعدۃ الاخیرۃ
حتی قام الی الخامسۃ رجع الی القعدۃ ما لم یسجد۔ اور اگر قعدہ اخیرہ سے سہو کیا حتی کہ پانچوین رکعت کو سیدھا
کھڑا ہوگیا تو قعدہ کی طرف اُسوقت تک پھر آوے جب تک کہ پانچوین رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو۔ لان فیہ اصلاح
صلاتہ وامکنہ ذلک لان ما دون الرکعۃ بمحل الرفض۔ کیونکہ اس پھرنے مین اسکی نماز کی اصلاح ہے اور یہ اصلاح
اس سے ممکن ہے اسواسطے کہ پوری رکعت سے کم تو چھوڑنے کا محل ہے۔ ف۔ یعنی چھوڑ کر لوٹے۔ والغی الخامسۃ
اور پانچوین رکعت کو لغو کردے۔ لانہ رجع الی شئی محلہ قبلہا فترتفض۔ کیونکہ وہ ایسی چیز کی طرف پھرا جس کا محل
اس رکعت سے مقدم ہے۔ ف۔ اور وہ قعدہ اخیرہ ہے۔ ویسجد للسہو۔ اور سہو کا سجدہ کرے۔ لانہ اخر واجبا۔
کیونکہ اسنے واجب کو موخر کیا۔ ف۔ مراد یہ کہ واجب قطعی مین جو فرض قعدہ اخیرہ ہے تاخیر کردی ہے الکافی۔ مف۔

وان قید الخامسۃ بسجدۃ بطل فرضہ - اور اگر اسنے پانچوین رکعت کا سجدہ کر لیا تو اسکا فرض باطل ہوگیا - عندنا
خلافا للشافعی - یہ فرض باطل ہوجانا ہمارا مذہب ہے بخلاف قول شافعی - ف - و مالک واحمد کے ہے - لانہ استحکم
شروعہ فی النافلۃ قبل اکمال ارکان المکتوبۃ ومن ضرورتہ خروجہ عن الفرض - ہماری دلیل یہ کہ نفل مین شروع
کرنا مستحکم ہوگیا قبل اسکے کہ فرض کے ارکان پورے ہون اور اسکا یہی لازمہ ہے کہ فرض سے خارج ہوجاوے - ف
جبکہ نفل مستحکم ہوگئی - وہذا لان الرکعۃ بسجدۃ واحدۃ صلوۃ حقیقۃ - اور یہ استحکام نفل اس جہت سے ہوا کہ رکعت
تو ایک ہی سجدہ کے ساتھ مین درحقیقت نماز ہے - حتی یحنث بہا فی یمینہ لا یصلی - حتی کہ اگر لا یصلی کی قسم کھائی ہو تو
ایک رکعت ایک سجدہ کے ساتھ پڑھنے سے حانث ہوجائیگا - ف - اور یہان رکعت مع سجدہ پائی گئی تو حقیقی نماز
پائی گئی اور وہ نفل ہے تو لامحالہ فرض سے خارج ہوگیا اور جو نماز پڑھی اُسکی فرضیت کم ہوگئی - وتحولت صلاتہ نفلا یعنی
نماز بدل کر نفل ہوگئی - عند ابی حنیفہ وابی یوسف خلافا لمحمد رح علی مامر - یہ نفل ہوجانا امام ابو حنیفہ وابو یوسف
کے نزدیک ہے برخلاف قول امام محمد رح کے بنا بر اس اصل کے جو گذری - ف - کہ بطلان وصف سے اصل تحریمہ نہین
جاتا اور امام محمد کے نزدیک باطل ہوجاتا ہے - فیضم الیہا رکعۃ سادسۃ - پس شیخین کے نزدیک ان پانچون کے ساتھ
چھٹی رکعت ملاوے - ف - اگرچہ فجر وعصر ہو تاکہ نفل جفت ہوجاوین - ولو لم یضم لاشی علیہ - اور اگر اس نے
نہ ملائی تو اسپر کچھ واجب نہین ہے - لانہ مظنون - کیونکہ وہ مظنون ہے - ف - یعنی قصداً اسنے نفل شروع نہین کی
پس قضاء لازم نہین - پھر صحیح یہ کہ اسپر سجدہ سہو لازم نہین ہے - ف - ثم انما یبطل فرضہ بوضع الجبہۃ عند ابی یوسف
لانہ سجود کامل - پھر واضح ہو کہ فرض باطل ہوجانے کا حکم ابو یوسف کے نزدیک تو اسی وقت دیدیا جائیگا کہ جب پانچوین
رکعت کے سجدہ کے لیے سر ٹیکا کیونکہ یہ سجود کامل ہے - ف - اسواسطے کہ سجود کے معنی درحقیقت یہ کہ پیشانی رکھے -
وعند محمد رح برفعہ - اور امام محمد کے نزدیک اسوقت دیا جاوے کہ جب سر ٹیک کر اٹھاوے - لان تمام الشی باخرہ
کیونکہ کسی چیز کا تمام ہونا اسکے آخر کے ساتھ ہے - ف - اور سر ٹیکنا شروع ہے جب اسکا آخر آوے - وہو الرفع - اور وہ
سر اٹھانا ہے - ف - تو سجود تمام ہوا پس اب اسکے فرض باطل ہوگئے - ولم یصح مع الحدث - اور یہ سر اٹھانا
حدث کے ساتھ صحیح نہین - ف - تو فرض ہوا کہ سر اٹھانے تک طہارت باقی رہے - فتوی کے لیے قول امام محمد مختار
ہے جیسا کہ فخر الاسلام نے کہا - ن ع ف - اور اسی طرف امام مصنف نے آگے اشارہ کیا - وثمرۃ الاختلاف تظہر
فیما اذا سبقہ الحدث فی السجود - اور اس اختلاف کا نتیجہ ظاہر ہوگا ایسی صورت مین کہ جب سجود مین اسکو حدث ہوگیا
ف - تو ابو یوسف کے نزدیک فرضیت باطل ہوچکی - بنی عند محمد خلافا لابی یوسف - تو امام محمد کے نزدیک بناء
کرے بخلاف قول ابو یوسف کے - ف - پس امام محمد رح کے نزدیک فرض پر بناء جائز ہے کیونکہ ابھی سجدہ پورا نہین
ہوا کیونکہ حدث کے ساتھ سجدہ کامل نہوا تو وہ جاکر وضو کرے اور بیٹھکر قعدہ مین تشہد پڑھے اور سلام کرکے سہو کا سجدہ
کرکے تشہد کے بعد سلام پھیرے تو اسکا فرض پورا ہوگیا - کما فی الفتح - اور اعتبار امام کا ہے حتی کہ اگر امام نے عود کیا اور قوم کو
معلوم نہین حتی کہ اُنھون نے پانچوین رکعت کا سجدہ کر لیا تو انکی نماز باطل نہوگی تاوقتیکہ عمداً یہ سجدہ نہ کرین تو معلوم ہوا کہ
دوسرا قعدہ چھوڑ کر پانچوین کا سجدہ کرنے سے بھی ان مقتدیون کی نماز جاتی رہیگی بشرطیکہ امام نے بغیر سجود کے قعدہ اخیرہ کی طرف
عود کیا ہو - و - یہ سب اس صورت مین کہ قعدہ اخیرہ نہ کیا ہو - ولو قعد فی الرابعۃ ثم قام - اور اگر چوتھی رکعت پر قعدہ
کر لیا بقدر تشہد پھر پانچوین کو کھڑا ہوگیا - ولم یسلم - اور سلام نہین پھیرا یعنی تاخیر کی - عاد الی القعدۃ مالم یسجد للخامسۃ
وسلم - تو قعدہ کی طرف عود کرے تاوقتیکہ پانچوین رکعت کا سجدہ نہین کیا ہے اور سلام پھیرے - ف - جیسے حضرت صلعم نے

کیا اور سہو کا سجدہ کیا ع- اور اگر قعدہ کی طرف عود نہ کیا اور کھڑے ہوئے سلام پھیر دیا تو فرض صحیح ہوجانے کا حکم دیا جائیگا لیکن یہ سلام کا طریقہ خلاف مشروع ہے- لان التسلیم فی حالۃ القیام غیر مشروع و امکنہ الاقامۃ علی وجہہ بالقعود- کیونکہ قیام کی حالت میں سلام پھیرنا مشروع نہیں اور جس وجہ پر مشروع ہے اسطرح قائم کرنا بیٹھ جانے کے ساتھ ممکن ہے- ف- تو بیٹھ جاوے اور پانچویں رکعت سے جسقدر پڑھے اسکا شمار نہیں- لان مادون الرکعۃ بمحل الرفض- کیونکہ رکعت سے کم چھوڑ دیے جانے کا محل ہے- ف- پھر کیا مقتدی لوگ اسکی اتباع کریں تو کہا گیا کہ ہاں چنانچہ اگر وہ قعدہ کی طرف پھرے تو اسکے ساتھ عود کریں اور اگر وہ نفل پوری کرتا جاوے تو اسکی پیروی کرتے جاویں مگر صحیح قول وہ ہے جو امام ابوبکر البلخی نے ہمارے ائمہ اصحاب رح سے ذکر کیا کہ مقتدی لوگ اِس بدعت میں امام کی پیروی نہ کرینگے بلکہ انتظار کریں پس اگر وہ پانچویں کے سجدہ سے پہلے سلام کی طرف عود کرے تو اتباع کریں اور اگر وہ پانچویں کا سجدہ کرے تو یہ لوگ اسی وقت سلام پھیر دیں- ظاہر ہے کہ اگر اخیر قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو قوم اسکی اتباع نہ کریں- المحیط والتمرتاشی عف- یہ اس وقت کہ پانچویں کا سجدہ نہ کیا ہو- وان قید الخامسۃ بالسجدۃ ثم تذکر- اور اگر اسنے پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا پھر اسکو یاد ہوا فضم الیہا رکعۃ اخری- تو پانچویں کے ساتھ ایک رکعت دوسرے لائے- ف- مبسوط سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب نکلتا ہے- اگرچہ نماز عصر و مغرب ہو- عف- و تم فرضہ- اور اسکا فرض پورا ہو چکا- لان الباقی اصابۃ لفظ السلام وہی واجبۃ کیونکہ باقی تو صرف لفظ سلام تھا اور یہ واجب ہے- ف- تو کوئی رکن و فرض نہیں چھوٹا بس نماز فرض تمام ہو گئی- صرف ایک واجب باقی رہا جسکا حکم سجدہ ہے- وانما یضم الیہا رکعۃ اخری لتصیر الرکعتان نفلا لان الرکعۃ الواحدۃ لاتجزیہ لنہیہ علیہ السلام عن البتیراء- اور دوسری ایک رکعت اسی واسطے لاوے تاکہ دو رکعتیں نفل ادا ہو جاوے کیونکہ ایک رکعت اکیلے جائز نہیں ہے اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکیلی ناقص سے منع فرمایا ہے- ف- جیسا کہ باب الوتر میں تمہید ابن عبد البر سے گذرا- ز- جب دو رکعتیں ہو گئیں تو گویا ظہر کی نماز ہو تو اسکے بعد سنتوں کے بجائے یہ دونوں ہو جاویں گی فرمایا- ثم لاتنوبان عن سنۃ الظہر ہو الصحیح- پھر یہ دونوں رکعتیں قائم مقام دوگانہ سنت الظہر کی نہ ہونگی یہی صحیح بات ہے- لان المواظبۃ علیہا بتحریمۃ مبتداۃ- کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت تو اس دوگانہ پر نئی تحریمہ کے ساتھ رہی تھی- ویسجد للسہو استحسانا- اور سہو کا سجدہ کرے بدلیل استحسان- ف- یہی مختار ہے- الکفایہ- لتمکن النقصان فی الفرض بالخروج لا علی الوجہ المسنون- کیونکہ فرض و نفل دونوں میں نقصان متمکن ہوا- فرض میں اسوجہ سے کہ فرض سے نکلنا بطور مسنون نہوا- ف- یعنی بطور واجب نہوا یہی قول امام محمد ہے- وفی النفل بالدخول لا علی الوجہ المسنون- اور نفل میں اسوجہ سے کہ نفل میں داخل ہونا بطور مسنون نہوا- ف- یعنی بطور واجب نہوا بقول امام ابو یوسف- ف- ولو قطعہا لم یلزمہ القضاء- اور اگر اس نفل کو قطع کر دیا تو قضا لازم نہوگی- لانہ مظنون کیونکہ وہ مظنون ہے- ف- کیونکہ فرض کے گمان سے پانچویں کو شروع کیا حالانکہ اسپر فرض باقی نہ تھا- ولو اقتدی بہ انسان فیہما یصلی ستا عند محمد لانہ المودی بہذہ التحریمۃ- اور اگر اس مصلی کے ساتھ کسی نے اس دوگانہ نفل میں اقتدا کیا تو امام محمد رح کے نزدیک مقتدی چھ رکعات پڑھے کیونکہ یہی تعداد اس تحریمہ سے ادا کی گئی ہے- ف- جیسے شیخین کے نزدیک قعدہ اخیرہ بھول کر جو پڑھنے کی صورت میں مقتدی جو پڑھیگا- کافی المحیط- وعندہما رکعتین اور شیخین کے نزدیک صرف دو رکعت پڑھیگا- ف- صحیح یہ کہ اسمیں قول ابوحنیفہ رح متقدمین کی کتابوں میں مذکور نہیں بلکہ قول ابو یوسف ہے- البتہ خلاصہ میں مانند امام مصنف رح کے ذکر کیا- مع- شاید یہ قیاس قول ابوحنیفہ رح ہے چنانچہ امام مصنف رح نے آئندہ اشارہ فرمایا ہے- لانہ استحکم خروجہ عن الفرض- کیونکہ فرض سے اسکا نکلنا مستحکم ہو گیا ہے- ولو افسدہ

المقتدی لا قضاء علیہ عند محمد اعتبارا بالامام - اور اگر مقتدی نے اسکو فاسد کر دیا تو امام محمد رح کے نزدیک اسپر بقیاس
امام کے قضاء نہیں ہے - ف - کیونکہ امام پر قضاء نہیں اور مقتدی پر ہو تو جیسے فرض والے کا اقتداء نفل والے کے پیچھے
ہو - وعند ابی یوسف - اور امام ابو یوسف کے نزدیک - ف - اسپر قضاء ہے - یقضی رکعتین لان السقوط بعارض
یخص الامام - وہ دوگانہ قضاء کرے کیونکہ عارض کی وجہ سے ساقط ہونا مخصوص امام کے لیے ہے - ف - عارض یہ کہ
امام نے اداے فرض سمجھکر شروع کیا تھا حالانکہ یہ سہو تھا بخلاف مقتدی کے کہ اسنے تو مستقل قصد سے اقتداء کی ہے - اور
اصل یہ کہ صلوٰۃ مظنونہ امام محمد کے نزدیک مقتدی پر لازم نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک لازم ہے اور نفل بغیر ضمان کے شروع
نہیں جبکہ قصد کامل ہو حتی کہ طفل واحق پر تصور قصد سے لازم نہیں کما ذکرہ فخر الاسلام عن النوادر - اور یہاں ابو یوسف
کے قول پر فتوی قرار دیا - ع ف - پھر معلوم ہو چکا کہ اگر عصر میں بعد قعدہ کے پانچویں پڑھ لے یا فجر میں تیسری یا مغرب میں چوتھی
تو بھی ایک رکعت ملا وے کیونکہ ممانعت بعد فجر وعصر کے نوافل قصدی سے ہے - میں کہتا ہوں کہ حدیث لا تحری احدکم
الخ - اسپر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان اوقات میں قصد کر کے پڑھنے سے منع فرمایا تو معلوم ہوا کہ بغیر قصد ممنوع نہیں ہے
اور یہی اصح ہے - م - قال ومن صلی رکعتین تطوعا فسہا فیہما وسجد للسہو ثم اراد ان یصلی اخرین لم یبن - امام محمد
نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے دو رکعت نفل پڑھی اسمیں سہو کیا پس سہو کا سجدہ کیا پھر چاہا کہ اس دوگانہ
پر دوسرا دوگانہ بنا کرے تو نہیں بناء کرے - ف - یعنی اسکو بناء کی اجازت نہیں ہے - ع - لان السجود یبطل
لوقوعہ فی وسط الصلوٰۃ - کیونکہ سجود السہو اسکو باطل کرتا ہے اسلیے کہ سجود نماز کے بیچ میں پڑ گیا - بخلاف المسافر
اذا سجد للسہو ثم نوی الاقامۃ - بخلاف مسافر کے جب کہ اسنے سہو کی وجہ سے سجدہ کیا پھر قبل سلام پھیر دینے
کے اقامت کی نیت کر لی - ف - تو اسپر نماز چار رکعت ہو گئی تو وہ ملا کر دوگانہ دیگر پڑھ لے حالانکہ درمیان میں
سجدہ سہو ہے تو یہ متنفل سے مخالف ہوا - حیث یبنی - کیونکہ مسافر تو بناء کرتا ہے - ف - کہ مسافر میں عذر ہے - لانہ
لو لم یبن یبطل جمیع الصلوٰۃ - کیونکہ مسافر بناء نہ کرے تو اسکی پوری نماز باطل ہوئی جاتی ہے - ف - اور
متنفل کی نہیں - ومع ہذا لو ادی صح - اور باوجود اسکے کہ متنفل کو بناء کرنا نہیں چاہیے ہے اگر اسنے اسپر دوگانہ دیگر
ادا کیا تو صحیح ہو گیا - لبقاء التحریمہ - کیونکہ تحریمہ ہنوز باقی ہے - ف - اور شرط یہی تحریمہ ہے - پھر یہ غیر ظاہر الروایۃ
ہے ع - ویبطل سجود السہو ہو الصحیح - ان سہو کا جو سجدہ کیا تھا وہ مٹ گیا یہی قول صحیح ہے - ف - یہی مختار ہے
المحیط - پس سجود السہو کو آخر میں اعادہ کرے اور یوں ہی مسافر بھی آخر میں اعادہ کرے - التبیین - ومن سلم وعلیہ
سجدتا السہو - ایک نے نماز سے خارج ہونے کا سلام پھیرا حالانکہ اسپر سجدہ سہو لازم ہے - فدخل رجل فی صلاتہ
بعد التسلیم - پھر سلام پھیرنے پر ایک آدمی اس مصلی کی نماز میں داخل ہوا - ف - یعنی اقتداء کی تو یہ اقتداء جب ہی
صحیح ہو کہ امام اس سلام کی وجہ سے نماز سے خارج نہوا ہو اور اسکا خارج نہونا سجدہ کرنے پر موقوف ہے - فان سجد الامام
پھر اگر اسکے امام نے سہو کا سجدہ کیا - ف - تو امام ابھی نماز میں موجود ہے - کان داخلا - تو یہ مقتدی اسکی نماز میں داخل
ہو گیا - والا فلا - اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی داخل نہوا - ف - یعنی جب امام نے سجدہ سہو چھوڑا تو وہ نماز
سے خارج ہوا پس یہ مقتدی داخل نہیں ہو سکتا - وہذا عند ابی حنیفہ وابی یوسف - اور یہ حکم اس تفصیل سے امام
ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہے - وقال محمد ہو داخل سجد الامام او لم یسجد - اور امام محمد رح نے کہا کہ اقتداء
کرنے والا بہر حال اپنے امام کی نماز میں داخل ہوا خواہ اسکا امام سجدہ کرے یا نہ کرے - لان عندہ سلام من علیہ
السہو لا یخرجہ عن الصلوٰۃ اصلا - اسکی وجہ یہ ہے کہ امام محمد رح کے نزدیک سلام پھیرنا ایسے شخص کا جسپر سہو لازم ہے اسکو

نماز سے اصلا خارج نہیں کرتا۔ ف۔ یعنی نہ بتوقف اور نہ بے توقف۔ لانہا وجبت جبرا للنقصان۔ کیونکہ سجدہ سہو تو واجب ہوا ہے واسطے پورا کرنے نقصان کے۔ ف۔ جو نماز کے اندر آگیا ہے۔ فلا بد ان یکون فی احرام الصلوٰۃ۔ تو ضرور ہے کہ یہ پورا کرنے والا نماز کے احرام میں ہو۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ عینی رح کے موافق ترجمہ ہے اور میرے نزدیک اولی یہ کہ فلا بد ان یکون الخ یعنی پس ضرور ہے کہ وہ شخص نماز کے احرام میں ہو۔ اس نظر سے کہ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ جس نے سلام پھیر دیا اسپر اب بھی سجدہ سہو واجب ہے تو اب واجب ہونا جب ہی مفید ہے کہ وہ نماز کے احرام میں رہا ہو بوجہ سلام کے خارج نہوا ہو تاکہ واجب سجدہ ادا کرے کیونکہ یہ سجدہ تو خود نماز کے اندرونی نقصان کو پورا کرنے والا ہے نہ آنکہ نماز کے ساتھ سجدہ بھی علیحدہ واجب ہے تاکہ نماز کے بعد یہ واجب ادا کرنا مفید ہو۔ پس ظاہر ہوا کہ سلام اس شخص کو نماز سے خارج نہ کریگا۔ وعندہما یخرج علی سبیل التوقف۔ اور شیخین کے نزدیک سلام اسکو خارج کریگا مگر بطور توقف کے۔ ف۔ یعنی خارج معلوم ہونا سلام سے اس امر پر موقوف ہے کہ وہ سجدہ نہ کرے حتی کہ اگر نہ کیا تو خارج ہوگیا۔ لانہ محلل فی نفسہ۔ کیونکہ سلام تو بذات خود تحلیل کرنے والا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ تحلیلہا التسلیم۔ مگر کسی عارض کی وجہ سے اسکا اثر نہونا ممکن ہے۔ وانما لایعمل لحاجتہ الی اداء السجدۃ۔ اور یہاں تو اسی وجہ سے سلام اپنا کام تحلیل کا نہیں کرتا کہ مصلی کو ادائے سجدہ سہو کی ضرورت ہے۔ فلا یظہر دونہا۔ پس بدون سجدہ کے یہ روک ظاہر نہوگی۔ ف۔ تو سلام اپنا کام کر جائیگا۔ ولا حاجۃ علی اعتبار عدم العود۔ اور درصورت عود نہ کرنے کے حاجت نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بر تقدیر یکہ وہ سجدہ سہو کی طرف عود نہ کریگا کچھ حاجت ثابت نہوگی تو سلام کے اثر کا کوئی مانع نہیں ہے م۔ پس یہ اختلاف اصل ہے اور ثمرہ اسکا جن صورتوں میں ظاہر ہوگا اسکا بیان فرمایا بقولہ۔ ویظہر الاختلاف۔ اور ظاہر ہوگا فائدہ اس اختلاف کا۔ فی ہذا۔ ایک تو اس مسئلہ مذکور میں۔ ف۔ جبکہ سہو والے کا کسی نے اقتدا کیا بعد سلام کے تو امام محمد رح کے نزدیک اقتدا صحیح اور شیخین رح کے نزدیک اگر سجدہ کرے تو صحیح ورنہ نہیں۔ وفی انتقاض الطہارۃ بالقہقہۃ۔ اور دوم قہقہہ سے طہارت ٹوٹنے میں۔ ف۔ پس امام محمد و زفر رح کے نزدیک ٹوٹیگی اور شیخین کے نزدیک نہیں یہی حکم مقتدی کا ہے ع ت۔ وتغیر الفرض بنیۃ الاقامۃ فی ہذہ الحالۃ۔ اور سوم مسافر کا فرض متغیر ہوجانا اس حالت میں اقامت کی نیت سے۔ ف۔ یعنی مسافر نے دوگانہ میں سہو کیا اور سجدہ نہ کیا حتی کہ سلام پھیر دیا پھر اقامت کی نیت کی تو امام محمد و زفر رح کے نزدیک اسی نماز کے اندر نیت پائی گئی تو اسکا فرض چارگانہ ہوگیا اور شیخین رح کے نزدیک تغیر نہوگا خواہ سجدہ سہو کرے یا نہیں ع۔ ومن سلم یرید بہ قطع الصلوٰۃ۔ اور جس شخص نے سلام پھیرا حالانکہ اس سے اسکا قصد نماز کا قطع ہے۔ وعلیہ سہو۔ اور حال یہ کہ اسپر کچھ سہو بھی ہے۔ ف۔ تو وہ بالاتفاق اس قصد سے خارج نہوجائیگا۔ فعلیہ ان یسجد لسہوہ۔ تو اسپر واجب ہے کہ اپنے سہو کے واسطے سجدہ کرلے۔ ف۔ قبل اسکے کہ اٹھکر پھر جاوے یا بات کرے یا مسجد سے نکل جاوے۔ کما فی الاصل ع۔ یعنی قبل اسکے کہ کوئی مفسد نماز پایا جاوے اور خالی اٹھنا مفسد نہیں جب تک کہ پیٹھ جانب قبلہ نہوجاوے ع م۔ لان ہذا السلام غیر قاطع۔ کیونکہ یہ سلام تو قاطع نماز نہیں ہے۔ ف۔ بالاتفاق کیونکہ شیخین کے نزدیک اگرچہ سلام محلل ہے مگر ضرورت سجدہ ابھی عارض ہے تو تحریمہ باقی ہے جب تک کہ کسی فعل سے معلوم ہو کہ اسنے ترک کیا۔ اگر کہا جاوے کہ اسکی نیت کافی ہوجاوے تو جواب دیا۔ ونیتہ تغیر المشروع فلغت۔ اور اسکی نیت تو یہ ہے کہ امر مشروع کو متغیر کرے تو نیت ہی لغو ہوگی۔ ذ فروع ایک نے عشاء میں سہو کیا اور آیت سجدہ پڑھی اسکا سجدہ نہ کیا اور ایک رکعت کا سجدہ نمازی چھوڑا پھر سلام پھیر دیا تو مسئلہ کی چار صورتیں ہیں اول یہ کہ کل بوجہ نسیان کے دوم کل عمداً۔ سوم سجدہ تلاوت سے نسیان ہوا اور سجدہ نمازی عمداً چھوڑا۔ چہارم نمازی سجدہ سے نسیان ہوا اور تلاوتی عمداً چھوڑا۔ پس صورت اول میں بالاتفاق نماز فاسد نہیں کیونکہ

اس سلام سے وہ تحریمہ سے خارج نہوا۔ اوّل بشرطیکہ سجدہ نمازی قبل کلام وغیرہ کے قضا کرے۔ م۔ صورت دوم و سوم میں بالاتفاق نماز فاسد ہوگی اور صورت چہارم میں ظاہر الروایۃ کے موافق نماز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ اگر سجدۂ سہو میں سہو کیا تو اس سے سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا۔ التہذیب۔ اگر سہو دسہو میں سہو کیا تو تحری پر عمل کرے یعنی اگر اسکا دل جمے کہ میں کر چکا تو نہ کرے اور اگر دل جمے کہ ابھی سجدہ سہو نہیں کیا تو کرے اور اگر نماز میں کئی بار سہو کیا ہو تو ایکبار دو سجدہ سہو کافی ہیں۔ اتفاقاً کسی نے رات کی نماز سنت و نوافل میں امامت کی اور عمداً اخفاء قرارت کیا تو اُسنے برا کیا اور اگر سہواً کیا تو اسپر سجدہ سہو لازم ہے۔ قاضیخان۔ اگر وتر یا تراویح میں جہر چھوڑا تو سہو لازم ہے۔ التاتارخانیہ عن التتمہ۔ یہ اُسوقت کہ جماعت سے پڑھے۔ م۔ اگر امام کو سہو ہوا پھر حدث ہوگیا اور اُسنے خلیفہ کردیا تو اسکا خلیفہ سہو کے واسطے بعد سلام کے سجدہ کرے اور اگر خلیفہ نے تتمہ نماز میں سہو کیا ہو تو یہی دو سجدے دونوں کے واسطے کافی ہیں۔ اور اگر امام اول کو سہو نہ تھا مگر خلیفہ نے سہو کیا تو امام اول پر اسکا سہو لازم ہوگا اور اگر امام اول نے خلیفہ کرنے کے بعد سہو کیا تو اس سے کچھ واجب نہوگا۔ الذخیرہ۔ اگر ظہر کا سلام پھیر کر یاد کیا کہ اسپر نمازی ایک سجدہ باقی ہے پس کھڑے ہوکر از سرنو چار رکعت پڑھیں تو فاسد ہیں کیونکہ وہ ابھی اول نماز سے اس سلام سے خارج نہوا تو نئی نیت صحیح نہوئی کیونکہ فرض کے ساتھ اپنے نفل کو خلط کردیا۔ جیسے مغرب کی دو رکعت پڑھکر اس گمان سے سلام پھیر دیا کہ پوری ہوگئی پھر یاد کیا اگر نئے سرے تین رکعات پڑھیں حتی کہ اگر وہ ان تین رکعات پڑھنے میں ایک رکعت کے بعد قدر تشہد بیٹھ گیا ہو تو پہلی نماز مغرب صحیح ہوجائیگی اور باقی دو رکعت نفل ہونگی اور اگر نہیں بیٹھا تو پہلی و دوسری دونوں فاسد ہیں اسکی وجہ یہ کہ پہلے نماز مغرب سے بوجہ سلام کے باہر نہوا تھا تو دوسری نئے سرے شروع نہیں ہوسکتی۔ الفتح۔ پھر اگر دونوں کے فاسد ہوجانے کے بعد اب نئے سرے سے مغرب شروع کرے تو صحیح ہوجائیگی۔ م۔ (بیان شک کا) واضح ہو کہ شک دو طرح ہے۔ اول یہ کہ نماز کے اندر ہو اور یہ کئی طور پر ہے چنانچہ ادا کی ہوئی مقدار میں یا تحریمہ میں یا طہارت کا کوئی فرض ترک ہونے میں و مانند اسکے یا کسی دوسری نماز کے متعلق اس نماز میں کچھ خیال آیا جس سے بقدر رکن کے سوچتا رہا۔ دوم یہ کہ شک نماز سے باہر ایسا ہوا جسکا تعلق نماز سے ہے۔ پھر کتاب میں اول قسم میں سے مقدار کا شک ذکر کیا بقولہ۔ **ومن شک فی صلاتہ فلم یدر اثلثا صلی ام اربعا**۔ اور جس شخص نے شک کیا اپنی نماز کے اندر پس نہیں جانا کہ آیا تین رکعت پڑھیں یا چار پڑھیں۔ ف۔ تو اسمیں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ۔ **وذلک اول ما عرض لہ**۔ اور یہ شک پہلا شک ہے جو اسکو پیش آیا۔ ف۔ یہ مراد نہیں کہ عمر بھر میں کبھی شک نہیں کیا یا اس نماز میں یہ پہلا شک ہے بلکہ معنی یہ کہ اسکی اکثری عادت نہیں ہے یہی معنی اشبہ ہیں۔ المحیط۔ **استانف**۔ تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ وہ شخص نئے سرے نماز پڑھے۔ **لقولہ علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلاتہ انہ کم صلی فلیستقبل الصلوٰۃ**۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جب تم میں کوئی اپنی نماز میں یہ شک کرے کہ اسنے کتنی پڑھی تو نماز کو از سرنو پڑھے۔ ف۔ یہ حدیث مرفوع نہیں ملی۔ لیکن ابن سیرین رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ کہا جب میں شک کرتا ہوں کہ میں نے کتنی پڑھی تو اعادہ کرلیتا ہوں۔ سعید بن جبیر نے ایسے شخص کے حق میں جس نے نہ جانا کہ تین پڑھیں یا چار پڑھیں حضرت ابن عمر رض سے روایت کیا کہ ابن عمر نے فرمایا کہ وہ اعادہ کرے اگر ٹھیک یاد نہو۔ جریر نے منصور سے روایت کی کہ سعید بن جبیر نے مجھے فتوی دیا کہ میں تو فرض میں اعادہ کرلیتا ہوں۔ اسمٰعیل بن ابی خالد نے شعبی رح سے روایت کی کہ اعادہ کرے۔ لیث نے طاؤس رح سے روایت کی کہ جب تو نہ جانے کہ کتنی پڑھی تو ایکبار اعادہ کر پھر اگر دوبارہ اشتباہ ہو تو اعادہ مت کر۔ ان سب آثار کو ابن ابی شیبہ نے مصنف میں روایت کیا ہے اور یہی شیخ وابن الحنفیہ سے روایت کیا۔ عف۔ پھر اگر حدیث ثابت نہو تو یہ آثار اس مسئلہ میں کافی ہیں لیکن مخفی نہیں کہ ان سے اعادہ کا حکم واجب ثبوت نہوگا بلکہ تحری کرنا یا اکثر پر مدار رکھنا واجب ہوگا جیسا کہ آئندہ آتا ہے اور شاید اصل مذہب یہی ہے چنانچہ عینی رح نے لکھا کہ امام محمد رح نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب یعنی امام ابوحنیفہ و اُنکے شاگردوں کا قول ہے کہ شک کرنیوالا

تحری کرے اور اسمیں کوئی تفصیل نہیں فرماتے ہیں۔ اور یہی اصول کی روایت ہے۔ انتہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ واجب تو تحری ہے اور رہا اعادہ کرنا تو ان آثار مذکورہ کی وجہ سے اولیٰ ہے جبکہ اکثر و عادت نہو۔م۔ **وان کان یعرض لہ کثیرا بنی علی اکبر رائہ**۔ اور اگر یہ شک اسکو بہت پیش آتا ہو تو اپنی غالب رائے پر مدار رکھے۔ ف۔ یعنی دل سے ٹھیک بات کے لیے جستجو کرے جسکو تحری کہتے ہیں۔ **لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاتہ فلیتحر الصواب**۔ یعنی جو کوئی نماز میں شک کرے تو وہ ٹھیک بات کے لیے دل سے تحری کرے۔ ف۔ پس اسی پر بنا کرے۔ رواہ البخاری ومسلم عن ابن مسعود رض اذا شک احدکم فی صلاتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم لیسلم ثم لیسجد سجدتین۔ یعنی جب کوئی تم میں نماز میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحری کرے پس اسی پر نماز تمام کرے پھر سلام پھیرے پھر دو سجدے کرے۔ یہ الفاظ بخاری کے باب التوجہ الی القبلۃ کے ہیں۔ اس حدیث سے حکم تحری کا صاف واضح ہے۔ لیکن یہ جب ہی تک ہے کہ اسکی تحری میں کوئی بات آوے اور کسی مقدار پر اسکا دل جمے۔ **وان لم یکن لہ رای بنی علی الیقین**۔ اور اگر اسکی کچھ رائے نہو یعنی اسکی تحری کسی بات پر نہیں جمی تو وہ یقین پر مبنی کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً دو اور تین رکعت میں شک ہے تو دو ہونے میں تو شک نہیں یعنی یقیناً اس سے کم نہیں ہے پس اسی پر مدار رکھے۔ **لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاتہ فلم یدر اثلثا صلی ام اربعا بنی علی الاقل**۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس شخص نے اپنی نماز میں شک کیا پس نہ جانا کہ تین پڑھیں یا چار تو کمتر پر بنا کرے ف۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی من حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ اور ترمذی نے حضرت عبد الرحمن بن عوف رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جب تم میں کوئی نماز میں سہو کرے پس نجانے کہ ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت تو ایک پر بنا کرے اور اگر نہ جانے کہ تین رکعت پڑھیں یا چار تو تین پر بنا کرے اور سلام سے پہلے دو سجدے کرلے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ اور مترجم کہتا ہے کہ قولہ سلام سے پہلے دو سجدے کرلے۔ اسمیں دو احتمال ہیں اول یہ کہ نماز سے خارج ہونے کے لیے جو سلام تحلیل پھیرا جاتا ہے اس سے پہلے سہو کے دو سجدے کرلے۔ پھر اسمیں سجدہ سہو کا طریقہ مذکور نہیں ہے اور وہ دوسری حدیث میں ہے کہ سلام پھیر کر دو سجدے کرکے تشہد پڑھے جیسا کہ گذرا۔ احتمال دوم یہ کہ سہو کا سجدہ اسطرح کرے کہ سلام پھیرنے سے پہلے کرلے اور علی ہذا یہ حدیث قول امام مالک رح کی مؤید ہوگی کہ جب نماز میں سہو سے کوئی زیادتی ہوجاوے تو بعد سلام کے سہو کا سجدہ کرے اور اگر نماز میں کمی کا سہو ہو تو قبل سلام کے سجدہ سہو کرے اور سابق میں گذرا کہ شک وسہو میں طریقہ سجدہ میں بالاجماع فرق نہیں ہے اور بحث کا خلاصہ گذر چکا۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے علماء رح نے حدیث ابوسعید خدری اور عبدالرحمن بن عوف رض کو اس حالت پر محمول کیا کہ جب تحری کرنے سے اسکی رائے کسی بات پر قائم نہو کیونکہ حدیث ابن مسعود رض میں تحری کرنے کا حکم صریح ہے۔ پھر اگر تحری میں کوئی بات جمی تو اسپر عمل و[illegible] لیکن اگر اس شخص کو شاذ و نادر ایسا واقعہ پیش آیا ہے تو بنظر اثر حضرت ابن عمر رض وغیرہ کے اولیٰ یہ کہ نئے سرے سے پڑھے مگر وہ بدون اسکے ممکن نہیں کہ مشکوک نماز سے خارج ہوجاوے۔ کمافی التبیین م۔ **والاستقبال بالسلام اولیٰ**۔ اور نئے سرے سے پڑھنا تو سلام کے ساتھ اولیٰ ہے۔ ف۔ یعنی مشکوک نماز سے سلام پھیر دے پھر از سر نو تکبیر کہکر شروع کرے اور اگر کلام یا کوئی فعل مفسد نماز کیا تو بھی نماز سے خارج ہوگیا تو از سر نو پڑھے مگر سلام اولیٰ ہے۔ **لانہ عرف محللا دون الکلام** کیونکہ سلام تو شرع میں تحریمہ کا تحلیل کرنے والا معلوم ہوا ہے نہ کلام۔ ف۔ بلکہ کلام تو مفسد نماز البتہ معلوم ہوا اور عمداً ایسا کرنا اپنی تحریمہ کی حرمت توڑنا ہوا بخلاف سلام کے کہ حدیث تحلیلہا التسلیم۔ میں احرام نماز سے تحلیل کرنیوالا سلام صریح منصوص ہے۔ لہذا کہا گیا کہ بیٹھکر سلام پھیرے۔ کمافی التبیین۔ اگر کہا جاوے کہ اگر کلام بھی نہ کیا بلکہ نئی نماز کی نیت کرلی تو جواب دیا کہ۔ **ومجرد النیۃ لغو**۔ اور خالی نیت لغو ہوگی۔ ف۔ یعنی پہلے تحریمہ سے خارج نہوگا حتی کہ اگر خالی نیت پر جدید چار رکعات سب پڑھیں

تو یہ بھی فاسد ہیں۔ یہ سب نئے سر سے پڑھنے میں ہے اور وہ جب ہی کہ شاذ نادر ہوا ہو۔ س۔ اور صورتیکہ اکثر وقوع ہوا اور اسنے تحری کی اور اُسکی تحری کسی مقدار پر واقع ہوئی اور اسی پر باقی کو تمام کیا تو کیا سہو کا سجدہ کرے پس جواب یہ کہ ہاں جیسا کہ بخاریؒ کی حدیث ابن مسعودؓ میں ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ اگرچہ ٹھیک بات یقیناً معلوم ہو جاوے تو بھی بعض احادیث سے بوجہ مجرد شک کے سجدہ سہو لازم ہونا پایا جاتا ہے اور یہ اس امر پر محمول ہے کہ ٹھیک بات دریافت کرنے میں اتنی دیر ہوئی کہ ایک رکن ادا ہو جاوے پس اس تاخیر کی وجہ سے سجدہ سہو لازم ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث ابن مسعودؓ صریح ہے کہ سجدہ سہو بعد تحری کے واجب ہے اور شیخ ابن الہمام کا یہ خیال کہ یقیناً ٹھیک ثابت معلوم ہو گئی۔ صحیح نہیں کیونکہ وہ شک نہ تھا جسکے بعد بالیقین صواب معلوم ہو گیا بلکہ وہم تھا اور نہ تو اب یہ جزم کرنا باوجود شک کے غیر ممکن ہے صرف تحری سے دل کسی بات پر جم سکتا ہے وہ یقین ہے نہ یقین اور ان دونوں میں فرق ہے۔ فافہم۔ پھر جس صورت میں تحری پر بنی کیا مثلاً تین و چار میں شک ہوا اور تحری سے تین معلوم ہوئیں تو پھر ایک رکعت پڑھکر اخیر قعدہ کرے گویا وہ بغیر شک کے پڑھتا ہے اور اگر تحری کسی بات پر نہ جمی تو وہ کمتر پر مدار رکھے اور اسپر کچھ گناہ نہیں لیکن نماز کو تمام کریگا اس صفت کے ساتھ کہ اسکو ٹھیک بات یا بمنزلہ ٹھیک کے معلوم نہوئی۔ لہذا امام مصنف نے کہا کہ۔ وعند البناء علی الاقل یقعد فی کل موضع توہم آخر صلاتہ۔ اور در صورت کمتر پر بناء کرنے کے ہر مقام پر جسکو آخری نماز توہم کرے قعدہ کرے۔ کیلا یصیر تارکا فرض القعدۃ واللہ اعلم۔ تاکہ وہ فرض قعدہ کا چھوڑنے والا نہو جاوے۔ ف۔ مثلاً ایک و دو میں اسکو شک ہوا اور تحری نہ جمی تو اسنے بحکم شرع ایک پر بناء رکھی پس ایک رکعت پڑھکر شرعی قرار پر درمیانی قعدہ ہوا تو باتفاق یہاں بیٹھیگا اور مشائخ میں اختلاف ہے کہ شک کے وقت جبکہ دو رکعت کا شک تھا تو اُسی وقت درمیانی قعدہ تھا تو بعض کے نزدیک شک کی رعایت سے اسوقت بھی بیٹھ لے اور یہی لیا گیا ہے۔ کما فی البحر۔ اور بعض کے نزدیک نہیں۔ یہ اسواسطے کہ جب شرع نے ایک رکعت قرار دی تو دو کا جو شک تھا وہ ضعیف ہو کر وہم ہو گیا لیکن اخیر قعدہ چونکہ فرض ہے تو اسکی رعایت رکھی حتی کہ شرعی تقرر کے موافق تو پھر دو رکعت پڑھکر آخر قعدہ میں ہوا اور اُسکے وہم کے موافق اب ایک ہی رکعت کے بعد چوتھی رکعت ہو جائیگی لہذا یہاں بھی بیٹھ جاوے تاکہ شاید یہی فی الواقع ہو تو فرض قعدہ ترک نہو۔ پھر ظاہرا بنظر احتیاط یہ واجب ہے لیکن صحیح۔ واللہ اعلم یہاں استحسان ہوگا کیونکہ جب شرع نے کمتر پر بناء کا حکم دیدیا تو فرض قعدہ وہ ہے جو اسکے موافق ہوا اگرچہ شرع نے بطور عفو کے ایسا کیا ہو کیونکہ فرضیت قعدہ کچھ عادت سے باہر کوئی چیز نہیں ہے اور کلام متقضی بسط ہے۔ فاللہ تعالی اعلم بالصواب م۔ پھر جس صورت میں کہ تحری میں یا کمتر پر عمل رکھا ہے سہو کے دو سجدے کرے۔ ف۔ اگر اخیر قعدہ و تشہد سے فارغ ہو کر یا بعد سلام کے شک ہوا تو نماز جائز ہونے کا حکم دیا جائیگا اور اس شک کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اگر نماز سے باہر ایک نے شک کیا کہ میں نے آج ظہر کی نماز پڑھی یا نہیں پس اگر وقت ظہر ابھی موجود ہے تو اسپر اعادہ واجب ہے۔ اور اگر وقت نکل چکا ہو پھر شک ہوا تو کچھ اعتبار نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر نماز فجر میں شک ہوا کہ میں تیسری رکعت میں ہوں یا پہلی رکعت میں ہوں تو کوئی رکعت پوری نہ کرے بلکہ فوراً بیٹھ جاوے بقدر تشہد پھر کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھے ہر رکعت میں فاتحہ و سورہ پڑھے پھر تشہد پڑھکر سہو کے دو سجدے کرے۔ س۔ اگر حالت سجود میں اسکو اول یا دوم رکعت میں شک ہوا تو دونوں سجدے پورے کر لے کیونکہ خواہ رکعت اول ہو یا دوم ہو ان دونوں کو پورا کرنا لازم ہے پھر دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر بقدر تشہد بیٹھکر پھر کھڑا ہو کر ایک رکعت پڑھے اور اگر سجدہ نماز فجر میں شک ہوا کہ اسنے دو یا تین پڑھیں پس اگر پہلا سجدہ ہو تو اصلاح ممکن ہے کیونکہ اگر اسنے فی الواقع دو پڑھی ہیں تو اسپر ان دونوں سجدوں کا پورا کرنا لازم ہے۔ اور اگر وہ تیسری ہوئی تو امام محمد رح کے نزدیک فاسد نہوگی کیونکہ پہلے سجدہ میں جب یاد ہو گیا تو یہ سجدہ گویا کالعدم ہو گیا جیسے اول سجدہ میں حدث ہو جانے سے ہوتا ہے اور اگر یہ شک اسکو دوسرے سجدہ میں ہوا تو نماز فاسد ہو گئی۔ اگر فجر میں شک ہوا

کہ وہ دوسری یا تیسری ہے پس اگر اسکی تحری میں کچھ نہیں آیا تو اگر کھڑا ہو تو رہ بیٹھ جاوے اور بعد قعدہ کے آخر ایک رکعت پڑھکر قعدہ کرے اور اگر بیٹھا ہو تو تحری کرے پس اگر تحری میں آوے کہ وہ دوسری ہے تو پوری کرلے اور اگر تحری میں آوے کہ وہ تیسری ہے تو پھر قعدہ میں تحری کرے اگر تحری میں آوے کہ وہ دوسری رکعت پر نہیں بیٹھا ہے تو نماز فاسد ہوگئی اور اگر تحری کسی بات پر واقع نہوئی تو بھی فاسد ہوئی اور یہی حال چار رکعت والی نماز وتر میں ہے چنانچہ اگر شک کیا کہ چوتھی یا پانچویں ہے تو اسی طور پر حکم ہے اور اگر شک کیا کہ تیسری یا پانچویں ہے تو جیسے ہم نے فجر میں ذکر کیا کہ وہ قعدہ کیطرف عود کرے پھر ایک رکعت پڑھکر تشہد پھر ایک رکعت پر قعدہ۔ اگر وتر کی دوسری یا تیسری میں شک ہوا تو یہ رکعت تمام کرے اور اسمیں قنوت پڑھکر قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھے اسمیں بھی قنوت پڑھے یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اور شک کی تمام صورتوں میں خواہ تحری پر عمل کیا ہو یا اکثر پر بنا کی ہو سہو کا سجدہ کرے۔ الفتح ابحر۔ اگر نماز میں شک کیا کہ تین پڑھیں یا چار پڑھیں اور کچھ دیر تک اسی تفکر میں رہا پھر یقین ہوا کہ تین پڑھی ہیں پس اگر فکر میں قرارت یا تسبیح پڑھتا رہا اور بقدر ادا ے رکن کے ساکت نہیں رہا تو اسپر سجدہ سہو نہیں ہے اور اگر ایسا نہوا بلکہ ایک رکعت یا سجدہ سے مشغول کیا یا رکوع و سجود میں تھا اور اسقدر دیر گذری کہ تفکر میں حالت متغیر ہوئی تو اسپر استحساناً سجدہ سہو ہے۔ المحیط الذخیرہ۔ ت د۔ اگر نماز میں اسپر گمان غالب ہوا کہ اسکو حدث ہوا یا اسنے مسح سر کا نہیں کیا تھا اسمیں اسکو یقین ہو اسطرح کہ اسکو شک نہیں ہے پھر اسکو یقین حاصل ہوا کہ اسنے حدث نہیں کیا یا اسنے مسح کر لیا تھا تو شیخ ابوبکر رح نے فرمایا کہ جس حالت میں اسکو حدث یا عدم المسح کا یقین تھا اس حالت میں اگر اسنے کوئی رکن ادا کیا تو وہ نئے سر سے نماز پڑھے ورنہ اپنی نماز تمام کرے۔ الفتاویٰ قاضیخان۔ اور اگر جانا کہ اسنے رکن ادا کیا اور شک اس امر کا کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ کہی یا نہیں یا اسکو حدث ہوا یا نہیں۔ یا اسکے کپڑے کو نجاست پہونچی یا نہیں۔ یا سر کا مسح کیا تھا یا نہیں۔ پس اگر اول مرتبہ ہو تو نماز از سرنو شروع ورنہ نماز پوری کرے اور اسپر وضو یا کپڑا دھونا لازم نہیں ہے۔ الفتح۔ فتاویٰ عتابیہ میں ہے کہ نماز میں شک ہوا کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو چار رکعت پڑھے اور دوسری رکعت ختم کرکے احتیاطاً قعدہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ امام نے دو رکعت پڑھائیں جب دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کیا تو اسکو شک ہوا کہ میں نے ایک رکعت پڑھی یا دو پڑھیں یا اسکو تیسری و چوتھی میں شک ہوا تو اسنے کن انکھیوں سے پیچھے والوں مقتدیوں کو دیکھا تاکہ دیکھے کہ اگر وے لوگ کھڑے ہوتے ہیں تو میں بھی کھڑا ہو جاؤں اور اگر بیٹھے ہیں تو بیٹھ جاؤں اسنے اس طریقہ پر اعتماد کیا تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے اور اسپر سہو لازم نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر مصلی نے تنہا پڑھی یا امامت کی جب اسنے سلام پھیرا تو ایک مرد عادل نے خبر دی کہ تو نے اس نماز ظہر کو تین رکعات پڑھیں تو فقہاء نے کہا کہ اگر مصلی کے نزدیک اسنے چار پڑھیں تو خبر دہندہ کے قول پر التفات نہ کرے۔ المحیط۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ میں تو ہر حال میں ایک عادل کے کہنے پر ہمیشہ اعادہ کر لیتا ہوں۔ الظہیریہ۔ اور اگر امام کو شک ہو پس دو عادل نے اسکو خبر دی تو انکے قول کو اختیار کرے۔ اور اگر مصلی کو شک ہو کہ یہ خبر دینے والا عادل ہے یا نہیں تو امام محمد رح سے روایت ہے کہ احتیاطاً اعادہ کرے اور اگر دو مرد عادل کے قول میں شک کیا تو نماز پھیرے اور اگر مخبر عادل نہو تو اسکا قول قبول نہ ہوگا۔ المحیط۔ امام و قوم میں اختلاف ہوا پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہیں ورنہ انکے قول پر اعادہ کرے۔ اگر ارکان حج میں شک ہوا تو ظاہر الروایۃ کے موافق وہاں بھی اکثر رائے پر بنا کرے۔ د۔

باب صلوٰۃ المریض

مریض کی نماز کا بیان۔ اذا عجز المریض۔ جب عاجز ہوا مریض۔ ف نماز سے پہلے یا نماز کے اندر۔ ت۔ عن القیام کھڑے ہونے سے۔ ف یعنی بالکلیہ ایسے کھڑے ہونے سے جسکے ساتھ سجود کی قدرت ہو اگرچہ ٹیک سے ہو۔ م ف۔ صلی قاعدا۔ تو نماز پڑھے بیٹھے ہوئے۔ ف اگرچہ بیٹھنا ٹیک سے ہو۔ یرکع ویسجد۔ درحالیکہ رکوع و سجدہ

کرتا ہے۔ ف۔ جبکہ ان دونوں کی قدرت حاصل ہو۔م۔ عاجز ہونے سے یہ مراد کہ کھڑے ہونے سے اسکو ضرر لاحق ہو یہی
اصح ہے۔ الترتاشی۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ الظہیریہ ع والدرایہ۔ چنانچہ اسی طرح اگر مصلی کو قیام کرنے سے مرض کی زیادتی یا دیر میں
اچھے ہونے کا خوف ہو یا دوران سر لاحق ہوتا ہو۔ التبیین۔ یا سخت درد ہونے لگتا ہو۔ الکافی۔ یا کھڑے پڑھنے میں پیشاب وغیرہ
عذر جاری ہوتا ہو یا روزہ دشوار ہوتا ہو اور بیٹھنے میں یہ نہو۔ ع ف۔ تو ان صورتوں میں قیام ترک کرنا جائز ہے م۔ اور اگر
قیام سے ایک طرح کی مشقت فقط لاحق ہوتی ہے تو ترک جائز نہیں۔ الکافی۔ اور اگر پورا قیام نہیں بلکہ تھوڑا کر سکتا ہو مثلاً قیام
زکچھ قراءت کر سکتا ہے یا فقط تکبیر تحریمہ تک قیام کر سکتا ہے تو جسقدر قدرت ہے اسقدر کرے پھر جب عاجز ہو تو بیٹھ جاوے۔ شمس الائمہ
حلوانی نے کہا کہ یہی صحیح مذہب ہے اگر اسکو چھوڑ دے تو مجھے اسکی نماز جائز نہونے کا خوف ہے۔ الخلاصہ۔ مراد اسقدر قیام سے
یہ کہ مع سجدہ کے قدرت ہو۔م۔ اور اگر تکیہ دیکر کھڑا ہو سکتا ہے تو صحیح یہ کہ یوں ہی کرے اسکے سواے جائز نہیں ہے اور اسیطرح
جب عصا یا خادم پر ٹیک دیکر کھڑا ہو سکتا ہے تو یوں ہی لازم ہے۔ التبیین۔ اور اگر مریض گھر میں قیام کر سکتا ہے اور باہر مسجد جانے
پر وہاں قیام نہیں کر سکتا تو اصح یہ کہ مسجد جاوے۔ الخلاصہ۔ واسی پر فتوی ہے۔ العینی۔ اسکے خلاف بندیہ میں ہے کہ مختار یہ کہ
گھر میں کھڑے پڑھے اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ المضمرات۔ میں کہتا ہوں کہ جس نے جماعت کے سنت ہونے پر نظر کی تو قیام
فرض کو ترک نہ کیا جیسے مضمرات میں ہے اور جس نے جماعت کے وجوب پر نظر کی اور یہ بھی کہا کہ اقتدا کی قدرت فرض ہے تو جانے کا
حکم دیا جیسے خلاصہ میں ہے اور شک نہیں کہ مسئلہ مشکل ہے م۔ پھر جب بیٹھے پڑھے تو اصح یہ کہ چار زانو یا التحیات کی بیٹھک وغیرہ
جسطرح اسپر آسان ہو بیٹھے۔ السراج۔ اور یہی صحیح ہے۔ التحفہ ع۔ اور اگر بیٹھنا مستوی ممکن نہو مگر تکیہ یا دیوار یا آدمی کی ٹیک سے
ممکن ہے تو اسیطرح بیٹھنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اور اسوقت لیٹ جانا جائز نہیں یہی مختار ہے۔ التبیین۔ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ جس
مریض کو تحریمہ وغیرہ کی قدرت قیام جہانتک ہو وہانتک قیام لازم ہے لیکن لزوم جب ہی کہ ساتھ ہی سجود کی قدرت ہو چنانچہ آویگا
اور جب قیام کی قدرت نہو تو بیٹھکر رکوع وسجود سے پڑھے م۔ **لقولہ علیہ السلام لعمران بن حصین صل قائما فان لم تستطع**
فقاعدا فان لم تستطع فعلی الجنب تومی ایماء۔ دلیل اسکی واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمران بن حصین رضی اللہ عنہ
کے واسطے ہے (جنکو بواسیر کا مرض تھا) یہ کہ تو کھڑے پڑھ پھر اگر تجھے اسکی استطاعت نہو تو بیٹھے پڑھ پھر اگر اسکی استطاعت بھی نہو
تو کروٹ پر پڑھ درحالیکہ تو ایما کرے ف۔ اس حدیث کو سواے امام مسلم کے امام بخاری وغیرہ باقی اصحاب صحاح نے
روایت کیا اور نسائی رح کی روایت میں علی الجنب کی جگہ مستلقیاً وارد ہے یعنی اگر بیٹھنے کی استطاعت نہو تو چت لیٹ کر پڑھ اس سے
ظاہر ہوا کہ خواہ کروٹ سے ہو یا چت ہو دونوں طرح جائز ہے جبکہ بیٹھنا متعذر ہو اور اس حالت میں رکوع وسجود کا طریقہ باشارت
ہے۔ یہ دلیل تو حدیث سے ہے۔ اور دلیل دوم یہ کہ۔ **ولان الطاعۃ بحسب الاستطاعۃ**۔ بیٹھکر مریض کو جواز اسلیے کہ فرمانبرداری
موافق طاقت کے ہے۔ ف۔ یہ دلیل عقلی نہیں جیسا بعض لوگوں نے زعم کیا بلکہ توضیح یہ کہ اللہ تعالی نے بقولہ تعالی لایکلف
اللہ نفسا الا وسعہا۔ مانند اسکے آیات میں طاعت کو حسب وسعت فرض کیا تو مریض کو بیٹھے جائز ہے اور کھڑا ہونا اگرچہ مشقت کے ساتھ
ممکن لیکن اللہ تعالی نے بقولہ تعالی وما جعل علیکم فی الدین من حرج۔ سے جو مشقت جس سے حرج لاحق ہو دور کر دیا تو بدون مشقت
و حرج کے جواز ہوگیا اور یہ دلیل بھی شرعی ہوتی ہے۔ اور نسائی کی روایت میں اسطرف آیت سے اشارہ ہے م۔ **قال فان لم**
یستطع الرکوع والسجود۔ قدوری نے فرمایا کہ پھر اگر مریض کو استطاعت رکوع وسجود کی نہو۔ ف۔ جیسے قیام کی استطاعت
نہیں ہے بلکہ صرف بیٹھے رہنے کی طاقت ہے۔ قاضیخان۔ **اومی ایماء**۔ تو وہ اشارہ کرلے یعنی قاعداً یعنی بیٹھے سے رکوع وسجود
کا اشارہ کرے۔ **لانہ وسع مثلہ**۔ کیونکہ یہی ایماء سے رکوع وسجود کرنا ایسے شخص کی وسعت وطاقت ہے تو وہ بیٹھے ہوئے ایماء سے
ادا کریگا۔ پھر چونکہ ایماء میں رکوع وسجود مشتبہ ہوا جاتا تھا تو فرمایا۔ **وجعل سجودہ اخفض من رکوعہ**۔ اور کردے اپنے سجود کو

زیادہ پست جھکا ہوا بہ نسبت رکوع کے۔ ف۔ جیسے سجدہ حقیقی بہ نسبت حقیقی رکوع کے پست ہے۔ لانہ قائم مقامھما۔
کیونکہ ایماء قائم مقام رکوع وسجود کے ہے۔ فاخذ حکمھما۔ تو ایماء نے رکوع وسجود کا حکم پایا۔ ف۔ لہذا ایماء رکوع سے ایماء سجود
زیادہ پست ہوا۔ اور یہ واجب ہے حتی کہ اگر دونوں کا ایماء برابر کر دے تو جائز نہیں ہے۔ کما فی البحر۔ اور یہ شخص سہو کا سجدہ بھی
ایماء سے کرلے۔ المحیط۔ ولا یرفع الی وجہہ شیٔ یسجد علیہ۔ اور نہیں اونچی کیجاوے اسکی پیشانی کی طرف کوئی ایسی چیز جسپر
سجدہ کرلے۔ ف۔ یعنی اگر اسنے خود یا کسی دوسرے نے کوئی تکیہ وغیرہ اونچا کر کے اسکی پیشانی پر لگا دیا کہ وہ سجدہ ہو
تو جائز نہیں۔ لقولہ علیہ السلام ان قدرت ان تسجد علی الارض فاسجد والا فاوم برأسک۔ کیونکہ حضرت صلعم
کی حدیث میں ہے کہ اگر تجھے قدرت ہو کہ تو زمین پر سجدہ کرے تو سجدہ کر ورنہ اپنے سر سے ایماء کر۔ ف۔ اور حدیث
مع شان ورود یہ ہے کہ امام ابوبکر البزار نے مسند میں اور بیہقی نے المعرفہ میں بطریق ابوبکر الحنفی روایت کی۔ قال الحنفی
سفیان الثوری حدثنا ابو الزبیر عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عاد مریضا الخ یعنی جابر رض نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایک بیمار کی عیادت کو تشریف لائے تو دیکھا کہ وہ تکیہ پر نماز پڑھتا ہے پس آپ نے تکیہ لیکر پھینکدیا پس اسنے ایک لکڑی
پکڑی کہ اسپر نماز پڑھے تو اسکو بھی آپ نے پھینکدیا اور فرمایا کہ نماز پڑھ زمین پر اگر تجھے استطاعت ہو ورنہ ایماء کر اور اپنے سجود
کو اپنے رکوع سے پست کر۔ امام بزار رح نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکو ثوری رح سے روایت کیا ہو سوائے ابوبکر
الحنفی کے اور ابوبکر الحنفی کی متابعت کی عبدالوہاب وعطار نے کہ ثوری رح سے روایت کی ہے انتہی۔ ابوبکر الحنفی راوی ثقہ ہے
الفتح۔ اور باقی اسناد تو صحاح کی اسانید سے ہے پس جب ابوبکر الحنفی بھی ثقہ ہے اور متابعت موجود تو یہ اسناد صحیح ہے۔ م۔ اور طبرانی
نے معجم میں اسی حدیث جابر رض کے مانند حدیث ابن عمر رض روایت کی ہے۔ ع۔ پھر یہ معنی حدیث کے اسی بات پر محمول ہیں کہ تکیہ اٹھاکر
پیشانی سے لگاتا تھا اور عینی رح نے کہا کہ اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید تکیہ زمین پر ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال باطل ہے اسواسطے
کہ تکیہ زمین پر ہو تو بالاجماع وہ بمنزلہ زمین کے ہے تو زمین پر سجدہ کرنے کا ارشاد جو حدیث میں ہے وہ اس احتمال کو رد کرتا ہے
پس محل یہی ہے کہ وہ تکیہ اٹھاکر پیشانی پر لگاتا تھا۔ م۔ اگر تکیہ زمین پر رکھا ہو اور مریض اسپر سجدہ کرتا ہو تو اسکی نماز جائز ہے۔
الخلاصہ۔ گویا اسکو سجدہ کی قدرت حاصل ہے۔ م۔ وان فعل ذلک۔ اور اگر مریض نے اٹھانے ہوئے تکیہ وغیرہ پر سجدہ
کیا۔ وھو یخفض رأسہ۔ اور وہ اپنا سر جھکاتا ہے۔ اجزاہ لوجود الایماء۔ تو اسکو کافی ہوگیا بوجہ ایماء پائے جانے کے۔ ف۔
اور یہی اسکے حق میں اسوقت سجود ہے۔ م۔ ولکن اسنے برا کیا۔ المضمرات۔ وان وضع ذلک علی جبہتہ لا یجزیہ لانعدامہ۔
اور اگر اسنے اس چیز کو اپنی پیشانی پر رکھدیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایماء معدوم ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کسی کو زمین پر
سجدہ کرنے کی قوت ہے مگر وہ اس وجہ سے سجدہ نہیں کر سکتا کہ اسکی پیشانی میں زخم ہے تو ابھی اسکو ایماء نہیں جائز بلکہ اسکو ناک
پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اگر ناک پر بھی زخم ہو اور پیشانی پر کسی جانب سے سجدہ ممکن نہو تو ایماء جائز ہے۔ پھر ایماء کیلئے
کمتر جھکاؤ کافی ہے اگرچہ امکان زیادہ ہو۔ سع۔ م۔ وان لم یستطع القعود۔ اور اگر مریض کو بیٹھنے کی بھی استطاعت نہو۔ ف۔
جیسے قیام ورکوع وسجود کی نہیں ہے۔ استلقی علی ظہرہ۔ تو اپنی پشت کے بل چت لیٹ جاوے۔ وجعل رجلیہ الی القبلۃ۔
اور اپنے پاؤں قبلہ کی طرف رکھے۔ ف۔ یعنی پھیلائے ہوئے۔ ف۔ بلکہ گھٹنے کھڑے کیے کیونکہ قبلہ رخ پاؤں پھیلانا
مکروہ ہے۔ د۔ واومی بالرکوع والسجود۔ اور رکوع وسجود کا ایماء کرے۔ ف۔ اور اسکے سر دھونڈھن کے نیچے ایک اونچا
تکیہ رکھنا چاہیے حتی کہ بیٹھنے والے کے مشابہ ہو جاوے تاکہ اسکو رکوع وسجود کا ایماء ممکن ہو۔ الکافی۔ ورنہ بدون اسکے تو
تندرست ایماء نہیں کر سکتا مریض سے کیونکر ممکن ہوگا۔ ف۔ لقولہ علیہ السلام یصلی المریض قائما فان لم یستطع
فقاعدا فان لم یستطع فعلی قفاہ یومی ایماء فان لم یستطع فاللہ تعالی احق بقبول العذر منہ۔ بدلیل اس قول کے

ہو مریض کھڑے پڑھے پھر نہ پڑھ سکے تو بیٹھے پھر نہ پڑھ سکے تو گدی کے بل لیٹے درحالیکہ ایماء کرے پھر یہ بھی نہ ہو سکے تو اللہ تعالیٰ
زیادہ لائق ہے کہ اس سے عذر قبول فرماوے۔ ف۔ جبکہ بندے اسکو اس حالت میں معذور رکھتے ہیں یعنی پھر اس حالت
میں اسکی نماز میں تاخیر ہے۔ پھر کلام یہ ہے کہ یہ حدیث کسی کتاب میں پائی نہیں جاتی ہے۔ مع۔ ہاں حدیث عمران رضہ میں بروایت
نسائی رح صریح مذکور ہے اور اگر کہا جاوے کہ صحیح بخاری وغیرہ کی روایت میں تو کروٹ پر مذکور ہے اسکا جواب یہ ہے کہ کچھ معارضہ
نہیں بلکہ مریض کے انواع مرض مختلف ہوتے ہیں پس بسبب المرض کبھی چت اور کبھی کروٹ جائز ہے جیسے عمران بن حصین رضہ
کو مرض بواسیر کی وجہ سے چت آسان نہ تھا تو انکو کروٹ بتلایا اور ہم بھی اسکے تاؤل میں چنانچہ فرمایا۔ وان استلقی علی جنبہ
ووجہہ الی القبلۃ جاز۔ اور اگر مریض کروٹ پر لیٹا اس ہیات سے کہ اسکا منہ جانب قبلہ ہے تو جائز ہے۔ لما روینا من قبل
بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث عمران رضہ کیونکہ امام مصنف رح نے صرف کروٹ کی قسم
ذکر کی ہے۔ بالجملہ چت و کروٹ دونوں جائز ہیں۔ الا ان الاول ہو الاولی عندنا۔ مگر فرق اسقدر ہے کہ اول ہمارے
نزدیک پہلی صورت ہے۔ ف۔ یعنی چت لیٹنا۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رح کے
نزدیک کروٹ پر اولی ہے۔ بہرحال اختلاف اولویت میں ہے اور ہمارے نزدیک چت اولی ہے۔ لان اشارۃ المستلقی تقع
الی ہواء الکعبۃ۔ کیونکہ چت لیٹنے والے کا اشارہ ہوائے کعبہ کی طرف پڑتا ہے۔ ف۔ اور درحقیقت قبلہ وہ مقام ہے جہاں عمارت
کعبہ بنی ہوئی ہے اور عمارت قبلہ نہیں ہے بلکہ عمارت سے قطع نظر کرکے جو مقام ہے جسکو ہوا کے لفظ سے تعبیر کیا کیونکہ ہوا یعنی خالی
جگہ قطع نظر عمارت کے۔ پس چت والے کا ایماء اسی ہوا کی طرف پڑتا ہے جو اصل قبلہ ہے تو یہ اولی ہوا۔ واشارۃ المضطجع
علی جنبہ الی جانب قدمیہ۔ اور اشارہ کروٹ پر لیٹنے والے کا اپنے دونوں قدم کی جانب پڑتا ہے۔ ف۔ تو بدن کی
توجہ ہوئی اور حاصل یہ کہ شافعی رح نے ظاہری توجہ بدن کو اولی رکھا جیسے میت سے ہوتا ہے اور ہم نے توجہ حالت نماز کو اولی
رکھا مع۔ وبہ تتادی الصلوٰۃ۔ اور اسی کے ساتھ نماز ادا ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی ایماء کے ساتھ۔ ک۔ یعنی ہوائے کعبہ کی طرف
توجہ کے ساتھ ادا ہوتی ہے ع۔ پھر اگر کروٹ پر لیٹے تو داہنے پر اور اگر ممکن نہ ہو تو بائیں پر قبلہ رخ ہوکر۔ السراج والقنیہ۔ یعنی
حدیث میں لفظ جنبہ عام ہے کہ کروٹ داہنی ہو یا بائیں ہو۔ فتح ع۔ واضح ہو کہ جو جگہ لٹانا مشروع ہے ایک تو نماز مریض میں خواہ
چت یا کروٹ۔ دوم وقت موت کے کہ عرض میں لٹاکر قبلہ رخ کر دیا جاوے لیکن متاخرین نے چت اختیار کیا اس زعم پر
کہ اسطرح روح نکلنا آسان ہے۔ سوم جب نہلانے کو تختہ پر لٹادیں اور ہمارے اصحاب سے اسمیں روایت نہیں لیکن متعارف
چت ہے۔ چہارم میت پر نماز کی حالت میں سے چت۔ پنجم قبر میں چت مگر داہنے پہلو پر جھکا ہوا قبلہ رخ۔ مع۔ اور ششم تہجد
پڑھنے والا بعد سنت فجر کے داہنی کروٹ پر لیٹ جاوے۔ م۔ فان لم یستطع الایماء براسہ اخرت عنہ۔ پھر اگر مریض
کو سر سے ایماء کی طاقت بھی نہ ہو تو اس سے نماز میں تاخیر دیجائیگی۔ ولا یومی بعینہ ولا بقلبہ ولا بحاجبیہ۔ اور نہیں ایماء کرے
اپنی آنکھوں سے اور نہ دل سے اور نہ بھنووں سے۔ ف۔ موافق ظاہر الروایۃ کے۔ اور غیر ظاہر الروایۃ میں امام ابوحنیفہ رح
سے صرف بھنووں سے جواز مذکور ہے اور امام محمد رح سے آنکھوں سے جواز میں شک و قلب سے عدم جواز مروی ہے اور بھنووں کا
ذکر نہیں کیا اور ابو یوسف رح سے مختلف روایات ہیں ایک مثل ابوحنیفہ رح کے اور ایک میں مانند قول مالک و شافعی و احمد رح
کے آنکھوں سے پھر بھنووں سے پھر دل سے جواز مذکور ہے۔ مع جیسے امام زفر رح کا قول ہے چنانچہ امام مصنف رح نے کہا۔
خلافاً لزفر۔ بخلاف قول زفر رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک ان چیزوں سے ایماء جائز ہے جیسے حسن بن زیاد کے نزدیک
مگر جب سر سے قدرت ہو جاوے تو اعادہ کرے۔ مع۔ اور ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لما روینا من قبل
بدلیل اس حدیث کے جو ہم پہلے روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی قولہ والا فاوم براسک۔ یعنی جب رکوع و سجود کی قدرت نہ ہو

تو سر سے ایماء کرے - ف - اسمین نال ہی اسواسطے کہ اسمین سر کے سوائے دوسری چیزون سے ممانعت نہین ہے - جواب یہ کہ دوسری چیزون سے ایماء کا ثبوت چاہیئے اور وہ کسی روایت مین نہین آیا - م - ولان نصب الابدال بالرای ممتنع - اور یہ بھی ہے کہ بدل کا رائے سے مقرر کرنا منع ہے - ف - یعنی سر سے ایماء ثبوت اور سر کے بدلے آنکھون وغیرہ سے ایماء قائم کرنا اپنی رائے سے بدل ٹھہرانا ہوا اور وہ ممنوع ہے - اگر بدون واو ہوتا تو ظاہر ابہتر تھا اور دونون کا مجموعہ ایک محض دلیل ہوتا کہ نص مین سر سے ایماء ثبوت ہے اور بجائے سر کے اپنی رائے سے بدل ٹھہرانا ممنوع ہے - اگر کہا جاوے کہ رائے سے نہین بلکہ سر کے قیاس کرنے مین تو جواب دیا کہ - ولا قياس على الراس لانه يتادى به ركن الصلوة دون العين واختيها - اور سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہین کیونکہ سر کے ساتھ تو ایک رکن نماز کا ادا ہوتا ہے نہ آنکھ و اسکے اختین یعنی بھون و قلب سے - ف - حاصل یہ کہ آنکھ و بھون و قلب نہین اور سر مین یہ فرق ہے کہ سر کے ذریعہ سے ایک رکن یعنی سجدہ ادا کیا جاتا ہے اب بجائے سجدہ کے ایماء اُس سے نص مین قرار پایا - اور ان تینون سے رکن مذکور ادا نہین ہوتا تو انکا قیاس سر کے حکم پر قیاس مع الفارق ہے جو کہ جائز نہین ہے - پھر جب آنکھ و قلب و ابروسے ایماء جائز نہوا اور سر سے ایماء کی قدرت نہین تو ایسے مریض سے نماز تاخیر کی جائیگی - یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر عمل ہے - و قوله اُخرت عنه - اور امام قدوری کا یہ قول کہ اُخرت عنه یعنی اُس سے نماز تاخیر کیجائیگی یہ قول - اشارة الى انه لا تسقط الصلوة عنه - اشارہ ہے کہ ایسے مریض سے نماز ساقط نہوجائیگی - ف - بلکہ بالفعل ادا نہ کرنے مین مہلت ہے بوجہ اظہار عاجزی کے - وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا - اگرچہ عاجزی ایک رات و دن سے زائد رہی ہو بشرطیکہ وہ شخص افاقہ مین ہو - ف - یعنی ہوش درست ہون اور سمجھتا ہو - م - اسی کو امام کرخی نے اپنے مختصر مین ذکر فرمایا ہے - یہی بعض مشائخ کا قول ہے حتی کہ اگر تندرست ہوکر وقت پایا تو اسپر قضاء لازم ہے اور قضاء کی تو وصیت بھی ایسکے وارث لوگ فدیہ دین - هو الصحيح - یہی قول صحیح ہے - ف - برخلاف مختار شیخ الاسلام خواہرزادہ و فخر الاسلام بزدوی و قاضیخان وغیرہ کے کہ اُنکے نزدیک اگر ایک رات دن کی ہون تو قضاء لازم ہے اور اگر اس سے زیادہ ہون تو قضاء واجب نہین ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے - البنایع - اور فتاوی الظہیریہ مین کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر فتوی ہے ع ہ - بشمارت اس مسئلہ کے جو نوادر مین امام محمد رح سے مروی ہے کہ جس شخص کے دونون ہاتھ کہنیون سمیت اور پاؤن ٹخنون سمیت قطع ہون تو اسپر نماز واجب نہین ہے حالانکہ خطاب سمجھتا ہے - القاضیخان - لیکن اصح یہ کہ اسپر نماز واجب ہے - ت - لہذا ایک رات دن تک واجب اور زائد مین نہین جیسے اغماء و جنون مین ہے - المحیط - مگر امام مصنف نے باختیار امام قدوری و کرخی کے زائد کو بھی واجب القضاء ہونا صحیح کہا - لانه يفهم مضمون الخطاب - کیونکہ یہ مریض جبکہ افاقہ و ہوش مین ہے تو حکم ادائے نماز کو سمجھتا ہے - ف - تو حکم اداء کا اسپر متوجہ ہے جس سے اُسکے ذمہ اداء کا وجوب ہوگیا مگر بالفعل اداء سے بوجہ معذوری کی مہلت دی گئی یہانتک کہ قادر ہو - بخلاف المغمى عليه - برخلاف اُس شخص کے جسپر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی ہے - ف - وہ خطاب اداء ہی کو نہین سمجھتا تو اسپر خطاب متوجہ نہین کیونکہ اسکے واسطے عقل و ہوش شرط ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ سرخسی وغیرہ کے نزدیک کم و بیش سب اُسکے ذمہ سے ساقط ہے - ولیکن مذہب یہ کہ دن رات سے زائد ہو تو ساقط ہے دن رات تک قضاء واجب ہے مگر یہ بنظر احتیاط ہے اور بعید اسکا میرے نزدیک بنظر تدقیق یہ ہے کہ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ مین بوقت یمن بھیجے جانے کے واقع ہے کہ آپ پر دن رات مین پانچ نمازین مفروض ہین - کمافی البخاری - اور یہ وقت ۲۴ ساعات کا ہے خواہ دن بڑا رات چھوٹی یا اسکے برعکس ہو بہرحال دونون کا مجموعہ ۲۴ ساعت سے کم یا زیادہ نہوگا - پھر اوقات ظہر و عصر و عشاء فجر در حقیقت علامات اداء ہین اور اصلی اسباب نہین حتی کہ جن ملکون مین دن ۲۲ ساعت اور رات صرف ۲ ساعت ہو یا مثلاً عشاء کا وقت نہ نکلے اسطرح کہ غروب شفق سے متصل ہی مشرق سے فجر طلوع ہوجاوے یا مثلاً کئی ہفتہ یا مہینہ سے بعد آفتاب

غروب ہو تو وہاں بھی پانچوں فریضہ نمازیں و روزے رمضان کے فرض ہیں اور وہ اسی حساب سے کہ ۲۴ ساعت میں پانچ
نمازیں اور ۲۴ ساعت کے اندر ۱۴ گھنٹہ روزہ اور باقی مدت افطار ہو۔ پھر ۲۴ گھنٹہ کے بعد سے شروع ہو۔ کیونکہ اگر
غروب آفتاب مثلاً چھ ماہ کے بعد ہو بلکہ ایک ہی ہفتہ بعد فرض کرو تو اس مدت میں پانچ ہی نمازیں نہیں اور نہ اس مدت تک
ایک روزہ کسی بشر سے ممکن ہے اور نہ چھ ماہ کی رات میں انکے دنیاوی کاروبار سب بند رہتے ہیں بلکہ اسی ۲۴ ساعت پر مدار
اور خود حدیث خروج الدجال میں اندازہ کا حکم صحیح ہے اور یہ حدیث اس معنی کے واسطے نص صریح ہے تو معلوم ہو گیا کہ اعتبار مجموعی
۲۴ ساعت کا ایک وقت ہے واسطے پانچ فرائض کے۔ پھر ۲۴ ساعت واسطے پانچ فرائض دیگر کے۔ لیکن ان ۲۴ ساعت
میں سے ظہر و عصر وغیرہ ہر ایک کا تفصیلی حصہ اس علامت سے ہوا جو زوال آفتاب و سایہ مثل وغیرہ کے طور پر وسط زمین
یعنی عرب حجاز کے لیے مقرر ہوا جو اسی کو آتی تھی اور یوں ہی انکے جواز کے لیے رہا۔ اور لطیف نظر یہ ہے کہ جن ملکوں میں شب و روز
کے تغیرات زائد ہیں چونکہ علم الٰہی عزوجل میں انکا زمانہ اسلام ایسے وقت تک موخر ہے کہ فنون ریاضیہ کے عروج سے انکو عمر بھی عمرہ
نبھائی جاویگی تو وقت نزول القرآن ای کوئی توضیح نبوی معرفت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ خروج دجال میں اشارہ فرمادیا
کہ تم اسوقت کی نمازوں کے لیے وقت اندازہ کر دینا تاکہ جنکو خطاب کیا انکا وجود اسوقت قطعاً نہ ہوگا مگر مقصود اشارہ و تعلیم
ہے۔ اور شریعت عامہ کا فرض ہے کہ ایسے پیرایہ میں ہو جسکو کثرت سے کمتر اور جاہل بھی سمجھ جاوے کیونکہ کمال طاعت و خلوص
عقیدت سے قلب ایک عقل کل سے منور ہو جاتا ہے اور زائد علوم کی حاجت اسوقت بدون بیان و تعلیم کے پوری ہو جاتی ہے
بالجملہ پانچوں نمازیں اسوقت ۲۴ ساعت کے مجموعی حصہ کے اندر مجموعی وظیفہ ہیں پھر ہر ایک اسمیں تفصیلی حصہ پاتی ہے اب میں
مسئلہ کی طرف رجوع کرتا ہوں کہ جب اغماء کی حالت ایک رات دن سے نہیں بڑھی بلکہ اسی وقت کے اندر افاقہ ہو گیا
تو گویا اسنے ایک وظیفہ کا خطاب متوجہ ہونے کو پایا یعنی اس مجموعی حصہ کے اندر اسکو ہوش و عقل حاصل ہوئی جس میں
ایک وظیفہ پنجگانہ مفروض ہے تو اسپر وہ وظیفہ پنجگانہ ادا کرنا واجب آیا لیکن چونکہ اس مجموعہ وقت کا بہت حصہ گذر چکا ہے اسواسطے
معقل ہوا کہ کیا باقی وقت میں وجوب الذمہ ہوگا جیسے حدیث میں ہے کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پائی اسنے عصر پائی یعنی چاروں
رکعات ادا کرنے کا وقت اگرچہ نہیں ہے لیکن وہ وقت جب پایا تو اسکے ذمہ واجب ہوئی تو قضاء کے طور پر ادا کرے اسی
قیاس پر یہاں بھی اسپر خطاب پنجگانہ متوجہ ہوا تو ادا بطریق قضاء ہو لہٰذا احتیاطاً اس شخص پر جسکو اغماء دن رات سے زائد
نہ ہوا ہو پانچ وقتی قضاء لازم ہے۔ مگر درحقیقت تو تفصیلی اوقات پنجگانہ میں بیہوش تھا اور اسپر خطاب ادا متوجہ نہ تھا برخلاف
ایسے مریض کے جو ہوش میں ہے کہ اسپر خطاب متوجہ ہوگا کیونکہ ہوش و عقل شرط ہے وہ پائی گئی۔ امام مصنف رح نے یہی اشارہ
فرمایا کہ لانہ یفہم مضمون الخطاب بخلاف المغمی علیہ کیونکہ مغمی علیہ تو خطاب ادا کو سمجھتا ہی نہیں تو اسپر مریض مذکور کا قیاس درست
نہیں کیونکہ مریض مذکور تو مثل فرض کیا گیا یعنی اسکو ہوش و عقل و فہم حاصل ہے۔ تو ادا اسکے ذمہ لازم ہو جائیگی لیکن وہ ادا کرنے
سے بالفعل معذور ہے تو وہ تاخیر کرنے میں گنہگار نہیں ہے پس اس خطاب متوجہ ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ نمازیں اسکے ذمہ واجب الادا
رہیں حتی کہ جب عذر زائل ہو تو وہ انکو قضاء کرے اور اگر اسوقت تاخیر کرے تو علی الاصح مکروہ تحریمی ہے اور اگر تاخیر کے بعد موت
پیش آسکے تو کفارہ فدیہ کی وصیت لازم ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ چاروں ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے کے مسئلہ پر بھی اسکا قیاس
صحیح نہیں ہے اول تو اصح حکم اسپر بھی وجوب نماز ہے اور دوم یہ کہ وہ کوئی عذر عارضی نہیں جو زائل ہو جاوے بلکہ وہ مجنون کے
مثل ہے کیونکہ خطاب تو اسپر متوجہ ہوگا جو لائق خطاب ہو اور یہ شخص بمنزلہ مردہ یا بیہوش کے ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ عورت حائضہ
لائق خطاب ہے پھر بھی اسپر نماز کی قضاء نہیں ہے تو خطاب متوجہ نہوا۔ جواب یہ کہ ہاں اسپر قضاء نہیں مگر نہ اسوجہ سے کہ خطاب
متوجہ نہیں ہوا بلکہ ضرور متوجہ ہوا حتی کہ اسپر روزہ کی قضاء لازم ہے مگر بوجہ حرج شدید کے اس سے قضاء ساقط ہو گئی کیونکہ عورت کا

ودوران حیض اہواری معمول ہے بخلاف مریض مذکور کے کہ اسکا حال مثل حائضہ کے روزہ کے ہے بلکہ کثیر قواسپر قضا میں حرج
نہیں ہے۔ اس تمام توضیح سے ظاہر ہوا کہ جس قول کی امام مصنف رح نے تصحیح فرمائی ہے وہی اصح وارجح ہے لیکن فتاوی الظہیریہ
سے ثبوت ہوا کہ مشائخ نے فتوی قول مرجوح پر دیا کہ دن رات تک تو قضا لازم بشرطیکہ تندرستی کے بعد وقت کافی پاوے پھر
اگر قضا نہ کرے تو فدیہ کی وصیت لازم ہے اور دن رات سے زائد وہ عاجز رہا تو قضا واجب نہیں ہے۔ یہ قول آسان ہے اور
جسکو تقلید کے واسطے یہی لے لینا کافی ہے۔ فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب م۔ اگر مریض کو بیماری سے ایسی غفلت کی اونگھ آتی جاتی ہے
کہ اسپر رکعات کا شمار اور سجدوں کا شمار مشتبہ ہوجاتا ہے تو اسپر نماز ادا کرنا لازم نہیں رہا۔ ت۔ اور اگر اسنے کسی غیر کی تلقین سے
نماز ادا کی تو چاہیے کہ ادا ہو جاوے۔ القنیہ۔ و یعنی غیر شخص اس مریض کو شمار بتلاتا جاتا ہے پس اگرچہ غیر کی قدرت سے آدمی
قادر نہیں ہوتا بقول امام رح حتی کہ ادا لازم نہیں رہی لیکن ادا کرے تو کیا ادا ہوگئی یا نہیں تو بنظر ظاہر دلیل شرعی سے یہی معلوم
ہوتا ہے کہ ہاں ادا ہوگئی۔ م۔ جب مریض کے ذمہ سے نماز کے ذاتی ارکان ہی شرعاً ساقط ہوگئے مانند قیام و رکوع و سجود کے
تو شرائط نماز جو خارج ہوتے ہیں بدرجہ اولی ساقط ہیں۔ پھر ظاہر الروایۃ کے موافق مریض پر بعد صحت کے ایسی نماز کا اعادہ
بھی نہیں ہے۔ البدائع۔ پھر قیام کرنا جہانتک ممکن ہو فرض ہے اور میں نے شروع باب میں اشارہ کیا کہ ایسے قیام سے عاجز ہو
جسکے ساتھ سجود کی قدرت ہوتی ہے اسلیے کہ یہی قیام معتبر ہے م۔ چنانچہ فرمایا۔ وان قدر علی القیام ولم یقدر علی الرکوع
والسجود۔ اور اگر قیام پر مریض کو قدرت ہے مگر رکوع و سجود پر قدرت نہیں۔ ف۔ بلکہ فقط سجود پر قدرت نہو تو بھی
لم یلزمہ القیام۔ اسپر قیام کرنا لازم نہیں رہا۔ ف۔ بلکہ چاہے کھڑے پڑھے اور چاہے بیٹھے اور بیٹھنا افضل ہے لہذا
فرمایا۔ ویصلی قاعدا یومی ایماء۔ اور بیٹھے پڑھے درحالیکہ ایماء کرتا ہو۔ ف۔ یعنی رکوع و سجود کا ایماء کرے۔ لان
رکنیۃ القیام للتوسل بہ الی السجدۃ۔ اسلیے قیام لازم نہ رہا کہ قیام کا رکن ہونا تو اس غرض سے ہے کہ قیام کے وسیلہ سے
سجدہ ادا ہو۔ لما فیہا من نہایۃ التعظیم۔ کیونکہ ایسے سجدہ میں انتہائے تعظیم ہے۔ ف۔ حضرت معبود عز و جل کیواسطے
فاذا کان لا یتعقبہ السجود لا یکون رکنا فیتخیر۔ پس جب قیام ایسا ہو کہ اسکے پیچھے سجود نہیں ہوتا تو وہ قیام کچھ رکن نہ رہا
تو مصلی کو قیام کرنے و نہ کرنے میں اختیار ہو گیا۔ ف۔ رہا یہ کہ قیام کرنے و نہ کرنے میں سے کون بات افضل ہے تو فرمایا۔
والافضل ہو الایماء قاعداً۔ اور افضل تو یہی کہ ایماء سجود کرے درحالیکہ بیٹھا ہو۔ ف۔ نہ کھڑا۔ لانہ اشبہ
بالسجود۔ کیونکہ بیٹھے ہوے سجود کا ایماء کرنا حقیقی سجود سے زیادہ مشابہ ہے۔ ف۔ بخلاف کھڑے ہوے ایماء سجود
کے کہ وہ زمین سے بہت دور ہے۔ پھر اگر مرض کی عاجزی پہلے سے نہو بلکہ نماز کے اندر پیدا ہوئی تو فرمایا کہ۔ وان صلی الصحیح
بعض صلاتہ قائما ثم حدث بہ مرض۔ اور اگر تندرست نے یعنی جسکو قیام سے عاجزی اسطرح نہیں جو مذکور ہوئی ہے اگرچہ
مریض ہو پس اگر ایسے تندرست نے اپنی بعض نماز کو کھڑے ہوے پڑھا پھر اسکو مرض حادث ہوا۔ ف۔ یعنی خواہ نماز نفل
میں ایسا ہو گیا یا اُسکی عاجزی کا ظہور ہوا اسطرح کہ قیام نہیں کر سکتا۔ اتمہا قاعدا۔ تو بیٹھکر نماز کو تمام کرے۔ یرکع و یسجد۔ درحالیکہ
رکوع و سجود کرتا ہو۔ ف۔ بشرطیکہ یہ دونوں کر سکتا ہو۔ او یومی ان لم یقدر۔ یا رکوع و سجود کا ایماء کرے اگر انکی قدرت
نہو۔ ف۔ بشرطیکہ بیٹھ سکتا ہو۔ او مستلقیا ان لم یقدر۔ یا چت لیٹکر تمام کرے اگر بیٹھنے کی بھی قدرت نہو۔ ف
اور چت لیٹنا افضل اور کروٹ جائز ہے بشرطیکہ چت ممکن ہو ورنہ جو ممکن ہو اولی ہے۔ پھر شروع کرنا اگرچہ قیام سے تھا مگر تمام
کرنا اس کمزوری کے ساتھ جائز ہے۔ لانہ بنی الادنی علی الاعلی فصار کالاقتداء۔ کیونکہ اسنے ادنی کو اعلی پر مبنی کیا تو
اقتداء کے مانند ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ اعلی یعنی فرض پڑھنے والے کی نماز پر ادنی یعنی نفل پڑھنے والے کی بناء کرنا اور
اپنی نفل کو اسکے اعلی پر مبنی کرنا بالاجماع جائز ہے۔ پھر اگر برعکس ہوا یعنی پہلے مرض کی عاجزی پر شروع کی پھر اچھا ہو گیا

تو اختلاف ہوگا کیونکہ اعلیٰ کو ادنیٰ پر مبنی کرنا لازم آئیگا لہذا فرمایا۔ **ومن صلی قاعدا**۔ اور جو شخص کہ بیٹھے پڑھتا ہے۔ **یرکع ویسجد**
بشرطیکہ وہ رکوع وسجود کرتا ہو۔ **ف**۔ یعنی یہ دونوں رکن حقیقۃً ادا کرتا ہو صرف قیام سے عاجز ہوکر بیٹھا ہو۔ **لمرض**۔
بسبب مرض کی عاجزی کے۔ **ثم صح**۔ پھر وہ تندرست ہوگیا۔ **ف**۔ یعنی نماز میں اسکی وہ عاجزی جس سے قیام نہیں
ہو سکتا تھا جاتی رہی اگرچہ طب کے لحاظ سے تندرست نہوا ہو۔ تو ایسی صورت میں۔ **بنی علی صلاتہ قائما عند ابی حنیفۃ**
وابی یوسف۔ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک کھڑا ہوکر اپنی نماز پر بناء کرلے۔ **ف**۔ یعنی جسقدر بیٹھے پڑھ چکا ہے
باقی کو کھڑے ہوکر اسی پر تمام کرلے۔ **وقال محمد استقبل**۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ نئے سر سے پڑھے۔ **بناء علی اختلافہم**
فی الاقتداء۔ یہ اختلاف ان اماموں کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو اقتداء میں ہے۔ **وقد تقدم بیانہ**۔ اور اسکا بیان گذر چکا
ف۔ یعنی باب الامامۃ میں۔ حاصل یہ کہ اگر امام بیٹھا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو امام محمد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے اور
وجہ یہ بیان کی گئی کہ قوی کی بناء ضعیف پر ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے اور مترجم کے گمان میں وجہ دیگر ہوگی نہ صرف اسی قدر
واللہ اعلم۔ بہرحال امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اور شیخین کے نزدیک جائز ہے تو اسی طرح یہاں بھی قعود کی نماز پر قیام کو
مبنی کرنا شیخین کے نزدیک جائز اور امام محمد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ پھر اس قاعدہ کی نماز میں شرط ہے کہ رکوع وسجود بھی
ہو تب جواز بناء ہے۔ **وان صلی بعض صلاتہ بایماء**۔ اور اگر تھوڑی نماز کو ایماء سے پڑھا ہو۔ **ف**۔ یعنی رکوع وسجود کو
ایماء سے کیا ہو بسبب عاجزی کے۔ **ثم قدر علی الرکوع والسجود**۔ پھر وہ حقیقی رکوع وسجود پر قادر ہوگیا۔ **استانف**
عندہم جمیعا۔ تو تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق نئے سر سے نماز پڑھے۔ **لانہ لا یجوز اقتداء الراکع بالمومی**
فکذا البناء۔ کیونکہ جو شخص رکوع پر قادر ہو اسکا اقتداء کرنا ایماء کرنے والے کے پیچھے نہیں جائز ہے تو جب ابتداءً نہیں جائز ہے
تو بناء بھی نہیں جائز ہے۔ **ف**۔ اور اصل یہ ہے کہ ہر جگہ جہاں اقتداء جائز ہے تو مصلی عاجز کو اپنے حال میں بھی بناء جائز ہے
اور جہاں نہیں وہاں اپنے حق میں بھی نہیں جائز ہے۔ مع۔ جوامع الفقہ میں اس مسئلہ مذکورہ میں ہے کہ اگر وہ رکوع وسجود ایماء
کے ساتھ کرنے سے پہلے قادر ہوگیا ہو تو اسی تحریمہ پر تمام کرلے۔ ف الجوہرہ۔ اسی طرح اگر لیٹ کر ایماء کرتا ہو پھر ایماء کے ساتھ
بیٹھکر پڑھنے پر قادر ہوگیا تو وہ مختار قول پر نئے سر سے پڑھے۔ الفتح۔ یہ سب کلام فرض میں تھا۔ **ومن افتتح التطوع قائما**
اور جس شخص نے نفل کو کھڑے ہوکر شروع کیا۔ **ثم اعیی**۔ پھر وہ تھک گیا۔ **ف**۔ اگرچہ عجز کے مرتبہ پر نہیں پہونچا ہو تو بھی
لا باس ان یتوکا علی عصا او حائط او یقعد۔ مضائقہ نہیں کہ ٹیک دے کسی عصا پر یا دیوار پر یا بیٹھ جاوے۔ **لان**
ہذا عذر۔ کیونکہ نفل میں یہ تھکان عذر ہے۔ **ف**۔ تو ٹیک دینا اور بیٹھنا دونوں جائز ہیں۔ اور بغیر عذر میں دونوں میں
اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ **وان کان الاتکاء بغیر عذر یکرہ لانہ اساءۃ فی الادب**۔ اور اگر ٹیک دینا بغیر عذر ہو تو
مکروہ ہے کیونکہ یہ ادب میں برائی ہے۔ **ف**۔ یعنی ایک قسم کی بے ادبی ہے۔ اور یہ روایت بالاتفاق ہے۔ **وقیل لا یکرہ**
عند ابی حنیفۃ لانہ لو قعد عندہ یجوز من غیر عذر۔ اور کہا گیا کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مکروہ نہیں ہے کیونکہ امام
کے نزدیک اگر بغیر عذر بیٹھ گیا تو جائز ہے۔ **ف**۔ اصح قول یہی ہے جیسا کہ فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ **فکذا لا یکرہ الاتکاء**۔ تو ویسا ہی
ٹیک دینا بھی مکروہ نہیں ہے۔ **ف**۔ کیونکہ یہ تو بیٹھ جانے سے کم ہے۔ **وعندہما یکرہ لانہ لا یجوز القعود عندہما فیکرہ**
الاتکاء۔ اور صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بے عذر بیٹھنا نہیں جائز تو ٹیک دینا بھی مکروہ ہے۔ **ف**
مگر فخر الاسلام نے تصریح کی کہ ٹیک دینا امام رح کے نزدیک مکروہ ہے نہ بیٹھنا۔ ف۔ مگر قدوری رح نے کہا کہ۔ **وان قعد بغیر عذر**
یکرہ بالاتفاق۔ اور اگر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ **ویجوز الصلوۃ عندہ ولا یجوز عندہما**۔ اور امام
کے نزدیک اسکی نماز جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ **وقد مر فی باب النوافل**۔ اور باب نوافل میں

گذرا۔ ف۔ اور وہاں لکھا کہ صحیح قول پر امام کے نزدیک بے عذر بیٹھنا کروہ نہیں ہے جیسے فخر الاسلام نے مبسوط میں تصریح
اور محیط میں کہا کہ یہ استحسان ہے تو یہاں افادہ فرمایا کہ امام رح کے نزدیک کراہت بمعنی خلاف اولی ہے حتی کہ نماز جائز ہے اور صاحبین
نزدیک کراہت تحریمی ہے اور بنار تضعیف کی وجہ سے جائز نہیں ہے اور مکروہ کے لفظ سے عموم مجاز لینا جائز ہے اور چونکہ شارحین
یہ نکتہ فراموش کیا تو پریشانی میں پڑ گئے حالانکہ حاصل کلام یہ کہ عذر کے ساتھ تو ٹیک و تھمنا بالاتفاق جائز ہے اور بغیر عذر
ٹیک بالاتفاق مکروہ ہے اور بیٹھنا بھی مکروہ مگر صاحبین کے نزدیک تحریما اور امام رح کے نزدیک قیاس یہی تھا لیکن استحسانا
و تحریمی نہیں مگر خلاف اولی یعنی مکروہ تنزیہی ہے۔ فاحفظہ واللہ تعالی اعلم م۔ اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق
تز ہے ع۔ نفل میں ایمار نہیں جائز جبکہ رکوع وسجود کی قدرت ہو۔ التاتارخانیہ۔ چار رکعت نماز بیٹھے شروع کی اور درمیانی
بھول کر جب بیٹھا تو قرارت و رکوع کیا تو وہ اسی پر چلا جاوے کیونکہ یہ بیٹھنا بمنزلہ قیام کے ہے۔ القاضیخان۔ اور آخر میں
کا سجدہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ اور اگر دوسری رکعت کے اخیر سجدہ سے سر اٹھا کر قیام کا قصد کیا یعنی بیٹھکر پڑھنے کا پھر ہنوز
جانہ تھا کہ سہو معلوم کر لیا تو تشہد پڑھنے کی طرف رجوع کرے۔ القاضیخان۔ مریض نے چوتھی رکعت کے سجود اخیر سے جب
اٹھایا اگرچہ ایمار کا سجدہ ہو تو اسکو تیسری رکعت گمان کر کے قرارت و رکوع و سجدہ کیا اگرچہ بایمار ہو تو نماز فاسد ہو گئی اور
اپنے تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھکر قرارت کی پھر جانا کہ تیسری رکعت ہے تو تشہد کی طرف عود نہ کرے بلکہ قرارت
چلا جاوے اور آخر نماز میں سہو کا سجدہ کر لے۔ المحیط۔ مریض اپنی نماز میں قرارت و تسبیح و التحیات مثل تندرست کے پڑھے
اگر اس ضعف سے عاجز ہو تو ترک کرے۔ التاتارخانیہ۔ مریض اور تندرست میں فرق اسی بات میں ہوگا جس میں مریض
ہو اور جسمیں قدرت ہے اسمیں مریض مثل صحیح کے ہے۔ اگر مریض قبلہ پہچانتا ہے ولیکن اسطرف متوجہ ہونے سے عاجز اور
اسکو متوجہ کرنے والا بھی نہیں تو ظاہر الروایۃ میں جدھر رخ ہو یوں ہی پڑھے۔ اگر کوئی پھیرنے والا پایا مگر اس سے قبلہ رخ
پھیرنے کو نہیں کہا تو نماز جائز نہیں۔ یوں ہی جب بچھونا نجس ہو اور بدلنے والے کو نہیں کہا تو نماز جائز نہیں اور اگر
بدلنے والا نہ پایا تو جائز ہے۔ المحیط۔ اگر نجس بچھونا بدلنے میں یہ حالت ہو کہ وہ بھی فراغت نماز سے پہلے نجس ہو جائیگا یا بدلنے
میں مشقت لاحق ہوتی ہے تو اسی طرح نجس بچھونے پر پڑھے۔ القاضیخان۔ اگر روزہ رمضان رکھے تو بیٹھے پڑھ سکتا ہے
اگر افطار کرے تو کھڑے پڑھ سکتا ہے تو وہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے۔ محیط السرخسی۔ اگر مریض نے وقت سے پہلے
پڑھ لی خواہ عمداً یا چوک کر اس خوف سے کہ آگے اسکو جوڑی وغیرہ مرض نماز سے مانع ہوگا تو جائز نہیں ہے اور یوں ہی
بغیر قرارت یا بغیر وضو پڑھے تو بھی جائز نہیں اور اگر قرارت سے عاجز ہو تو بغیر قرارت کے ایمار سے پڑھے اور مردو بیمار
جو رو کو وضو کرانا لازم نہیں ہے۔ المحیط۔ اور جو شخص کوئی رکن بغیر حدث ادا نہ کر سکے تو یہ رکن اس سے ساقط ہے۔
سجدہ کرنے میں اسکا زخم جاری ہوتا ہے اور باقی افعال میں وہ تندرست کے مثال ہے تو بیٹھکر ایمار سے رکوع و سجدہ کرے اور
اپنے قیام یا قعود میں رکوع کیا اور سجدہ کے لیے بیٹھکر ایمار کیا تو جائز ہے مگر اول افضل ہے۔ المحیط۔ اور یوں ہی اگر کھڑے ہونے
پیشاب یا زخم جاری ہوتا ہے یا قرارت نہیں کر سکتا اور بیٹھنے میں ایسا نہیں تو بیٹھکر پڑھے۔ السراجیہ۔ کھڑے پڑھنے میں دشمن
ہے یا خیمہ میں ہونے سے چنبہ سیدھی نہیں ہو سکتی اور باہر کیچڑ پانی ہے تو بیٹھے پڑھے۔ مریض کی جو نمازیں قضا ہوئیں
حالت صحت میں تندرستوں کی طرح پڑھے اور اگر مریضوں کی طرح پڑھی تو جائز نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اور صحت کی قضائیں
میں بھی جیسے ہو سکیں ادا کر لے خواہ بیٹھک یا ایمار سے۔ السراجیہ۔ نمازی نے اپنے پاس ایک شخص بٹھلایا جو اسکو رکوع و
کے شمار و سہو سے خبردار کرتا ہے تو جائز ہے اگر بدون اسکے ممکن نہو۔ القنیہ۔ جمعہ کے روز مریض نماز ظہر میں اتنی تاخیر
کہ امام جمعہ سے فارغ ہو ورنہ مکروہ ہے یہی صحیح ہے۔ المضمرات۔ ومن صلی فی السفینۃ قاعدا من غیر علۃ اجزاہ عند

ابی حنیفۃ والقیام افضل - جس شخص نے چلتی ہوئی کشتی مین بیٹھے نماز پڑھی بدون کسی ظاہر بیماری کے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور کھڑا ہونا افضل ہے - وقالا لا یجزیہ الا من عذر - اور صاحبین نے کہا کہ نہین ادا ہوگی مگر جبکہ عذر سے بیٹھے - ف - اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے ع - لان القیام مقدور علیہ فلا یترک - اسلئے کہ قیام پر اسکو قدرت حاصل ہے تو وہ ترک نہ کیا جائیگا - ف - برہان مین کہا کہ یہی قول اظہر ہے - م - مترجم کہتا ہے کہ قول ابو حنیفہ رح اصح و اوفق باتباع سلف ہے چنانچہ معلوم ہوگا - م - ولہ ان الغالب فیہا دوران الراس - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کشتی مین غالباً سر گھومتا ہے - وہو کالمتحقق - اور یہ مانند متحقق کے ہے - ف - جیسے سفر مین قصر نماز کی رخصت بوجہ اسکے کہ غالباً مشقت لاحق ہوتی ہے پس اگر کسی کو ظاہر مین مشقت لاحق نہو تو بھی قصر جائز ہے کیونکہ بنظر غالب وہ لاحق اعتبار کی گئی ہے - اسی وجہ سے ہر مسافر کو قصر جائز ہے اسی طرح کشتی مین دوران سر ہونا غالب ہے تو وہ ہر شخص کے حق مین موجود متحقق اعتبار کیا گیا لہذا بیٹھکر پڑھنا جائز ہوا - الا ان القیام افضل لانہ ابعد عن شبہۃ الخلاف - لیکن کھڑے ہوکر پڑھنا افضل اس جہت سے ہے کہ وہ شبہۂ خلاف سے دور تر ہے - ف - یعنی علماء اجتہاد کا اختلاف ہے کہ بغیر عذر قیام کا ترک جائز نہین تو اس اختلاف سے ایک قسم کا شبہہ پیدا ہوا کہ شاید بیٹھنا جائز نہو تو بہتر ہوگا کہ کھڑا ہوکر پڑھے تاکہ اس شبہہ سے دور رہے - اور واضح ہو کہ کشتی مین مصلی کو قبلہ کی طرف رخ کرنا ہر حالت مین فرض ہے اور جدھر کشتی گھومے او قبلہ کی طرف پھر جاوے کیونکہ یہ ممکن ہے بخلاف جانور پر سواری کے - ذکرہ شمس الائمۃ السرخسی - مع - پھر یہ حکم عام ہے خواہ کشتی مین سے باہر نکل سکتا ہو یا نہین - والخروج افضل ان امکنہ لانہ اسکن لقلبہ - اور کشتی سے باہر نکل آنا جبکہ ممکن ہو افضل ہے کیونکہ اسمین سب سے زیادہ اسکے قلب کو اطمینان ہے - ف - لیکن اگر نکل سکتا ہے پھر نہ نکلا اور اسی مین نماز پڑھی تو بھی جائز ہے - ابن حزم رح نے محلی مین حدیث ابن سیرین سے ذکر کیا کہ ہمکو صحابی سردار نے کشتی مین نماز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر ہم لوگ چاہتے تو کشتی سے باہر نکل سکتے تھے مجاہد رح نے فرمایا کہ ہمکو جنادہ بن ابی امیہ رضی اللہ عنہ نے کشتی مین نماز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر چاہتے تو کھڑے ہوجاتے - مع - والخلاف فی غیر المربوطۃ - پھر یہ اختلاف کہ بے عذر بیٹھے جائز ہے یا نہین جائز ہے ایسی کشتی مین ہے جو بندھی ہوئی نہو - ف - یعنی کنارے پر لنگر کیے نہو - والمربوطۃ کالشط ہو الصحیح - اور جو کشتی کہ کنارے بندھی ہو وہ مثل دریا کنارے زمین کے ہے یہی صحیح ہے - ف - اگرچہ عامہ مشائخ کے نزدیک مربوطہ و غیر مربوطہ کا حکم یکسان ہے کیونکہ لفظ مطلق یعنی سفینہ مربوطہ کی قید نہین ہے لیکن یہ صحیح نہین ہے اور قول صحیح یہ کہ کشتی اگر روان ہو تو جب دوران سر لاحق ہو تو بالاجماع بیٹھکر جائز ہے اور اگر لاحق نہوا تو بھی امام رح کے نزدیک جائز اور صاحبین کے نزدیک نہین جائز ہے اور اگر کشتی بندھی ہو تو بالاجماع بیٹھکر نہین جائز ہے - المجتبیٰ والدرایہ وغیرہ - اور اگر کشتی بیچ دریا مین ٹھہری ہو تو صحیح کہ اگر ہوا سے اسکو بہت جنبش ہو تو وہ مثل جاری کے ہے اور اگر کم جنبش ہو تو وہ کنارے بندھنے کے مثل ہے - التمرتاشی اگر عذر ہو تو بالاجماع ہر صورت مین بیٹھنا جائز ہے - مبسوط مین ہے کہ کشتی مین اشارہ کا رکوع و سجود نہین جائز خواہ فرض ہو نفل ہو مگر جبکہ عذر ہو - ایک کشتی مین جماعت کرنا جائز ہے - اور دو کشتیون مین بھی جب کہ ملی ہوئی ہون جیسے دو جانور پر دو نفل کی جماعت جبکہ آپس مین بندھے ہون - امام کشتی مین اور مقتدی کنارے زمین پر ہین یا برعکس ہے اور درمیان راہ یا دریا کا حصہ حائل نہین تو جائز ورنہ نہین - اگر کشتی گھومنے سے اہل جماعت قبلہ رخ پھرے تو جو مقتدی امام سے آگے پڑ گیا اسکی نماز فاسد ورنہ نہین - اگر کنارے نماز پڑھتا ہے اس حالت مین دریا کے اندر کشتی گھومی اور اسکو غرق کا یا متاع کی چوری یا ہونے کا خوف ہوا تو نماز قطع کرنا جائز ہے - جیسے اسوقت جبکہ جانور بدک کر بھاگے یا چرواہے تازی کو گلہ پر درندہ کا خوف

یا دشمن سے خوف کرے یا اندھے کے کنوئیں میں گرنے کا یا چھت سے گرنے یا غرق ہونے یا جل جانے کا خوف ہو تو نماز قطع کرنا جائز ہے اور اکثر مشائخ نے مال کا اندازہ ایک درم یا زیادہ کہا ہے اور کفایہ میں کہا کہ ایک دانگ کے عوض قید کیا جاتا ہے تو قطع نماز بدرجۂ اولی جائز ہوگی - مع - ومن اغمی علیہ خمس صلوات او دونہا قضی - اور جس شخص پر بیہوشی طاری ہوئی یعنی بدون نشہ کے پانچ نمازوں تک یا کم تو وہ ان نمازوں کو قضاء کرے - وان کان اکثر من ذلک لم یقض - اور اگر پانچ نمازوں سے زیادہ ہوئی تو اسپر قضاء نہیں ہے - ف - جبکہ اغماء علی الاتصال ہو یا درمیانی افاقہ ایک دو بات کی قدر بے اعتبار ہو اور اگر وقت معین پر مثلاً صبح کے وقت افاقہ قلیل ہوتا ہو تو پہلا اغماء اسی وقت تک شمار ہوگا پھر اسکے بعد اغماء دوسرا شمار ہوگا التبیین ۔ - امام احمد کے نزدیک زائد میں بھی قضاء ہے چاہے جسقدر ہوں - وہذا استحسان - اور یہ حکم قضاء کا استحسان ہے - والقیاس ان لا قضاء علیہ اذا استوعب الاغماء وقت صلوٰۃ کاملا لتحقق العجز فشبہ الجنون - اور قیاس یہ تھا کہ مغمی علیہ پر قضاء نہو جس صورت میں کہ اغماء نے ایک نماز کا پورا وقت گھیر لیا کیونکہ عاجزی متحقق ہوگئی تو اغماء شبیہ جنون ہوگیا - ف - بقول بعض - اور جنون طویل میں قضاء نہیں ہے - یہی قول امام مالک و شافعی رح کا ہے مگر جبکہ اغماء بوجہ چوری وغیرہ کار معصیت کے پیدا ہوا تو قضاء واجب ہے - الحلیہ - واضح ہو کہ مذہب تین طرح کے ہیں اول ممتد جیسے ہمیں تو وہ بالاجماع اس نوع نزحیت ہے - دوم قاصر جیسے نیند کہ وہ بالاتفاق مانع نہیں حتی کہ قضاء واجب ہے - سوم جو درمیانی درجہ پر ہے جیسے جنون و اغماء پس اگر یہ دراز ہو جاویں تو ممتد کے ساتھ ملحق ہونگے حتی کہ قضاء ساقط ہوگی اور اگر کم ہوں تو قاصر کے ساتھ ملحق ہونگے حتی کہ قضاء واجب ہوگی - پھر دراز ہونے کی حد یہ کہ ایک رات و دن سے بڑھ جاوے حتی کہ چھٹی نماز کا وقت نکلجاوے التنافع - پھر اصح یہ کہ جنون میں بھی جب ہی قضاء ساقط ہوتی ہے کہ جنون ممتد ہو - مع - پس امام مصنف رح نے جنون سے تشبیہ اس معنی میں دی کہ قیاس جنون قلیل میں بھی کہ ایک نماز کامل تک ہو تو قضاء ساقط ہے اگرچہ استحساناً ایک دن رات تک واجب مگر جبکہ چھٹی نماز کا وقت خارج ہوکر بحد کثرت ہوجاوے - م - وجہ الاستحسان ان المدۃ اذا طالت کثرت الفوائت فیحرج فی الاداء - استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدت اغماء جب دراز ہوجائیگی تو قضائیں بہت ہوجاوینگی تو انکی قضاء کرنے میں حرج میں پڑجائیگا - ف - اور حرج کو اللہ تعالی نے اٹھادیا ہے پس معلوم ہوگیا کہ بہت میں قضاء واجب نہیں - واذا قصرت قلت فلا حرج - اور جب مدت تھوڑی ہوگی تو قضائیں تھوڑی ہونگی تو حرج میں نہیں پڑیگا - ف - پس قضاء واجب ہے - میں کہتا ہوں کہ یہ مشعر ہے کہ اصل میں قضاء ہر طرح واجب ہے مگر حرج کی جہت سے کثیر کی صورت میں ساقط ہوگئیں - ابن الہمام رح نے کہا کہ اغماء ہمارے نزدیک ایسا مرض ہے کہ حامل اپنی عقل کو استعمال نہیں کرسکتا باوجودیکہ وہ درحقیقت باقی ہے تو یہ شخص وجوب الاداء کی لیاقت رکھتا ہے بلکہ قدرت میں صرف خلل ہے تو تاخیر لازم آئی نہ آنکہ دراصل واجب نہوئی اس سے ظاہر ہوا کہ مراد قیاس سے یہ کہ ظاہری سرسری وجہ سے تو نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط ہو اور استحسان یعنی دقیق وجہ سے نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط نہو جیسا کہ بدائع میں افادہ فرمایا ہے - مف - یہ توجیہ تو خوب ہے بشرطیکہ اغماء کو مان لیا جاوے کہ عقل و سمجھ درحقیقت باقی مگر آدمی نماز کے افعال ادا کرنے میں پوری قدرت نہیں پاتا ہے - مترجم کے نزدیک کابوس وغیرہ امراض میں تو یہ معقول ہے مگر اغماء جسکا ترجمہ بیہوشی ہے یہ بات مشکل سے مانی جائیگی کیونکہ بداہت کے خلاف ہے بلکہ اوجہ تقریر بمقام یہ ہے کہ قیاس تو چاہتا ہے کہ وقت واحد گذرے تو ساقط ہو جیسے شمس الائمہ سرخسی کا مختار اس صورت میں کہ مریض اشارہ سے عاجز ہو - بمشابہت جنون لیکن احتمال مشابہت خواب ہے حتی کہ امام محمد رح مثل خواب کے کسی حال میں مسقط نہیں کہتے تو استحساناً حد قلت تک ہم نے واجب کیا کہ حرج نہیں اور حد کثرت میں حرج کی معاندت سے ساقط کیا - والکثیر ان تزید علی یوم ولیلۃ لانہ یدخل فی حد التکرار اور کثرت کی مقدار یہ کہ ایک دن رات سے قضائیں بڑھ جاویں کیونکہ وے تکرار دورہ میں داخل ہوجاوینگی - ف

جب کہ چھٹی نماز کا وقت نکل گیا۔ والجنون کالاغماء کذا ذکرہ ابو سلیمان۔ اور جنون مثل اغماء کے ہے ایسا ہی ذکر کیا ابو سلیمان۔ ف۔ موسیٰ بن سلیمان گرگانی شاگرد امام محمد رح نے نوادر میں۔ بخلاف النوم لان امتدادہ نادر فیلحق بالقاصر۔ بخلاف نیند کے کہ وہ مثل اغماء کے نہیں کیونکہ نیند کا اسقدر دراز ہونا نادر ہے تو نیند کو عذر قاصر کے ساتھ لاحق کیا جائیگا۔ ف۔ اور اغماء و جنون کا الحاق قدر ممتد کے ساتھ ہے جیسے بچپن مگر جب ہی کہ اغماء یا جنون کی حالت ممتد ہو یعنی ایک دن رات سے زائد ہو۔ ثم الزیادۃ تعتبر من حیث الاوقات عند محمد رح لان التکرار یتحقق بہ۔ پھر کثرت و زیادت کا اعتبار امام محمد رح کے نزدیک اوقات کے شمار سے ہے کیونکہ تکرار اسی کے ساتھ متحقق ہوگی۔ ف۔ حتیٰ کہ جب چھٹی نماز کا پورا وقت نکل گیا تو کثرت ہو گئی مثلاً ظہر کے اول سے اغماء طاری ہوا تو دوسرے دن تمام وقت ظہر نکلکر حد کثرت ہو جائیگی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ مع۔ وعندہما من حیث الساعات۔ اور شیخین رح کے نزدیک ساعات سے شمار ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ انکے نزدیک ظہر سے اغماء بعد دوسرے روز طلوع آفتاب کے بعد کثرت ہوئی۔ پھر حاصل یہ کہ ہمارا مختار قول استحسان ہے۔ وہو المأثور عن علی وابن عمر رضی اللہ عنہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور یہی حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ محمد بن الحسن رح نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم النخعی عن ابن عمر رض انہ قال الخ یعنی ایک دن رات جس کسی کو اغماء رہا تو ابن عمر رض نے فرمایا کہ وہ قضاء کرے۔ عبد الرزاق نے ثوری عن ابن ابی لیلیٰ عن نافع عن ابن عمر رض روایت کی کہ ابن عمر رض کو ایک مہینہ اغماء رہا تو قضاء ان کو نہیں پڑھا۔ ابراہیم الحربی نے کتاب غریب الحدیث میں عبید اللہ عن نافع روایت کی کہ ابن عمر رض کو ایک رات دن اغماء ہوا تو افاقہ کے بعد قضاء نہیں پڑھی اور آیندہ پڑھنا شروع کیا۔ حضرت علی رض سے روایت تو کتب حدیث میں نہیں ملتی ہے بلکہ دار قطنی نے اسکو عمار بن یاسر رض سے روایت کیا ہے۔ تنبیہ۔ اگر آدمی یا درندہ سے ڈر کر ایک دن رات سے زیادہ بیہوش رہا تو بالاجماع قضاء ساقط ہے۔ اگر شراب یا بنگ یا دوا سے ایک دن رات سے زیادہ عقل جاتی رہے تو قضاء ساقط نہیں بخلاف اسکے ایک دن رات سے زائد سویا تو قضاء کرے۔ مبسوط السرخسی۔

باب فی سجدۃ التلاوۃ

باب بیان سجدہ تلاوت کا۔ سجدہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جسپر ادائے نماز یا قضاء واجب ہونے کی لیاقت ہے تو اسپر سجدہ تلاوت واجب ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ چنانچہ اگر کافر یا مجنون یا طفل یا حائض یا نفاس والی نے پڑھا تو واجب نہیں۔ الزاہدی۔ اور اگر ان لوگوں سے مرد عاقل بالغ نے سنا تو اسپر واجب ہے۔ محدث و جنب و مریض پر پڑھنے یا سننے سے واجب ہے۔ اگر پرند با آواز سے سُنا تو واجب نہیں اور اگر سوتے ہوے سے سُنا تو علی الصحیح واجب۔ الخلاصہ۔ اور سونے والے کو جب آگاہ کیا گیا کہ تو نے خواب میں آیت سجدہ پڑھی تو علی الاصح اسپر بھی واجب ہے۔ القنیۃ۔ آیت سجدہ لکھنے سے سجدہ واجب نہیں۔ قاضی خان۔ فارسی میں آیت سجدہ پڑھی تو اسپر واجب اور سننے والے کو جب خبر دی تو صحیح قول پر بالاتفاق واجب ہے۔ مبسوط السرخسی الخلاصہ۔ اور عربی میں پڑھا تو مطلقاً واجب ہے اور بہرے نے پڑھا تو اسپر واجب ہے۔ الخلاصہ۔ قال سجود التلاوۃ فی القرآن اربعۃ عشر۔ امام قدوری نے کہا کہ قرآن میں تلاوت کے سجدے چودہ ہیں۔ فی آخر الاعراف ۱۔ آخر اعراف میں۔ ف۔ ختم سورہ پر یسبحونہ ولہ یسجدون۔ والرعد۔ ۲۔ سورہ رعد میں۔ ف۔ قولہ وللہ یسجد من فی السموات الآیۃ۔ والنحل۔ ۳۔ سورہ نحل میں۔ ف۔ قولہ وللہ یسجد ما فی السموات الآیۃ۔ وبنی اسرائیل۔ ۴۔ سورہ بنی اسرائیل میں۔ ف۔ قولہ یخرون للاذقان سجدا ویقولون الآیۃ۔ ومریم۔ ۵۔ سورہ مریم میں۔ ف۔ قولہ خروا سجدا وبکیا۔ والاولیٰ من الحج۔ ۶۔ پہلا سجدہ سورہ حج میں سے۔ ف۔ قولہ الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات

ومن فی الارض الآیہ۔ رہا سورۂ حج کا دوسرا سجدہ تو وہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ وعلیٰ ہذا دوسرے سجدہ سے انکار نہیں تو روایات حدیث سے خلاف نہوا۔ اور معروف یہ کہ دوسرا سجدہ ہی نہیں ہے تو تاویل آویگی م۔ **والفرقان**۔ ۷۔ سورہ فرقان میں۔ ف۔ قولہ واذا قیل لہم اسجدوا للرحمن الآیہ۔ **والنمل**۔ ۸۔ سورہ نمل میں۔ ف۔ قولہ ویعلم ما تخفون وما تعلنون **والم تنزیل**۔ ۹۔ سورہ الم تنزیل السجدہ میں۔ ف۔ قولہ خروا سجدا وسبحوا بحمد ربہم الآیہ۔ **وص**۔ ۱۰۔ سورۂ ص میں۔ ف۔ قولہ وخر راکعا واناب۔ **وحم السجدۃ**۔ ۱۱۔ سورہ حم السجدہ میں۔ ف۔ قولہ لا یسأمون۔ پر سجدہ کرے۔ **والنجم**۔ ۱۲۔ سورۂ والنجم میں ہے۔ ف۔ قولہ فاسجدوا للہ واعبدوا۔ **واذا السماء انشقت**۔ ۱۳۔ سورہ اذا السماء انشقت میں۔ ف۔ قولہ قرئ علیہم القرآن لا یسجدون۔ **واقرأ باسم ربک**۔ ۱۴۔ سورہ اقرأ باسم ربک میں۔ ف۔ قولہ واسجد واقترب۔ ع۔ اگر صرف اسجد پڑھا بدون اقترب کے تو بھی سجدہ واجب ہے۔ البحر۔ اگر انکو ہجوں سے بدون حروف ملانے کے پڑھے تو واجب نہیں۔ السراجیہ۔ بالجملہ ان چودہ مقامات میں سجدہ تلاوت واجب ہے۔ **کذا کتب فی مصحف عثمان**۔ یوں ہی ان چودہ مواضع میں سجدہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مصحف میں مکتوب ہے۔ ف۔ یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اپنے زمانہ خلافت میں جب خبر پہونچی کہ دور کے ممالک اسلامیہ میں بعضے لوگ قراءت قرآن میں اختلاف کرتے ہیں تو آپ نے حضرت علی رضہ اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کو جمع کرکے مشورہ کیا اور سب متفق ہوئے کہ مصاحف لکھوا کر ان ملکوں میں بھیجدے جاویں اور اسی کے موافق لوگ تلاوت کریں۔ پس ہر ملک میں جو مصحف بھیجا وہی مصحف عثمان کہلاتا ہے اور کبھی اسی کو امام بولتے ہیں تو مصنف رح کی یہی مراد ہے کہ مصحف عثمان میں یوں ہی ان آیات کے مواضع حاشیہ پر سجدہ لکھا ہوا ہے۔ **وہو المعتمد**۔ اور وہی مصحف معتمد ہے۔ ف۔ تو یہی دلیل اجماعی ہمکو کافی ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک سورۂ حج میں دو سجدے ہیں۔ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ **والسجدۃ الثانیۃ فی الحج للصلوٰۃ عندنا**۔ اور سورہ حج میں دوسرا سجدہ ہمارے نزدیک سجدہ نمازی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ قولہ تعالیٰ وارکعوا واسجدوا۔ پر ہے۔ اسکے معنی تم رکوع وسجود کرو۔ مراد یہ کہ نماز پڑھو جیسے قولہ تعالیٰ واسجدی وارکعی مع الراکعین یعنی اے مریم تو سجدہ ورکوع کر رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔ معنی بالاتفاق یہ کہ نماز پڑھا کر۔ پس مراد سجدہ نمازی ہے اور ہمارا کلام سجدہ تلاوت میں ہے۔ امام شافعی رح کی حجت حدیث عقبہ بن عامر رضہ کہ سورہ حج کو دو سجدوں سے فضیلت دی گئی۔ رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والحاکم۔ اور حدیث عمرو بن العاص بروایت ابوداؤد وابن ماجہ۔ اور آثار میں فعل حضرت عمر رضہ کہ نماز صبح میں سورہ حج میں دو سجدے کیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح۔ وفعل ابو موسیٰ وابو الدرداء وعبد اللہ بن مسعود وعمار بن یاسر وابن عباس رضی اللہ عنہم چنانچہ طحاوی وبیہقی وحاکم کی کتابوں میں ہیں۔ جواب عینی وابن الہمام المضمار یہ کہ حدیث عقبہ رضہ کو ترمذی نے کہا کہ اسکی اسناد کچھ قوی نہیں ہے اور حدیث عمرو بن العاص کی اسناد میں عبد اللہ بن منین راوی مجہول ہے اور عبد الحق نے فرمایا کہ قابل حجت نہیں ہے۔ رہے آثار مذکورہ تو امام شافعی رح آثار کو حجت نہیں ہیں لیتے اور ہمارے نزدیک اگرچہ حجت ہیں لیکن تاویل یہ کہ دونوں دو سجدے اس طرح کیے کہ اول سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ نمازی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں اور آثار کی یہ تاویل کمزور ہے اور صحیح جواب میرے نزدیک واللہ اعلم یہ ہے کہ سجدہ ثانیہ ہمارے نزدیک سجدہ تلاوت کے طور پر واجب نہیں ہے بلکہ وہاں صیغۂ امر کے ساتھ ہمکو خطاب ہے جسکی فرمانبرداری اصلی تو یہ کہ نماز پڑھیں اور ادب یہ کہ اگر طہارت ہو تو اسی وقت سجدہ کریں کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ بندہ مومن جب سجدہ کرتا ہے تو شیطان خوار وغمناک ہو جاتا ہے کہ ہائے مجھے سجدہ کا حکم ہوا میں نے نہ کیا اور اسکو حکم ہوا یہ بجالایا۔ پس سجدہ کرے تاکہ معلوم ہو کہ نماز میں یوں ہی رکوع وسجود کرو چنانچہ ابن عباس رضہ نے کہا کہ سورہ حج میں پہلا سجدہ تو عزیمت یعنی واجب ہے اور دوسرا سجدہ تعلیم ہے۔ رواہ الطحاوی

باسناد حسن۔ یہ صریح ہے کہ اول تلاوت کا اور دوسرا نمازی تعلیم کا بطریق ادب ہے اور ہمارا کلام بیان واجبی سجود تلاوت مین ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ ہمارے اصول سے جو روایت ہوا کہ دوسرا سجدہ نمازی ہے اسکے یہ معنی نہین کہ وہان سجدہ نہین بلکہ یہ معنی کہ وہان سجدہ بطریق تلاوت نہین بلکہ بطریق تعلیم ہے اسی واسطے امام طحاوی نے بعد روایت اثر ابن عباس رضہ کے کہا کہ ہم اسی قول ابن عباس کو لیتے ہین۔ خلاصہ یہ کہ حدیث عقبہ بن عامر اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سب کے ساتھ ہمارا قول موافق ہے اور ہم موافق اثر ابن عباس کے معنی یہ لیتے ہین کہ سورہ حج مین دو سجدے ہین مگر اول سجدہ تلاوت بعزیت یعنی واجب ہے اور دوم سجدہ ادب واسطے تعلیم کے ہے لہذا ہم دوسرے سجدے کو تلاوت مین شمار نہین کرتے ہین۔ م۔ پھر سجدہ ص مین امام شافعی کے نزدیک سجدہ واجب نہین ہے اور بحث آتی ہے م۔ **وموضع السجدۃ فی حم السجدۃ عند قولہ لا یسأمون** ۔ اور سورہ حم السجدہ مین موقع سجود ولا یسأمون۔ پر ہے۔ ف۔ اس سے پہلے کی آیت پر نہین جیسا کہ شافعی رح کا قدیم قول تھا۔ اور مصنف رح نے کہا کہ۔ **فی قول عمر رضہ** ۔ حضرت عمر رضہ کے قول مین۔ ف۔ یعنی حضرت عمر رضہ نے اسی مقام پر سجدہ کا حکم دیا۔ لیکن یہ اثر غریب ہے۔ کتب مین نہین ملتا ہے۔ ان اسی کے مثل ابن عباس رضہ سے عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ ع۔ **وہو الماخوذ للاحتیاط** ۔ اور یہی قول بغرض احتیاط ہم نے لیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر موقع اس سے پہلے مان لیا جاوے تو بھی ادا ہو گیا کیونکہ موخر کرنے مین حرج نہین بخلاف اسکے مقدم کرنے مین ادا نہوگا۔ یہی امام شافعی کا جدید قول و انکے مذہب مین صحیح و مختار ہے۔ ع۔ **والسجدۃ واجبۃ فی ہذہ المواضع علی التالی والسامع سواء قصد سماع القرآن او لم یقصد** ۔ اور سجدہ کرنا ان مواضع مین واجب ہے تلاوت کرنے والے پر اور سننے والے پر بھی خواہ وہ قرآن سننے کا قصد کرے یا نہ کرے۔ **لقولہ علیہ السلام السجدۃ علی من سمعہا وعلی من تلاہا** ۔ کیونکہ فرمایا کہ سجدہ اسپر جس نے اسکو سنا اور اسپر جس نے اسکو پڑھا۔ **وہی کلمۃ ایجاب** ۔ اور یہ کلمہ ایجاب کا ہے۔ ف۔ یعنی جب یون کہا جائے کہ **علی السامع** ۔ اسپر جو سنے۔ تو ظاہر مراد یہ کہ اسپر واجب ہے۔ پھر یہان مطلقاً سننے والے پر رکھا۔ **وہو غیر مقید بالقصد** ۔ اور وہ قصد کے ساتھ مقید نہین ہے۔ ف۔ چنانچہ یون نہین کہا کہ سجدہ اسپر جس نے اسکو سننے کا قصد کیا۔ بلکہ مطلقاً کہا کہ جس نے اسکو سنا۔ تو خواہ قصد کرکے اسنے سنا یا بغیر قصد کے سنا ہر حال اسپر سجدہ واجب ہوا۔ شیخ نووی رح نے کہا کہ اتفاقاً شافعیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے۔ ہمارے مبسوط مین ہے کہ سنت موکدہ ہے اور ہمارا یہی مذہب ہے بنا بریکہ بعض نے واجب اسکو شامل قرار دیا ع۔ ظاہر مذہب تو واجب ہے م۔ لیکن وہ سواری پر ایما سے ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور رکوع کے ساتھ جب کہ سجدہ تلاوت کی نیت ہوا ادا ہو جاتا ہے اور سجدہ کے ساتھ بلانیت ادا ہوتا ہے۔ ت۔ پھر واضح ہو کہ سجدات تلاوت تین قسم ہین بعض مین تو صریح سجدہ کا حکم جیسے قولہ تعالی واسجدوا للہ واعبدوا۔ یعنی تم سجدہ کرو اللہ تعالی کے لیئے اور اسکی عبادت کرو۔ اور بعض مین کافرون کے سجدہ نہ کرنے پر ملامت اور بعض مین پیغمبرون کے سجدہ کرنے سے موافقت ہے پس صریح حکم سے واجب اور یون ہی کافرون سے مخالفت اور پیغمبرون سے موافقت بھی واجب ہے۔ لیکن دلالت ظنی اور بوقت تلاوت سے مخصوص ہے تو فرض نہین بلکہ واجب ٹھہرا۔ اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا تو سننے والون نے بھی کیا۔ ابن ابی شیبہ رح نے حضرت ابن عمر رضہ سے روایت کی کہ سجدہ اسپر جس نے اسکو سنا۔ یہ ہر سننے والے پر خواہ قصد کرے یا نہ کرے موجب ہے لیکن حضرت عثمان رضہ نے کہا کہ سجدہ اسی پر جس نے کان دھر کر سنا۔ علقہ البخاری۔ اور اس اثر کا قصہ ہے کہ حضرت عثمان رضہ نے باوجود سننے کے سجدہ نہ کیا اور یہ قول فرمایا۔ رواہ عبدالرزاق بسند صحیح۔ تاویل یہ کہ فی الفور واجب ہونا اسپر جو سننے کے لیئے مستعد وطہارت وغیرہ سے فارغ ہو بیٹھا ہو۔ مین کہتا ہون کہ بیان تلاوت کنندہ پر وجوب ہونے مین مطلقاً مخصوص سورہ ص مین ظاہر ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے ہم پر یہ سجدے نہین لکھ دیے مگر آنکہ ہم چاہین اور خطبہ روک کر دو سجدہ

نہ کیا اور لوگوں کو روکا۔ الموطا۔ تاویل یہ کہ فی الفور واجب نہیں ہے۔ الفتح۔ حضرت عمر رض نے نماز میں سورۂ حج پڑھی اور دو
سجدے کیے۔ رواہ الطحاوی م۔ دوم یہ کہ زید بن ثابت نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۂ والنجم سنائی اور آپ نے سجدہ
نہ کیا۔ کما فی الصحیحین۔ تاویل یہ کہ اسی وقت نہیں کیا۔ سوم یہ کہ ابن عباس رض نے کہا کہ سجدۂ ص۔ عزائم سجود میں سے نہیں
لیکن میں نے دیکھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کرتے اور فرماتے تھے کہ داؤد علیہ السلام نے بطور توبہ سجدہ کیا اور ہم بطور
شکر کرتے ہیں۔ رواہ البخاری والاربعۃ۔ اور ابو سعید الخدری رض نے کہا کہ ایک خطبۂ جمعہ میں ص پڑھی اور اتر کر سجدہ کیا
اور دوسرے جمعہ میں پڑھی اور لوگ سجدہ کے واسطے مستعد ہوئے تو فرمایا کہ یہ تو ایک پیغمبر کی توبہ ہے لیکن میں نے دیکھا کہ تم
سجدہ کے لیے آمادہ ہوئے ہو پس منبر سے اتر کر سجدہ کیا۔ رواہ ابو داؤد والحاکم۔ جواب یہ کہ شکر میں فرائض تک داخل
ہیں تو واجب ہونے میں کچھ مخل نہیں۔ اور حدیث ابو سعید خدری میں تاویل یہ کہ بعد خطبہ کے چاہتے ہونگے نہ فی الفور یعنی
چونکہ داؤد علیہ السلام نے توبہ کا سجدہ کیا تو فوراً سجدے میں گرے اور ہم بطریق شکر بجا لاتے ہیں تو فوراً ہم پر واجب نہیں
ہے۔ صحیحین کی حدیث ابن عباس رض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورہ والنجم پڑھی یعنی مکہ میں قبل ہجرت کے تو جو جو
لوگ نے جنمیں مومن وکافر جن وانس تھے سب نے سجدہ کیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ سننے والے پر واجب ہے۔ ہذا التلخیص
ما قالوا۔ لیکن بنظر تحقیق دلائل جانبین مشکل ہیں اور آثار سنت ہونے اور علامات وجوب دونوں پائے جاتے ہیں۔ قول
سنت مؤکدہ ہونے کا ایک راہ سے اظہر واصل ہے اور قول واجب ہونے کا احوط ہے کیونکہ جب ایک امر دائر ہو کہ یا سنت
ہے یا واجب ہے تو واجب اختیار کرنے میں یقیناً اسکے عہدہ سے برآمد ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اس بیان میں چند
فوائد ہیں۔ اول یہ کہ سورہ ص میں بھی سجدہ تلاوت ہے۔ دوم خطبہ جمعہ میں مانند سورۂ ق کے سورۂ ص بھی مسنون ہے سوم
خطبہ میں سجدہ پڑھنا اور اسی وقت اتر کر سجدہ کر لینا روا ہے۔ اگر فوراً امام نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کریں۔ چہارم سورۂ النجم
و مفصلات سورتوں میں بھی سجدہ ہے بخلاف امام مالک کے پنجم۔ تاخیر ادائے سجود میں خارج نماز جائز ہے۔ واذا تلا الامام
آیۃ السجدۃ سجدہا۔ اگر امام نے سجدہ کی آیت پڑھی تو سجدہ کرے۔ ف۔ یعنی نماز میں فوراً سجدہ کرے ورنہ گنہگار ہوگا
ف۔ وسجدہا الماموم معہ۔ اور مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے۔ ف۔ اگرچہ نماز سری میں اسکو امام سے سنا ہو
ع کیونکہ یہ تو مقتدی کے خود پڑھنے کے مثل ہے۔ م۔ اور۔ لالتزامہ متابعتہ۔ اسلیے کہ مقتدی نے امام کی متابعت اپنے
اوپر لازم کی ہے۔ ف۔ جب کہ اسکی اقتدا کی نیت کی ہے۔ لیکن سری نماز میں امام کو سجدہ پڑھنا مستحب نہیں ہے۔ الجوہرۃ
اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا حتیٰ کہ سلام پھیر دیا تو جب تک کلام وغیرہ منافی نماز کوئی فعل نہ کرے تب تک عود کر کے سجدہ کرے
اور پھر تشہد وسلام کرے۔ اور اگر نہ کیا تو پھر امام یا مقتدی کسی سے وہ ادا نہیں ہو سکتا چنانچہ آویگا م۔ واذا تلا الماموم
اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ پڑھی۔ ف۔ یعنی یاد ہو کہ اسکو خلف الامام اس قرأت سے بالاتفاق ممانعت ہے۔ اسنے
آیت سجدہ پڑھ دی تو۔ لم یسجد الامام ولا الماموم فی الصلوٰۃ۔ نماز میں نہیں سجدہ کریگا امام اگرچہ سنے اور نہ مقتدی
ف۔ بالاتفاق۔ ولا بعد الفراغ۔ اور نہ کوئی بعد فراغت نماز کے سجدہ کرے۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف
کہ یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا مذہب ہے۔ ف۔ اور یہی مذہب امام مالک وشافعی واحمد کا بلکہ عامۂ علماء رح کا ہے۔ مع
وقال محمد یسجدونہا اذا فرغوا۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ جب نماز سے فارغ ہوں تو امام ومقتدی سب سجدہ کریں
ف۔ بشرطیکہ انہوں نے سنا ہو۔ لان السبب قد تقرر۔ کیونکہ سبب سجدہ یعنی آیت سجدہ کو سننا تو متقرر ہو چکا
ولا مانع۔ اور نماز سے باہر کوئی امر ادائے سجدہ سے مانع نہیں رہا۔ ف۔ تو اب ادا کرنا واجب ہے۔ بخلاف حالۃ
الصلوٰۃ۔ بخلاف حالت نماز کے۔ ف۔ کہ اسی حالت میں بوجہ مانع کے جائز نہیں۔ لانہ یؤدی الی خلاف وضع

الامامۃ او التلاوۃ۔ کیونکہ یہ موذی ہوگا بجانب خلاف وضع امامت یا تلاوت کے۔ ف۔ وضع کے معنی رکھنا تو وضع امامت یعنی امامت اصطلاح رکھی گئی و مقرر ہوئی کہ امام کے ساتھ اہتمام کیا جاوے یعنی جو باتیں اُسکی پیشوائی کی ہیں انہیں اسکی پیروی ہو وضع تلاوت یہ کہ تلاوت کرنے والے کے سجدہ پر سننے والے اسکا ساتھ دیں۔ پس اگر مقتدی پڑھنے والا سجدہ کرے اور باقی مقتدین و امام اسکی پیروی کریں تو وضع امامت کے خلاف ہے۔ اور اگر امام سنکر سجدہ کرے اور تلاوت کرنے والا و باقی مقتدین پیروی کریں تو وضع تلاوت کے خلاف ہے پس اس مانع کی وجہ سے نماز میں نہیں بلکہ خارج نماز واجب ہوا۔ ف۔ یہ دلیل جب تام ہو کہ اس تلاوت کرنے والے کی تلاوت معتبر ہوتا کہ اسکا اثر پیدا ہو۔ **ولہما ان المقتدی محجور عن القراءۃ لنفاذ تصرف الامام علیہ**۔ اور شیخین رح کی دلیل یہ کہ مقتدی تو قراءت قرآن سے اس حالت میں محجور ہے کیونکہ اسپر امام کا تصرف نافذ ہے۔ ف۔ پس اگر محجور نہ ہوتا تو عاقل بالغ پر غیر کا تصرف کیوں نافذ ہوتا۔ **وتصرف المحجور لاحکم لہ**۔ اور محجور کے تصرف کا کچھ حکم نہیں۔ ف۔ یعنی جو کوئی کہ محجور ہو پھر وہ کوئی کام کرے تو اس کام کا کچھ اثر نہیں ہوتا حتی کہ اگر شرعاً قاضی نے کسی شخص کو محجور کر دیا ہو پھر اُسنے اپنا مال کسی خریدار کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بےفائدہ ہے کیونکہ بیع کا حکم یہ ہے کہ بائع کو داموں کی ملک اور مشتری کو مال کی ملک شرعاً حاصل ہو جاتی ہے اور یہاں کچھ حصول نہوگا چنانچہ کتاب الحجر میں مسائل آوینگے بالجملہ جب امام کی قراءت وہی مقتدی کی قراءت ہوئی اور مقتدی خود قراءت سے محجور ٹھہرا اور امام ہی اسکا متولی ہوا پس مقتدی کا پڑھنا بےفائدہ ہوا کہ اس سے نہ مقتدی پر سجدہ واجب اور نہ کسی سننے والے پر۔ کیونکہ مقتدی کو اس حالت میں تلاوت کی اہلیت و لیاقت ہی نہیں ہے۔ م۔ **بخلاف الجنب والحائض**۔ برخلاف جنب مرد و عورت کے اور بخلاف حائضہ عورت کے۔ ف۔ کہ ان دونوں کو محجور نہیں کیا گیا تو انکا فعل موثر ہو جائیگا۔ **لانہما منہیان عن القراءۃ**۔ کیونکہ جنب و حائض کو قراءت سے نہی ممانعت کی گئی ہے۔ ف۔ اور ممنوع میں و محجور میں فرق یہ کہ جس فعل سے منع کیا جاوے پھر کرے تو فعل حرام ہوگا مگر اسکا اثر ہو جائیگا مثلاً جس بیع میں کوئی خرابی شرعی ہو تو اُسی پر اکتفا حرام ہے بلکہ ٹھیک و صحیح کرنا چاہیے لیکن اگر اسنے خرابی کی بیع یعنی بیع فاسد پر اکتفا کر کے باہم قبضہ کر لیا تو بیع کا اثر یعنی ملکیت حاصل ہو جائیگی۔ بخلاف محجور کے کہ اسکی بیع سے بعد قبضہ کے بھی ملکیت حاصل نہوگی کیونکہ حجر تو سبب نہیں کر سکتا اب ظاہر ہوا کہ جنب و حائض جب محجور نہیں بلکہ ممنوع ہیں تو انکی تلاوت سبب سجدہ ہوگی اور اسکا اثر پیدا ہوگا اور اسمیں یہ دونوں برابر ہیں **الا انہ لا یجب علی الحائض بتلاوتہا کما لا یجب بسماعہا**۔ مگر اس بات میں جنب و حائض میں فرق ہے کہ حائض پر اپنی تلاوت سے اپنے اوپر سجدہ واجب نہوگا جیسے حائض پر کسی غیر کی تلاوت سننے سے واجب نہیں ہوتا۔ **لانعدام اہلیۃ الصلوۃ**۔ کیونکہ نماز کی اہلیت منعدم ہے۔ **بخلاف الجنب**۔ برخلاف جنب کے۔ ف۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو کہ اسمیں اہلیت موجود ہے۔ توضیح یہ کہ سجدۂ تلاوت واجب ہونے میں نماز کی اہلیت معتبر ہے خواہ اداءً یا قضاءً۔ اور حائضہ عورت میں نماز کی اہلیت دونوں طرح نہیں ہے بخلاف جنب کے کہ اسپر نماز واجب ہے اور اگر غسل نہ کیا تو قضاء واجب ہے پس اسپر سجدہ تلاوت بھی اپنے پڑھنے سے اور غیر کی تلاوت سننے سے واجب ہوگا۔ الحاصل جنب و حائض کی تلاوت تو موجب سجدہ ہے کیونکہ صرف ممنوع ہیں اور مقتدی کی تلاوت نہیں کیونکہ وہ محجور ہے م۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ اسکے علاوہ فرق مقتدی کا اور جنب و حائض کا ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ مقتدی تو کم و بیش مطلقاً قراءت سے ممنوع ہے اور جنب و حائض کو ایک آیت سے کم پڑھنا جائز ہے جیسا کہ طحاوی رح نے ذکر کیا اور جب آیت سے کم جائز ہوا تو سجدہ واجب ہونے کے لیے کافی ہے کیونکہ آیت سجدہ میں سے اگر یہ دو ہی سے کم پڑھ دے تو سجدہ واجب ہوگا۔ اسکو شمس الائمہ سرخسی نے شرح کتاب الصلوۃ میں ذکر کیا اور یہی ظاہر المذہب ہے ع۔ مثل حائض کے نفاس والی و کافر و طفل و مجنون ہے ع۔ فتاوی الصغری و الجوہرہ۔ پس کسی

شیخ الاسلام خواہر زادہ نے ذکر کیا کہ مجنون کی تلاوت سے سننے والے پر سجدہ نہیں۔ اور طفل میں معتبر یون ہونا چاہیے کہ اگر وہ
تمیز دار ہو تو اس سے سنکر واجب ہوگا اور اگر ناسمجھ ہو تو نہیں۔ ف۔ نشہ کا مست مانند جنب کے ہے۔ مبسوط السرخسی۔ رکوع یا سجدہ
مین تلاوت کی تو شل مقتدی کے ہے۔ نفل مین آیت سجدہ پڑھی پھر نماز فاسد ہو گئی اگر حیض آجانے یا مرتد ہو جانے کی وجہ سے
ہو تو سجدہ ساقط ہوا اور نہ سجدہ کرے۔ اور اگر سجدہ کر چکا تھا پھر فاسد ہوئی تو قضا مین اعادہ لازم نہین۔ المحیط قاضیخان ت۔
ولو سمعہا رجل خارج الصلوٰۃ۔ اور اگر مقتدی یا امام سے تلاوت سجدہ کو کسی ایسی شخص نے سنا جو نماز مین داخل نہین ہے
سجدہا۔ تو وہ سجدہ کرے۔ ف۔ بشرطیکہ امام سے سنکر اسی نماز مین شامل نہو گیا ہو۔ الجوہرہ۔ ہو الصحیح لان الحجر ثبت
فی حقہم فلا یعدو ہم۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ مجبور رہنا تو مقتدیون کے حق مین ثبوت ہوا ہے تو انسے متجاوز نہوگا۔ ف۔
پس غیروں پر اسکا اثر نہوگا۔ وان سمعوا وہم فی الصلوٰۃ۔ اور اگر لوگون نے درحالیکہ نماز مین ہین خواہ بطور امام یا بطور
مقتدی انھون نے سنا۔ سجدۃ من رجل لیس معہم فی الصلوٰۃ۔ تلاوت سجدہ کو ایسے شخص سے جو اُنکے ساتھ نماز مین
شامل نہین ہے۔ ف۔ تو انپر سجدہ واجب ہوا لیکن لم یسجدوہا فی الصلوٰۃ۔ یہ لوگ نماز مین اس سجدہ کو ادا نہ کرین۔
لانہا لیست بصلاتیۃ لان سماعہم ہذہ السجدۃ لیست من افعال الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ سجدہ نمازی سجدہ نہین ہے کیونکہ انکا
اس سجدہ کو سن لینا کچھ نماز کے افعال سے نہین ہے۔ ف۔ بلکہ حق نماز کا تو ایسا استغراق و ادب سے توجہ وحضوری ہے
کہ کسی خارجی بات کی خبر ہی نہو تو سن لینا خلاف ادب ہے نہ فعل نماز۔ وسجدوہا بعدہا۔ اور بعد نماز کے یہ سجدہ کرین۔ لتحقق
سببہا۔ کیونکہ اسکا سبب یعنی سننا متحقق ہو چکا۔ ولو سجدوہا فی الصلوٰۃ لم یجزہم۔ اور اگر ان لوگون نے اس سجدہ
کو نماز ہی مین ادا کر لیا تو یہ ادا کافی نہین ہے۔ لانہ ناقص کان النہی فلا یتادی بہ الکامل۔ کیونکہ یہ ادا تو ناقص ہے
بوجہ ممانعت کے تو جسطرح پورا ادا ہونا چاہیے ہے وہ ادا نہوگا۔ ف۔ اور جو چیز کہ ناقص ادا ہوئی ہے اُسکا اعادہ واجب ہوا ہے
لہٰذا فرمایا۔ واعادوہا لتقرر سببہا۔ اور اس سجدہ کو اعادہ کرین کیونکہ اعادہ کا سبب ٹھہر چکا۔ ف۔ یعنی ناقص ادا کرنا
موجب اعادہ ہے تو اعادہ کرین۔ اور علامہ عینی رح نے تو لتقرر سببہا کی شرح مین لکھا کہ مراد السماع من غیر محجور۔ تو ضمیر بجانب
سجدہ راجع کی اور یہ سہو ہے اور صحیح یہ کہ ضمیر جانب اعادہ راجع ہے جیسا کہ مترجم نے ترجمہ کیا ہے۔ م۔ ولم یعیدوا الصلوٰۃ۔ اور
اس نماز کا اعادہ نہ کرین۔ ف۔ جسمین خارج سے سُنا ہوا سجدہ کر دیا۔ لان مجرد السجدۃ لاینافی احرام الصلوٰۃ۔ کیونکہ
خالی یہ تلاوت کا سجدہ کر دینا نماز کے احرام سے منافی نہین ہے۔ ف۔ تو نماز مین نقصان نہوگا تو اعادہ نہین ہے بلکہ نہ کرین
م۔ اور صحیح روایت یہی اکثر اماموں کا مذہب ہے۔ الکافی مع ع۔ وفی النوادر انہا تفسد لانہم زادوا فیہا مالیس
منہا۔ اور نوادر مین روایت ہے کہ نماز فاسد ہو جائیگی اسواسطے کہ ان لوگون نے اپنی نماز مین ایسا سجدہ بڑھا دیا جو نماز مین سے
نہین ہے۔ وقیل ہو قول محمد۔ اور بعض نے زعم کیا کہ نماز فاسد ہونا امام محمد رح کا قول ہے۔ ف۔ اور صحیح یہ کہ بالاتفاق
فاسد نہین جیسا کہ شیخ الاسلام نے شرح مبسوط مین لکھا ہے۔ واضح ہو کہ روایت نوادر دلیل ہے کہ اگر نماز مین کوئی فعل عمداً زائد
کرے تو نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ سہواً زیادہ کرنا تو بالاتفاق مفسد نہین ہے بنا بر آنکہ سہو مین گذرا۔ فاحفظہ م۔ اگر منفرد یا امام
نے تلاوت سجدہ پڑھکر سجدہ کیا پھر اسی کو خارج سے سُنا تو ظاہر الروایۃ مین اسپر اعادہ نہین ہے اور اگر پہلے خارج سے سُنا
پھر خود تلاوت کیا تو بھی سراج مین جزم کیا کہ اعادہ نہین ہے۔ النہر الفائق۔ سجدہ تلاوت کے واسطے افضل یہ کہ سجدہ کرے
اور بعد سجدہ کے باقی سورہ یا دوسرے سورہ سے کچھ پڑھکر رکوع کرے۔ اگر آیت سجدہ تلاوت کر کے فوراً رکوع کر دیا
اس نیت سے کہ سجدہ تلاوت ادا ہو تو جائز اور ہم اسی کو لیتے ہین اور اگر تلاوت سجدہ کے بعد مین آیات پڑھین تو فوراً
جاتا رہا اب سوا سجدہ کے رکوع کافی نہین ہے۔ الفتاوی قاضیخان ہ۔ سجدہ تلاوت کو بطور رکوع ادا کرنے مین نیت ضرور ہے

پھر اگر رکوع میں جا کر نیت کی تو ظاہر یہ کہ جائز نہو جیسے رکوع سے اٹھکر نیت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ ۔ واضح ہو کہ اوپر مسئلہ گذرا
کہ داخل نماز سے کسی خارج نماز نے سُنا تو اسپر سجدہ واجب ہے۔ یہاں اسکی ایک صورت دیگر بیان فرمائی کہ۔ فان قرأها
الامام وسمعها رجل لیس معه فی الصلوۃ فدخل معه بعد ما سجدها الامام۔ پھر اگر امام نے آیت سجدہ پڑھی اور اسکو ایسے
شخص نے سُنا جو امام کے ساتھ نماز میں نہیں ہے پھر امام کے سجدہ کرنے کے بعد وہ شخص امام کے ساتھ شامل ہوگیا۔ ف
اور ہنوز سجدہ نہ کیا۔ لم یکن علیه ان یسجدها۔ تو اسپر واجب نہیں رہا کہ سجدہ کرے۔ ف۔ یوں ہی اصل میں مطلقا
مذکور ہے لیکن یہ اسوقت کہ اُسنے یہی آخر رکعت پائی ہو اگرچہ رکوع میں ملا۔ لانه صار مدرکا لها بادراک الرکعة۔ کیونکہ یہ شخص
تو رکعت پانے سے یہ سجدہ پانے والا ہوگیا۔ ف۔ اور اگر اسنے یہ رکعت نہیں بلکہ دوسری رکعت پائی تو بعد فراغت کے
سجدہ کرے۔ الکافی ۔ ع۔ وان دخل معه قبل ان یسجدها سجدها معه۔ اور اگر امام کے سجدہ کرنے سے پہلے وہ امام کے
ساتھ داخل ہوگیا تو امام کے ساتھ میں سجدہ کرے۔ لانه لو لم یسمعها سجدها معه فهنا اولی۔ کیونکہ اگر اسنے سجدہ کو سنا بھی
نہوتا تو امام کے ساتھ سجدہ اسپر واجب تھا تو اب بدرجہ اولی واجب ہے۔ وان لم یدخل معه سجدها۔ اور اگر وہ امام کے
ساتھ داخل نہوا تو یہ سجدہ ادا کرے۔ لتحقق السبب۔ کیونکہ سبب متحقق ہو چکا یعنی اب سنا۔ ف۔ اور اگر امام نے
بالکل سجدہ ہی نہ کیا تو خاص یہی شخص بعد فراغت نماز کے ادا کرے م۔ وکل سجدۃ وجبت فی الصلوۃ فلم یسجدها فیها
لم تقض خارج الصلوۃ۔ اور ہر سجدہ جو نماز کی تلاوت میں واجب ہوا پھر اسکو نماز میں ادا نہ کیا تو پھر وہ نماز سے خارج میں
ادا نہوگا۔ ف۔ مگر جبکہ نماز فاسد ہو جاوے کسی عارض سے سواے حیض و مرتد ہونے کے۔ اور اگر خارج کے بجاے بعد
فراغت نماز ہوتا تو استثنا کی ضرورت نہوتی لیکن خارج میں اشارہ ہے کہ بعد فراغت سلام کے جب تک کسی کلام وغیرہ سے خارج
ہو تب تک قضا کر سکتا ہے اگرچہ فارغ ہوگیا۔ پھر اگر خارج ہوگیا اور سجدہ نہ کیا تو اب اسکا کفارہ صرف توبہ ہے۔ البدائع۔ لانها
صلوتیة ولها مزیة الصلوۃ فلا تتادی بالناقص۔ کیونکہ یہ سجدہ تو نمازیہ ہوگیا اور نمازیہ کو فضیلت نماز کی حاصل ہے تو وہ
ناقص سے ادا نہوگا۔ ف۔ کیونکہ اس نماز سے خارج ہو کر غیر نمازی حالت میں سجدہ ہوگا تو یہ ناقص ہوگا۔ اور اگر دوسری
نماز میں اسکو قصدا ادا کرے تو وہ نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ اُس نماز کا فعل یہ سجدہ نہیں ہے اگر اُسی آیت کو اُسمیں تلاوت
کرے تو یہ دوسرا سجدہ ہوگا اور پہلا بوجہ نمازیہ ہونے کے اب متداخل نہوگا م۔ سجدہ تلاوت واجب ہونا فی الفور نہیں
یہی مختار ہے۔ ع۔ اور نماز میں فی الفور ہے۔ ت۔ یہی توفیق بدائع وغیرہ کی عبارات میں عمدہ ہے م۔ ومن تلا سجدۃ۔ اور
جس شخص نے تلاوت کیا آیت سجدہ کو۔ ف۔ یعنی نماز سے باہر۔ فلم یسجدها۔ پھر اسکو ادا نہ کیا۔ ف۔ اور تاخیر کرنا
جائز ہے۔ حتی دخل فی صلوۃ۔ یہانتک کہ داخل ہوا کسی نماز میں۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ فاعادها وسجد اجزته
عن التلاوتین۔ پھر اسی آیت سجدہ کو نماز میں دوبارہ پڑھا اور سجدہ کیا تو یہ سجدہ اسکو دونوں تلاوتوں سے کافی ہوگیا
ف۔ اگرچہ اسنے نماز سے خارجی سجدہ کی نیت نہ کی ہو۔ الخلاصہ۔ لان الثانیة اقوی لکونها صلاتیة فاستتبعت الاولی
کیونکہ دوسرا سجدہ تو اول سے زیادہ قوی ہے بوجہ اسکے کہ وہ صلاتیہ ہے تو اسنے پہلے سجدہ کو اپنے پیچھے لگا لیا۔ ف۔ یہی ظاہر الروایة
ہے۔ وفی النوادر یسجد اخری بعد الفراغ لان للاول قوۃ السبق فاستویا۔ اور نوادر میں مذکور ہے کہ نماز سے
فراغت کرکے دوسرا سجدہ کرے کیونکہ اول سجدہ کو بوجہ سبقت کے قوت ہے تو دونوں برابر ہوگئے۔ ف۔ اور جب پہلا
کمزور نہ رہا تو نمازیہ اسکو پیچھے نہیں لگا سکتا لہذا بعد فراغت کے اسکو ادا کرے۔ قلنا للثانیة قوۃ اتصال المقصود
فترجحت بها۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ دوسرے سجدہ یعنی صلاتیہ کو مقصود سے متصل ہونے کی قوت ہے تو اسکے ساتھ صلاتیہ
کو ترجیح ہوگئی۔ ف۔ اتصال مقصود سے مراد ادائے سجدہ ہے ع ک۔ اور توضیح یہ کہ سجدہ نمازی تو علی الفور

واجب الادا ہے تو وہ متصل بمقصود ہوا اور دوسرا فوری نہیں واجب تو اول کے پیچھے لگ گیا۔م۔ وان تلاہا فسجد۔ اور اگر خارج نماز اسکی تلاوت کر کے سجدہ کر لیا۔ ثم دخل فی الصلوٰۃ فتلاہا۔ پھر نماز میں داخل ہو کر اسی آیت سجدہ کو پڑھا تو حکم یہ ہے کہ پھر سجدہ لہا۔ اسکے واسطے سجدہ کرے۔ف۔ کیونکہ مجلس بدل گئی اور تلاوت سے سبب وجوب پیدا ہوا پھر یہ بھی ثانیہ تابع اول کا نہ ہو جائیگا۔ لان الثانیۃ ہی المستتبعۃ۔ کیونکہ سجدہ دوم جو نمازی ہے یہی تو اپنے پیچھے لگانے والا تھا۔ف۔ تو یہ سجدہ قوی پہلے سجدہ خارجی ضعیف کا تابع نہ ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ ہم اسکو اول کے ساتھ لاحق کیے دیتے ہیں تو یہ بھی گویا خارج نماز ہو جائیگا تو اس صورت میں پہلے سجدہ ادا کرنے کے ساتھ ادا ہو جائیگا جب کہ اسی کے ساتھ لاحق کریں۔ جواب دیا کہ ہم الحاق نہیں کرتے۔ ولا وجہ الی الحاقہا بالاولی۔ اور اول سجدہ کے ساتھ اسکو لاحق کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔ف۔ بلکہ لاحق کرنا ممنوع ہے۔ لانہ یؤدی الی سبق الحکم علی السبب۔ اسلیے کہ ایسا حاصل یہ نکلتا ہے کہ سبب سے حکم مقدم ہو گیا۔ف۔ یعنی سبب تو یہاں تلاوت ہے پھر بعد تلاوت کے حکم ادائے سجدہ کا واجب ہوتا ہے اور تلاوت یہاں پیچھے ہوئی پس اگر اول کے ساتھ الحاق کر کے ادا ہو جاوے تو سبب سے پہلے حکم موجود ہونا لازم آوے اور یہ ممنوع ہے۔م۔ ایک شخص بیٹھا تلاوت کرتا ہے اسنے آیت سجدہ پڑھکر سجدہ کیا اور وہاں ایک نمازی نے سنکر نماز میں اسکی متابعت کی نیت سے سجدہ کیا تو نماز فاسد ہوئی۔ ہاں اگر نماز سے باہر ہو تو مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے اور اس سے پہلے سر نہ اٹھاوے۔ الخلاصہ اور اگر سننے والے متعدد ہوں تو تلاوت کرنے والے کے پیچھے صف باندھکر اسکی امامت میں سجدہ کریں۔ فتح البحر۔ واضح ہو کہ سجدہ تلاوت کی صفات میں سے یہ بھی ہے کہ کئی سجدے جمع ہو کر باہم متداخل ہو جاتے ہیں حتی کہ ایک ہی سجدہ سب سے کافی ہو جاتا ہے اگرچہ واجب ہونا تلاوت اور سماع دونوں سے مجتمع ہوا ہو مگر شرط یہ ہے کہ آیت و مجلس دونوں متحد ہوں اور اگر کوئی مختلف ہو تو تداخل نہ ہوگا۔ المبسوط۔ چنانچہ فرمایا۔ ومن کرر تلاوۃ سجدۃ واحدۃ فی مجلس واحد۔ اور جس شخص نے ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر تلاوت کیا ایک ہی جلسہ میں۔ف۔ تو تداخل ہو جائیگا حتی کہ۔ اجزتہ سجدۃ واحدۃ۔ اسکو ایک سجدہ کرنا کفایت کریگا۔ف۔ خواہ مقدم ہو یا مؤخر ہو۔م۔ اور یوں ہی اگر ایک ہی جلسہ میں ایک نے خود تلاوت کی اور وہی آیت دوسرے کی تلاوت سے سنی تو بھی یہی حکم ہے۔ کافی المبسوط۔ کیونکہ ابو موسی اشعری رض مسجد بصرہ میں لوگوں کو قرآن پڑھاتے اور باوجود تکرار آیت سجدہ پڑھنے کے ایک ہی بار سجدہ پر اکتفا فرماتے تھے۔ حضرت حسن و حسین رضی اللہ عنہما کے معلم یعنی ابو عبد الرحمن السلمی رحمہ اللہ تعالی انکو بھی بار بار ایک آیت کو تکرار کراتے اور ایک ہی سجدہ کرتے تھے۔ م ع۔ یہ اسوقت کہ مجلس متحد ہو۔ فان قرأہا فی مجلسہ فسجدہا ثم ذہب ورجع۔ اور اگر مجلس بدلے بایں طور کہ آیت سجدہ کو اپنی مجلس میں پڑھکر سجدہ کیا پھر کہیں جاکر واپس آیا۔ف۔ حتی کہ مجلس بدل۔ فقرأہا سجدہا ثانیۃ۔ پھر اسی آیت کو پڑھا تو دوبارہ سجدہ کرے۔ف۔ اور پہلا سجدہ کرنا بوجہ تبدل مجلس کے کافی نہ رہا بخلاف اسکے اگر مجلس نہ بدلتی تو پہلا سجدہ کافی رہتا۔ جیسے ایک مجلس میں سب کے بعد ایک سجدہ کر تو وہ کافی ہو جاتا ہے بخلاف تبدل مجلس کے کہ سب کے بعد بھی ایک کافی نہیں چنانچہ فرمایا۔ وان لم یکن سجد للاولی فعلیہ سجدتان۔ اور اگر اسنے پہلی مجلس کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو اب اسپر دو سجدہ ہونگے۔ف۔ جیسے آیت دوسری ہو اگرچہ مجلس متحد ہو تو ہر آیت کے واسطے سجدہ جدا گانہ واجب ہے۔ کافی المبسوط۔ والاصل ان مبنی السجدۃ علی التداخل دفعا للحرج اور اصل بیان یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کا بنی تداخل پر ہے واسطے دفع حرج کے۔ف۔ بدلیل استحسان۔ اور قیاس یہ تھا کہ ہر سبب کے واسطے علحدہ سجدہ واجب ہو لیکن بنظر حرج کے استحسانا تداخل ہو جاتا ہے۔ پھر تداخل دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ سبب میں تداخل ہو جاوے۔ دوم یہ کہ سبب تو ہر ایک موجب رہے لیکن جو ہر ایک کا حکم ہے وہ باہم متداخل ہو جاویں تو یہ حکم میں تداخل ہے۔ پھر یہاں جو تداخل ہے اسکو بیان فرمایا قولہ۔ وہو تداخل فی السبب دون الحکم۔ اور یہ تداخل بوجہ

تلاوت میں ہی ہے سبب میں تداخل ہے نہ حکم میں۔ ف۔ اور جب سجدہ کا بیان تلاوت ہے یا اسکا سننا۔ اور حکم اسکا یہ ہے کہ ادائے سجدہ واجب ہے پس یہاں جب مجلس متحد ہو تو تلاوت یا سماعت کا مکرر ہونا متداخل ہو کر بمنزلہ ایک سماعت یا ایک تلاوت کے قرار دیا گیا تو اس سے ایک ہی سجدہ ہوا تو تداخل سبب ہوا۔ اور اگر سبب میں تداخل نہ ہوتا بلکہ ہر تلاوت یا سماعت سے جداگانہ ادائے سجدہ واجب ہوتا پھر ادائے سجدہ جو کہ حکم ہے اسوقت متعدد ادا میں تداخل ہوتا حتی کہ ایک ادا بمنزلہ سب کے فعل کے ہوتی تو یہ تداخل حکم ہو جاتا۔ پس دونوں کا نتیجہ تو واحد رہا لیکن یہاں تداخل سبب قرار دیا۔ **وھو الیق بالعبادات** اور عبادات کے ساتھ یہی تداخل زیادہ لائق ہے۔ ف۔ یعنی سبب میں تداخل قرار دینا عبادات کے ساتھ زیادہ مناسب ہے اسلیے کہ اگر سبب متعدد ٹھہراویں تو ہر ایک سبب سے جداگانہ وجوب ہوا تو ایک ہی آیت سجدہ کی تعلیم کرنے میں متعدد سجدے ہر بار کی تلاوت سے لازم آئے پھر ہم نے دیکھا کہ اسمیں حرج ہے اور شرع نے حرج کو اٹھا دیا تو ایک سجدہ کافی نظر آیا لیکن شرع نے عبادات میں احتیاط کو بھی واجب کیا ہے اور احتیاط یہ تھی کہ ہر بار کا علیحدہ سجدہ کرے اور جب حرج سے نہ کیا اور تداخل حکم قرار دیا تو احتیاط کو چھوڑا۔ یہ خرابی اسی جہت سے لازم آئی کہ تداخل حکمی ٹھہرایا اور اگر ہم تداخل سببی رکھیں تو جملہ اسباب تلاوت کے بمنزلہ واحد کے ہیں تو ایک ہی فعل سجدہ واجب ہوا اور حرج بھی نہیں رہا تو یہی تداخل سببی یہاں زیادہ لائق ہے۔ **والثانی بالعقوبات**۔ اور تداخل حکمی زیادہ لائق بعقوبات ہے۔ ف۔ یعنی شرع نے جو سزائیں مقرر کی ہیں انہیں ہر سبب کو موجب قرار دیکر آنکے احکام میں تداخل ٹھہرانا اولی ہے اسواسطے کہ عقوبات میں احتیاط کچھ واجب نہیں کیا گیا بلکہ شبہہ پر حد کو دور کرنا مشروع ہے اور بعید یہ کہ عقوبت تو لوگوں کے زجر کے لیے ہے اور اصل مغفرت تو صدق توبہ پر منوط ہے پس باوجود اسباب موجبہ کے جب انکا اثر واحد رہا تو باقی اللہ تعالی کے عفو کی طرف منسوب ہے۔ علاوہ بریں حکمت شرعیہ یعنی زجر تو ایک سے حاصل ہو گیا بخلاف اسکے جب کہ اسباب مختلف ہوں مثلاً چوری کی پھر زنا کیا تو ہر ایک کی سزا دی جائیگی جیسے آیات سجدہ متعدد ہوں۔ پھر ثمرہ تداخل سبب کا سجدہ میں یہ کہ آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ کر لیا پھر اسی مجلس میں وہی تلاوت کی تو وہی سجدہ کافی ہوا اور ثمرہ تداخل حکم کا عقوبت میں یہ کہ زنا کیا اور حد ماری گئی پھر زنا کیا تو پھر حد ماری جاوے اور اگر ایک زنا کیا اور حد نہیں ماری گئی تھی کہ دوسرا اور تیسرا وغیرہ زنا کیا پھر اسپر حد مارے جانے کا حکم ہوا تو صرف ایک حد ماری جائیگی اور تداخل احکام ہو گیا۔ شمس الائمہ سرخسی نے سجدات میں تداخل کی وجہ ضعیف سمجھی بلکہ فرمایا کہ وجوب سجدہ تو اس آیت کی تعظیم و احترام کے واسطے ہے وہ ایک مجلس میں ایکمرتبہ ادا کرنے سے پورا ہو گیا اب مکرر اسی مجلس میں حاجت نہیں رہی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ نظیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف کے ایک قول پر ہے۔ فالمہم۔ بالجملہ سجدات کا تداخل سببی بنظر صحیح ہے۔ **و امکان التداخل عند اتحاد المجلس**۔ اور اس تداخل کا شرعاً ممکن ہونا جبھی کہ مجلس متحد ہو۔ **لکونہ جامعاً للمتفرقات** کیونکہ مجلس تو متفرق چیزوں کو جمع کرتی ہے۔ ف۔ یعنی نظائر شرعی میں شرع نے اتحاد مجلس کو متفرقات کا مجموعہ کرنے والا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ عقد نکاح ایجاب و قبول کے ملنے سے بندھ جاتا ہے حالانکہ دونوں کے ملنے کی یہ کیفیت ہے کہ مثلاً عقد نکاح میں زید نے ہندہ کو کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم مہر کے عوض اپنے نکاح میں لیا۔ پس یہ ایجاب تو اسوقت میں موجود ہوا اور اسکا قبول آئندہ ہوگا جب ہندہ کہے کہ میں نے قبول کیا بہر حال ایجاب کے زمانہ سے قبول کا زمانہ مستقبل ہے اور قبول کے وقت ایجاب کا زمانہ ماضی ہو چکا پھر جب ایک تو ایک زمانہ میں اور دوسرا دوسرے زمانہ میں ہے تو دونوں کا ملنا کیونکر متصور ہو کیونکہ دونوں متفرق ہیں پس شرع نے مجلس متحد ہونے کو جامع قرار دیا یعنی زید و ہندہ اگر اسی مجلس میں ہوں تو مجلس واحد دونوں کے ایجاب و قبول کو جمع کر دیگی۔ اسی طرح عقد بیع میں بائع و مشتری کا ایجاب و قبول بھی مجلس متحدہ کے جمع کرنے سے منعقد ہو جاتا ہے۔ یوں ہی جس نے زنا کیا اسکا چار بار اقرار کرنا موجب الحد ہے پس اگر کسی بندہ خدا سے زنا سرزد

ہوا اور اسنے توبہ کی اور اپنے اوپر اس امید سے حد چاہی کہ اللہ تعالیٰ عفو کر دے اور اسنے اگر حاکم اسلام کے حضور میں ایک مجلس میں چار بار اقرار کیا تو یہ ایک بار شمار ہوگا کیونکہ متحد مجلس سے یہ چاروں ملکر ایک ہوگئے ہوں اگر چار مجلسوں میں ایک ایک اقرار کیا تو یہ چار مرتبہ ہوگیا پس حد ثابت ہوگئی۔ پھر مجلس متحد و مختلف ہونے کا بیان عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اب توضیح مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر تلاوت کرنے کی حاجت ہوئی تو ہر بار کے لیے وجوب سجدہ میں حرج متصور ہے اور شرعاً حرج اٹھا دیا گیا لیکن عبادات میں احتیاط بھی واجب ہے پس ہم کہتے ہیں کہ تلاوت تو سبب ہے اور ادائے سجدہ واجب ہونا اسکا حکم ہے پس اگر ہر بار کی تلاوت جدا جدا سبب رہی تو احتیاط یہی کہ ہر بار کا سجدہ جدا لازم ہو اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ سب سجدوں میں تداخل ہو جاوے حتیٰ کہ ایک سجدہ سے سب ادا ہو جاویں لیکن احتیاط کے خلاف ہے اور اگر ہر بار کی تلاوت ہی کو متداخل کریں یعنی سب تلاوتیں بمنزلہ ایک کے ہیں تو یہ ایک ہی سجدہ واجب کریگی تو حرج بھی نہ رہا اور احتیاط کے خلاف بھی نہوا لیکن کلام یہ رہا کہ سب تلاوتوں کو بمنزلہ ایک کے شمار کرنا شرعاً کب جائز ہے تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں سب تلاوتیں ہوں تو مجلس ان سب کو جمع کریگی جیسے دو متعدد یا چار بار اقرار زنا میں جمع کرتی ہے تو تلاوتوں کا متداخل ہونا مجلس متحد ہونے کی صورت میں ممکن ہوا۔ تو ہمنے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار تلاوت کرے تو تلاوتیں متداخل ہوکر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا تاکہ حرج شرعاً دور ہو۔ **فاذا اختلف عاد الحکم الی الاصل**۔ پھر جس صورت میں کہ مجلس جدا جدا ہو تو حکم اپنے اصل کی طرف عود کریگا۔ ف۔ یعنی ہر تلاوت کے واسطے سجدہ جدا واجب ہوگا کیونکہ مجلس متحد نہیں تو اسباب کو متحد کر دے لہٰذا ہم نے کہا کہ جب مختلف مجالس میں اسنے وہی آیت سجدہ تلاوت کی تو ہر بار کے لیے جدا سجدہ واجب ہوگا۔ جیسے اگر ایک ہی مجلس میں متعدد آیات سجدہ علیٰحدہ تلاوت کیں تو ہر آیت کے واسطے اسکا سجدہ واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ تلاوت کرنے والا جس جگہ ہے خواہ کھڑا تلاوت کرتا ہو یا بیٹھا تلاوت کرتا ہو وہ اسکی مجلس ہے اور اگر اسی جگہ اسی کام میں ایک آیت کو مکرر تلاوت کیا تو حقیقۃً مجلس متحد ہے اور بعض صورتوں کو شرع نے حکماً ایک ہی جگہ قرار دیا ہے جیسے چھوٹی کوٹھری یا مسجد میں ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ میں چلا گیا تو بمنزلہ اتحاد مجلس کے ہے۔ اور اگر اسی جگہ بیٹھا رہا لیکن تلاوت سے ٹھہر کر کھانا وہیں کھایا پھر وہیں تلاوت شروع کی تو حکماً دوسری مجلس ہے۔ **ولا یختلف بمجرد القیام**۔ اور اگر بیٹھے تلاوت کرنے والا خالی کھڑا ہوگیا تو اس سے مجلس جدا نہیں ہوتی۔ ف۔ اور اگر کھڑے ہوکر آمین کیں یا کئی لقمہ کھائے وما تند اسکے تو مجلس بدل گئی لہٰذا کہا کہ تلاوت کنندہ خالی کھڑا ہو جاوے بدون کسی دوسرے مقصود کے تو مجلس نہیں بدلی **بخلاف المخیرۃ**۔ برخلاف اس عورت کے جسکو اختیار دیا گیا۔ ف۔ طلاق کا یعنی شوہر نے اپنی عورت کو جو بیٹھی تھی اختیار دیا کہ چاہے تو اپنی نفس کو اختیار کر۔ عورت کو اسی مجلس تک اختیار ہے پس اگر اسنے اسی مجلس میں کہا کہ میں نے اپنی نفس کو اختیار کیا تو طلاق واقع ہوگئی اور اگر عورت نے کھڑے ہوکر کہا تو واقع نہ ہوگی۔ اس سے وہم ہوا کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل جاتی ہے تو امام مصنف رح نے دفع کیا کہ خالی کھڑا ہونا تبدیل نہیں کرتا جب تک کہ کھڑا ہونا کسی مقصود سے ملحق نہو اور مخیرہ کے مسئلہ جو کھڑے ہو جانا مبطل ہوتا ہے۔ **لانہ دلیل الاعراض**۔ اسوجہ سے کہ یہ کھڑا ہونا اسکے اعراض کی دلیل ہے ف۔ یعنی عورت نے اختیار لینے سے اعراض کیا اور منہ موڑا۔ پس یہ خالی کھڑا ہونا نہیں اعراض کے طریقہ سے ہے۔ **وہو مبطل ہنالک** اور اعراض کرنا یہاں اختیار کو باطل کرتا ہے۔ ف۔ تو عورت کا اختیار جاتا رہا پس طلاق اسلیے نہیں پڑی کہ عورت نے اختیار ہی سے منہ موڑ لیا اور اسوجہ سے نہیں کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل گئی۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کھڑی ہو اس حالت میں کہ اسکو اختیار دیا گیا اور وہ بیٹھ گئی تو اختیار باقی ہے کیونکہ بیٹھ جانا کچھ منہ موڑنے پر دلالت نہیں کرتا۔ **وفی تسدیۃ الثوب یتکرر الوجوب وفی المنتقل من غصن الی غصن کذلک**۔ اور تانا تننے کی آمد و رفت میں وجوب

سجدہ مکرر ہوگا اور ایک شاخ سے دوسری شاخ پر چلے جانے میں بھی مکرر ہوگا۔ فی الاصح۔ یہی قول اصح ہے۔ ف۔ اور یہی
زمین جوتنے کی رفتار میں ہے۔ الکافی۔ وکذا فی الدرایۃ للاحتیاط۔ اور یہی حکم کھلیان روندنے میں ہے۔ ف۔ واضح
ہو کہ مجلس متحد رہیگی تبدیل نہ ہوگی اگر بہت دیر ہو یا ایک لقمہ کھا دے یا ایک گھونٹ پیے یا خالی کھڑا ہو جاوے یا ایک دو
قدم چلے یا چھوٹی کوٹھری اور مطلقاً مسجد کے ایک گوشہ سے دوسرے میں چلا جاوے خواہ جامع مسجد ہو۔ اور جہاں سے اقتدا
صحیح ہو یا کشتی میں سوار چلے خواہ نماز کی حالت میں پڑھے یا بغیر نماز کے۔ یا جانور پر نماز کی حالت میں ہو یا سوار ہو کر رفتار سے
پہلے اتر پڑے یا عمل قلیل یا تسبیح وتہلیل یا قراءۃ القرآن۔ یا بیٹھے سے سووے یا اول رکعت میں مکرر پڑھے اور یوں ہی اصح قول
پر جملہ رکعات بمنزلہ مجلس واحد ہیں۔ الخلاصہ۔ اور جن صورتوں میں مجلس بدلتی ہے انہیں جملہ بڑے گھر میں ایک گوشہ سے دوسرے
گوشہ میں جانا۔ جانور پر بغیر نماز کے تلاوت کرنا۔ درمیان تلاوت میں کلام کرنا۔ تین قدم بروایت قاضیخان اور چار قدم بروایت
المحیط چلنا۔ چلنے میں پڑھنا۔ پیرنا پڑے دریا و جھیل میں اور صحیح قول پر چھوٹے حوض محدود میں۔ یا چکی کے گرد پھرنا۔ اور زیادہ
جاگنے و بیٹھنے میں استحساناً تبدیل ہے۔ کروٹ سے سونا بیع کرنا و اسکے مانند۔ نماز کا تحریمہ باندھنا۔ نماز سے خارج ہونا حتی کہ اگر
تلاوت میں تحریمہ نماز باندھا اور مکرر پڑھا تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا اور نماز کے بعد سلام پھیر کر دوبارہ تلاوت کی تو دوسرا سجدہ
واجب ہوگا اگر مجلس واحد میں ہو مگر اسنے کہا کہ اب نہیں پڑھونگا پھر تلاوت شروع کی تو مجلس واحد رہی اور ایک ہی سجدہ
کافی ہے۔ کذا فی الکافی۔ ولو تبدل مجلس السامع دون التالی۔ اور اگر سننے والے کی مجلس بدل گئی بدون تلاوت کنندہ کے
یتکرر الوجوب علی السامع۔ تو سننے والے پر وجوب سجدہ مکرر ہوگا۔ ف۔ جبکہ اسنے مکرر آیت سجدہ سنی۔ لان السبب
فی حقہ السماع۔ کیونکہ سجدہ واجب ہونے کا سبب اسکے حق میں سننا تلاوت کا ہے۔ ف۔ اور ایسا سننا دو مجلسوں میں
واقع ہوا اور تلاوت کنندہ کے حق میں سبب تلاوت ہے تو مجلس متحد ہونے سے اسپر ایک ہی سجدہ رہا حتی کہ اگر اسکی مجلس بدلی
تو بالاتفاق اسپر مکرر تلاوت سے مکرر سجدہ واجب ہوگا۔ وکذا اذا تبدل مجلس التالی دون السامع۔ اور یوں ہی جب
تلاوت کنندہ کی مجلس بدلے بدون سننے والے کے۔ ف۔ تو بھی سننے والے پر مکرر سجدہ واجب ہوگا۔ علی ما قیل۔
بنابر اس قول کے جو کہا گیا۔ ف۔ یعنی بعض مشائخ نے جنہیں فخر الاسلام ہیں یہی کہا ہے۔ ع۔ اور کافی میں بھی ظاہر اسی کو
ترجیح دی ہے۔ ت۔ والاصح انہ لا یتکرر الوجوب علی السامع لما قلنا۔ اور اصح یہ کہ سننے والے پر مکرر وجوب نہ ہوگا
اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔ ف۔ یعنی اسکے حق میں سبب وجوب کا تلاوت نہیں تاکہ تلاوت کی مجلس بدلنے کا اسکے
حق میں اعتبار ہو بلکہ اسکے حق میں سبب علیحدہ یعنی سماع ہے اور سماع کی مجلس نہیں بدلی تو مکرر وجوب نہوگا۔ م۔ اور یہی اکثر مشائخ
کا قول اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ العنایہ۔ پس اسی پر فتوی ہوگا۔ م۔ اگر وقت مباح میں آیت پڑھی تو وقت مکروہ میں ایسا
سجدہ ادا نہ ہوگا اور اگر کسی وقت مکروہ طلوع و غروب وغیرہ میں پڑھی اور اسی وقت ادا کر دیا تو ہو گیا۔ اگر پڑھکر خوف طاری
ہونے سے سوار ہو گیا تو بحالت خوف سواری پر ادا ہو جائیگا اور بحالت امن نہیں۔ محیط السرخسی۔ اور یہ سجدہ ادا ہونیکی
وہی شرائط ہیں جو نماز کی ہیں سوائے تحریمہ کے۔ رکن اسکا زمین پر پیشانی رکھنا یا جو اسکے قائم مقام ہو جیسے فوراً رکوع کر دینا
یا مریض و سوار کیلیے اشارہ کرنا۔ بشرطیکہ سواری پر تلاوت سے واجب ہوا ہو اور وہ اگر کبھی ادا ہو سکتا ہے بخلاف اسکے جو
زمین پر سے جب آیا وہ سواری پر ادا نہ ہوگا مگر بحالت خوف۔ پھر جس چیز سے نماز فاسد ہو جاتی ہے جیسے عمداً حدث کرنا
یا کسی طرح کلام یا قہقہہ وغیرہ ایسی چیز سے سجدہ تلاوت بھی فاسد ہوگا اور اعادہ واجب ہے لیکن خالی سجدہ تلاوت میں قہقہہ
سے وضو نہیں ٹوٹیگا اور عورت کی محاذات سے فاسد نہوگا۔ اور اگر سجدہ تلاوت میں سو گیا تو صحیح قول پر طہارت نہیں
ٹوٹی۔ سم ہ۔ ومن اراد السجود۔ اور جس نے سجدہ کا ارادہ کیا۔ ف۔ تو اللہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ کرے اور مستحب

یہ کہ کھڑا ہو جاوے۔ ف۔ اور۔ کبر ولم یرفع یدیہ۔ تکبیر کہے بغیر دونوں ہاتھ اٹھائے۔ ف۔ بآواز بلند۔ ط۔ یہ تکبیر
بظاہر مسنون ہے۔ التبیین۔ و سجد۔ اور ایکبارگی زمین پر سر رکھکر سجدہ کرے۔ ف۔ یا ایما ورکوع کرے جن صورتوں میں
جائز ہے۔ م۔ اور سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ۔ تین مرتبہ پڑھے یہی صحیح ہے۔ ن۔ ثم کبر۔ پھر تکبیر کہے۔ ف۔ بآواز بلند۔ ط۔
ورفع راسہ۔ درحالیکہ سجدہ سے سر اٹھاوے۔ ف۔ اور مستحب یہ کہ سیدھا کھڑا ہو جاوے بعد اسکے بیٹھے۔ ط۔
یہ طریقہ سجدہ کا مستحب جامع ہے۔ اعتبارا بسجدۃ الصلوٰۃ۔ بقیاس سجدہ نماز کے۔ ف۔ لہذا اگر بدون تسبیح پڑھے
بقدر ما عند ال غالی سر ٹیک کر اٹھایا تو ادنیٰ درجہ جائز ہے جیسے سجدہ نماز میں ہے۔ وھو المروی عن ابن مسعود رض۔ اور
یہی طریقہ حضرت ابن مسعود رض سے مروی ہے۔ ف۔ یہ روایت نہیں ملی لیکن حضرت ابن عمر رض نے کہا کہ حضرت صلعم
قرآن ہم لوگوں کو سناتے پس جب سجدہ پر گذرتے تو تکبیر کہکر سجدہ کرتے اور ہم لوگ آپ کی اقتدا میں سجدہ کرتے۔ رواہ
ابو داؤد۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی و ابو قلابہ اور محمد بن سیرین اور شعبی و حسن و عطاء و ابن جبیر و ابو عبد الرحمن السلمی سے
مانند ہمارے مذہب کے روایت کیا یعنی مع اس بات کے کہ۔ ولا تشھد علیہ ولا سلام۔ اسپر التحیات نہیں اور نہ سلام ہے۔
ف۔ اور یہ جماعت تابعین سلام نہیں پھیرتے تھے۔ ع ن۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے اور مذہب شافعی میں اصح یہ کہ سلام
شرط ہے۔ مع۔ اور یہی کہ تشہد نہیں اور سلام بھی نہیں۔ لان ذلک للتحلل۔ کیونکہ سلام تو احرام سے حلال ہونے و نکلنے کے لیے
مشروع ہے۔ وھو یستدعی سبق التحریمۃ۔ اور تحلل چاہتا ہے کہ پہلے تحریمہ ہو۔ ف۔ تاکہ اُس سے تحلیل کرے۔ وھی منعدمۃ
اور تحریمہ یہاں منعدم ہے۔ ف۔ اور تکبیر جو کہی جاتی ہے وہ سجدہ میں جانے کی تکبیر ہے۔ قال ویکرہ ان یقرأ السورۃ فی الصلوٰۃ
او غیرہا و یدع آیۃ السجدۃ۔ امام محمد رح نے کہا کہ نماز یا غیر نماز میں سورہ پڑھنا اور اسمیں سے سجدہ کی آیت کو چھوڑ دینا مکروہ
ہے۔ ف۔ کراہت تحریمی ہے۔ ع د۔ لانہ یشبہ الاستنکاف عنہا۔ کیونکہ یہ فعل تو سجدے سے منہ موڑنے کے مشابہ نظر آتا ہے۔
ف۔ حالانکہ حدیث ابوہریرہ رض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ مومن نے سجدہ پڑھکر سجود کیا تو
شیطان ایک طرف ہو جاتا اور روکر کہتا ہے کہ ہائے افسوس کہ آدمی کو سجدہ کا حکم ہوا اسنے سجدہ کیا تو اسکے لیے جنت ہے اور مجھے
حکم ہوا میں نے انکار کیا تو میرے لیے دوزخ ہے۔ رواہ مسلم۔ اور واضح ہو کہ شیطان کا رونا بطور ندامت کے نہیں بلکہ آدمی کی عداوت
اور اپنی خواہش پوری نہونے پر ہے۔ م۔ ابو سعید رض سے روایت ہے کہ میں نے خواب دیکھا کہ میں سورۂ ص لکھتا ہوں تو جب
میں آیت سجدہ پر پہونچا تو میں نے دیکھا کہ دوات و قلم و جو چیز موجود تھی سب سجدہ میں گریں تو میں بھی سجدہ میں گرا۔ پھر میں نے
یہ خواب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ برابر سورۂ ص میں سجدہ کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد۔ اور امام احمد نے
ایک صحابی رض کے واقعہ کا درخت کے سجدہ کرنے و سجدہ میں حمد و ثنا و دعا کرنے کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو
آپ نے بھی سجدہ کیا اور جو درخت نے کہا تھا وہی سجدہ میں فرماتے تھے۔ یہ حدیث میں نے تفسیر کے سجدہ بنی اسرائیل میں
ذکر کی ہے۔ م۔ ولا باس بان یقرأ آیۃ السجدۃ ویدع ما سواہا۔ اور یہ مضائقہ نہیں کہ آیت سجدہ پڑھے اور باقی کو تلاوت
نہ کرے۔ لانہ مبادرۃ الیہا۔ کیونکہ یہ تو سجدہ کی طرف مبادرت و مستعدی ہے۔ ف۔ اور نماز مخفی میں جو اسکو مستحب نہیں
کہا تو اسلیے کہ امام بالکل سجدہ میں جائیگا تو مقتدی متحیر ہونگے کیونکہ انکو خیال رکوع کا ہے اور آیت سجدہ پڑھنا انکو معلوم نہیں ہے
م۔ قال محمد احب الی ان یقرأ قبلہا آیۃ او آیتین دفعا لوھم التفضیل۔ امام محمد کا قول ہے کہ میرے نزدیک محبوب
یہ ثابت ہوتا ہے کہ آیت سجدہ سے پہلے دو ایک آیتیں پڑھ لے تاکہ یہ وہم نہو کہ آیت سجدہ کو اوروں پر فضیلت ہے۔ ف۔
حالانکہ قرآن ہونے میں سب آیات برابر ہیں۔ اور اگر ایسا نہ کیا تو اسپر گناہ کچھ نہیں۔ ن لامہ۔ واستحسنوا اخفاءہا شفقۃ
علی السامعین۔ اور علماء نے مستحسن سمجھا کہ آیت سجدہ کو سننے والوں سے مخفی پڑھے۔ ف۔ پھر اگر اسکے پاس جو لوگ

ہیں دیکھیے کہ وہ سجود کے واسطے طہارت وغیرہ سے آراستہ ہیں اور سمجھے کہ انپر ادا ے سجدہ میں کچھ گرانی نہوگی تو آواز جہر سے پڑھنا چاہیے اور اگر وے لوگ بے وضو ہوں یا سمجھے کہ وے سنکر سجدہ نہ کرینگے یا انپر گران ہوگا تو چاہیے کہ آہستہ پڑھ لے اور یہ حکم عام ہے خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر ہو۔ الخلاصہ۔ واضح ہو کہ نماز فریضہ جو جہر سے پڑھی جاتی ہے اسمین آیت سجدہ کو بخیال مذکور آہستہ پڑھنا روا نہیں ہے کیونکہ جہر واجب ہے اور یہ جو خلاصہ میں ہے تو منفرد کے لیے یا نوافل میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جو شخص کسی شغل میں ایسا مصروف ہوا کہ سجدہ نہیں سُنا تو ارجح یہ کہ زجراً اسپر سجدہ واجب ہو۔ د۔ نماز سے باہر یا سوائے نماز کے سجدہ میں چاہیے یہ دعا پڑھے۔ اللھم اکتب لی عندک بہا اجرا وضع عنی بہا وزرا واجعلہا لی عندک ذخرا وتقبلہا منی کما تقبلتہا من عبدک داؤد۔ یہ حدیث الشمنی میں بھی وارد ہے جیسا اوپر اشارہ گذرا اور یہ مقام لطائف اشارات کا ہے۔ م۔ اصح یہ کہ نمازی سجدہ سے تلاوت کا سجدہ بھی عامہ مشائخ کے نزدیک بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے لیکن اگر فوراً کی حد میں نہ رہا تو ادا ہونے کے لیے نیت شرط ہے جیسے رکوع کے ساتھ ادا ہونے میں نیت بہر حال شرط ہے۔ بعض سلف سے یہ سجدہ بغیر وضو آیا۔ کما رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور ابراہیم نخعی رح نے تیمم جائز رکھا ہے مع۔ شاید یہ علی الفور سجدہ کے لیے ہوگا۔ م۔ امام سجدہ پڑھکر ادا کرنا بھولا اور رکوع میں یاد کیا تو فوراً سجدہ میں گر پڑے پھر اٹھکر رکوع کرے اور آخر میں سہو کے دو سجدے کرے۔ کذا فی الاصل ع۔ اگر سجدہ میں یاد کرے تو وہیں اُسکی نیت کر لے لیکن رعایۃ الاصل جو ندکور ہوئی صریح ہے کہ رکوع میں ہونیکر رکوع سے ادا سجدہ کی نیت صحیح نہیں ہے م۔ فرع۔ سجدۂ شکر ابو حنیفہ رح کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے اور صاحبین کے نزدیک عبادت و ثواب ہے۔ صورت یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کو رزق یا فرزند یا مال یا گمی ہوئی چیز یا دفع بلا یا شفاے بیمار یا اسکے مانند کوئی نعمت جو معصیت نہیں ہے عطا فرمائی تو مستحب ہے کہ سجدہ تلاوت کے مانند طہارت سے قبلہ رخ ایک شکر کا سجدہ مع حمد و ثنا ادا کرے۔ السراج۔ اور لوگوں کو اس سے روکا نہ جاوے کیونکہ سجدہ شکر میں عبادت و عاجزی ہے اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ الحجہ۔ یہی قول صحیح ہے اور احادیث صحیحہ اس سجدہ میں وارد ہیں جیسے امت کے واسطے شفاعت وغیرہ کے عطا ہونے کے وقت ہوا تھا۔ م۔ ہاں جو سجدہ کہ بے سبب ہو وہ قربت نہیں مگر وہ مکروہ بھی نہیں ہے لیکن اداے نماز کے بعد جو سجدہ کیا کرتے ہیں وہ اس جہت سے مکروہ ہو گیا کہ عوام جہال اسکو بھی ایک سنت سمجھینگے اور جو فعل نفل کہ اسطرح ہوا ہو وہ مکروہ ہو جاتا ہے۔ الزاہدی۔ یہ قاعدہ اصول میں بالاتفاق صحیح ہے اور اس قاعدہ پر ہمارے زمانہ کے بہت سے مباحات جنکو جاہلوں نے منجر بہ بدعت کر دیا ہے مکروہ ہوتے ہیں فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب صلوٰۃ المسافر

یہ باب مسافر کے نماز کا بیان ہے۔ یہ باب علٰحدہ بیان فرمایا کیونکہ سفر میں چند احکام بدلے ہوے ہیں جیسے نماز میں کمی اور روزہ افطار کرنا یعنی بالفعل نہ رکھنا اور مدت مسح موزہ کی تین رات دن بڑھ جانا اور جمعہ و عیدین و قربانی کا واجب نہ رہنا اور عورت آزادہ کو بغیر محرم کے نہ جانا۔ ع النہایہ۔ السفر الذی تتغیر بہ الاحکام۔ وہ سفر جس سے یہ احکام بدل جاتے ہیں۔ ان یقصد مسیرۃ ثلثۃ ایام ولیالیہا۔ یہ ہے کہ قصد کرے رفتار تین روز و شب کی۔ ف۔ یعنی ایسی مسافت کا قصد کرے جو تین روز و شب میں طے ہوگی۔ بسیر الابل۔ بذریعہ رفتار اونٹ کے۔ ومشی الاقدام۔ یا قدموں کی چال سے ف یا بیل گاڑی کی چال سے۔ ع۔ پھر قصد اُس شخص کا معتبر ہے جسکو یہ لیاقت حاصل ہو۔ اور تین دن ہر ملک کے سال میں جو چھوٹے ہوتے ہیں معتبر ہیں جیسے ہمارے یہاں خوب جاڑے میں سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے۔ ع۔ اور صحیح یہ کہ صبح سے رات تک چلنا شرط نہیں ہے بلکہ ہر روز صبح سے وقت زوال تک مرحلہ پر پہونچکر استراحت کر کے تین رات دن میں طے ہو تو وہ مسافت

سفر ہے۔ السراج الوہاج۔ اور جو وقت استراحت کا ہے وہ رفتار میں شمار ہے ع۔ بلکہ حاصل یہ کہ سفر کی مسافت وہ ہے جو اس
استراحت کے ساتھ چلکر تین دن رات میں طے ہو تو رات حصہ رفتار میں نہیں بلکہ رفتار ممکن ہونے کے لیے جو استراحت لازم ہے
اسکا وقت ہے لیکن اس صورت میں جو مسافر کہ تیسرے روز بعد زوال کے وطن پہونچے وہ مسافر نہ ہوگا حالانکہ شمس الائمہ سرخسی
نے کہا کہ صحیح یہ کہ شروع سے وہ مسافر ہوگیا۔ کمافی العینی مع۔ لقولہ علیہ السلام یمسح المقیم کمال یوم ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام
ولیالیہا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مقیم مسح کرے پوری ایک رات ودن اور مسافر مسح کرے تین دن و
راتین۔ ف۔ یہ حدیث صحیح تو موزون پر مسح کرنے کے واسطے ہے لیکن اس سے نکلا کہ مسافر کا ایک سفر تین دن رات
کا ہوگا۔ عمت الرخصۃ الجنس۔ یہ اجازت عام جنس کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی کسی مسافر کی تخصیص نہیں بلکہ کوئی مسافر ہو
سب کو یہ اجازت عام ہے۔ ومن ضرورتہ عموم التقدیر۔ اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورات سے عموم تقدیر ہے۔ ف۔
یعنی جب اجازت ہر مسافر کو شامل ہے تو ہر ایک کے لیے تین دن رات کی مدت ضرور ہے۔ ورنہ لازم آوے کہ بعض مسافر تین دن رات
مسح نہیں کرتا۔ حالانکہ حدیث میں عام مسافر کے واسطے اجازت ہے۔ حاصل یہ کہ کمتر مقدار سفر بھی تین دن رات ہوئی کیونکہ اگر
مقدار کم ہو تو حدیث سے مخالفت لازم آتی ہے مثلاً زید کا وطن دو گانون میں ہے جنمین دو دن کا فاصلہ ہے پس اگر دو دن مقدار
سفر ہو تو اول روز جب زید ایک وطن سے دوسرے وطن کو چلا تو اسکو تین دن رات مسح کی اجازت بوجہ مسافر ہونے کے
حاصل ہوئی اور جب دوسرے روز وہ وطن میں پہونچ گیا تو اب اسکو پاؤن دھونا لازم ہے پس اس مسافر کو تین دن رات
مسح کی اجازت حاصل ہوئی حالانکہ اول روز حاصل ہوئی تھی اور لازم آیا کہ بعض مسافر تین دن رات مسح نہیں کریگا حالانکہ
حدیث میں تو ہے کہ ہر مسافر تین دن رات مسح کرے پس معلوم ہوا کہ کمتر مقدار سفر کی تین دن رات سے کم نہیں ہے۔ اسپر اعتراض ہوا
ہمارے نزدیک تیسرے روز وقت زوال جو مسافر وطن کو پہونچ تو وہ مسافر ہونا چاہیے جیسا کہ سراج کا مسئلہ گذرا حالانکہ وہ
پہونچکر پاؤن دھووے تو مسح کرے تو تین دن رات سے کم اس مسافر نے مسح کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس اعتراض سے نجات
کی صرف یہ صورت ہے کہ کہا جاوے کہ یہ شخص مسافر ہی نہیں مگر شمس الائمہ نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ ابتدار نیت سے مسافر ہو لیا۔ مسافر
ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہر روز وہ رفتار کے اندر جیسے قصر نماز ہے ویسے ہی اس روز منزل پر ٹھہر کر تھکان کی وجہ سے قصر کی اجازت
جیسے راتین میں بھی ہے اب ظاہر ہے کہ تیسرے روز جب وقت زوال کے وطن میں پہونچا تو اُس تھکان کا شمار اس رات تک ہونا چاہیے
تو قصر رہتا لیکن اسکو عارض ہوا کہ اب وہ وطن میں بغیر نیت مقیم ہوگیا تو جیسے مقیم فرد۔ وطن میں تکنے اسپر قصر نہیں ہے گواہ ہی
مسافر پر قصر نہیں۔ پس یہی محل اجتہاد ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم مع۔ وقدر ابو یوسف بیومین والاکثر الیوم الثالث۔ اور ابو یوسف رح نے
سفر کی مقدار دو روز کامل اور تیسرے کا زیادہ حصہ قرار دی۔ والشافعی بیوم ولیلۃ فی قول۔ اور امام شافعی رح نے
ایک دن رات قرار دی ایک قول میں۔ ف۔ اور دو دن راتین دوسرے قول میں۔ وکفی بالسنۃ حجۃ علیہما۔ اور
کافی ہے حدیث مذکور دونون پر حجت ہونے کو۔ ف۔ یعنی حدیث المسح۔ پھر واضح ہو کہ سفر کے تحقق میں معتبر اوسط چال ہے
تک اوپر اونٹ و قدم کی چال سے حساب لگایا۔ تو امام مصنف رح نے فرمایا۔ والسیر المذکور ہو الوسط۔ اور جو چال ذکر
کی گئی یہی اوسط ہے۔ وعن ابی حنیفۃ التقدیر بالمراحل۔ اور ابو حنیفہ رح سے مرحلون کا اندازہ مروی ہے۔ ف۔ یعنی
تین مرحلہ ہو ع۔ یعنی جیسے عرف میں تین منزل کا شمار کرتے ہیں۔ وہو قریب من الاول۔ اور یہ بھی اول قول سے قریب
ہے۔ ف۔ کیونکہ ہر روز ایک منزل چلنے کا معمول ہے خصوص چھوٹے دنون میں تو یہی تین دن رات کا اندازہ ہوا ع۔ پھر
بعض مشائخ نے فرسخ سے اندازہ کیا۔ الفرسخ یعنی فرسنگ جسکو دھیمان کہتے ہیں اور وہ چھتیس ہزار قدم ہر قدم نصف
ذراع ہر تین میل پر ایک پتھر کا نشان بنانے تھے جیسے اس زمانہ میں ہر میل پر ہوتا ہے مع۔ بلکہ فراسخ سے اندازہ بعض مشائخ

کہتے ہیں پھر آپس میں اختلاف کرتے ہیں بعض نے مقدار سفر ۲۱ فرسخ اور بعض نے ۱۸ اور بعض نے ۱۵ فرسخ کہی اور درایہ شرح الہدایہ میں ہے کہ ۱۸ پر فتوی ہے اور جواہر الفقہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور عینی میں کہا کہ اکثر ائمہ خوارزم کا فتوی ۱۵ پر ہے۔ اور امام مصنف رح نے ان سب کو ضعیف کیا بقولہ۔ ولا معتبر بالفراسخ ہو الصحیح۔ اور کچھ اعتبار فراسخ سے مقدار کا نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ اسوجہ سے کہ جو راہ سخت و دشوار گزار ہے وہ تین روز میں ۱۵ فرسخ سے بھی کم کو طے کرے گا اور حدیث نص سے وہ قصر کریگا حالانکہ فراسخ کے اندازہ پر قصر نہ ہوگا تو نص سے معارضہ جو ایسی ساقط ہے اور بر تقدیر کہ تین روز کی رفتار کو معتبر رکھا تو اگر تین منزل کو کوئی شخص تیز رفتار ایک ہی دن میں دوڑ کر طے کرے تو وہ قصر کریگا۔ پس ظاہر ہوا کہ قصر کا مدار اسقدر مسافت پر جو اوسط چال سے تین روز میں طے ہو۔ یہاں پھر اشکال پیدا ہوا کہ جب اس مسافت کو ایک روز میں طے کرکے وطن آگیا تو یہاں مسح نہیں کریگا پس اس مسافر نے تین دن رات سے کم مسح کیا۔ ع۔ اور شیخ نے یہاں کلام دقیق کو طول دیا اور دعوی کیا کہ اگر یہ تفریع صحیح ہو تو استدلال جاتا ہے اور تین دن رات کے لیے دوسری دلیل نہیں ہے م کہتا ہے کہ استدلال اگر یوں ہو کہ اصلی اعتدال پر مسافر کی مقدار تین دن رات کی رفتار ہے بوجہ جواز مسح کے اور جیسے سکونت وطن میں آنا یا نیت سے مقیم ہو جانا یا خارج اعتدال طے کرنا امور عارضی ہیں انکی راہ سے کلام نہیں ہے م۔ ولا یعتبر السیر فی الماء اور تری میں چال کا اعتبار نہیں۔ ف۔ یہ غرض نہیں کہ تری میں سفر کا اندازہ تری کے چال سے نہ ہوگا۔ بلکہ معناہ لا یعتبر بہ السیر فی البر۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ تری کی چال پر خشکی کی رفتار معتبر نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی پانی کی رفتار اس امر کے واسطے معتبر نہیں ہے کہ خشکی کا سفر اسی پر اندازہ کیا جاوے م جیسے خشکی کی رفتار پر پانی کے سفر کا اندازہ نہیں ہے فاما البحر فالمعتبر فی البحر ما یلیق بحالہ کما فی الجبل۔ مگر تری میں معتبر وہ ہے جو اسکے حال کے لائق ہو جیسے پہاڑ میں۔ ف۔ وہ معتبر ہے جو اسکے لائق ہو م۔ اور سمندر و تری کی راہ میں بھی تین دن کی رفتار کشتی کی دوری معتبر ہے جس حالت میں کہ ہوا اوسط درجہ پر ہو نہ تو ٹھہری ہو اور نہ طوفانی ہو اور پہاڑ میں بھی تین ہی دن کی مسافت ہے اگرچہ ہموار خشکی میں یہ مسافت ایک روز میں طے ہو سکتی ہو۔ اگر مقصود کے دو راستے ہوں ایک پانی کا جو تین روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر ہے اگر اس رستہ جاوے اور دوسرا خشکی کا جو دو روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر نہیں۔ اگر برعکس ہو تو خشکی کی راہ سے مسافر ہے نہ پانی کی راہ سے۔ ابوبکر و قاضیخان البحر ح۔ حاصل یہ کہ وہاں زیادہ راہوں میں سے جو راہ اختیار کرے اسی کی مدت کا اعتبار ہے۔ ف۔ قال و فرض المسافر فی الرباعیۃ رکعتان۔ امام قدوری نے کہا کہ مسافر کا فرض چار رکعت والی نماز میں دو رکعت ہیں۔ ف۔ یعنی مسافر کی نماز میں قصر نہیں ہے بلکہ مغرب و فجر میں مقیم و مسافر دونوں یکساں ہیں اور ظہر و عصر و عشاء میں مقیم پر چار رکعت اور مسافر پر دو رکعت فرض ہیں تو دو رکعت ہمارے نزدیک مسافر کا فرض پورا ہے نہ کم حتی کہ کہا۔ لا یزید علیہما۔ مسافران دو رکعت پر زیادہ نہ کرے۔ ف۔ کیونکہ جو کوئی اپنے فرض کو عمداً گھٹاوے بڑھاوے باطل ہے م۔ وقال الشافعی۔ اور فرمایا امام شافعی۔ ف۔ اور مالک و احمد نے کہ۔ فرضہ الاربع۔ مسافر کا فرض تو چار ہی رکعت ہیں۔ والقصر رخصۃ۔ اور قصر کرنا دو رکعت پر اسکے حق میں اجازت ہے۔ ف۔ یہ قول الاسقاط اعتبارا بالصوم۔ روزہ پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ چنانچہ مسافر پر بھی روزہ فرض ہے لیکن اسکو بوجہ مشقت سفر کے افطار کی اجازت ہے حتی کہ اگر کوئی شخص برداشت کر سکتا ہو اور وہ سفر میں روزہ رکھ لے تو بالاتفاق ادا ہو گیا بلکہ افضل ہے اور اگر مشقت سے افطار کرے تو اجازت ہے پھر جب سفر سے فارغ ہو کر مقیم ہو تو قضا کر لے یوں ہی نماز چار رکعت افضل ہے ورنہ دو رکعت پر قصر کرنا جائز ہے۔ لیکن اسپر اعتراض ہوتا ہے کہ روزہ کی اجازت میں تو اسپر قضا واجب ہے اور نماز کے قصر میں جو دو رکعت چھوڑیں انکی قضا واجب نہیں تو قیاس کے کیا معنی۔ سلمنا امام مصنف نے کہا۔ ولنا ان الشفع الثانی لا یقضی۔ اور ہماری حجت اخیر یہ ہے کہ چار رکعت میں سے اخیر دو کا نہ کچھ قضا

نہیں کیا جاتا۔ ف۔ یعنی باتفاق کوئی مسافر بعد سفر کے چار رکعت پڑھنے سے باقی دوگانہ قضاء نہیں کرتا۔ ولا یاثم علی ترکہ
اور قضاء نہ کرنے پر وہ گنہگار بھی نہیں ہوتا۔ ف۔ اسپر اجماع باتفاق ہے۔ وہذا آیۃ النفلیۃ۔ اور یہ علامت اسکے نفل
ہونے کی ہے۔ ف۔ کیونکہ نفل وہ کہ چاہو پڑھو چاہو چھوڑو۔ تو جب یہ ہوا تو معلوم ہوگیا کہ وہ دوگانہ فرض نہیں تو مسافر کا
فرض صرف دوہی رکعت ہوئیں اور جب فرض یہی دو رکعت ٹھہریں تو اُنکے ساتھ وہ کچھ نفل نہیں ملا سکتا اور دوگانہ اخیرہ اسکے
ذمہ بھی نہیں رہا کہ جسکی قضاء ہوتی۔ بخلاف الصوم فانہ یقضی۔ برخلاف روزہ کے کہ وہ قضاء کیا جاتا ہے۔ ف۔
تو مسافر پر بھی فرض ہے کیونکہ نفل ہوتا تو اسکی قضاء نہوتی تو روزہ مقیم و مسافر دونوں پر یکساں ہے صرف فرق اسقدر کہ مسافر
پر قضاء کرنے میں گناہ نہیں اور مقیم پر بے عذر گناہ سخت ہے تو روزہ پر نماز مسافر کا قیاس نہیں ہوسکتا ہے۔ عمر بن عبد العزیز رح
نے کہا کہ سفر میں دو رکعت ہیں اِنکے سوائے نہیں صحیح ہیں۔ حسن رح نے کہا کہ عمداً چار پڑھے تو اعادہ کرے۔ اوزاعی نے
کہا کہ سہواً میں سہو کا سجدہ کرے۔ ہمارا مذہب موافق بقول حضرت عمرؓ و علیؓ و ابن مسعودؓ و جابرؓ و ابن عباسؓ و ابن عمرؓ و
امام محی السنۃ بغوی شافعی رح نے کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ خطابی رح نے کہا کہ قصر ہی بہتر تاکہ اختلاف سے بچ جاوے۔ ترمذی رح
نے کہا کہ دوہی رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکرؓ و عمرؓ نے عمل کیا تو اسی پر عمل ہے۔ یہی امام مالک و احمد سے ایک
روایت ہے اور قاضی اسمٰعیل مالکی نے اسی کو اختیار کیا۔ نصوص قرآن میں سے قولہ تعالیٰ لا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوٰۃ
ان خفتم الآیہ تم پر گناہ نہیں کہ تم نماز سے قصر کرو اگر تمکو خوف ہو الخ۔ یہ سبب اطمینان دیا کہ قصر کرو اور گناہ مت سمجھو جیسے صفا
و مروہ کے درمیان سعی میں لوگ گناہ سمجھتے تو فرمایا کہ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ حالانکہ یہ سعی واجب ہے۔ اور نیز آیت میں قصر
مراد ارکان میں بعد ارکان کفایت کرنا جیسے قولہ تعالیٰ فان خفتم فرجالا اور کہانا۔ یعنی حالت خوف میں سوار و پیادہ جیسے ممکن
ہو پڑھو۔ تو آیت لا جناح علیکم میں بھی قولہ ان خفتم سے خوف کی حالت میں مراد ہوا کہ نماز کے قیام و رکوع و سجود میں کمی کریں
مثلاً بیٹھ جاویں یا سوار پڑھیں یا اشارہ سے پڑھیں یا چلتے ہوئے پڑھیں جبکہ متواتر ہو مع الاختلاف فیہ۔ اور نصوص احادیث
میں سے ایک حدیث ام المومنین عائشہ رض کہ نماز دو رکعت فرض ہوئی اور سفر میں وہی رہی پھر حضر میں چار پڑھیں رواہ البخاری
و مسلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ شب معراج میں جو تھی فرض مگر سوائے مغرب کے باقی دوہی رکعت سفر میں ہوئی۔ کما فی فتح
الباری وغیرہ۔ دوم حدیث ابن عباس رض کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر فرض فرمائی نماز حضر
میں چار رکعت و سفر میں دو رکعت اور خوف میں ایک رکعت۔ و رواہ الطبرانی ایضاً۔ سوم حدیث عمر رضی اللہ عنہ جسمیں ہے
کہ نماز سفر دو رکعت اور نماز بقرعید دو رکعت اور نماز عید دو رکعت و نماز جمعہ دو رکعت یہ نمازیں پوری ہیں قصر نہیں ہیں بزبان
محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان۔ چہارم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جسمیں مذکور ہے کہ ہم کو حکم کیا کہ ہم
سفر میں دو رکعت پڑھیں۔ رواہ النسائی۔ پنجم حدیث ابوہریرہ رض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سفر میں نماز
پوری پڑھنے والا جیسے حضر میں قصر کرنے والا ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث یعلی بن امیہ رض میں بواسطہ حضرت عمر رض کے ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ صدقہ اللہ تعالیٰ کا ہے اسکو قبول کرو۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ اسمیں قبول کا حکم واجب ہے۔ اور حدیث مشہور
حجۃ الوداع میں ہے کہ دو رکعت پڑھکر منادی کردی کہ اے اہل مکہ تم اپنی نمازیں پوری کرو کہ ہم قوم سفر ہیں یعنی مسافر لوگ ہیں
ہے۔ ان حضرت عائشہ رض سے مروی ہے کہ وہ سفر میں چار رکعت پڑھتی تھیں جیسے حضرت عثمان رض نے کیا تو عروہ رح نے کہا کہ
عائشہ رض نے بھی حضرت عثمان رض کے تاویل کی اور بیہقی و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی کہ عروہ نے کہا کہ اے خالہ اگر آپ قصر کریں
تو حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ اے میری بہن کے پیارے بیٹے مجھپر پوری نماز پڑھنا دشوار نہیں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم
ہوا کہ حضرت عائشہ و عثمان رض کے نزدیک قصر کرنا بوجہ مشقت کے تھا تو جسپر مشقت نہو وہ پوری پڑھے۔ مگر لیکن حضرت عثمان رض

سے یہ تاویل مشکل ہے کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ سفر میں میں ساتھ رہا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تو دو رکعت پر زیادہ نہ کیا
حتی کہ وفات فرمائی اور حضرت ابوبکر رض کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی اور حضرت عمر رض کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی اور
حضرت عثمان رض کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی رواہ البخاری - اسمیں حضرت عثمان رض سے صریح قصر کرنا تا وفات مروی ہے
اور صحیح بات یہ نکلتی ہے کہ حضرت عثمان نے صرف حج میں اتمام کیا تھا چنانچہ زمانہ ابتداے خلافت سے ایک مدت بعد ایک مرتبہ
منی میں پوری پڑھی تو صحابہ رض نے انکار کیا تو حضرت عثمان رض نے فرمایا کہ میں نے یہاں وارد ہو کر تاہل کر لیا ہے یعنی بی بی
کر لی ہے اور میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ جو کوئی کسی شہر میں تاہل کر لے تو وہ مقیم کی نماز پڑھے - کما رواہ احمد -
وان صلی اربعا - اور اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں - ف سواے مقیم کے اقتدا کے - یا سلام سے پہلے اقامت
کی نیت کرنے کے اُسنے چار رکعتیں پڑھیں - وقعد فی الثانیۃ قدر التشہد - اور دو رکعت کے بعد قدر تشہد کے بیٹھ لیا -
اجزتہ الاولیان عن الفرض - تو پہلی دو رکعتیں اسکو فرض سے کافی ہو جاوینگی - والاخریان لہ نافلۃ - اور پچھلی
دونوں رکعتیں اُسکے واسطے نافلہ ہو جاوینگی - اعتبارا بالفجر - قیاس فجر کے - ف کہ جب فجر چار رکعت پڑھیں اور دوسری
میں قعدہ کر لیا تو دو رکعت فرض میں محسوب اور پچھلی دونوں نفل ہو جاوینگی اور نماز جائز ہو گئی - ویصیر مسیئا بتاخیر السلام
اور فرض کا سلام پھیرنے میں تاخیر کی وجہ سے برا کرنے والا ہوگا - ف جبکہ اُسنے عمدا ایسا کیا ہو - تو حاصل یہ کہ اسکو عمدا
ایسا کرنا حلال نہیں ہے - اور اگر سہوا اُسنے ایسا کیا ہو تو اخیر میں سہو کا سجدہ کر لے اور برائی نہیں ہے - اور واضح ہو کہ عمدا فجر میں
چار رکعت کرنا نیت کا ایک گناہ ہے لیکن استحسانا اسکی نیت لغو قرار دیجائیگی اور قیاسا فاسد ہونا چاہیے - اور اگر اسنے فرض
دو ہی رکعت رکھکر اُسپر عمدا دو رکعت نفل پڑھ ڈالی تو تاخیر سلام سے اور فجر کے بعد عمدا نفل پڑھنے سے گنہگار ہوگا اور توبہ کرے
اور اگر سہوا کیا تو سہو کا سجدہ کرے اور گناہ نہیں ہے - پس اسی بنا پر مسافر کا چارگانہ پڑھنا لیکن مسافر سے عمدا چار فرض کرنا قطعی
معصیت نہیں ہو سکتی اور تاخیر سلام سے یہاں اسارت ہوگی جیسا کہ امام مصنف رح نے فرمایا نہ گناہ جیسا دوسروں نے زعم کیا
اور یاد رکھنا کہ فجر میں دو فرض قطعی اجماعی ہیں اور مسافر کے دو فرض اجتہادی اختلافی ہیں حتی کہ امام مالک و شافعی و احمد کے
نزدیک چاروں فرض ہی واقع ہونگی اور ہمارے نزدیک نہیں بلکہ دو ہی فرض ہیں تو جب درمیانی قعدہ کیا تو فرض پورا
ہو گیا م - وان لم یقعد فی الثانیۃ قدرہا - اور اگر وہ دو رکعت پر بقدر تشہد نہیں بیٹھا - ف یا اسنے اگلی دونوں
میں سے کسی میں قراءت چھوڑ دی تو - بطلت - یہ نماز باطل ہو گئی - لاختلاط النافلۃ بہا قبل اکمال ارکانہا - بوجہ
ملجانے نفل کے فرض میں قبل پورے کرنے ارکان فرض کے - ف کیونکہ قعدہ اخیرہ ایک رکن فرض ہے - واضح ہو کہ
چارگانہ نماز میں مسافر کا فرض دوگانہ ہے اور فجر و مغرب میں مسافر و مقیم یکساں ہیں حتی کہ اگر کسی مسافر نے مغرب میں قصر کیا
پھر اسنے عشاء پڑھی اور وہ صاحب ترتیب ہے تو عشاء بھی فاسد موقوف رہی - اور قدر نہ جاننے کا قبول نہیں م - سنتوں میں
قصر نہیں - مبسوط السرخسی - اور مختار یہ کہ حالت رفتار و خوف میں نہ پڑھے اور حالت امن و منزل پر پڑھے - الوجیز - اسی طرف
ابن الہمام کا میلان ہے اور یہی احسن ہے م - واضح ہو کہ خالی قصد کرنے سے مسافر نہیں ہوتا یہاں تک کہ تین منزل کے قصد پر نکلے
اور جب مسافر ہو گیا پھر کسی مقام پر اقامت کی نیت کی تو خالی نیت سے مقیم ہو جائیگا - اور اگر وطن میں آگیا تو بدون نیت کے
مقیم ہو گیا - اگر مسافر نے نکلنے میں تین منزل کا قصد نہ کیا ہو تو اسکو کبھی مسافروں کی رخصت نہیں حاصل ہوگی اگرچہ ہزاروں
کوس طے کر جاوے مثلا کوئی شخص اپنے بھاگے ہوئے غلام یا قرضدار کو تلاش کرنے نکلا اور کسی روز اُسنے تین منزل پر جا کر
جستجو کا قصد نہ کیا تو وہ مسافر نہیں - پھر جس نے تین منزل کا قصد کیا ہو وہ بستی سے قصر کرنا شروع کریگا اگرچہ انجام نہیں معلوم
کہ وہاں تک چلیگا یا نہیں پس یقین ضرور نہیں بلکہ غالب گمان کافی ہے - فلیحفظ - اگر تین منزل سے پہلے اسکا ارادہ فسخ ہو کر

ہوتا تو اب نماز چار گانہ پڑھے اور قصر نہیں رہا۔ پھر قصد میں اعتبار لیاقت کا ہے حتی کہ اگر ایک طفل و ایک نصرانی دونوں سفر کو چلے اور دو روز کے بعد طفل بالغ ہوا یعنی عمر پوری ہوئی اور نصرانی مسلمان ہوگیا تو یہ طفل پوری پڑھے کیونکہ وہ اب قصد کے لائق ہوا لیکن منزل ایک ہی باقی ہے اور نصرانی جو مسلمان ہوگیا یہ مسلمان قصر کرے کیونکہ وہ اول سے قصد کے لائق تھا۔ ع۔ ریل پر جو لوگ سفر کرتے ہیں جب تین منزل پیدل چال سے ہو تو قصر ہے اگرچہ وہ دو ہی گھنٹہ میں پہنچ جاوے۔ یہی مذہب ہے۔ اور اسی پر فتوی ہووے۔ م۔ پھر جب غالب گمان کے ساتھ تین منزل یا زیادہ کا قصد کر کے چل نکلا حتی کہ مسافر ہوگیا تو کس جگہ سے قصر شروع کرے تو بیان فرمایا کہ۔ واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین۔ جب مسافر نے گھر سے نکل کر شہر کے گھروں کو چھوڑا تو نماز دو رکعت پڑھے۔ ف۔ یعنی جب ہی شہر کی آبادی پیٹھ کی طرف ہوئی اور وہاں کسی وقتی فرض نماز کو ادا کرنا چاہے تو اسکا فرض دو رکعت ہے۔ م۔ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ الغیاثیہ۔ لیکن اگر ربضہ شہر کے متصل ایک یا زیادہ گھیرے ہوں تو ان گھیروں سے بھی گذر جانا شرط ہے برخلاف اسکے فنائے شہر سے متصل گانوں ہو تو قصر کے واسطے اس سے گذرنا شرط نہیں ہے۔ المحیط۔ اور ربضہ بھی ثبوت شہر میں شمار ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ فنائے شہر تو اس حد تک کہ جہاں شہر کے منافع متعلق ہیں مثلاً چراگاہ و گھوڑ دوڑ وغیرہ پس ربضہ کی آبادی سے تجاوز شرط ہے اور فنائے شہر سے شرط نہیں ہے۔ م۔ اسی طرح جب واپس ہو تو چار رکعت جب ہی پڑھیگا کہ آبادی کی حدود میں داخل ہو جاوے۔ التبیین۔ اگر قدیم میں کوئی محلہ متصل شہر تھا مگر اب وہ الگ ہوگیا تو اس سے گذر کر قصر کرے۔ الخلاصہ۔ لان الاقامۃ تتعلق بدخولھا۔ وجہ یہ ہے کہ اقامت کا حکم تو ان گھروں یعنی آبادی شہر کے اندر داخل ہونے پر متعلق ہوتا ہے۔ فیتعلق السفر بالخروج عنھا۔ تو سفر کا حکم ان گھروں سے باہر ہو جانے پر متعلق ہوگا۔ ف۔ لہذا جب ہی آبادی سے باہر ہوا اسکا فرض نماز دو ہی رکعت رہا۔ وفیہ الاثر عن علی لو جاوزنا ھذا الخص لقصرنا۔ اور اس باب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اثر قولی آیا ہے کہ آپ نے فرمایا اگر ہم اس خص سے تجاوز کریں تو قصر پڑھینگے۔ ف۔ حالانکہ آپ شہر بصرہ سے بقصد سفر روانہ ہوئے تھے اور آبادی سے باہر ہونے سے پہلے ظہر چار رکعت پڑھی اور یہ فرمایا جو مصنف نے ذکر کیا۔ اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے عباد بن العوام سے اور عبد الرزاق نے سفیان الثوری سے پھر عباد اور سفیان دونوں نے داؤد بن ابی ہند سے انہوں نے ابو الحرب بن ابو الاسود الدیلی سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بصرہ سے نکلے آخر تک۔ ع۔ اور یہ اسناد جید ہے اور خص نرکل کا جھونپڑا۔ بخاء منقوطہ و صاد مہملہ۔ م۔ اور اس باب میں حدیث انس رض کافی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ظہر ہم نے مدینہ میں چار رکعت پڑھی اور ذی الحلیفہ میں عصر دو رکعت پڑھی۔ رواہ البخاری و مسلم ع۔ اگر کہا جاوے کہ شہر کی آبادی سے جدا ہوتے ہی فنائے شہر شروع ہوگا کیونکہ فنائے شہر مختار قول پر ایک غلوہ تک ہوتا ہے اور فنائے شہر بھی شرعاً شہر سے ملحق ہے حتی کہ وہاں عیدین و جمعہ قائم کرنا جائز ہے تو نکلا کہ فنائے شہر سے گذرنے سے پہلے قصر نماز جائز نہ ہونا چاہیے۔ جواب دیا گیا کہ فناء کو شہر میں ملحق کرنا تعمیم لوگوں کی ضرورت سے ہے نہ مطلقاً۔ اور قاضیخان میں کہا کہ اگر شہر و فناء کے درمیان ایک غلوہ سے کم ہو اور درمیان میں کوئی مزرعہ نہ ہو تو فناء سے تجاوز ہونا معتبر ہے ورنہ صرف آبادی شہر سے تجاوز معتبر ہے۔ ع۔ ولا یزال علی حکم السفر۔ اور برابر سفر کے حکم پر رہیگا۔ ف۔ یہ شخص جو ابتداء سے مسافر قرار پایا ہے۔ حتی ینوی الاقامۃ۔ یہانتک کہ اقامت کی نیت کرے۔ ف۔ بشرطیکہ اسکو نیت کرنے کی لیاقت حاصل ہو اور مقام بھی اس لائق ہو یعنی۔ فی بلدۃ او قریۃ۔ شہر میں یا گانوں میں۔ ف۔ یعنی ان کی آبادی میں اقامت کا قصد کرے بقدر۔ خمسۃ عشر یوما او اکثر۔ پندرہ دن یا زیادہ کے۔ ف۔ حتی کہ پندرہ دن سے کم نہ ہو۔ بشرطیکہ مقدار سفر کے بعد ہو۔ ف ہ۔ وان نوی اقل من ذلک قصر۔ اور اگر پندرہ دن سے کم ٹھہرنے کا قصد ہو تو قصر کرتا رہے۔ لانہ

لابد من اعتبار مدۃ - کیونکہ ٹھہراؤ میں پوری نماز کے لیے مدت کا اعتبار ضرور ہے - ف - ورنہ مطلقاً ٹھہراؤ پر چاہے
کسی قدر ہو تمام کرنا لازم نہیں - لان السفر یجامعہ اللبث - کیونکہ سفر کے ساتھ میں ٹھہراؤ تو موجود ہوا کرتا ہے - ف
حتی کہ ہر روز منزل پر اتر کر باقی دن و تمام رات ٹھہرا رہتا ہے پس اگر تھوڑا بہت کوئی ٹھہراؤ ہو نماز پوری کرے تو اس
ٹھہراؤ پر بھی پوری کرنا لازم ہوتی حالانکہ باجماع منزل پر مسافر کا فرض چار نہیں بلکہ قصر ہے تو ضرور ہوا کہ چار ہونے کے لیے کوئی
خاص مقدار کا ٹھہراؤ مقرر ہو پھر احادیث و آثار اس بارہ میں بہت مختلف وارد ہیں تو اجتہادی طریق لازم آیا - فقدرناہا بمدۃ
الطہر - تو ہم نے مدت اقامت کو مدت الطہر کے ساتھ اندازہ کیا - ف - اور کمتر مدت طہر کی پندرہ روز ہیں اور دونوں میں
وجہ اتفاق موجود ہے - لانہما مدتان موجبتان - کیونکہ یہ دونوں مدتیں واجب کرنے والی ہیں - ف - چنانچہ مدت الطہر
تو پھر نماز کو واجب کرتی ہے جو حیض کے ایام میں ساقط تھی یوں ہی اقامت بھی اسی طرح پر وہ نماز واجب کرتی ہے جو سفر میں
ساقط تھی اور طہر کا مسقط یعنی حیض بھی کمتر تین روز کا تھا اور اقامت کا مسقط یعنی سفر بھی کمتر تین روز کا تھا تو دونوں کا مسقط
بھی ہم نے ایک مدت کا پایا تو خود موجب میں بھی مدت یکساں رکھی اور وہ پندرہ روز ہیں - مع - وہو ماثور عن ابن عباس
و ابن عمر رضہ - اور یہی مقدار ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم کے قول سے مروی ہے - ف - رواہما الطحاوی - ع - اور
اثر ابن عمر رضی اللہ عنہما کو امام ابن ابی شیبہ اور امام محمد نے روایت کیا - مع - اور یہ تقدیرات شرعیہ میں جنہیں سوائے صاحب الشرع
کے کسی کو اپنی طرف سے کہنے کا اختیار نہیں - والاثر فی مثلہ کالخبر - اور قول صحابی ایسے باب میں مثل قول حضرت صلعم کے
ہے - ف - کیونکہ قطعاً معلوم کہ صحابی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر یہ مدت بیان کی ہے جبکہ اپنی رائے سے نہیں مقرر
کر سکتے تھے - پھر اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی کہ یہ نیت کسی شہر یا گاؤں میں ہو - والتقیید بالبلدۃ والقریۃ یشیر الی انہ
لا تصح نیۃ الاقامۃ فی المفازۃ وہو الظاہر - اور شہر و گاؤں کی قید لگانا اشارہ کرتا ہے کہ جنگل و میدان میں اقامت کی نیت
صحیح نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے - ف - اور ظاہر الروایۃ میں تو اقامت کی نیت نہیں صحیح مگر اپنے مقام میں اور وہ آبادی
ہی یا پتھر کے گھروں میں ہے نہ خیمہ و بالوں کے مسکنوں میں - قاضیخان - پھر یہ اقامت وہاں کے واسطے ہے جہاں نیت کی
ضرورت ہوتی ہے ورنہ وطن میں داخل ہونے سے بلا نیت مقیم ہو جاتا ہے اور نیت اقامت بھی ضرور ہے کہ تین روز کے سفر کے بعد
ہو کیونکہ اگر تین روز نہیں چلا اور واپسی و ترک سفر کا عزم کر لیا تو وہ پوری نماز پڑھے اور مقیم ہو گیا اگرچہ وہ میدان و جنگل
میں ہو - کذا ذکرہ فخر الاسلام - ح - اچھی عبارت یہ ہے کہ جس شخص کو مسافر کا حکم ہو گیا وہ برابر مسافر رہیگا یہانتک کہ مدت سفر پوری
کرنے سے پہلے واپسی وطن کا عزم کرے اگرچہ اسوقت جنگل میں ہو یا مدت سفر پوری کر کے وطن میں آجاوے یا مدت پوری
ہونے کے بعد وہ دوسرے مقام میں داخل ہو کر اکیلے اس مقام میں پندرہ روز یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے بشرطیکہ یہ مقام
دار الحرب کا نہو اور یہ شخص لشکر کا نہو - ف - اور نہ تابع ہو مانند غلام و جورو کے اور نہ اسکی نیت میں تردد ہو - م - واضح ہو کہ اقامت
کی نیت بھی پانچ شرطوں سے کار آمد ہوتی ہے اول یہ کہ چلنا چھوڑے حتی کہ اگر چلا جاتا ہے اور اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے
دوم یہ کہ وہ جگہ اقامت کے لائق ہو حتی کہ اگر بیابان و میدان و جنگل و سمندر و جزیرہ ویران میں اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے
سوم موضع ایک ہی ہو حتی کہ دو جگہ ملا کر پندرہ روز کی نیت کافی نہیں بس قصر رہیگا - چہارم مدت پوری پندرہ روز ہو - پنجم
رائے مستقل ہو اسمیں تردد نہو - المعراج - خیمہ تو بوجہ ہیں اور مسکن نہیں تو میدان میں آنکے اندر اقامت کی نیت صحیح نہیں
کما فی المحیط - پھر وہ شخص جو دوسرے کا اسطرح تابع ہو کہ دوسرے کی اطاعت اسپر لازم ہو تو اسکی اقامت سے مقیم اور اسکی
مسافرت سے جبکہ ساتھ ہووے مسافر ہو جائیگا - مبسوط السرخسی - تو جب سردار لشکر نے شہر میں اقامت کی نیت کی تو لشکر والے
جو میدان میں ہیں سردار کی نیت سے مقیم ہو جاوینگے - الکافی - اور اصل یہ ہے کہ جو اپنے اختیار سے اقامت کر سکتا ہے وہ نیت

نیت سے مقیم ہوگا اور جو اقامت میں مختار نہیں وہ نیت سے مقیم نہ ہوگا جیسے جورو مدخولہ باوجود معجل پانی ہوئی اپنے شوہر
کے تابع اور غلام اپنے آقا کے اور شاگرد اپنے اُستاد کے اور مزدور و نوکر اپنے مستاجر کے اور سپاہی وظیفہ خوار اپنے سردار
لشکر کے اختیار میں ہیں اور ظاہر الروایۃ کے موافق یہ لوگ اپنی نیت سے مقیم نہیں ہو سکتے ہیں جو شخص قرضہ میں محبوس ہو یا
قرضخواہ اسکے ساتھ لگا ہوا ہو تو اعتبار قرضخواہ کی نیت کا ہے بشرطیکہ قرضدار مفلس ہو یا ادا نہ کرنے کا عزم کیا ہو اور اگر مقدور
دار ہو تو خود اُسکی نیت معتبر ہے۔ اور اگر تابع کو اپنے متبوع سردار کی نیت اقامت سے آگاہی نہ ہوئی تو اصح یہ کہ مقیم کا حکم اسپر
لازم نہ ہوگا تو جسطرح نماز پڑھے اُسکا اعادہ لازم نہیں ہے۔ اگر کوئی تاجر کسی ضرورت سے ایک شہر میں داخل ہوا اور وہاں اس
ضرورت کے پورا کرنے کے لیے پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو مقیم نہ ہوگا کیونکہ یہ نیت تو دو باتوں میں متردد ہے یا تو یہ ضرورت
پوری ہو کہ وہ لوٹ جاوے یا نہیں تو وہ ٹھہرا رہے۔ مراد یہ کہ اسنے یوں نیت کی کہ ضرورت پوری کرنے تک پندرہ روز
ٹھہرونگا اور اگر درمیان میں کام ہو گیا تو چلا جاؤنگا پس یہ نیت ٹھیک نہیں ہے اور اگر پندرہ روز کی نیت ضرور ہو اور آئندہ
اگر کام نہ ہوا تو زیادہ ٹھہرونگا تو یہ نیت صحیح ہے م۔ دار الحرب میں امان لیکر گیا اور مقام اقامت میں نیت اقامت کی تو صحیح ہے
الخلاصہ۔ قیدی بھاگا اور غار میں پندرہ روز مخفی ٹھہرنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کشتی یا جہاز میں اقامت
کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے اور یہی حال کشتی کے مالک اور ملاح کا ہے۔ ہاں اگر کشتی اُسکے وطن سے قریب ہو تو اپنی اصلی اقامت
سے مقیم ہو جائیگا۔ المحیط۔ امام شافعی رح کے نزدیک مدت اقامت چار روز ہے حالانکہ صحاح الستہ کی حدیث انس رض میں حضرت
کے سفر مکہ میں باوجود دس روز قیام کے واپسی تک قصر دو رکعت پر مروی ہے۔ اور مراد حجۃ الوداع کا سفر ہے ورنہ فتح مکہ کے
زمانہ میں تو ۱۹۔ روز کا قیام تھا اور سپر بھی قصر فرماتے رہے جیسا کہ بخاری نے ابن عباس رض سے روایت کی [illegible] الفتح
ولو دخل مصرا علی عزم ان یخرج غدا او بعد غد ولم ینو مدۃ الاقامۃ حتی بقی علی ذلک سنین قصر۔ اور اگر کسی شہر
میں داخل ہوا اس عزم پر کہ کل یا پرسوں کوچ کر دونگا اور اسنے مدت اقامت یعنی پندرہ روز تک کی نیت نہ کی یہانتک کہ
اسی قصد پر سالہا سال پڑا رہا تو نماز قصر کرتا رہیگا۔ ف۔ اور مصنف رح نے جو عزم کا ذکر کیا تو مومن کا واقعی سچا حال ذکر
کر دیا کیونکہ جب اُسکا عزم واقعی کل پرسوں جانے کا ہوگا تب ہی وہ قصر کے حکم پر رہیگا ورنہ مسئلہ کا مدار تو اس بات
پر کہ اسکی نیت مدت اقامت پر نہیں تھی لیکن بطور حیلہ گری کے نہیں بلکہ درحقیقت اُسکا امروز فردا میں ارادہ تھا م۔ امام
ترمذی رح نے کہا کہ اہل العلم نے اجماع کیا کہ مسافر برابر قصر کریگا جب تک کہ اسکا عزم اقامت پر مجتمع نہ ہو اگرچہ برسوں گذر جاویں
ابن المنذر رح نے بھی اسکے مثل بیان کیا۔ مع۔ **لان ابن عمر اقام باذربیجان ستۃ اشہر وکان یقصر**۔ کیونکہ حضرت عبد اللہ
ابن عمر رضی اللہ عنہما نے آذربیجان میں چھ ماہ اقامت کی حالانکہ قصر پڑھا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ عبد الرزاق والبیہقی
نے باسناد صحیح حضرت ابن عمر رض سے روایت کی کہ ہم پر برف گرنا شروع ہوا اور ہم ایک لشکر غازیوں میں آذربیجان میں چھ مہینے
پڑے رہے اور ہم لوگ دو ہی رکعت پڑھا کرتے تھے۔ اس بیان میں دلیل ہے کہ حضرت ابن عمر رض کے ساتھ میں دیگر جماعت
صحابہ رضی اللہ عنہم بھی تھے۔ عبد الرزاق نے حسن بصری رح سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت عبد الرحمن بن سمرہ رض کے ساتھ
فارس کے بعض شہروں میں کئی سال تھے تو عبد الرحمن رض جمعہ نہیں پڑھتے اور دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے
انس بن مالک رض سے روایت کی کہ دو ماہ تک شام میں عبد الملک بن مروان کے ساتھ رہے مگر دو ہی رکعت پڑھتے رہے
س ع۔ **وعن جماعۃ من الصحابۃ مثل ذلک**۔ اور ایک جماعت صحابہ رض سے مثل عمر رض کے مروی ہے۔ ف۔ چنانچہ
امام مسلم نے ایک جماعت صحابہ رض سے نو ماہ تک قصر روایت کیا۔ بیہقی نے سعد بن ابی وقاص رض سے ۵۰۔ روز تک اقامت
میں قصر نماز و افطار روزہ رمضان روایت کیا۔ اور یہی فتوی ابن عباس کا ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہے۔ مع۔ غرضکہ ابن

زفرؒ سے روایات ہیں حتیٰ کہ مزنیؒ جو شاگرد امام شافعیؒ ہیں نے قول شافعیؒ چھوڑ کر جمہور کی موافقت کی ہے م ع ع - و اذا دخل العسکر
ارض الحرب فنووا الاقامۃ بہا قصروا - اور جب لشکر اسلام ملک کفر میں داخل ہوا اور وہاں اقامت کی نیت کی
تو بھی نماز قصر کریں - ف - اور یہی قول امام مالکؒ و احمدؒ کا ہے ع - وکذا اذا حاصروا فیہا مدینۃ او حصنا - اور یوں ہی
جب دار الحرب میں کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کیا ہو - ف - تو بھی نیت اقامت نہیں صحیح اور نماز قصر کریں - لان الداخل
کیونکہ داخل ہونے والا لشکر - ف - دونوں باتوں میں دائر ہے - بین ان یہزم فیفر - ایک درمیان اس بات کے کہ شکست
کھاوے تو بھاگے فرار کرے - ف - ٹھہر نہ سکے - وبین ان یہزم فیقر - اور درمیان اسکے کہ شکست دیوے
تو قرار پکڑے - ف - تو وہاں خالی قرار پکڑنے و ٹھہرنے کی نیت ٹھیک نہیں ہو سکتی - فلم تکن دار اقامۃ - تو وہ
اقامت کا مقام نہوا - ف - پس خالی نیت وہاں کافی نہوگی جیسے دار الاسلام میں جنگل میں نیت اقامت کافی نہیں ہے
بلکہ انکی نیت قطعی نہیں کیونکہ وے جمے ہوئے ہیں کہ اگر پندرہ روز تمام ہونے سے پہلے شکست کھائی تو ضرور بھاگینگے اور
یہی معنی نیت کے متردد ہونے کے ہیں - وعلی ہذا انقطار نے کہا کہ جو شخص کسی قصبہ میں کسی خاص حاجت کی غرض سے بدون
دوسرے قصد کے داخل ہوا اور پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو نماز چار رکعتہ نہیں پڑھیگا - اور جو قیدی کہ کافروں کے
پنجہ سے چھوٹ بھاگا اور کسی غار وغیرہ میں چھپا اور پندرہ روز کی نیت کی تو بھی قصر پڑھے - الفتح - اور اگر دار الحرب میں لشکر
نے کوئی شہر فتح کیا پس اگر اسکو اپنے رہنے کا گھر بنالیا تو نماز پوری پڑھیں اور اگر خالی ایک مہینہ یا زیادہ تک قیام
کا قصد کیا تو قصر کریں - التجنیس - وکذا اذا حاصروا اہل البغی فی دار الاسلام فی غیر مصر - اور یوں ہی جب لشکر
اسلام نے دار الاسلام میں اپنے باغیوں کا محاصرہ کیا شہر سے خارج میں - ف - یعنی آبادی سے علاوہ کسی مقام پر مثلاً
جنگل و پہاڑ وغیرہ کے باغیوں کا محاصرہ کیا - او حاصروہم فی البحر - یا سمندر میں انکا محاصرہ کیا - ف - اور وہاں
پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو بھی قصر پڑھیں - بالجملہ دار الکفر میں خود سر حربی کافروں کا محاصرہ خواہ شہر میں ہو یا
جنگل میں اور دار الاسلام میں باغیوں کا محاصرہ شہر کے سوا ہے یا سمندر میں ہو دونوں صورتوں میں نیت اقامت صحیح
نہیں ہے م - لان حالہم مبطل عزیمتہم - کیونکہ انکی حالت انکے عزم نیت کو باطل کرتی ہے - ف - کیونکہ وے تو غلبہ
کرنے کے واسطے گھیرے ہوئے ہیں پس اگر خود شکست کھائی تو وہ چار رہٹنا پڑیگا تو انکی حالت خود ایسی ہے کہ انکا عزم قطعی
نہیں رکھتی - م ع - اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر باغیوں کو انکے شہر میں بھی محاصرہ کریں تو بھی نیت اقامت صحیح نہیں
ہے - العنایہ - یہ قید تو عامہ متون میں مذکور ہے اور ظاہر اسکا مفاد یہی کہ اگر باغیوں کو شہر یا گاؤں میں محاصرہ کیا تو نیت اقامت
صحیح ہو لیکن مخالفت حالت سے نیت صحیح نہونا بھی ظاہر ہے - وعند زفرؒ یصح فی الوجہین - اور زفرؒ کے نزدیک دونوں
صورتوں میں نیت صحیح ہے - ف - خواہ دار الحرب میں کافروں کا محاصرہ ہو یا دار الاسلام کے صحرا میں باغیوں کا محاصرہ
ہو - اذا کانت الشوکۃ لہم - بشرطیکہ شوکت و قوت لشکر اسلام و اہل عدل کو ہو - للتمکن من القرار ظاہرا - کیونکہ
بحسب الظاہر انکو ٹھہرنے کا قابو حاصل ہے - ف - تو ظاہری حالت پر مدار ہو کر نیت اقامت صحیح ہو گئی - وعند ابی یوسفؒ
یصح اذا کانوا فی بیوت المدر لانہ موضع اقامۃ - اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی صحیح ہے مگر اس شرط سے کہ اہل لشکر
کا ٹھہراؤ مٹی کے گھروں میں ہو کیونکہ یہ مساکن ٹھہرنے کی جگہ ہیں - ف - بخلاف خیمہ و خرگاہ کے - ابن الہمامؒ نے
اعتراض کیا کہ نیت متردد باقی ہے خواہ خیمہ میں ہوں یا مٹی و پتھر کے گھروں میں ہوں تو گھروں کو کچھ دخل نہوا - ف - رہا یہ
مسئلہ کہ - ونیۃ الاقامۃ من اہل الکلاء وہم اہل الاخبیۃ - اقامت کی نیت کرنا اہل الکلاء سے اور وے اہل اخبیہ ہیں
ف - آیا صحیح ہے یا نہیں - کلاء بری گھاس پس اہل الکلاء سے مراد وہ لوگ جنکی معاش جانوروں پر ہے تو جہاں گھاس

وہاں دیکھتے ہیں وہیں جنگلوں میں اپنے خیمہ کملوں کے یا سرکیوں کے بطور جھونپڑے کے کھڑے کر لیتے ہیں۔ جب گھاس ہو چکی تو آگے۔ روانہ ہو کر موقع پر یوں ہی ٹھہرتے ہیں۔ پھر کچھ جانور دن والے لوگوں سے مسئلہ کو خصوصیت نہیں ہے اسی لیے فرمایا وہم اہل الاخبیۃ یعنی مقصود ایسے لوگ ہیں جو جابجا جنگلوں میں اپنی سرکیاں و کملوں کے ڈیرے لیے پھرتے اور گاؤں کی طرح کہیں جگہ آباد نہیں ہوتے ہیں۔ عینی میں تحفہ سے نقل کیا کہ عرب کے بدو اور قوم کرد اور ترکمان اور ایسے ریوڑ والے جو بالوں کے خیمہ میں رہا کرتے اور جابجا پھرتے ہیں اگر ایسے لوگوں نے کسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی قیل لا یصح۔ تو کہا گیا کہ انکی نیت صحیح نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ صحرا میں ہیں جو مقام اقامت نہیں ہے ع۔ تو حاصل یہ کہ وے ہمیشہ مسافر ہیں اور ہمیشہ قصر پڑھیں اور روزہ افطار کریں۔ اور اگر سالہا سال کے بعد کسی جگہ گاؤں میں آباد ہو گئے تو مدتوں کے رمضان انپر قضا کرنے لازم ہونگے اور مشکل ظاہر ہے لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔ والاصح انہم مقیمون۔ اور اصح یہ کہ یہ لوگ مقیم ہیں۔ ف۔ یعنی ابتداء سے مسافر ہی نہیں ہیں صدر الشریعہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ یروی ذلک عن ابی یوسف۔ امام ابو یوسف سے یوں ہی روایت کیا جاتا ہے۔ ف۔ محیط میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ تحفہ میں ہے کہ انکا مقیم ہونا اس وجہ سے کہ صحرا میں رہنا انکی عادت ہے ع۔ لان الاقامۃ اصل کیونکہ اقامت تو اصل ہے۔ ف۔ اور سفر ایسا عارض ہوتا ہے تو اصل میں یہ لوگ مسافر نہیں ٹھہرے بلکہ اصل میں مقیم ٹھہرے۔ پھر اقامت جب باطل ہو تو سفر آوے۔ فلا تبطل بالانتقال من مرعی الی مرعی۔ تو یہ اقامت جو اصل ہے وہ خالی ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ کو طرف منتقل ہونے سے نہیں باطل ہوگی۔ ف۔ بلکہ سفر سے باطل ہوگی حتی کہ اگر انہوں نے ایک مقام سے ایسے دوسرے مقام کا قصد کیا جو تین دن کی راہ ہے تو راستہ میں یہ لوگ مسافر ہوئے۔ م۔ محیط۔ اور ہمارے مثل امام شافعی کا قول ہے ع۔ حاصل یہ ہوا کہ دار الاسلام کے صحرا میں اگر کسی شہر یا گاؤں کے رہنے والے نے اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اور جو لوگ صحرا میں رہنے کے عادی ہیں انکا وہی گھر ہے تو وے مقیم ہیں انکو نیت کی ضرورت نہیں ہے پس وے پوری نماز پڑھیں اور رمضان کا فرض روزہ رکھیں مگر جمعہ و عید کے لیے شہر شرط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر گاؤں کے مسافر نے صحرا میں ایسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی جہاں اہل الاخبیہ پڑے ہیں تو بھی صحیح نہیں کیونکہ یہ لوگ اگرچہ مقیم ہیں لیکن شاید وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو جاویں۔ اور قبل ہو یوسف کے گھر بھی نہیں ہیں م بعض سے تو نہیں مسافر کا فرض متغیر ہوتا ہے۔ وان اقتدی المسافر بالمقیم فی الوقت اتم اربعا۔ اگر مسافر نے مقیم کی اقتدا اسی وقت کے اندر تو چار رکعت تمام پڑھے۔ ف۔ خواہ مدرک ہو یا لاحق ہو یا مسبوق ہو حتی کہ دو رکعت کے بعد شامل ہوا تو بھی چار پڑھے۔ پس یہ اقتدا صحیح ہونے کے لیے ابتدا میں وقت کا موجود ہونا شرط ہے اگرچہ انتہا سے پہلے نکل جاوے تو اقتدا سے چار تمام کرے۔ لانہ یتغیر فرضہ الی اربع للتبعیۃ۔ کیونکہ مسافر کا فرض دوگانہ متغیر ہو کر چار ہو جاتا ہے بوجہ اتباع لازم ہونے کے۔ ف۔ یعنی امام کی اتباع لازم ہے۔ کما یتغیر بنیۃ الاقامۃ۔ جیسے کسی جگہ عارضی نصف ماہ اقامت کی نیت سے متغیر ہو جاتا ہے۔ لاتصال المغیر بالسبب وہو الوقت۔ اس وجہ سے کہ تغیر دینے والا متصل ہو گیا سبب اور وہ وقت ہے۔ ف۔ یعنی ادائے نماز کا سبب تو یہی نماز کا وقت ہوتا ہے اور وقت ہی کے ساتھ تغیر دینے والا ملگیا یعنی اقتدا کرنا ایسی نماز میں مقیم کا۔ تو اب سبب اسی تغیر کے ساتھ ہے تو گویا سبب نے چار رکعت کی ادائے واجب کی۔ لہذا اگر سبب کے ساتھ میں تغیر دینے والا متصل نہ ہو تو سبب یعنے وقت تو صرف دوگانہ فرض کر چکا پھر وہ تغیر دینے والا کارآمد نہ ہوگا چنانچہ فرمایا۔ وان دخل معہ فی فائتۃ لم یجزہ۔ اور اگر مسافر کسی مقیم کے ساتھ قضا نماز میں مقتدی ہوا تو جائز نہ ہوا۔ لانہ لا یتغیر بعد الوقت۔ کیونکہ مسافر کا فرض بعد وقت کے متغیر نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ فرض کا سبب تو وقت ہے اور ما قتدا اور غیرہ جو تغیر دیتا ہے وہ سبب سے متصل ہو کر کارآمد ہوتا ہے تو قضا میں کارآمد نہ ہوگا۔ لانقضاء

السبب - کیونکہ سبب تو گذر چکا - کما لا تتغیر بنیة الاقامة - جیسے قضاء نماز بوجہ نیت اقامت کے نہیں بدلتی ہے - ف
حالانکہ نیت اقامت بھی تغیر دینے والی ہے مگر جب کہ وقت کے اندر ہو اور اگر وقت سے قضاء ہو گئی تو وقت نے دو رکعت
متقرر کر دی اب نیت اقامت سے وہی دو رکعت کی قضاء واجب ہوگی - پس جب قضاء میں اقتداء کچھ تغیر نہیں دے سکتی
فیکون اقتداء المفترض بالمتنفل فی حق القعدة او القراءة - تب یہ ہوگا قضاء میں اقتداء گویا فرض پڑھنے
والے کی نفل والے کے ساتھ اقتداء ہوئی قعدہ یا قراءت کے حق میں - ف - کیونکہ درمیانی قعدہ امام کے حق میں تو فرض
نہیں ہے اور مسافر مقتدی کے حق میں فرض ہے - المبسوط - یہ اُسوقت کہ مسافر نے شروع سے اقتداء کی ہو اور اگر اخیر دوگانہ
میں کی تو اخیرین میں امام کی قراءت نفل ہے اور مقتدی کی فرض ہے پس معلوم ہوا کہ نفل والے کے پیچھے فرض والے کی اقتداء
دو باتوں میں سے ایک بات میں لازم ہے یا تو قعدہ کے راہ سے جبکہ شروع سے مقتدی ہو یا قراءت کی راہ سے جبکہ اخیرین میں شامل
ہو - (فروع) اگر وقت میں اقتداء کی پھر سلام پھیرنے سے پہلے وقت نکل گیا تو بھی مسافر کی نماز فاسد نہوگی کیونکہ
اقتداء تو وقت سے متصل ہو کر موجب چارگانہ ہو چکا - لیکن اگر مسافر نے اقتداء کو فاسد کر دیا تو اب دو رکعت پڑھے - لیکن
اگر نفل کی نیت سے شریک ہوا ہو تو چار کی قضاء واجب ہے - اگر وقت میں اقتداء کر کے سو گیا تو لاحق ہوا پس بیدار ہو کر
مثل لاحق کے چار پڑھے - اور اگر بعد دو رکعت کے اقتداء کی تو مثل مسبوق چار پڑھے - اگر مقیم نے مسافر کا اقتداء کیا پھر
امام کو حدث ہوا اسنے مقیم کو خلیفہ کر دیا تو اسکے پیچھے امام مسافر کا فرض متغیر ہو کر چارگانہ نہیں ہوگا حتی کہ اگر خلیفہ یعنی مقیم نے دو رکعت پر
قعدہ نہ کیا تو کل کی نماز فاسد ہو جائیگی - مسافر امام کے پیچھے کچھ مسافر و کچھ مقیم ہیں پس جب امام نے دو رکعت پر بقدر التحیات
کے قعدہ کر لیا اور ہنوز سلام نہیں پھیرا تھا کہ بعض مسافر مقتدی نے کلام کر دیا یا چلا گیا پھر اسکے بعد امام نے اقامت کی نیت کر لی
تو امام کا فرض بدل کر چار ہو گیا اور جن مقتدیوں نے کلام نہیں کیا اُنکا فرض بھی چار ہو گیا پس چار تمام کرے اور جو مسافر
کلام کر کے خارج ہوا اُسکی نماز بھی صحیح ہو گئی اسلیے کہ اُسکی نماز فرض پوری ہونے کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی ہے - حتی کہ اگر
امام کی نیت کے بعد مسافر نے کلام کیا ہو تو اُسکی نماز فاسد ہوگی - الفتح - امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی اُسوقت ایک مسافر داخل
ہوا اور اس مسبوق نے خارج ہونے سے پہلے اپنی نماز میں اقامت کی نیت کی تو چار پڑھے - یوں ہی اول سے شریک ہونیوالا
مدرک بھی - رہا لاحق پس اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے نیت کرے تو تمام کرے اور اگر بعد فراغت کے نیت کرے تو نہیں -
اگر لاحق نے اقتداء فاسد کر دیا تو وقت کے اندر چار پڑھے ورنہ دو پڑھے - محیط السرخسی - اور اگر نماز میں وقت نکل گیا پھر
اقامت کی نیت کی تو یہ نماز دو ہی رکعت رہیگی - الخلاصہ - اگر مقیم نے دو رکعت پڑھی تھی کہ وقت نکل گیا پھر مسافر داخل ہوا
تو اقتداء صحیح نہیں ہے جیسا کہ کتاب میں بھی عام ہے - م ع - مسافر نے سلام پھیرا اور اسپر سجدہ سہو آتی ہے پس سجدہ سہو کی طرف
عود کرنے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا اور نماز ہو چکی اب تغیر نہوگا اور اگر سجدہ سہو کی طرف عود کر گیا
پھر اقامت کی نیت کی تو صحیح ہے اور یہ نماز چارگانہ ہو جائیگی - اگر مسافر نے نماز کو اول وقت میں دوگانہ پڑھ لیا پھر وقت باقی تھا
کہ اسنے اقامت کی نیت کر لی تو اسکا فرض متغیر نہیں ہوگا اور اگر ہنوز پڑھی نہو تو چار ہو جائیگا - قاضیخان - وان صلی المسافر
بالمقیمین رکعتین سلم - اور اگر مسافر نے امامت کر کے مقیموں کو نماز پڑھائی جب دو رکعت ہو جاویں تو امام مسافر سلام
پھیر دے - ف - بعد قعدہ قدر تشہد کے - واتم المقیمون صلاتہم - اور مقیم لوگ بغیر سلام کے اپنی نماز تمام کریں
لان المقتدی التزم الموافقة فی الرکعتین - کیونکہ مقتدی مقیم نے تو امام کو مسافر جانکر دو رکعت میں موافقت کا التزام
کیا تھا - ف - نہ چار میں - فینفرد فی الباقی کالمسبوق - تو باقی دو رکعت میں وہ خود تنہا ہوگا جیسے مسبوق - ف
کہ وہ باقی پڑھنے میں تنہا [illegible] لا یقرأ فی الاصح - لیکن فرق اتنا ہے کہ مقیم مقتدی اصح قول میں قراءت

نہ کریگا۔ ف۔ اور مسبوق قرارت کرتا ہے۔ **لانہ مقتد تحریمۃ لا فعلا**۔ کیونکہ مقتدی مقیم تو از راہ تحریمہ کے مقتدی ہے نہ از راہ فعل کے۔ ف۔ کیونکہ امام کا فعل تو سلام سے ختم ہو چکا۔ ہان تحریمہ میں اول سے اقتدار کی تھی تو اس راہ سے وہ لاحق کے مشابہ ہوگیا اور لاحق پر قرارت حرام ہے تو حاصل یہ ہوا کہ ایک راہ سے وہ لاحق کے مشابہ تو قرارت حرام ہے اور ایک راہ سے مسبوق کے مشابہ تو قرارت جائز ہے۔ **والفرض صار مودی**۔ اور نماز میں جن دو رکعتون مین قرارت فرض تھی وہ تو ادا ہو چکی ہے۔ ف۔ پس مسبوق کی مشابہت پر بھی اخیر دو رکعتون مین قرارت مستحب ہے لیکن لاحق کی مشابہت سے حرام معلوم ہوتی ہے۔ **فیترکہا احتیاطاً**۔ تو احتیاطاً اس مستحب قرارت کو چھوڑنا لازم ہے۔ **بخلاف المسبوق**۔ برخلاف مسبوق کے۔ ف۔ کہ مسبوق نہیں چھوڑ سکتا۔ **لانہ ادرک قراءۃ نافلۃ**۔ کیونکہ مسبوق نے نفل قرارت پائی ہے۔ ف۔ اس لیے کہ مسبوق نے جب اخیر دو رکعت پائین تو قرارت کے حق مین یہ مسبوق کی بھی اخیر نماز ہے۔ **فلم یتأد الفرض**۔ تو اسکی فرض قرارت ابھی ادا نہین ہوئی۔ **فکان الاتیان اولی**۔ تو اسکو قرارت کرنا اولی ٹھہرا۔ ف۔ یعنی یہی صحیح ٹھہرا کہ اس قرارت کو پڑھے اور یہ قرارت فرض ہے تو پڑھنا فرض ٹھہرا۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمین اجتہادی نظر پیدا ہونے سے یہ فرض بدرجہ عملی رہگیا نہ قطعی۔ کما لا یخفی۔ پھر قاضیخان وغیرہ نے تصریح کی کہ جس مقتدی کو معلوم نہو کہ اسکا امام مقیم ہے یا مسافر تو اقتدار صحیح نہیں ہے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ مراد یہ کہ اول نماز یا بعد سلام کے کسی صورت مین آگاہ نہو۔ شرح ارشاد مین کہا کہ امام کو شروع کرنے سے پہلے آگاہ کر دینا چاہیے کہ مین مسافر ہون۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے مسبوق کیونکر آگاہ ہوگا لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ **ویستحب للامام اذا سلم ان یقول**۔ اور مستحب ہے امام کو کہ جب سلام پھیر چکے تو کہے۔ **اتموا صلوتکم فانا قوم سفر**۔ یعنی تم لوگ اپنی نماز تمام کر لو کہ ہم تو مسافر قوم ہین۔ ف۔ یہی کہنا مستحب ہے اگرچہ امام تنہا مسافر ہو۔ **لانہ علیہ السلام قالہ حین صلی باہل مکۃ وہو مسافر**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی کلام فرمایا تھا جب آپ نے اہل مکہ کو نماز پڑھائی حالانکہ آپ مسافر تھے۔ ف۔ حدیث ابوداؤد و ترمذی وغیرہ نے روایت کی اور ترمذی نے اسکو صحیح کہا۔ فع۔ یہی آگاہی اقتدار صحیح ہونے کے لیے شرط ہے جو فتاوی قاضیخان وغیرہ مین ہے اور اس سے یہ مراد نہین کہ ابتداء سے اقتدار کے لیے امام کا حال جاننا شرط ہے کیونکہ مبسوط مین ہے کہ ایک نے قوم کو ظہر دو رکعت ایک گانون مین پڑھائی اور قوم نہین جانتی کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو قوم کی نماز فاسد ہے خواہ یہ لوگ مقیم ہون یا مسافر ہون کیونکہ جو شخص مقام اقامت مین ہو اسکے حال سے ظاہر یہ کہ وہ مقیم ہے اور ظاہری حال پر بنا کرنا واجب ہے تا وقتیکہ اسکے خلاف ظاہر ہو پھر اگر انھون نے امام سے پوچھا اور اسنے بتلا دیا کہ مین مسافر ہون تو اب انکی نماز جائز ہوگئی۔ انتہی۔ اگر امام کے سلام سے پہلے مقتدی مقیم کھڑا ہوگیا اور ہنوز اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا تھا کہ امام نے اقامت کی نیت کر لی تو مقتدی چھوڑ کر امام کی متابعت کرے اگر نہ کریگا حتی کہ سجدہ کر لے تو اسکی نماز فاسد ہو جائیگی۔ اور اگر وہ سجدہ کر چکا تب امام نے اقامت کی نیت کی تو وہ تنہا تمام کرے حتی کہ اگر متابعت کی طرف عود کیا تو بھی اسکی نماز فاسد ہوگی۔ الفتح۔ **واذا دخل المسافر فی مصرہ اتم الصلوۃ وان لم ینو المقام فیہ**۔ اور جب مسافر اپنے وطن مین داخل ہوا تو نماز پوری پڑھے اگرچہ اسمین قیام کی نیت نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی وطن مین نیت اقامت شرط نہین بلکہ بدون نیت کے مقیم ہو جاتا ہے۔ م۔ پھر یہ داخل ہونا عام ہے خواہ اسطرح ہو کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کو جاتا ہو اور راہ مین وطن ہے تا ہم اسمین سے گذرنا ہوا داخل ہوا اور بعد داخل ہونے کے جب دوسرے شہر کو نکلا تو ضرور ہے کہ وہ بقدر مدت سفر ہو خواہ اسطرح کہ کسی ضرورت کے لیے آیا یا اس نیت کے ساتھ کہ سفر کو جاؤنگا۔ خواہ اسطرح کہ سفر کو جاتا تھا پھر راہ سے بدلی اور واپس ہو کر آیا۔ لیکن محیط مین ہے کہ اگر سفر کو نکلا اور تین روز کی منزلین پوری کرنے سے پہلے اپنے سفر کا قصد چھوڑ کر واپسی کی نیت کر لی تو واپسی مین جہان ہو مقیم کی نماز پڑھتا آوے۔ اگر تین روز کی منزلین پوری کر چکا ہو یعنی کہ کم تا کہ مسافر ہو چکا ہے

گذر قریب شہر وطن ہوا اور تم نے عزم کیا کہ داخل ہوگا تو جب تک آبادی میں داخل نہوا ہو مسافر کی نماز پڑھے اور جب داخل ہوا
پھر عزم یہ کہ مثلاً روپیہ لیکر یا اولاد کو دیکھکر واپس سفر کو روانہ ہوگا تو بھی وطن کے اندر مقیم کی نماز پڑھے - حتی کہ اگر کشتی میں نماز
ظہر بطور مسافر شروع کی تھی ناگاہ کشتی چھوٹ گئی حتی کہ فراغت سے پہلے آبادی وطن میں داخل ہوگئی تو نماز چار رکعت تمام کرے
م ع - لانہ علیہ السلام واصحابہ رضی اللہ عنہم کانوا یسافرون ویعودون الی اوطانہم مقیمین من عزم جدید
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم سفر کیا کرتے اور اپنے وطنوں کی جانب واپس آتے اسی حال
سے کہ سب لوگ مقیم ہوتے تھے بدون کسی عزم جدید کے - ف - تو معلوم ہوا کہ وطن کے واسطے نیت اقامت شرط نہیں
ہے - عینی رح نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ مصنف رح نے یہ کہاں سے لیا اور اس مضمون کے لیے تو کوئی شاہد نہیں ہے - پھر
عینی رح نے شارحین کے کلام و انکے اعتراضات و جوابات ذکر کیے - مترجم کہتا ہے کہ مجھے تعجب ہے کہ ان علماء شارحین پر مخفی
رہا - حالانکہ مقام تو چنداں مشکل نہیں اور توضیح یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم کا سفر کرنا معلوم
ہے اور وطن میں داخل ہونا بصفت مقیم بھی مروی ہے کیونکہ وطن میں کبھی قصر کرنا کسی فرد سے روایت نہیں ہوا - حالانکہ چند
روز ٹھہرنے سے پہلے پھر مسافر ہونا مروی ہے پس اگر عزم جدید شرط ہوتا یعنی وطن میں مقیم ہو جانے کے واسطے عزم جدید
شرط ہوتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو بیان فرماتے اسواسطے کہ مسافر کا فرض دو رکعت اور مقیم کا چار رکعت ہے
اور یہ احتمال کہ شاید آپ نے دل میں عزم کیا ہو - یہ خارج از اصول شرع ہے کیونکہ شرع میں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر لوگوں کو تعلیم فرض تھی نہ آنکہ اپنے عزم قلبی پر کفایت تو جب کسی روایت میں نہیں آیا کہ وطن پہونچکر مقیم ہونیکے لیے
جدید عزم و نیت شرط ہے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کثرت سے سفر اور اس سے عود کیا کرتے تھے اور موقع بہت ضروری بیان
کا تھا تو معلوم ہو گیا کہ کچھ بھی نیت شرط نہیں ہے - ہاں یہ امر محتمل تھا کہ جب درمیان راہ میں وطن آجاوے اور یہیں ہو کر
راہ راہ گذرے تو کیا قصر کریگا - مگر ہم نے پایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کبھی وطن میں بصفت مسافر آنا نہیں معلوم ہوا تو ہمنے
اسی پر جزم رکھا - علاوہ ازین بعض احادیث صحاح میں ثبوت ہوا کہ سفر سے واپس ہو کر وطن میں پندرہ روز قیام سے پہلے
دوسرے سفر کو تشریف لیگئے حالانکہ ایام قیام وطن میں نماز پوری پڑھی پس مقوی ہے کہ وطن میں کسی عدد اقامت یا نیت
قیام کی شرط نہیں ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م - واضح ہو کہ وطن دو ہیں وطن اصلی و وطن اقامت - یہی محققین کا قول
اور یہی صحیح ہے - الکفایہ - وطن اصلی وہ آبادی جہاں آدمی پیدا ہوا ہے اور نیز وہ بھی جہاں اُسنے زوجہ کی اور زندگی بسر
کرنے کا قصد کیا - پھر اگر مسافر نے ایک شہر میں نکاح کیا اور وہاں اقامت کی نیت نہ کی تو ایک قول میں مسافر رہا اور
ایک قول میں مقیم ہو گیا - الفتح - میں کہتا ہوں کہ حضرت عثمان رض نے اسی پر اعتماد کر کے کہ میں نکاح کرنے سے مقیم کی نماز
پڑھی اپنی خلافت کے سات برس بعد حالانکہ پہلے دو ہی رکعت پڑھتے تھے - کما فی روایۃ ابن ابی شیبہ - اور اصل اسمیں
حدیث یہ ہے کہ جو شخص جس شہر میں تاہل کرے تو وہ مقیم کی نماز پڑھے - لیکن مترجم کہتا ہے کہ حضرت عثمان رض نے صرف اس حدیث
کو عموم پر رکھکر مقیم کی نماز پڑھی اور یہ نہیں کہ تاہل سے مکہ کو اپنا وطن قرار دیا کیونکہ یہ تو جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم سے منع رکھا
گیا کہ ہجرت کو توڑ دیں اور کسی نے نہیں توڑی سوائے سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ کے - وفی حدیث الصحیح اللہم امض لاصحابی
ہجرتہم ولکن البائس سعد بن خولہ - یعنی سعد بن خولہ کے حق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم افسوس فرماتے تھے کہ بعد فتح کے
ہجرت چھوڑ کر مکہ میں چلے آئے تھے - پس معلوم ہوا کہ جب کسی شہر میں تاہل اس قصد سے ہو کہ یہاں سے چلا جائیگا تو وہ
شہر اسکا وطن نہیں ہو جاتا ہے پس ضرور ہوا کہ وہاں اقامت کی نیت کرے اور حدیث القصد محمول ہے کہ جب وہاں جورو کر کے
گھر کرے خواہ خود اپنے سابق وطن میں اکثر رہے یا وہاں رہے بخلاف اسکے کہ جب جورو کو وہاں سے لے آوے جیسے

حضرت عثمان رضنے کیا تھا فالہم واللہ تعالیٰ اعلم - م - پھر اس وطن اصلی کے واسطے سفر کا مقدم ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے - المحیط - رہا دوسرا وطن اور وہ وطن اقامت ہے جہاں کہ سفر میں پندرہ روز یا زیادہ کی نیت سے ٹھہر گیا ہو - الفتح - تو یہ اسیوقت تک وطن رہتا ہے جب تک وہاں موجود ہے - م - اور ظاہر الروایۃ میں اس وطن کے واسطے بھی پہلے تین روز کی مسافرت ہو جانا شرط نہیں ہے - شرح المنیہ للامیر والبحر - ومن کان لہ وطن - اور جس شخص کا کوئی وطن تھا - ف - یعنی اصلی - فانتقل منہ واستوطن غیرہ - پھر اس وطن سے وہ منتقل ہو گیا اور دوسری جگہ وطن کر لیا - ف - حتی کہ اول کو وطن کے طور سے سب طرح چھوڑ دیا - ثم سافر - پھر اس جدید وطن سے اُسنے سفر کیا - فدخل وطنہ الاول - پس وہاں داخل ہوا جو پہلے اسکا وطن تھا - قصر - تو نماز قصر کرے - ف - یعنی مسافر کا فریضہ پڑھے الا آنکہ وہاں پندرہ روز اقامت کی نیت کرے - بالجملہ بدون نیت وہاں قصر ہی کریگا - لانہ لم یبق وطنا لہ - کیونکہ وہ تو اب اسکا وطن نہیں رہا - الا یری انہ علیہ السلام بعد الہجرۃ عد نفسہ بمکۃ من المسافرین - کیا دیکھا نہیں جاتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ہجرت کے مکہ میں اپنے آپ کو مسافروں میں شمار فرمایا - ف - چنانچہ قصر نماز پڑھکر فرمایا کہ تم اپنی نمازیں تمام کر لو اے اہل مکہ کہ ہم تو قوم مسافر ہیں - پس معلوم ہو گیا کہ بعد ترک وطن کے وہ وطن نہیں رہتا - م - پھر وطن سے منتقل ہونے سے مراد یہ کہ جورو اور اولاد سمیت دوسرے وطن میں منتقل ہو جاوے اور اگر اول وطن میں اسکا مکان وزمین وغیرہ باقی رہے تو امام محمد رح نے اصل میں اشارہ کیا کہ وطن نہ چھٹا اور اگر اپنے اہل وعیال کو منتقل نہ کیا بلکہ دوسرے شہر میں دوسرا گھر کر لیا تو وہ دوسرا وطن پیدا ہو گیا اور پہلا بھی وطن رہا تو دونوں میں سے جہاں پہونچے نماز تمام کرے وہ مقیم ہے - ۔۔۔ اگر کہا جاوے کہ مکہ سے جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہجرت کی تو اُن کے مکانات واراضی موجود تھیں پھر بھی وطن نہ رہا - جواب یہ کہ کافروں نے انکو ضبط کر لیا اور اسوقت دار الحرب ہونے سے انکی ملکیت جاتی رہی - اور حق یہ کہ بعض صحابہ رض کی ہجرت تمام ہو گئی باوجودیکہ اُنکے عیال کہ میں تھے جیسا کہ ہیجھے کے شعد غیم رض واہل مکہ کو بعض اسرار پر آگاہ کرنے سے ظاہر ہے لیکن وہ حالت مجبوری تھی - م - وہذا لان الاصل - اور یہ بات کہ ترک وطن سے وہ وطن نہیں رہتا اسوجہ سے ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ - ان الوطن الاصلی یبطل بمثلہ دون السفر - وطن اصلی مٹ جاتا ہے اپنے مثل وطن کر لینے سے نہ سفر سے - ف - یعنی جس معنی میں وطن اصلی تھا اگر چھوڑ کر اسی معنی میں دوسرا وطن کر لیا تو اول مٹ گیا - لیکن وحدت کی راہ سے تو ہو نہیں سکتا بس تاہل کے ساتھ وہیں زندگی بسر کرنے کے معنی رہ گئے - پس جب ایک جگہ سے چھوڑ کر یہ دوسری جگہ گھر کر لیا تو اول مٹ گیا - و وطن الاقامۃ یبطل بمثلہ وبالسفر وبالاصلی - اور وطن اقامت مٹ جاتا ہے اپنے مثل وطن اقامت کر لینے سے اور سفر کرنے سے اور اصلی وطن میں داخل ہونے سے - ف - چنانچہ اگر سفر میں کسی مقام پر پندرہ روزہ وطن اقامت کر لیا تھا پھر چھوڑ کر دوسری جگہ پندرہ روزہ اقامت کی تو پہلا مٹ گیا اگر وہاں جاوے تو قصر کرے یا وہاں سے سفر کیا تو وہ مٹ گیا یا وہاں سے وطن میں داخل ہو گیا تو وہ مٹ گیا - م - واذا نوی المسافران یقیم بمکۃ ومنی - اور جب مسافر نے نیت کی کہ اقامت کرے مکہ اور منی میں - ف - یعنی ایسے دو مقاموں میں جو ہر ایک خود مستقل ہے - بعد السرخسی - خمسۃ عشر یوما - پندرہ روز تک - ف - یعنی پندرہ روز اقامت کی نیت دونوں ایسے مقاموں میں کی - لم یتم الصلوٰۃ - تو نماز کو پورا نہیں پڑھے - لان اعتبار النیۃ فی موضعین یقتضی اعتبارہا فی مواضع - کیونکہ دو مقام میں نیت کا معتبر ہونا مقتضی ہے کہ کئی مقاموں میں نیت معتبر ہو جاوے - ف - یعنی اگر جائز سمجھیں کہ دو مقام میں ملا کر پندرہ روز اقامت سے مقیم ہو سکتا ہے تو پھر دو مقام سے زائد مقاموں میں بھی ملا کر مقیم ہونا جائز سمجھیں - المبسوط ن - وہو ممتنع - اور یہ تجویز ممتنع ہے - ف - کیونکہ اس سے لازم آیا کہ آدمی کبھی مسافر نہو - کیونکہ مسافر کے واسطے منزل پر ٹھہرنا ضرور ہے تو سفر میں چند مقاموں پر اقامت ضرور ہوئی - لان السفر لا یعری عنہ - کیونکہ سفر تو اس سے خالی نہیں ہوتا

ف ـــ تو جب مسافر کے ہر ہر منزل کی اقامت تو جمع کرے تو بسا اوقات وہ پندرہ روز سے بڑھی ہوگی۔ تو متعدد مقامون
مین پندرہ روز کی اقامت سے وہ مسافر نہ رہے بلکہ مقیم ہو جاوے۔ ان م۔ پس ثبوت ہوا کہ متعدد مقامون مین اقامت معتبر
نہین ہے بلکہ ایک ہی مقام پر پندرہ روز کی اقامت ہو تو وہ معتبر ہے پس دو مستقل مقامون پر مانند کہ ومنی کے پندرہ روز
کی اقامت بھی نہین جائز ہے۔ الا اذا نوی ان یقیم باللیل فی احدہما۔ لیکن جو اسوقت ہو جائیگا کہ نیت کرے کہ رات
مین ان دونون مین سے خاص اس مقام واحد مین رہا کریگا۔ ف ـــ اور دن مین جا ہے دوسرے موضع مین رہیگا۔
مبسوط السرخسی۔ فیصیر مقیما بدخولہ۔ تو مقیم ہو جائیگا اسی موضع مین داخل ہونیکے ساتھ۔ ف ـــ حاصل یہ کہ جب نیت اقامت اسطرح صحیح ہوئی تو
حکم مقیم ہونے و نماز پوری کرنیکا کب سے دیا جائیگا تو دیکھنا چاہیے کہ اگر پہلے وہ اس موضع مین داخل ہوا جہان رات مین رہنے کی نیت نہین
کی تو وہ ابھی مسافر ہے حتی کہ جب رات تک وہ دوسرے موضع مین پہونچا جہان رات مین رہنے کی نیت کی ہے تو داخل ہوکر مقیم ہو جائیگا ۔ اتحاد
وغیرہ۔ لان اقامۃ المرء مضافۃ الی مبیتہ۔ کیونکہ آدمی کا مقیم ہونا اسکی شب باشی کے مقام کیجانب منسوب ہوتا ہے۔ ف ـــ اور اگر وہ شخص
پہلے اسی موضع مین آیا جہان شب باشی کی نیت کی ہے تو مقیم ہو گیا پھر اگر دن باقی ہے اور وہ نکلکر دوسرے موضع مین گیا تو مقیم کی نماز پڑھے
کیونکہ مقیم ہو کر نکلا اور شب کو وہین آجاویگا م۔ یہ سب اس صورت مین کہ دونون موضع خود مستقل ہون جیسے کہ ومنی۔ اور اگر ایسا ہو کہ ایک
موضع دوسرے موضع کے تابع ہو حتی کہ اسکے لوگون پر جمعہ مین حاضر ہونا واجب ہو تو ان دونون مین پندرہ روز اقامت
کی نیت سے مقیم ہو جائیگا کیونکہ یہ دونون بمنزلہ واحد کے ہین۔ الفیض والتخفۃ مبسوط السرخسی ۔ حاصل یہ کہ تابع وہ موضع ہے
جسکے لوگون پر دوسرے کے جمعہ مین حاضر ہونا واجب ہو۔ اور اگر ایسا نہو تو وہ تابع نہین بلکہ مستقل ہے اور مسئلہ المتن دو موضع
مستقل مین ہے م۔ حاجی جب ایام حج کے عشرہ ذی الحجہ مین داخل مکہ ہوا اور پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین
کیونکہ اسکو عرفات جانا ضرور ہے۔ ع ۔ اور اگر اسنے مکہ و عرفات ومنی ملاکر اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین ہے اور اگر بعد واپسی
منی کے اقامت مکہ کی نیت کی تو صحیح ہے م۔ ومن فاتتہ صلوٰۃ فی السفر قضاہا فی الحضر رکعتین ۔ اور جس شخص کی کوئی
نماز سفر مین قضا ہو گئی تو اگر اسکو حضر مین قضا کرے تو دو رکعت پڑھے۔ ف ـــ کیونکہ دو ہی رکعت اسپر فرض ہوئین اور
وقت جو موجب تھا وہ نکل چکا اب تغیر نہوگا م۔ یہی قول مالک رح کا ہے ع۔ ومن فاتتہ فی الحضر قضاہا فی السفر اربعا
اور جسکی نماز حضر کی قضا ہوئی اگر اسکو سفر مین قضا پڑھے تو چار رکعت پڑھے۔ ف ـــ یہ بالاجماع ہے ع۔ لان القضاء بحسب
الاداء۔ کیونکہ قضاء تو موافق ادا ہے۔ ف ـــ یعنی جو تعداد ادا کرنی واجب ہوئی تھی اگر قضاء ہوئی تو وہی قضاء واجب ہے۔ یہ
تعداد کے ذاتی ارکان مین ہے بخلاف صفات کے حتی کہ اگر مرض مین نماز کو فقط اشارہ سے پڑھنا واجب ہوا تھا مگر قضاء ہوئی پھر حالت
صحت مین اسکو قضاء پڑھنا چاہا تو کھڑے ہوکر رکوع و سجود سے پڑھے یون ہی اگر صحت کی قضاء کو مرض مین پڑھے تو جس طرح ممکن
ہو حتی کہ لیٹ کر جائز ہے جبکہ یون ہی ممکن ہو۔ مع ن ۔ والمعتبر فی ذلک آخر الوقت ۔ اور جس ادا کے موافق قضاء
ہوتی ہے اسمین آخر وقت معتبر ہے۔ ف ـــ حتی کہ اگر ظہر کے اول وقت مین مقیم تھا پھر وقت ختم ہونے سے پہلے سفر کو نکلا حتی کہ
جب آبادی سے باہر ہوا اسوقت نماز یاد آئی حالانکہ وقت صرف ایک رکعت کا یا کم باقی ہے تو اسپر دو ہی رکعت کی قضاء واجب ہوگی
کیونکہ آخر وقت مین وہ مسافر ہو چکا اور یہی معتبر ہے م۔ لانہ المعتبر فی السببیۃ عند عدم الاداء فی الوقت ۔ کیونکہ وقت
جو واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے آخری وقت ہی سبب ہونے مین معتبر ہے جبکہ وقت کے اندر ادا نہ کی ہو۔ ف ـــ اور اگر
اول وقت ظہر ادا کرکے سفر کو نکلا اور آبادی سے خارج ہوا اور آخر وقت ظہر کا باقی تھا تو اسپر دو رکعت لازم نہونگی کیونکہ وہ چار
ادا کر چکا ہے۔ یون ہی اگر سفر سے واپس آیا اور وطن کے باہر اول وقت ظہر اسنے دو رکعت پڑھ لین پھر آبادی مین داخل ہوا
تو اسپر چار واجب نہونگی اور اگر نہین پڑھی یہانتک کہ جب آبادی مین داخل ہوا تو صرف ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو اسپر چار

رکعت قضاء لازم ہے اور اگر کچھ بھی وقت نہ رہا ہو تو دو ہی رکعت قضاء واجب ہے۔ یہ سب اسلیے کہ معتبر آخر وقت ہے۔ اسکی توضیح
یہ ہے کہ بندہ جب ایمان لایا تو اسکے ذمہ نمازیں و روزہ رمضان وغیرہ اللہ تعالیٰ کے احکام بجالانا اور منہیات سے اجتناب کرنا
فرض ہوا پھر نمازیں ادا کرنا اسطرح فرض نہیں ہوگئیں کہ فوراً ایمان لاکر نمازیں پڑھنا شروع کردے بلکہ نمازوں کا جو اسنے اقرار
کیا اسکا ادا کرنا اسطرح کہ جب کسی نماز کا وقت آوے تو اسوقت ادا کرنے کا حکم اسپر دیا گیا پس اسوقت اس نماز کو ادا کرے
اس سے معلوم ہوا کہ ہر روز ہر فرض نماز ادا کرنیکے لیے حکم الٰہی عزوجل ہوتا ہے مگر بندہ کو اسکی شناخت وقت سے دی گئی تو جب
مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا تو اسنے جان لیا کہ مجھپر میرے رب عزوجل کا حکم آیا کہ یہ نماز ادا کر جیسے رمضان کا دن آیا اور اسنے
پہچانا کہ مجھے حکم ملا کہ روزہ پورا کر۔ لیکن روزہ جب اسنے طلوع فجر سے مغرب تک پورا کیا تو اب کچھ وقت اس دن باقی نہیں بچا
اور نماز میں یہ صورت ہے کہ جب وقت ظہر شروع ہوا اور حکم پہچان کر ادا کی پھر بھی وقت باقی رہا تو اسمیں دوبارہ پڑھنے کا حکم
اب نہیں ہے اور اگر اول وقت ادا نہ کی بلکہ درمیان وقت یا آخر وقت پڑھی تو بھی ادا ہے قضاء نہیں ہے اور حکم سے بھی نافرمانی
نہیں ہے۔ اب غور کرنا چاہیے کہ اگر ہم یہ سمجھیں کہ اول وقت ہی واجب کرنے والا ہے تو لازم ہوگا کہ فوراً ادا کریں ورنہ تاخیر
میں گناہ ہوگا لہٰذا ہم نے جانا کہ اول وقت واجب کرنے والا ہے مگر بغیر تنگی کے یعنی یہ بھی گنجایش ہے کہ تاخیر کرو تو حتمی موجب
نہوا پھر جب اول میں ادا نہ کی تو دوسرے جزو میں وجوب ہوا مگر اسی طرح کہ گنجایش ہے پھر اگر ادا نہ کی تیسرے جزو کی طرف
حتی کہ اخیر جزو تک پہونچکر تنگی ہوجاتی ہے کہ پھر تاخیر کی گنجایش نہیں رہتی اور درحقیقت پورا وجوب یہی ہے کہ ٹل نہ سکے اسیواسطے
امام مصنف رح نے جزم کیا کہ سبب اصل میں وقت کا آخری جزو ہے۔ اسی کو امام کرخی و محققین علماء نے اختیار کیا ہے۔ پھر مترجم
کہتا ہے کہ ظاہر دلیل اسکو مقتضی تھی کہ اخیر وقت جب فقط اتنا رہ جاوے کہ اسمیں اسوقت کا فریضہ ادا ہوجاوے مثلاً ظہر کی چار
رکعت پوری ہوجاویں تو یہ جزو اخیر تنگی کے ساتھ موجب ہونا چاہیے اور یہی صحیح ہے لیکن اگر حائضہ عورت ظہر کے آخر میں پاک
ہوئی جبکہ ایک ہی رکعت کا وقت یا کم باقی ہے تو ظہر کو قضاء کرنا اسپر واجب ہے یوں ہی جب کافر مسلمان ہوا یا طفل نابالغ
بالغ ہوا حالانکہ بعد شرائط کے قدر تحریمہ وقت ہے تو اس نماز کی قضاء واجب ہے۔ تو یہ جزو قدر تکبیر تحریمہ واسطے ایجاب قضاء کے
ہے اور موجب ادا میں ضیق کا وقت وہی کہ پوری نماز بدرجہ واجب ادا کا وقت باقی ہو اور یہی میرے نزدیک تحقیق ہے واللہ
تعالیٰ اعلم۔ اور بعید وجوب قضاء کا وہ ہے کہ جو میں نے اوقات کی تحقیق میں بیان کیا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ وظیفہ ۲۴ ساعات
شب و روز میں پانچ نمازوں کا ہے اور یہ اوقات ظہر و عصر و عشاء و فجر کی صرف ان ملکوں میں پانچوں نمازوں کی تفصیلی شناخت
کےلیے ہیں کیا نہیں دیکھتے کہ دیگر ملکوں میں یہ اوقات اسطرح نہیں ہیں حتی کہ ۲۲ ساعات کا دن اور ۲ ساعت کی رات تو
امریکا وغیرہ میں موجود ہے پس یہ اوقات اصلی موجب نہیں اور موجب اصلی تو حکم الٰہی عزوجل ہے حتی کہ یوم الدجال کی حدیث میں
ایک روزہ نماز کافی نہیں ہوئی بلکہ اندازہ کرکے ایک روز میں ایک سال کی نمازیں ہونگی لہٰذا جب حیض والی عورت سے
نمازیں ساقط کیں یہانتک کہ پاک ہو اور وہ پاک ہوئی ایسے وقت کہ بعد شرائط کے صرف تکبیر تحریمہ کا وقت اس نماز میں سے ملا
تو یہ ظاہر ہے کہ تمھارے اندازہ میں اتنا وقت ہے اور اب سوال یہ کہ کیا یہ نماز بھی ساقط میں داخل ہے یا نہیں تو ہمارے ائمہ فقہاء
نے کہا کہ نہیں اور بعید یہی جو ذکر ہوا اور حدیث صحیح وارد ہے کہ من ادرک رکعۃ من الفجر فقد ادرک الفجر۔ الخ۔ تو ایک رکعت
پالینے سے وظیفہ فجر پانا بیان فرمادیا اور ظاہر ہے کہ اسکا اثر قضاء میں بحسب الظاہر ہوا کیونکہ ادا میں تو خود گنجایش دو رکعت نہیں
ہے تو جب ہم نے کہا کہ بندۂ مکلف کو ظاہری محسوس کے اعتبار سے پابندی ہے تو جب ہی دو رکعت کا وقت فجر باقی رہا اسپر
اس لحاظ سے حتمی ادا کرنا بطور تنگی لازم آیا کہ اسکی نظر میں آیندہ گنجایش نہیں ہے اور بنظر اسکے کہ تحقیق وظیفہ پنجگانہ ان اوقات
میں ہے تو اسپر سے قضاء ساقط نہیں ہے اسی نظر سے قضاء میں اول امکان سے تاخیر کرنا مکروہ ہے اور ترتیب رکھنا لازم ہے حتی کہ کم

پوری ہو۔ ساعات کو قضا کر ڈالے تو ایک وظیفہ کامل اسنے گم کر دیا۔ فافہم فانہ دقیق وتحقیق واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م
والعاصی والمطیع فی سفرہ۔ اور جو شخص اپنے سفر میں نافرمان ہو اور جو شخص اپنے سفر میں فرمانبردار ہو دونوں۔ فی الرخصۃ
سواء۔ رخصت میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی دونوں کو دو ہی رکعت پڑھنے میں یکساں اجازت ہے۔ مثال نافرمانی کے
سفر کی یہ کہ کوئی آدمی شراب پینے کو مینی منزل جاتا ہو۔ مثال فرمانبرداری کی یہ کہ طلب علم کو حتی کہ تجارت حلال کے لیے سفر کرتا ہو
یہ دونوں نماز کو قصر سے ادا کریں۔ وقال الشافعی رح المعصیۃ لا تفید الرخصۃ۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نافرمانی سے
رخصت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ ف۔ پس اسپر چار رکعت فرض ہیں۔ م۔ یہی قول امام مالک واحمد کا ہے ع۔ لانہا تثبت
تخفیفا۔ اس دلیل سے کہ رخصت تو آدمی پر تخفیف کر دیتی ہے۔ فلا تتعلق بما یوجب التغلیظ۔ تو رخصت ایسی چیز سے
نہیں متعلق ہوگی جو سختی کو واجب کرتی ہے۔ ف۔ یعنی نافرمانی تو سختی وعذاب واجب کرتی ہے اسکے ساتھ رخصت وتخفیف
نہیں متعلق ہو سکتی ہے اور یہی کہا کہ رخصت تو رحمت وانعام ہے وہ عذاب کے مستحق کو نہیں ملیگی۔ اس تقریر کا جواب اس طریقہ
سے ہوگا کہ یہ ایک عقلی قیاس ہے پس اگر نص میں اجازت نکلتی ہو تو ہم اپنی رائے سے اسکا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں۔ دیگر یہ کہ
دونوں باتیں دو جہت سے ہو سکتی ہیں۔ لہذا فرمایا۔ ولنا اطلاق النصوص۔ اور ہماری دلیل نصوص کا اطلاق ہے۔ ف۔
یعنی جن نصوص میں مسافر کو رخصت ملی ہے تو علی الاطلاق ہر مسافر کو شامل ہے اور نص میں کوئی قید مطیع مسافر کی نہیں ہے تو ہم نص کو
اسکے اطلاق پر رکھتے ہیں مثلا قولہ تعالیٰ فمن کان منکم مریضا او علی سفر۔ یعنی جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو۔ دیکھو اسمیں
یہ نہیں کہ یا سفر طاعت پر ہو بلکہ مطلقا سفر ہے اسی طرح قولہ علیہ السلام فرض المسافر رکعتان یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہیں۔ اسمیں بھی مسافر مطیع کی خصوصیت نہیں ہے تو ہر مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہوا خواہ مطیع ہو
یا عاصی ہو۔ ولان نفس السفر لیس بمعصیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ سفر کی ذات تو کچھ گناہ نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی ذات
سبب دو رکعت کا ہے۔ وانما المعصیۃ ما یکون بعدہ۔ اور رہی معصیت تو وہ چیز ہے جو بعد سفر کے پیدا ہوگی۔ ف۔ جیسے
شراب خریدنا مینی منزل پہونچکر یعنی بعد سفر کے معصیت پیدا ہوگی۔ او یجاورہ۔ یا وہ معصیت ساتھ ہی ساتھ سفر کے ہوتی ہے
ف۔ جیسے والدین کی ناخوشی کے باوجود سفر کرنا۔ تو اس سفر کے ساتھ میں یہ گناہ ہے تو سفر ایک چیز اور یہ گناہ دوسری چیز
ہے حتی کہ اگر والدین راضی ہوتے تو جب بھی یہ سفر یوں ہی ہوتا اور والدین کی خوشی بھی ساتھ ہوتی۔ پھر رخصت قصر نماز وغیرہ
کی نفس سفر سے ہے فصلح متعلق الرخصۃ واللہ اعلم۔ پس سفر اس لائق ہوا کہ رخصت اس سے متعلق ہو۔ ف۔ جبکہ
سفر کی ذات کچھ معصیت نہیں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فرع) واضح ہو کہ سفر پانچ قسم ہے۔ واجب ومندوب ومباح ومکروہ
وحرام۔ پس سفر واجب تو اسکا سفر جس پر حج فرض ہو یا ہجرت واجب ہو۔ سفر مندوب جیسے علم کے لیے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے مزار مبارک کی زیارت کے لیے یا مسجد اقصی یا زیارت والدین کے لیے سفر کرنا۔ سفر مباح جو تجارت کے لیے ہو۔ سفر مکروہ جو
بغیر مطلب صحیح کے شہروں شہروں مارا پھرے۔ میں کہتا ہوں کہ خالی سیر وتماشا کی غرض مکروہ ہے جیسے وہاں کے اوضاع واطوار
کی معلومات۔ ہاں اگر تجارت کے قاعدے دریافت کرنے کے لیے ہو تو روا ہے۔ سفر حرام وہ ہے کہ کسی گناہ کے مقصد سے سفر کیا جاوے
ہمارے نزدیک ہر سفر میں نماز کا قصر جائز ہے اور مترجم کہتا ہے کہ سفر مکروہ وحرام میں جو قصر کی رخصت لی وہ اس عاصی کے حق میں
درحقیقت زیادہ دشمنی ہے جیسے کافر کو دنیا میں زیادہ دولت ملے۔ امام نووی رح نے کہا کہ سفر معصیت میں یہ بھی شامل ہے کہ ناحق
اپنی جان کو تھکا دے اور جانور کو تھکا دے۔ امام ابو بکر الرازی الجصاص نے کہا کہ جو شخص اپنے سفر میں عاصی ہے اسکو
بالاجماع مردہ کھلانے کھانا مباح ہے حالانکہ وہ اس سے معصیت کی قوت حاصل کرتا ہے۔ ابن العربی رح نے کہا کہ مجھے تعجب ہے
کہ جو شخص عاصی کو سفر میں کھانا نہ دے اور مخمصہ کے وقت مردار کھلانے کو مباح کہتا ہے باوجودیکہ وہ شخص معصیت میں سرگرم ہے

اور جو جائز کہے اُسنے خطا کی - قرطبی رح نے کہا کہ یہ قول تو ابن العربی سے غلطی ہے اور صحیح اسکے خلاف ہے کیونکہ یہ عاصی اگر
ایسے وقت میں مردار نہ کھاوے اور اپنی جان ہلاک کرے تو یہ اور بھی زیادہ سخت گناہ ہے تو اسکو کھانا جائز ہے اور شاید کہ
وہ توبہ کرے تو توبہ سے اسکا گناہ عفو ہو جاوے اور مخمصہ کے وقت مردار کھانا کچھ جائز ہی نہیں بلکہ وہ تو واجب ہے حتی کہ اگر
مردار کھانے سے باز رہے اور مر جاوے تو اپنی جان مارنے کا گنہگار ہوگا مع - اس عبارت میں علامہ عینی رح نے زیارت
مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو مستحب کہا اور یہی ہمارے فقہاء رحمہم اللہ تعالی کی ظاہر عبارت ہے کہ وہ افضل
مستحبات و قریب بوجوب ہے اور مترجم کے نزدیک جو شخص تمام اشتیاق میں ہو اُسکے نور ایمان کا ظہور اور وہ اس قریب
بواجب کے واسطے واجب سے زیادہ شائق ہوگا اگرچہ مومن کی شان یہی ہے - اللہ تعالی ہم سب کو نصیب فرماوے آمین یا ارحم
الراحمین - م - خلیفۃ المومنین اگر سفر کرے تو مسافر ہے - الخلاصہ - یہی اصح ہے - خلافا لبعض کما فی الذخیرہ - اور منتقی میں ہے کہ ایک
شخص دوسرے کو لادکر لے بھاگا اور اسکو معلوم نہیں کہ کہاں لیجاویگا تو فرمایا کہ نماز تمام کرتا رہے یہانتک کہ تین روز کی راہ
لیجاوے تو پھر قصر کرے اگرچہ اسکے بعد تھوڑی ہی دور تک لیجاوے - اور اگر اسنے اول سے قصر کیا تو روا ہے پھر اگر وہ
تین روز سے کم لے گیا تو نمازوں کو اعادہ کرے - م - بعد ایک صفحہ کے ذکر کیا کہ اقامت میں لادنے والے کی نیت معتبر ہے م
جوامع الفقہ میں ہے کہ جسکی دو زوجہ دو شہروں میں ہوں تو دونوں میں سے جس شہر میں داخل ہو مقیم ہو جائیگا - محیط میں ہے کہ
اگر ایک شہر کی زوجہ مر گئی اور وہاں صرف گھر و زمین رہے تو ایک قول میں وہ وطن نہ رہا اور دوسرے قول میں نہیں - م - سا
مسافرہ نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو نکاح ہی سے مقیم ہو جائیگی - جو شخص زبردستی اکراہ کرکے سفر کو نکالا گیا وہ مانند قیدی
کے قصر کرے - حائضہ جب سفر میں پاک ہوئی اور وہاں سے منزل مقصود تک مسافت سفر سے کم ہے تو پوری نماز پڑھے اور
یہی صحیح ہے - یوں ہی جب عورت سفر میں طلاق سے بائنہ ہو گئی تو جب وہاں سے منزل مقصود تک مقدار سفر سے کم ہو تو پوری
پڑھے - جمعہ کے روز سفر کرنا قبل زوال کے اور بعد زوال کے مکروہ نہیں ہے اور شافعی واحمد کے نزدیک دونوں صورتوں میں
مکروہ ہے اور مالک کے نزدیک بعد جمعہ کے مکروہ نہیں ہے - رمضان میں سفر اختیار کرنا مکروہ نہیں ہے - مع - یہ تو ظاہری حکم ہے اور
اگر بدنیتی سے رمضان افطار کرنے کے لیے ایسا کیا تو اللہ تعالی دلوں کے حال سے آگاہ ہے م - سفر میں دو نمازوں کا حقیقۃً
جمع کرنا یعنی ظہر وعصر کا اور مغرب وعشاء کا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک جائز ہے اور واضح ہو کہ
جمع کرنا صورت میں ہمارے نزدیک بھی جائز ہے یعنی اسطرح کہ ظہر کو تاخیر کرے یہانتک کہ آخر وقت ہو جاوے پس اُتر کر ظہر
پڑھے اور وقت ختم ہو جاوے پس اول وقت عصر پڑھے اسی طرح مغرب کو تاخیر کرے یہانتک کہ جب وقت نکل جانے کے
قریب ہو تو اتر کر مغرب پڑھے پھر شروع وقت عشاء میں عشاء پڑھلے پس سفر کی ضرورت سے یہ تاخیر کرنا مباح ہو گیا اور
دلیل ہماری حدیث ابن مسعود رض ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی نہیں دیکھا کہ آپ نے کسی نماز کو بے وقت
میں پڑھا ہو یعنی بحالت اختیاری سوائے مقام مزدلفہ کہ وہاں مغرب وعشاء کو ملا دیا اور صبح پڑھی دوسرے روز قبل اسکے
وقت کے یعنی غلس میں - اور حدیث صحیحین میں ہے اور مقام عرفہ کی جمع ظہر وعصر کو ظاہراً شہرت کی وجہ سے نہیں بیان کیا اور
غلس میں مراد یہ کہ معمولی وقت سے خلاف وقت میں پڑھی - اور دوسری حدیث صحیح مسلم میں لیلۃ التعریس کی نماز فجر قضاء ہو جانے
اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے گھبرانے میں مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا کہ سو جانے میں کچھ کوتاہی نہیں ہے اور ہماری ارواح تو اللہ تعالی کے
قبضہ قدرت میں ہیں جب اسنے چاہا تو انکو پھیرا اور کوتاہی وتقصیر تو جاگنے میں ہے یوں کہ نماز کو تاخیر کرے یہانتک کہ
دوسری نماز کا وقت آجاوے - یہ حدیث صریح ہے کہ آپنے اختیار میں بے وقت نہیں کی اور یہ کہ ایک نماز کو دوسرے وقت
میں لیجانا تقصیر ہے اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ ان الصلوۃ کانت علی المومنین کتابا موقوتا - یعنی مومنوں پر نماز تعیین اوقات

فرض کی گئی ہے۔ اور حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ من جمع بین الصلوٰتین فقد اتی بابا من الکبائر۔ جس نے دو نمازوں کو جمع کیا
وہ ایک دروازہ کبائر پر آیا۔ شیخ ابن کثیر رح نے اسکی اسناد کو جید قرار دیا۔ اور قولہ تعالیٰ فخلف من بعدہم خلف اضاعوا
الصلوٰۃ الآیہ۔ یعنی پھر ان نیکوں کے پیچھے انکے قائم مقام ایسے ناخلف ہوے جنہوں نے نماز کو ضائع کر دیا۔ اسکی تفسیر میں
علماء سلف کا یہ قول ہے کہ نماز میں تاخیر کر دی یہانتک کہ دوسری نماز کا وقت آگیا۔ مترجم کہتا ہے کہ امام شافعی رح اس آیت میں
تاویل کر سکتے ہیں کہ یہ ضائع کرنا بطور تقصیر تھا اور سفر وغیرہ عذر میں شرعی جواز ہے حتی کہ تمہارے نزدیک بھی تاخیر جائز ہے۔
یوں ہی قول حضرت عمر رضہ کے صریح یہ معنی ہیں کہ وہ ایک کبیرہ کے دروازے پر گیا اور ہنوز کبیرہ کے اندر داخل نہیں ہوا
حتی کہ اگر کچھ اور سستی کی تو قضا کرنے میں کبیرہ کا مرتکب ہوگا۔ پس اس قول سے توسع جواز نکلا مگر اسمیں ہوشیاری
و احتیاط چاہیے جیسے حدیث میں ہے کہ۔ من حام حول الحمی یوشک ان یقع فیہ۔ یعنی جو چراگاہ شاہی کے گرد گھوما قریب ہے کہ
اسمیں واقع ہو جاوے۔ یعنی مجرم ہو تو احتیاط اسی میں ہے کہ اسکے گرد نجاوے اور نماز کا وقت مفروض ہونا کچھ عذر جمع کے
منافی نہیں ہے اور کہا گیا کہ تم نے مزدلفہ میں جمع واقع ہونے سے ایکبار تخصیص کی تو تمہارے اصول پر جب عام ایکبار مخصوص
ہو گیا تو دلیل ظنی سے بھی تخصیص ہو سکتی ہے یعنی عموماً ہر حالت میں نماز موقت مفروض ہونا قرآن سے ثبوت ہوا پھر اس علم کو
تم نے حدیث مشہور جمع عرفہ و مزدلفہ سے مخصوص کیا تو اب حدیث آحاد سے سفر وغیرہ میں تخصیص تمہارے اصول پر بھی جائز
ہے اور وہ احادیث جمع کے صحاح میں ہیں ازانجملہ حدیث انس رضہ کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو رفتار میں جلدی ہوتی تو ظہر
کو تاخیر کرتے اول وقت عصر تک پس ظہر و عصر دونوں کو جمع کر دیتے اور مغرب کو تاخیر دیتے یہانتک کہ مغرب و عشاء میں جمع کرتے
جب کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ اور صحیحین کی روایت ابن عمر رضہ میں بجائے لفظ (جبکہ شفق چھپ جاتا تھا) یوں ہے کہ (بعد اسکے
کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ پس یہ صریح ہے کہ مغرب گذرنے پر عشاء میں جمع کرتے تھے۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ شفق کا لفظ مشترک ہے جو سرخی
اور اسکے بعد کی سپیدی دونوں پر بولا جاتا ہے تو محتمل ہے کہ سرخی گذر جانے پر سپیدی میں پڑھتے حتی کہ بقول امام ابوحنیفہ رح
یہ مغرب کا آخری وقت ہے پھر سپیدی کم ہوکر تاریکی شروع ہونے ہی عشاء کے وقت میں عشاء پڑھ لیتے تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ
حق یہ کہ یہ جواب دو وجہ سے کافی نہیں ہے اول یہ کہ ظہر میں یہ تاویل نہیں بنتی ہے کیونکہ صریح اسمیں اول وقت عصر مذکور ہے اور
اور جب اسمیں جمع کرنا بعد داخل ہونے وقت عصر کے ہے تو مغرب میں جمع کرنا اول وقت عشاء کے ہے۔ دوم یہ کہ احادیث اوقات
نماز میں شروع وقت عشاء کا بعد غائب ہونے شفق کے آیا ہے اور یہاں بھی جمع بعد غائب ہونے شفق کے آیا تو بھی اول وقت
عشاء ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ اگر یہ تاویل نہو تو حدیث ابن مسعود رضہ میں اور اس حدیث انس رضہ میں معارضہ
ہوگا پس ہم حدیث ابن مسعود رضہ کو بوجہ راویوں کے فقیہ ہونے کی ترجیح دینگے تو حدیث ابن مسعود رضہ راجح ہوگی۔ مترجم
کہتا ہے کہ انصاف میں یہ جواب بھی معتدل نہیں ہے اسواسطے کہ حضرت ابن مسعود رضہ میں جمع کرنا تمام عرفہ کا مذکور نہیں
اور لیلۃ التعریس میں فجر کو خلاف وقت پڑھنا مذکور نہیں ہے تو جب کلیہ پورا نہوا تو یہ جمع کرنا بھی مذکور نہیں ہے علاوہ اسکے
معارضہ کیوں قائم کیا جاوے جبکہ معلوم ہوا کہ حدیث ابن مسعود رضہ میں بلا عذر کا بیان ہے اور حدیث انس رضہ وغیرہ میں
عذر سفر کا بیان ہے پھر معارضہ ساقط ہے۔ ہاں یہ بات پسندیدہ ہے جو شیخ ابن الہمام رح نے بیان فرمائی کہ بے وقت جمع
کرنے کی احادیث میں ایک طرح کا اضطراب واقع ہوا ہے چنانچہ ابن عباس رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مدینہ میں بغیر
عذر سفر اور بغیر خوف اور بغیر بارش کے پانچ اور سات کو جمع کرنا صحیح مسلم میں مروی ہے اور اسطرح جمع کرنے کا کوئی بھی قائل
نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ترمذی رح نے فرمایا کہ اسپر سلف میں سے کسی کا عمل نہیں ہوا اس سے ظاہر ہے کہ بالضرور جمع کی
احادیث میں تاویل ہے اور شیخ نے کہا کہ زیادہ احتیاط بھی اسی میں کہ جمع نہو یعنی اسلیے کہ اسمیں تو کچھ شبہہ بھی نہیں ہے باقی

کچھ شک نہیں کہ بالاجماع یہ افضل و احوط ہے کہ جمع نہ کیا جاوے تو مترجم کو ظاہر ہوا کہ تقریر امام اعظم رح کی اس مسئلہ مین
نہایت عمدہ بیان پر واقع ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام رح نے ان جملہ احادیث کو جمع کیا تو یہی نتیجہ نکلا کہ بقول حضرت عمر رض
کے جمع کی ارتکاب مین نفس دلیر ہوگا اور آیندہ ترک سے ارتکاب کبیرہ کا خوف ہے اور حدیث ابن مسعود رض و آیت کریمہ
سے جمع نہ کرنا نکلتا ہے اور باوجود توفیق دینے کے بلاشبہہ اولیٰ یہی کہ جمع نہ کیا جاوے - اب رہا یہ کہ یہ احتیاط کیا واجب
ہے یا جائز ہے تو امام شافعی رح نے اسکو جائز و افضل رکھا ظاہراً اس نظر سے کہ اگر حدیث ابن عباس رض منفرد ہے اور اسپر سلف
کا عمل بھی نہین تو وہ طریقہ جمع کا متروک ہوگا لیکن متعدد صحابہ رض مانند انس رض و ابن عمر و غیرہم کے جمع کرنا ظہر و عصر کا اور مغرب
و عشاء کا روایت کرتے اور حضرت ابن عمر وغیرہ سے اسپر عمل بھی ثبوت ہوا ہے تو اسکا ترک لازم نہین آیا پس احتیاط کرنا افضل
ٹھہرا - اور امام ابوحنیفہ رح نے اس احتیاط کو واجب قرار دیا اس نظر سے کہ امر دین مین احتیاط واجب ہے اور اسلیے کہ اگر فرض
کرو کہ تاخیر جائز نہو تو نماز قضا ہو جائیگی اور عمداً ایسا کرنا حرام ہوتا ہے اور اس جہت سے کہ حدیث مین حکم فرمایا کہ دع ما یریبک
الی ما لا یریبک - یعنی جس چیز مین شبہہ پڑے اسکو چھوڑ کر وہ اختیار کر لے جسمین شبہہ نہین ہے - اور یہ حکم اس مقام پر واجب ہے
پس یہ تحقیق المقام ہے - واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م -

باب صلوٰۃ الجمعۃ

ف - یہ باب نماز جمعہ کے بیان مین ہے - جمعہ نام اسواسطے کہ اللہ تعالیٰ نے اسمین بکثرت افعال الخیر جمع فرمائے ہین - اسمین آدم کی
خلقت ہوئی اور یہی روز مجمع قیامت ہے اسکے فضائل پچاس سے زائد ہین م - اسکی فضیلت بہت بڑی ہے - حدیث ابوہریرہ رض مین سورۃ البروج کی
آیت و شاہد و مشہود - کی تفسیر حضرت صلعم سے یہ کہ شاہد تو روز جمعہ ہے اور مشہود روز عرفہ ہے - رواہ البیہقی فی الکبریٰ - اور حدیث طویل حضرت ابوہریرہ رض
نے روایت کی کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سب سے بہتر دن جسپر آفتاب طلوع ہوا وہ روز جمعہ ہے - اسی روز آدم
پیدا کیے گئے اور اسی روز جنت مین داخل ہوے اور اسی روز جنت سے زمین پر اتارے گئے اور اسی روز قیامت قائم
ہوگی - الصحیح لمسلم - اور اسی روز آدم ع کی توبہ قبول ہوئی اور اسی روز دنیا سے انتقال کیا اور کوئی جانور نہین کہ جمعہ کے روز
صبح کرے مگر اسکو صبح ہونے سے طلوع آفتاب تک قیامت کے ڈر سے خائف رہتا ہے سوائے جن و انس کے - الموطا و سنن ابی داؤد
اور اسمین ایک ساعت ایسی ہے کہ اسکی یہی شان ہے کہ جو بندہ مسلمان بحالت نماز دعا کرے اللہ تعالیٰ سے کسی بات کی اس
ساعت کو پاکر تو ضرور اللہ تعالیٰ اسکو عطا فرماویگا - الترمذی - یہ ساعت مبہم رکھی گئی ہے اسی واسطے اہل الخیر صبح سے تا غروب
اسکی جستجو کرتے ہین - اور علماء کے اس ساعت مین تیرہ اقوال ہین اور روایات بھی مختلفہ آئی ہین اور مترجم کے نزدیک مختار
یہ ہے کہ جمعہ مین ایک ساعت تو مین نماز جمعہ مین ابتدا سے آخر تک قابل جستجو ہے چنانچہ حدیث مین بھی بحالت نماز کا اشارہ ہے
اور یہ ساعت مخصوص بروز جمعہ ہے ورنہ حدیث مین ہر روز ایک ساعت قبولیت کی وارد ہے تو جمعہ کو ہر روز سے یہ فضیلت
خاصہ ہے اور ابوہریرہ سے روایت ہے کہ طلوع فجر سے طلوع آفتاب تک ہے اور عبداللہ بن سلام وغیرہ سے عصر سے غروب آفتاب
تک - قول سوم زوال سے تا فراغت نماز - اور دیگر اقوال بخوف تطویل نہین لکھے م ع - پھر واضح ہو کہ نماز جمعہ فرض قطعی
ہے جو قرآن و حدیث و اجماع سے ثابت ہے اور اسکا منکر کافر ہے تو قرآن مین فرمایا - یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ
فاسعوا الی ذکر اللہ و ذروا البیع - الآیہ - یعنی اے ایمان والو جب اذان دیجاوے واسطے نماز کے روز جمعہ سے تو چلو بجانب
ذکر اللہ کے اور چھوڑ دو بیع کو سو اگر ذکر سے مراد نماز ہے تو ظاہر ہے اور اگر خطبہ ہے تو اہتمام ہوا کہ ایسے وقت چلو کہ خطبہ بھی سنو اور
جب خطبہ سننا فرض تو نماز بدرجہ اعلیٰ فرض ہے اور تفسیر مین تو ذکر اللہ سے مراد خطبہ و نماز دونون ہین - اور اس آیت سے

اذان بھی قرآن سے ثبوت ہوئی اگرچہ ابتداء میں مسنون ہو چکی تھی۔ حدیث میں ہے کہ جمعہ ہر مسلمان پر جماعت میں حق واجب
ہے سوائے چار کے ایک مملوک دوم عورت سوم طفل یعنی نابالغ چہارم بیمار۔ علی ما رواہ ابوداؤد۔ اور نووی رح نے کہا کہ اسناد
صحیح بشرط بخاری و مسلم ہے۔ اور تمیم الداری رض کی حدیث میں بھی حق واجب ہے اور مسافر کا بھی استثناء ہے اور ترک جمعہ پر بہت
شدید وارد ہے حتی کہ بغیر عذر ترک کرنے والے کو منافق کہا گیا ہے۔ بالجملہ ائمہ حنفیہ و شافعیہ سب کے نزدیک جمعہ فرض ہے اور
ہمارے ائمہ نے تصریح کی کہ جمعہ تو فرض ظہر سے بھی زیادہ موکد ہے کیونکہ ہم کو جمعہ کے لیے فرض الظہر کے چھوڑنے کا حکم ہے اور جو کوئی
منکر ہو وہ کافر ہے۔ فتح م۔ اور جمعہ ہر شخص پر فرض عین ہے۔ التہذیب ت۔ اور اسکا ادا کرنا فرض ہونے کے لیے بارہ شرطیں
ہیں انہیں سے چھ شرطیں تو خود مصلی کے اندر چاہییں۔ ایک تو آزاد ہونا یعنی مملوک نہو۔ دوم مذکر ہونا پس عورت پر ادا جمعہ نہیں
ہے۔ سوم مقیم ہونا پس مسافر پر ادا نہیں ہے۔ چہارم تندرستی یعنی ایسا بیمار نہو کہ جمعہ میں حاضر ہونا اسپر مشقت ہو۔ پنجم
پاؤں سلامت ہونا۔ حتی کہ لنگڑے واسطے اپاہج پر بالاجماع جمعہ نہیں۔ مبسوط السرخسی۔ اگرچہ اسکو لاد کر پہونچانے والا ملتا ہو۔ ابدی
ششم آنکھوں کا سلامت ہونا حتی کہ اندھے پر جمعہ نہیں اگرچہ رہبر پاوے۔ السراجیہ۔ اور بوڑھا ضعیف بھی بمنزلہ مریض کے ہے
کہ اسپر جمعہ نہیں۔ اور جب بارش بہت ہو یا ظالم بادشاہ سے روپوش ہو تو جمعہ ساقط ہے۔ جو کوئی کسی کے پاس اجرت و نوکری وغیرہ
پر کام کرتا ہو تو مستاجر کو یہ اختیار نہیں کہ اسکو شہر کے اندر جمعہ میں جانے سے روکے۔ پھر اگر جامع مسجد نزدیک ہو تو مزدوری
سے کچھ کم نہو گا اور اگر دور ہو تو بقدر دیر نماز میں مشغول ہوا اتنی مزدوری ساقط ہے۔ المبسوط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت کہ مزدور
نے اول سے شرط نہ کر لی ہو اور اگر شرط کر لی تو کسی صورت میں کمی نہو گی م۔ غلام مکاتب و غلام ساعی پر جمعہ واجب ہے۔
پھر جن لوگوں پر جمعہ ادا کرنا فرض نہیں ہے مگر انہوں نے حاضر ہو کر جمعہ ادا کیا تو اسوقت کا فرض ادا ہو گیا۔ الکنز۔ یعنی اب
ظہر واجب نہیں ہے م۔ باقی چھ شرطیں مصلی سے باہر ہیں اول شہر ہونا۔ ۲۔ جماعت۔ ۳۔ سلطان۔ ۴۔ وقت۔ ۵۔ خطبہ
۶۔ عام اجازت۔ ۵ فتح م۔ پھر ہر ایک کا بیان کہ شہر وغیرہ سے کیا مراد ہے کتاب میں آتا ہے م۔ لاتصح الجمعۃ الا فی
مصر جامع۔ جمعہ صحیح نہیں ہوتا مگر ایسے شہر میں جو جامع ہو۔ ف۔ یعنی اداے جمعہ کے بارہ شرائط میں سے ایک شرط
یہ کہ مصر جامع ہو جسکا بیان آتا ہے اور یہی قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ و عطاء و حسن بصری و ابراہیم نخعی و مجاہد و ابن سیرین
و سفیان ثوری وغیرہم کا ہے ع۔ او فی مصلی المصر۔ یا شہر جامع کے مصلی میں۔ ف۔ یعنی نمازگاہ میں م۔ اور مراد اس سے
فنائے مصر ہے یعنی شہر کا گرداگرد اور فنائے شہر میں جو مسجد ہوتی ہے جیسے عیدگاہ تو شہر کے نام میں وہ بھی داخل ہے۔ اور فناء سے
اس جگہ کو کہتے ہیں جو شہر کی مصلحتوں کے واسطے بنائی جاتی ہے جیسے گھوڑوں کو دوڑ میں آراستہ کرنے اور نشانہ ٹھیک کرنے
کی تعلیم اور نماز عید پڑھنے اور شہر کے مردے دفن کرنے و چراگاہ بنانے وغیرہ کے واسطے بنائی جاتی ہے خواہ وہ شہر سے
ملحق ہو یا نہو اور اسکا اندازہ ایک غلوہ تک ہے اور یہی اندازہ امام محمد رح سے نوادر میں مذکور ہے۔ مع۔ اور منیۃ المفتی میں ہے
کہ مختار ایک فرسخ ہے مع۔ و لوالجی نے بھی اسی کو فتویٰ کے لیے مختار کیا س۔ لیکن خلاصہ میں ہے کہ غلوہ وغیرہ کی تقدیر
کچھ نہیں ہے بلکہ فناء سے وہ موضع جو مصالح شہر کے واسطے متصل واقع ہو اور اگر درمیان میں فصل ہو جیسے مزرعہ وغیرہ بیچ
میں پڑ جاوے تو وہاں والوں پر جمعہ نہیں اگرچہ اذان کی آواز پہونچے۔ قاضیخان میں ہے کہ فقیہ ابو جعفر نے امام ابو حنیفہ و
ابو یوسف سے یہی روایت کیا اور یہی کو شمس الائمہ حلوائی نے اختیار کیا ہے ع۔ ہاں اگر وہاں کا رہنے والا یا کوئی دیہاتی
جمعہ کے روز شہر میں موجود ہو تو اسپر جمعہ مثل اہل شہر کے ہے مگر جبکہ وہ قبل نماز یا بعد نماز کے واپس جانے والا ہو تو اسپر
واجب نہیں پھر بھی اگر پڑھ لے تو ثواب پاویگا۔ المحیط و التجنیس و قاضیخان۔ پھر ظاہر کلام مقتضی ہے کہ جمعہ پڑھ کر اسپر ظہر
واجب نہیں ہے اگرچہ جمعہ اسپر نفل تھا فافہم۔ بالجملہ شہر جامع یا فنائے شہر شرط ہے۔ ولا یجوز فی القریٰ۔ اور جمعہ

نہیں جائز ہے قری یعنی گانوؤں میں۔ ف۔ خلافاً للشافعی۔ لقولہ علیہ السلام لا جمعۃ ولا تشریق ولا فطر ولا اضحی
الا فی مصر جامع۔ دلیل ہمارے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز عید و نہ نماز بقرعید مگر شہر
جامع میں۔ ف۔ اس کلام میں انحصار کر دیا کہ سوائے شہر جامع کے اور کہیں نہیں جائز ہے لیکن اس حدیث میں کلام
یہ ہے کہ امام مصنف نے تو اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کیا لیکن یہ کتب حدیث میں نہیں ملا ہے ہاں ابن ابی شیبہ
نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ نہیں جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز فطر اور نہ نماز بقرعید مگر شہر جامع یا شہر عظیم
میں۔ ابن حزم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور عبد الرزاق نے اسکو سند صحیح کے ساتھ مختصر روایت کیا۔ ابن حزم نے کہا کہ
یہی حذیفہ رض سے مروی ہے۔ خواہر زادہ رح نے کہا کہ ابو یوسف رح نے اسکو املاء میں مرفوع روایت کیا۔ بیہقی نے مرفوع ہونے
سے انکار کیا اگر ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر مان لیں تو یہ موقوف صحیح بمنزلہ مرفوع کے ہے کیونکہ اسمیں رائے کو دخل نہیں ہے اور حضرت
علی رض کا اسمیں امام مقتدا ہونا ہم کو کافی ہے۔ تنبیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مقام میں قابل حفظ یہ بات ہے کہ بالاجماع جمعہ کے واسطے
خاص شرائط ہیں جو ظہر میں نہیں ہیں اور جمعہ قائم کرنا فریضہ ظہر چھوڑ کر ہوتا ہے مع ہذا اگر کسی نے بطور گناہ کے جمعہ ترک کیا تو اسپر
ادائے ظہر ہے یا قضا میں بھی ظہر ہے بعد اس اجماع کے متنبہ ہونا چاہیے کہ اقامت جمعہ میں احتیاط ضرور ہے تو جمعہ اپنے شرائط کے
ساتھ ایسا ہوا کہ اسمیں قیاس کو دخل نہ رہا تو انہیں امور پر مشروط رہا جنکے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متحقق ہوا ہے کیونکہ
جب موافق اجتہاد وعلم شرع کے جمعہ واجب نہیں جانا اور ظہر ادا کی تو بلا خلاف اس وقت کا فریضہ ادا ہو گیا اور اگر ظہر ترک کی
اور جمعہ قائم کیا حالانکہ اسمیں اس حالت وان امور کی رعایت میں قصور رہا جنکے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا کیا
ہے تو جمعہ بھی نہ ہونے سے فریضہ وقت ہی جاتا رہا اگرچہ وہ گنہگار اسوجہ سے نہو کہ اتباع علم واجب ہے پس صاف ظاہر ہوا کہ
اوجہ یہاں جمعہ میں احتیاط ہے نہ ترک ظہر میں۔ کما لا یخفی۔ پھر خلاف نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ ادا کیا تو شہر جامع
تھا یا آپ کے حکم سے فنائے شہر میں ادا ہوا ہے۔ تو ہم اسی مورد پر رکھتے ہیں اور امام شافعی رح نے دیہات میں بھی جمعہ
واجب جانا بدلیل قول ابن عباس رض کہ مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جمعہ ہونے کے بعد جو پہلا جمعہ ہوا ہے وہ صوبہ
بحرین کے قریہ جواثا میں ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قریہ یعنی گانوں میں جمعہ جائز ہے۔ جواب دیا گیا کہ اس روایت میں قریہ
کا لفظ ہے اور وہ جیسے گانوں کے معنی میں آتا ہے ویسے ہی شہر کے معنی میں بولا جاتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ لغت قرآن میں بہت
موجود ہے حتی کہ مکہ کو ام القری کہا ہے اور فرمایا۔ وقالوا لولا نزل ہذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم۔ حالانکہ دونوں قریے
مکہ وطائف مراد ہے۔ اور فرمایا۔ تلک القری نقص علیک من انبائہا۔ اور فرمایا تلک القری اہلکناہم الآیہ۔ اور مخفی نہیں
کہ قوم ہود وصالح ولوط وفرعون سب اہل شہر تھے پھر کیونکر قریہ کے معنی گانوں کے لیے بلکہ یہ جواثا ایک شہر جامع تھا
صحاح میں ہے کہ جواثا ایک حصن تھا صوبہ بحرین میں۔ یہ صاف ہے کہ وہ مصر جامع مع حاکم وعالم تھا۔ م ع۔ والمصر الجامع
کل موضع لہ امیر وقاض ینفذ الاحکام ویقیم الحدود۔ اور مصر جامع سے مراد ہے ایسا موضع کہ اسکا سردار وقاضی ہو جو احکام
کو نافذ کرتا اور حدود کو قائم کرتا ہو۔ ف۔ یعنی احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر قادر ہو۔ ع۔ یہی ظاہر المذہب
ہے۔ العنایہ۔ وہذا عن ابی یوسف۔ اور یہ ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ پس کوئی بڑا شہر ہونا ضرور نہوا کہ اسکے لوگ
بڑی مسجد میں نہ سماویں بلکہ حصن یعنی گڑھی وقلعہ جسمیں سردار اتنی قوت والا ہو کہ شرعی احکام جاری کر سکے اور چور کا ہاتھ
کاٹنا اور زانی کو حد مارنا وغیرہ حدود کو قائم کر سکے تو وہ مصر جامع ہے جیسے جواثا کے حصن یعنی گڑھی یا قلعہ ہونے سے یہ بات ظاہر
ہے کہ مصر جامع سے جو مراد ہے وہ اسپر صادق ہے م۔ وعنہ انہم اذا اجتمعوا فی اکبر مساجدہم لم یسعہم۔ اور ابو یوسف سے مصر
جامع کی پہچان یہ بھی مروی ہے کہ جہاں کے لوگ اگر وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں مجتمع ہوں تو سب لوگوں کی سمائی اسمیں نہو

ف۔ یہ قول بہ نسبت قول اول کے خاص ہے کیونکہ اسمیں یہ بھی شرط ہے کہ آبادی اسقدر کثیر ہو۔ م۔ والاول اختیار الکرخی
اور قول اول کو کرخی نے اختیار کیا ہے۔ وہو الظاہر۔ اور یہی ظاہر مذہب ہے۔ ف۔ پس اسی پر فتوی ہونا چاہیے۔ والثانی
اختیار الثلجی۔ اور قول دوم کو ثلجی نے اختیار کیا۔ ف۔ ثلجی منسوب بہ ثلج بن عمرو بن مالک بن عبد مناة جثمی اولاد میں سے
اور نام انکا محمد بن شجاع تھا جو امام اعظم کے شاگردوں میں سے کثیر اور حسن بن زیاد کے خاص شاگردوں میں سے ہیں حدیث کو
وکیع و ابواسامہ و واقدی وغیرہم سے حاصل کیا اور ۲۶۶ھ میں نماز عصر کے سجدہ میں یکایک قضا کی صاحب تصانیف کثیرہ میں
سے مستصفی میں ہے کہ بہتر قول یہ کہ جسمیں دین کی ضرورت کے لوگ یعنی قاضی و مفتی و حاکم پائے جاویں تو وہ مصر جامع ہے۔ ابوحنیفہ رح
سے روایت ہے کہ مصر وہ موضع جسمیں گلیاں و بازاریں ہوں اور حاکم جو حکومت سے ظالم و مظلوم کا انصاف کرے اور عالم جو جو
واقعات میں فتوی دے۔ یہی قول اصح ہے۔ المفید والتحفہ۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ امام المسلمین جس موضع کو مصر
کر دے تو مصر ہو جائیگا حتی کہ اگر اسنے کسی گانوں میں اپنا نائب بھیجدیا جو حدود و قصاص قائم کرتا ہے تو وہ مصر ہو گیا پھر
جب نائب کو وہاں سے اٹھالے تو وہ گانوں ہو جائیگا۔ ابن حزم نے محلی میں ذکر کیا کہ حضرت عثمان رض نے ربذہ میں نائب
بھیجدیا تھا اُسکے پیچھے حضرت ابوذر رض وغیرہ چند صحابہ رض نماز جمعہ پڑھا کرتے تھے۔ قاضیخان نے کہا کہ ابوحنیفہ رح سے روایت ہے
کہ جس موضع کی آبادی و مکانات اسقدر ہوں جیسے کہ تمام منی میں ہیں اور وہاں مفتی و قاضی ہو جو حدود قائم کرے اور احکام
نافذ کرے تو وہ مصر جامع ہے اور اسی قول پر اعتماد ہے۔ مع۔ ظاہر المذہب وہی ہے جو امام مصنف نے بیان کیا ہے بالجملہ مصر جامع
اور اسکے مصلی میں جمعہ جائز ہے۔ والحکم غیر مقصور علی المصلی۔ اور حکم جواز جمعہ کا صرف مصلی یعنی مسجد فناء پر مقصور نہیں ہے۔
ف۔ حتی کہ صرف اسی مسجد میں اور صرف اسی جانب جدھر عیدگاہ ہے جواز ہوتا۔ بل یجوز فی جمیع افنیۃ المصر۔ بلکہ نماز جمعہ
مصر کے تمام فناؤں میں جائز ہے۔ ف۔ خواہ وہاں مصلی ہو یا نہو۔ تو حاصل یہ ہوا کہ مصر جامع کے باہر مصلی تک یعنی فنائے
مصر تک میں جمعہ روا ہے۔ لانہا بمنزلتہ فی حوائج اہلہ۔ کیونکہ تمام جوانب فنائے مصر کی بمنزلہ مصلی کے ہیں بلحاظ اہل المصر کے
ضروریات کے۔ ف۔ یعنی جیسے مصلائے عید و جنازہ بلحاظ ضرورت اہل شہر کے شامل شہر ہے اسی طرح دوسری طرفین
بھی مقابر و چراگاہوں وغیرہ کے لحاظ سے اہل شہر کی ضروریات کے لحاظ سے داخل شہر ہیں تو سب طرف ایک فرسخ تک
بقول مختار جمعہ جائز ہے۔ م۔ اگر حاکم اسلام نے گانوں میں جامع مسجد بنانے کی اجازت دی تو امام سرخسی نے کہا کہ یہ بالاتفاق
جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے۔ جامع الرموز۔ و یجوز بمنی۔ اور جمعہ پڑھنا مقام منی میں جائز ہے۔ ف۔ گر ہمیشہ نہیں بلکہ۔
ان کان الامیر امیر الحجاز۔ اس شرط سے کہ ان حاجیوں کے مجمع پر جو منی میں مجتمع ہو کر جمعہ پڑھیں وہ شخص سردار ہو جو
صوبہ حجاز کا حاکم ہے۔ ف۔ اور خالی حج کرانے کے واسطے کوئی شخص سردار نہ کیا گیا ہو۔ او کان الخلیفۃ مسافرا۔
یا خلیفہ الاسلام خود مسافر کے طور پر یہاں موجود ہو۔ یہ جواز۔ عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ ابوحنیفہ و ابو یوسف کے
نزدیک ہے۔ وقال محمد لا جمعۃ بمنی۔ اور امام محمد نے کہا کہ منی میں جمعہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی وہ مقام ہی اس نماز کی شرط
پر نہیں ہے۔ ف۔ یہی قول امام شافعی و احمد کا ہے۔ م۔ لانہا من القری حتی لا یعید بہا۔ کیونکہ منی تو گانوں میں سے
ایک گانوں ہے حتی کہ اسمیں بقرعید کی نماز نہیں پڑھی جاتی ہے۔ ف۔ حالانکہ حاجیوں کا مجمع اول وہاں ہوتا ہے پس اگر وہ
مقام اس لائق ہوتا تو نماز بقرعید وہاں پڑھی جاتی۔ ولہما انہا تتمصر فی ایام الموسم۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ منی موسم
حج میں شہر بن جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہاں بازاریں لگ جاتی ہیں اور سلطان یا اُسکا نائب و قاضی اس موسم میں وہاں
موجود ہوتے ہیں۔ ع۔ سوائے موسم کے وہاں جمعہ نہیں ہے۔ مبسوط السرخسی۔ وعدم التعیید للتخفیف۔ اور نماز عید وہاں
نہونا بوجہ آسانی دینے کے ہے۔ ف۔ کیونکہ لوگ اپنے افعال حج ادا کرنے میں مشغول ہوتے ہیں۔ ولا جمعۃ بعرفات

فی قولہم جمیعا۔ اور عرفات میں جمعہ بالاتفاق سب کے قول میں نہیں جائز ہے۔ لانہا فضاء۔ کیونکہ عرفات تو خالی میدان ہے
ف۔ وہ مصر نہیں بنتا ہے۔ وبمنی ابنیۃ۔ اور منی میں مکانات بنے ہوئے ہیں۔ ف۔ تو صرف آدمیوں و حاکم و عالم کی حاجت
رہتی ہے وہ بھی موسم کے ایام میں موجود ہو جاتے ہیں۔ تو وہ مصر ہو جاتا ہے م۔ یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحق و زہری
کا ہے۔ والتقیید بالخلیفۃ وامیر الحجاز۔ اور جو قید لگائی ہے خلیفہ یا امیر الحجاز کے موجود ہونے کی۔ ف۔ منی میں جمعہ
جائز ہونے کے لیے۔ یعنی منی میں جمعہ جب جائز کہ موسم میں امیر الحجاز یا خلیفہ خود موجود ہو۔ لان الولایۃ لہما۔ کیونکہ ولایت
تو انہیں دونوں کی ہے۔ ف۔ اور آگے آتا ہے کہ والی حاکم کا ہونا شرط ہے تو جب اس مقام پر ولایت خلیفہ کی ظاہر ہے یا خلیفہ
کی طرف سے حاکم حجاز کی ہے تو دونوں میں سے کسی کا ہونا ضرور ہے لیکن بیان کی حاجت اسوجہ سے ہوئی کہ کبھی خلیفہ کی طرف سے
حاجیوں پر ایک شخص امیر کر دیا جاتا ہے جو حج کرادے اور اسکو امیر الموسم کہتے ہیں تو فرمایا۔ واما امیر الموسم فیلی امور الحج
لا غیر۔ اور رہا وہ امیر جسکو امیر الموسم کہتے ہیں وہ تو حج کے امور کا متولی ہے نہ اور کا۔ ف۔ تو اسکو ولایت جمعہ حاصل نہیں
ہے م۔ یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ع۔ لیکن اگر امیر الموسم کو خلیفہ یا امیر الحجاز سے اجازت ولایت حاصل ہو تو جمعہ قائم کر سکتا ہے
خواہ مقیم ہو یا مسافر ہے یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ اس کلام میں افادہ ہے کہ خلیفہ جو اعلی حاکم ہے وہ اگرچہ مسافر ہو جمعہ قائم
کر سکتا ہے یہ شرح الطحاوی میں مصرح ہے۔ لہذا اگر خلیفہ نے تمام مملکت اسلام کا دورہ شروع کیا اور مسافر ہوا تو ہر شہر میں بروز جمعہ
وہ جمعہ قائم کریگا کیونکہ جب اسکی اجازت سے دوسرا قائم کر سکتا ہے تو وہ خود بدرجہ اولی قائم کر سکتا ہے۔ الفوائد الظہیریہ و جامع
قاضیخان م ع۔ شرط دوم۔ ولا یجوز اقامتہا الا للسلطان۔ اور نہیں جائز ہے قائم کرنا جمعہ کا مگر سلطان کے لیے۔ ف۔
یعنی جسکو سلطنت حکومت و قوت قدرت حاصل ہو۔ اولمن امرہ السلطان۔ یا اسکے لیے جسکو سلطان نے حکم و اجازت
دیدی ہو۔ ف۔ جیسے امیر یا قاضی یا خطیب جبکہ انکو اجازت ہو کہ جمعہ قائم کریں۔ لانہا تقام بجمع عظیم۔ کیونکہ جمعہ تو ایک
جماعت عظیم کے ساتھ قائم رکھا جاتا ہے۔ وقد تقع المنازعۃ فی التقدم۔ اور حال یہ کہ کبھی جھگڑا واقع ہوتا ہے آگے ہونے
میں۔ ف۔ ایک کہتا ہے کہ میں امامت کرونگا اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں بلکہ میں ع۔ والتقدیم۔ اور کبھی آگے کرنے میں
ف۔ چنانچہ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہم فلاں بزرگ کو امام کرینگے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ فلاں دیگر کو ع۔ اور یوں ہی
ایک کہتا ہے کہ میں امام ہونگا اور جماعت کہتی ہے کہ ہم فلاں دیگر کو امام کرینگے تو تقدم اور تقدیم میں کبھی جھگڑا ہوتا ہے م۔ وقد
تقع فی غیرہ۔ اور کبھی تقدم و تقدیم کے علاوہ کسی بات میں جھگڑا پڑتا ہے۔ ف۔ مثلاً یہ کہے کہ ہماری مسجد میں اور وہ کہے
بلکہ ہماری مسجد میں ع۔ یا جو گروہ پہلے آیا اسنے فراغت کر لی۔ یا جلدی و دیری میں جھگڑا کیا اور مانند اسکے عظیم جماعت
میں جب ہر شخص رائے کا مجاز ہو تو شیطان کو عوام میں سے بہت ایسے ملینگے جنپر اسکو لڑائی کے لیے آمادہ کرنے کا بیہودہ رائے
سے قابو ملے اور انجام کو مومنوں کے درمیان نفاق و کشت و خون پھیلے حالانکہ جمعہ کے اسرار میں سے یہ کہ خلیفہ وقت انکو باہم
مجتمع کر کے انکے دلوں میں الفت قائم رکھے اور درمیان خود رائے سے برخلاف اسکے عداوت پیدا ہو م۔ فلا بد منہ تتمیما للامر لہ
تو جمعہ کا کام پورا ہونے کے لیے سلطان یا اسکے قائم مقام کا ہونا ضرور ہوا۔ ف۔ خواہ سلطان عادل ہو یا ظالم ہو۔ انتصاب
یا متغلب ہو یعنی جس نے کسی ملک کفر کو فتح کر کے سلطنت قائم کی اور اپنی حکومت جاری کی گو خلیفہ کی طرف سے اسکے پاس
منشور نہیں ہے۔ ف۔ یا سلطان کا نائب ہو جیسے امیر یعنی کسی صوبہ و ملک کا حاکم بمنشور سلطانی۔ اور جیسے قاضی و شحنہ و خطیب
ع۔ اور ہمارے زمانہ میں صحیح یہ کہ قاضی و والی و شحنہ و خطیب کو جب ہی جمعہ قائم کرنے کا جواز ہے کہ انکے منشور میں سلطان نے
یہ لکھدیا ہو۔ العتابیہ۔ غلام اگر کسی نواح کا عامل کیا گیا اور اسنے لوگوں کو جمعہ پڑھایا تو جائز ہے۔ الظہیریہ۔ عورت اگر سلطانہ ہو
تو خود جمعہ نہیں پڑھا سکتی مگر اسکے حکم سے جائز ہے۔ ف۔ بادشاہ جمعہ میں حاضر اور اسنے خطیب کو اجازت دیدی تو جائز ہے

قاضیخان۔ حاکم بیمار ہو تو اُسکی اجازت شرط ہے۔ ۰۔ اور اگر مرجاوے تو اسکا خلیفہ یا قاضی یا شحنہ یا امراء و حکام پڑھاوین جبتک معزولی کا حکم اُنکو نہ پہونچے اور جب کوئی نہ ہو تو لوگون کے اتفاق سے امام منتخب ہوجاوے۔ سالسراجیہ۔ اگر خلیفہ سے اجازت حاصل کرنا متعذر ہوگیا تو جس پر لوگ اتفاق کرین وہ پڑھاوے۔ حاکم نے خطبہ کی اجازت اور نماز پڑھانے سے ممانعت کی تو نماز پڑھاوے اور خطبہ و نماز ہر ایک کی اجازت سے دوسرے کی اجازت ہے۔ حاکم نے اگر عناد سے کسی شہر والون کو جمعہ سے منع کیا تو وے لوگ کسی امام پر متفق ہوکر جمعہ پڑھ سکتے ہین اور اگر عناد سے نہو تو نہین۔ ۰۔ جن ملکون پر کفار حاکم ہین تو مسلمانون کو جمعہ قائم کرلینا جائز ہے اور مسلمانون کے باہمی اتفاق سے ایک شخص منتخب ہوکر قاضی ہوجائیگا اور مسلمانونکو اپنا متولی مسلمان تلاش کرنا واجب ہے۔ بمعراج الدرایہ ۰۔ مین کہتا ہون کہ ظاہر مراد یہ کہ جب مسلمانون پر اپنا سلطان والی حاصل کرنا واجب ہے تو اسکا طریقہ یہ کہ اتفاق کرکے اپنا قاضی بنادین اور جب قاضی ہوگیا تو وہ اُنکو جمعہ پڑھا سکتا ہے۔ یہ مسئلہ تمام مسلمانون کے واسطے اُنکے دین مین بہت ضروری ہے فلیحفظ۔ م۔ جو شخص کہ خلیفہ کی طرف سے خطیب ہو تو کیا وہ خطبہ پڑھنے کو اپنا نائب مقرر کرسکتا ہے تو یہان تین قول ہین اول یہ کہ ہان خواہ ضرورت ہو یا نہو۔ قول دوم یہ کہ ہان بشرط ضرورت قول سوم بالکل نہین۔ فقہاء کی عبارات سے قول اول ظاہر ہے۔ ت۔ حاکم کی اجازت صرف مسجد جمعہ بنانے کے وقت شرط ہے۔ البحر۔ ہمارے زمانہ مین مطلقاً جائز ہے کیونکہ سنہ ۔۔۔ مین عام اجازت ہوگئی اور اسی پر فتوی ہے۔ د۔ یہ اجازت عام جسکا ذکر کیا مخصوص ہے تو ہندوستان مین اسوقت صورت اولٰی وہی کہ جو معراج الدرایہ مین مذکور ہے۔ م۔ واضح ہو کہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک جمعہ کے واسطے سلطان شرط نہین بلکہ سنت ہے اور اصح قول ابوحنیفہ رح ہے کیونکہ وہی مورد اور احوط ہے۔ فافہم۔ پھر شرط یہ کہ سلطان و والی عام اجازت دے اور اگر اسنے کچھ لوگون کو جمع کرکے مسجد کا دروازہ بند کیا۔ اور اگر قلعہ کے اندر مسجد ہے اور بخوف دشمن قلعہ کا دروازہ بند کیا تو جائز ہے ع ف د۔ ومن شرائطہا الوقت۔ اور جمعہ کی شرائط مین سے وقت ہے۔ ف۔ یعنی وقت ادائے ظہر کہ وہی وقت جمعہ ہے۔ فتصح فی وقت الظہر ولا تصح بعدہ۔ پس جمعہ وقت ادائے ظہر مین صحیح ہوگا اور بعد اسوقت کے صحیح نہوگا۔ لقولہ علیہ السلام اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یعنی مصعب بن عمیر رضہ کو فرمایا کہ جب آفتاب ڈھل جاوے تو لوگون کو جمعہ پڑھانا۔ ف۔ اس عبارت سے یہ روایت اگرچہ ملتی نہین مگر کتب السیر مین کچھ مضمون ملتا ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر کرکے دلیل حدیث انس رضہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ پڑھاتے جسدم آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ البخاری اور حدیث سلمہ بن الاکوع رضہ کہ ہم لوگ جمعہ پڑھتے جب آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور یہی قول جمہور صحابہ و تابعین کا اور یہی مذہب شافعی رح ہے اور شیخ ابن العربی رح نے کہا کہ علماء متفق ہین کہ قبل الزوال جمعہ جائز نہین ہے سوائے اسکے جو امام احمد سے روایت کیا گیا کہ جمعہ قبل الزوال بھی جائز ہے۔ بدلیل اسکے کہ حضرت جابر رضہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم جمعہ پڑھتے پھر ہلدی نواضح کی طرف جلتے بوقتیکہ آفتاب زائل ہوتا۔ رواہ مسلم۔ اور بدلیل حدیث سلمہ بن الاکوع کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمعہ پڑھکر پھرتے درحالیکہ دیوارون کا ایسا سایہ نہ تھا کہ ہم اس سے سایہ لین۔ رواہ البخاری و مسلم و بدلیل آنکہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین قیلولہ نہین کرتے اور نہ اول وقت کا کھانا کھاتے مگر بعد جمعہ کے اور بدلیل آنکہ جمعہ بھی عید ہے تو قبل الزوال جائز ہوگا۔ جواب یہ کہ صحیح حدیث انس و سلمہ رضی اللہ عنہما مین وقت زوال ہے اور حدیث جابر رضہ کے یہ معنی کہ جمعہ پڑھنا اور نواضح کی طرف جانا دونون بوقت زوال ہوتے تھے۔ اور حدیث سلمہ رضہ تو خود حجت ہے کہ دیوارون کا کچھ سایہ ہوتا تھا چنانچہ حضرت سلمہ رضہ سے خود اول حدیث مذکور مین وقت زوال صحیح ہے تو دوسری حدیث مین اول وقت تعجیل کا بیان ہے حتی کہ مدینہ کی چھوٹی چھوٹی دیوارون کا اسقدر سایہ نہین ملتا تھا کہ سایہ مین چل سکین اور تعجیل مین

یہ بھی حکمت ہے کہ جمعہ کے واسطے بہت جلدی کرنا زوال سے پہلے بڑی فضیلت ہے تو لوگ بغیر کھانا کھائے حاضر ہو جاتے پس نماز سے جلد فراغت فرماتے تاکہ کھاویں اور قیلولہ کریں جسکو وہاں قیلولہ الضحی کہتے ہیں یعنی ٹھیک دوپہر کی تیزی کے وقت کو شہروں میں آرام لینا اسی سے کھانے و قیلولہ کا جواب معلوم ہو گیا۔ رہا عید پر قیاس کرنا بمقابلہ منصوص حدیث انس رض وغیرہ کی باطل ہے پھر حدیث انس رض میں ہے کہ شدت سردی میں اول وقت پڑھتے اور شدت گرمی میں ابراد یعنی ٹھنڈا کرتے کمافی البخاری۔ تو جمعہ کا حال مثل ظہر کے ہو گیا۔ م۔ ولو خرج الوقت۔ اور اگر یہ وقت نکل گیا۔ وھو فیھا۔ حالانکہ مصلی نماز جمعہ میں ہے۔ ف۔ اور ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے۔ اگرچہ قدر تشہد بیٹھ چکا ہو۔ المحیط۔ استقبل الظھر۔ تو از سر نو ظہر پڑھے۔ ف۔ اور صاحبین کے نزدیک قدر تشہد بیٹھنے کے بعد وقت نکلا تو نماز تمام ہو گئی۔ اور امام رح کے نزدیک فاسد ہو گئی۔ ولا یبنیہ علیھا لاختلافھما۔ اور ظہر کو جمعہ پر بنا نہ کرے کیونکہ جمعہ و ظہر دونوں میں اختلاف ہے۔ ف۔ نام میں اور تعداد رکعات میں اور جہر و اخفا میں۔ اور شرائط میں پس جمعہ پر ظہر کی بنا جائز نہیں تو ظہر از سر نو پڑھے۔ م۔ اگر مقتدی سو گیا اور اسوقت جونکہ وقت نکل چکا تھا تو اسکی نماز فاسد ہو گئی اور اگر وقت باقی ہو تو جمعہ پورا کر لے اگرچہ امام فارغ ہو چکا ہو۔ المحیط۔ ومنھا الخطبۃ۔ اور منجملہ شرائط جمعہ کے خطبہ ہے۔ ف۔ یہی باقی اماموں کا قول ہے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما صلاھا بدون الخطبۃ فی عمرہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کسی جمعہ کو بدون خطبہ کے نہیں پڑھا۔ ف۔ اور یہی بیہقی نے ذکر کیا ہے پس اگر خطبہ واجب ہوتا تو کبھی جواز کے لیے ایکبار ترک کر دیتے۔ مترجم کہتا ہے کہ وجوب نکلا مگر شرط وہ واجب کہ جسکے ترک سے نماز جائز نہ ہو تو اولی یہ کہ یوں کہا جاوے کہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ در باب جمعہ ہے اور ذکر یعنی خطبہ مقدم کیا پھر جمعہ مستقل نظر ہے تو اسی صورت پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا یعنی بغیر خطبہ کبھی نہیں پڑھا تو خطبہ محتمل ہے کہ خالی وجوب ہو جسکے ترک سے ناقص نماز ہو جاتی ہے اور محتمل ہے کہ شرط ہو حتی کہ ترک سے جائز نہ ہو اور یہی احوط تو اسی پر عمل لازم ہے۔ فافہم۔ م۔ پھر خطبہ میں دو فرض اور بہت سے سنن و آداب ہیں بخلاف عید کے حتی کہ وہ کسی فریضہ کے قائم مقام نہونے سے بدون خطبہ بھی جائز ہے پھر فرض اول یہ کہ وہ ہی قبل الصلوۃ بعد الزوال۔ وہ خطبہ نماز سے پہلے اور زوال کے پیچھے شرط ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر جمعہ کو بدون خطبہ کے پڑھا یا خطبہ قبل زوال کے پڑھا تو جائز نہیں ہے۔ الکافی۔ اور بعد زوال کے بھی نماز سے پہلے ہونا شرط ہے۔ بہ وردت السنۃ۔ اسی طرح کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ بدلیل حدیث السائب بن یزید عند البخاری و حدیث ابو موسی رض۔ عند مسلم و بدلیل توارث۔ اور سابق میں گذرا کہ ہم اسکو انشاء اللہ بروجہ پر لکھتے ہیں۔ م۔ حتی کہ اگر بعد نماز کے خطبہ پڑھا تو نہیں جائز ہے۔ ۔۔ فرض دوم ذکر الہی عزوجل ہے اور ظاہر متون یہ کہ خالی الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ کافی ہے جبکہ اسی قصد سے ہو۔ ۔۔ اگر امام کو نماز جمعہ کے اندر اپنی نماز قضا یاد آئی اور وجوب ترتیب کی وجہ سے اپنے پہلے وہ قضا رکی تو بعد اسکے خطبہ کا اعادہ کرنا اولی ہے جیسے عمدا نماز فاسد کر کے دوہرائی ہو یا بعد خطبہ کے نفل شروع کی یا حالت جنابت میں پڑھا ہو تو اعادہ خطبہ اولی ہے۔ ف۔ اگر خطبہ تنہا یا فقط عورتوں کی حاضری میں پڑھا تو صحیح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ معراج الدرایہ۔ اور اگر خطبہ میں ایک مرد حاضر ہوا اور نماز کے وقت تین ہو گئے تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ اگر قوم سو گئی یا بہرے ہیں تو خطبہ جائز ہے۔ ع۔ حدیث صحیح میں ہے کہ مرد کی فقاہت سے ہے کہ خطبہ چھوٹا کرے اور نماز دراز کرے۔ اور ابن الہمام نے اسکے معنی ذکر کیے ہیں۔ م۔ ویخطب خطبتین یفصل بینھما بقعدۃ۔ اور دو خطبہ پڑھے دونوں کے درمیان بیٹھک سے جدائی کر دے۔ بہ جری التوارث۔ اسی کے ساتھ توارث جاری ہوا ہے۔ ف۔ یعنی ہر طبقہ میں یکے بعد دیگرے بزرگوں سے یوں ہی چلا آتا ہے۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ عطاء بن ابی رباح کہا کرتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کبھی نہیں بیٹھے یہانتک کہ انتقال فرمایا اور آپ نہیں پڑھتے خطبہ مگر کھڑے ہوئے۔ اور اول جو شخص کہ بیٹھ گیا وہ حضرت عثمان رض ہیں کہ آخر عمر میں جب سن

زیادہ ہوگیا تو خفیف بیٹھکر کھڑے ہو جاتے تھے۔ مغیرہ بن شعبہ اپنے خطبہ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ ابن المنذر نے کہا کہ لوگوں کا عمل تو اسی پر ہے جو آج کے روز امام لوگ کیا کرتے ہیں۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ قعدہ استراحت ہے اور شافعی نے کہا کہ شرط ہے۔ امام نووی رح نے لکھا کہ دونوں خطبہ کے درمیان بیٹھ جانا جمہور علماء کے نزدیک سنت ہے حتی کہ امام طحاوی نے کہا کہ اس بیٹھک کا شرط ہونا کسی نے نہیں کہا سوائے شافعی رح کے مع۔ پھر اس بیٹھک کی مقدار میں آیا ہے کہ بقدر تین آیت ہے۔ الجوہرہ۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ السراج ع۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ جب پورا بیٹھ جاوے کہ ہر عضو اپنے ٹھکانے آجاوے تو بلا توقف اٹھ کھڑا ہو۔ یہی مختار ہے۔ العنایہ۔ اور اگر نہ بیٹھا تو اُسنے بُرا کیا یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ پھر ہمارے نزدیک ایک ہی خطبہ پڑھا تو جواز ہوگیا اور یہی مذہب عطاء و مالک و اوزاعی و اسحٰق و ابو ثور وغیرہ کا ہے اور شافعی رح نے دو خطبہ واجب کیے مع شرط جلسہ۔ مع۔ پندرہ سنتوں میں سے اول یہ کہ۔ ویخطب قائما علی الطھارۃ۔ اور خطبہ پڑھے کھڑے ہوے طہارت کے ساتھ۔ ف۔ پس دو باتیں فرمائیں ایک تو قائم ہونا۔ دوسرے طہارت پر ہونا۔ لان القیام فیھا متوارث۔ کیونکہ خطبہ میں کھڑا ہونا تو متوارث چلا آتا ہے۔ ف۔ اور صحاح میں بھی مذکور ہے م۔ ابن الہمام نے لکھا کہ قیام کی مخالفت کرنا مکروہ ہے اور روایت ہے کہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ مسجد میں داخل ہوے اور اُسوقت ابن ام الحکم بیٹھے خطبہ پڑھتا تھا تو فرمایا کہ اس خبیث کو دیکھو کہ بیٹھے خطبہ پڑھتا ہے حالانکہ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے کہ واذا راؤا تجارۃ او لھوا انفضوا الیھا و ترکوک قائما یعنی جب اُنھوں نے دیکھا کسی تجارت کو یا لھو کو تو چل دیے اُسکی جانب کو اور تجھے کھڑا چھوڑ گئے۔ رواہ مسلم لیکن جب کعب رضہ وغیرہ نے اس نماز کے فاسد ہونے کا حکم نہ دیا تو معلوم ہوگیا کہ یہ اُنکے نزدیک شرط نہیں ہے۔ الفتح۔ ثم ھی شرط الصلوٰۃ فیستحب فیھا الطھارۃ کالاذان۔ پھر خطبہ چونکہ نماز جمعہ کی شرط ہے تو خطبہ پڑھنے میں طہارت مستحب ہے جیسے اذان میں۔ ف۔ پس بغیر طہارت جائز مگر مکروہ ہے یہی قول مالک و احمد و قول قدیم شافعی ہے اور قول ابو یوسف و جدید قول شافعی میں جائز نہیں ہے ع۔ ولو خطب قاعدا۔ اور اگر خطبہ پڑھا بیٹھے۔ ف۔ بالیٹے ق۔ او علی غیر طھارۃ جاز۔ یا بغیر طہارت پر تو جائز ہے۔ لحصول المقصود۔ کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا۔ ف۔ جیسے اذان محدث بوجہ حصول مقصود کے جائز ہے اور نوادر میں ابو یوسف سے مروی ہے کہ جنب کی اذان اعادہ کیجاوے اور خطبہ کا اعادہ اولی ہے۔ محیط و مبسوطین میں ہے کہ خطبہ ذکر ہے اور محدث و جنب کو سوائے قرأت قرآن کے ذکر سے ممانعت نہیں اور خطبہ اپنی ذات میں مثل نماز نہیں حتی کہ اسمیں استقبال قبلہ نہیں ہوتا اور کلام کرنے سے فاسد نہیں ہوتا ع۔ الا انہ یکرہ۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ کہ خطبہ بیٹھکر یا بحالت جنابت و بغیر وضو پڑھے۔ لمخالفۃ التوارث۔ بوجہ مخالفت توارث کے ف۔ کیونکہ توارث تو کھڑے ہوکر ثابت ہے پس بیٹھنا اسکے مخالف ہوا۔ وللفصل بینھا و بین الصلوٰۃ۔ اور بوجہ فاصلہ واقع ہونے درمیان خطبہ و نماز کے۔ ف۔ جبکہ امام بعد خطبہ کے غسل یا وضو کرنے میں مشغول ہو۔ اگرچہ خطیب و امام کا ایک ہونا شرط نہیں لیکن مختلف کرنا بھی مکروہ ہے سا اور نیز جنب کا مسجد میں داخل ہونا خود مکروہ تحریمی ہے م۔ شافعی رح کے نزدیک بیٹھکر خطبہ نہیں جائز ہے اور مالک و احمد کے نزدیک مثل ہمارے جائز و مکروہ ہے۔ اگر خطبہ پڑھکر گیا اور گھر میں وضو کرکے آیا اور نماز پڑھائی تو جائز ہے اور اگر وہاں کھانا کھایا یا جماع کرکے غسل کیا پھر آیا تو خطبہ کا اعادہ کرے الواقعات۔ اور اگر جنابت میں خطبہ پڑھا پھر غسل کیا تو خطبہ اعادہ کرے۔ المرغینانی۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر جنابت کا خطبہ بیکار ہے مگر آنکہ دوسرے کو نماز کی اجازت دے اور اظہر وہ کہ خالی غسل مانند وضو کے ہے حتی کہ خطبہ کا اعادہ نہیں جیساکہ واقعات سے مفہوم ہے م۔ امام شافعی کے نزدیک طہارت بدن وجامہ و مقام کے قول جدید میں شرط ہے اور امام احمد کے نزدیک نہیں۔ مع۔ اور منجملہ سنن و آداب کے۔ قوم کا امام کی طرف متوجہ ہونا اور اگر دائیں بائیں ہو تو قریب

امام کے تو سننے کو متوجہ ہونا۔ الخلاصہ۔ ۲۔ آہستہ اعوذ باللہ پڑھ لینا قبل خطبہ پڑھنے کے۔ ۳۔ ایسی آواز سے پڑھنا کہ
قوم سن لے مگر حد سے زیادہ نہو۔ عامۂ مشائخ کے نزدیک قوم بھی اول سے آخر تک خطبہ سنیں لہذا امام سے قریب ہونا
افضل ہے۔ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ جو کوئی امام سے دور ہو وہ خاموش رہنے کے حکم مین مانند قریب کے ہے اگرچہ اسکو خطبہ سنائی
نہین دیتا۔ یہی مختار و احوط و اصح ہے۔ الجواہر والمحیط۔ ۴۔ الحمد للہ سے شروع کرنا کیونکہ بدون اسکے خطبہ منہدم یعنی
منقطع ہے۔ ۵۔ اللہ تعالیٰ کی ثنا و صفت جس طرح چاہیے پڑھنا۔ ۶۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ دونون
شہادت ادا کرنا۔ ۷۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا۔ ۸۔ وعظ و نصیحت کرنا۔ ۹۔ قرآن پڑھنا جو تین آیات چھوٹی
یا ایک بڑی ہو۔ الجوہرہ۔ ۱۰۔ دوسرے خطبہ مین حمد و ثنا اور درود کا اعادہ کرنا۔ ۱۱۔ خطبہ دوم مین مسلمان مرد و عورتون
کے لیے دعا کرنا۔ ۱۲۔ خطبہ دوم الحمد للہ نحمدہ ونستعینہ ونستغفرہ ونعوذ باللہ من شرور انفسنا من یہدہ اللہ فلا مضل لہ ومن
یضللہ فلا ہادی لہ واشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ ارسلہ بالحق بشیرا ونذیرا بین یدی الساعۃ ومن
یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعص اللہ ورسولہ فانہ لا یضر الا نفسہ ولا یضر اللہ شیئا۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبون مین سے
ہے۔ م۔ اسمین معروف زیادت یہ کہ خلفاے راشدین و عمین مکرمین رضی اللہ عنہم کا ذکر کرے تو مستحسن متوارث ہے۔ التجنیس۔
اگر بادشاہون کی جھوٹی تعریف سخت مکروہ ہے۔ ۱۳۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونون خطبہ پڑھتے پس منبر پر چڑھکر بیٹھ جاتے
یہانتک کہ موذن اذان سے فارغ ہوتا پھر کھڑے ہوکر خطبہ پڑھتے پھر بیٹھ جاتے اور کچھ کلام نہین کرتے پھر کھڑے ہوکر خطبہ
پڑھتے۔ الصحاح من ابن عمر رض۔ م ع۔ ۱۵۔ خطبہ کو معتدل و نماز اس سے دراز کرنا۔ ع۔ بحکم حدیث مسلم و ابو داؤد از ابو وائل رض
کوتاہ کرو خطبہ اور دراز کرو نماز کو۔ اور حدیث جابر بن سمرہ رض مین دونون معتدل ہین۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ خطیب کو کلام کرنا
مکروہ مگر جبکہ امر بمعروف ہو۔ الفتح۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو رفاعہ عدوی رض کے دین پوچھنے پر خطبہ چھوڑ کر ابو رفاعہ
کے پاس آکر سکھلایا پھر جاکر خطبہ پورا کیا۔ کما فی صحیح مسلم۔ اور سلیک رض کو دو رکعت جلدی پڑھ لینے کا حکم کیا۔ الصحیح۔ اور حضرت عمر رض
نے عثمان رض کے خطبہ کے وقت آنے پر نصیحت کی۔ کما فی الصحیح۔ م۔ (الفروع) نہین چاہیے کہ خطیب کے سواے دوسرا انسان
پڑھاوے۔ الکافی۔ امام کو بعد خطبہ کے حدث ہوا اور ایک کو خلیفہ کیا اگر خلیفہ خطبہ مین حاضر تھا تو جائز ہے ورنہ نہین اور اگر نماز
شروع کرکے حدث ہوا تو جسکو خلیفہ کرے جائز ہے۔ التہذیب۔ اگر بعض خطبہ مین حاضر ہوا ہو تو جائز اور اصل مین ہے کہ نہین
و اگر ایسے شخص کو نماز کا حکم دیا جو خطبہ مین حاضر نہین تھا اور اس شخص نے دوسرے کو حکم دیا جو خطبہ مین حاضر تھا تو جائز اور
منتقی الحاکم مین ہے کہ نہین۔ مع۔ ابو ہریرہ رض نے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ جس نے جمعہ کے روز اپنی جورو سے جماع کرکے غسل کیا
پھر جمعہ کو گیا یعنی اول ساعت مین تو گویا اسنے اونٹ قربانی کیا اور جو شخص کہ دوسری ساعت مین گیا تو گویا اسنے گاے قربانی کی اور جو
تیسری ساعت مین گیا گویا اسنے مینڈھا قربانی کیا اور جو کوئی چوتھی ساعت مین گیا گویا اسنے مرغی کو اللہ تعالیٰ کیواسطے صدقہ دیا اور جو پانچوین
ساعت مین آیا گویا اسنے انڈا صدقہ دیا پھر جب امام باہر آیا تو ملائکہ حاضر ہوکر ذکر سنتے ہین۔ رواہ الستہ۔ اور ایک روایت مین ہے کہ روز جمعہ کی
مسجد کے دروازون مین سے ہر دروازہ پر ملائکہ ہوتے ہین جو سب سے اول پھر اول کو لکھتے ہین پھر جب امام بیٹھا تو صحیفے لپیٹے اور آکر ذکر سنتے
ہین۔ حضرت اوس بن اوس ثقفی رض سے روایت ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جسنے غسل کرایا (یعنی جورو کو) اور خود غسل کیا اور اول وقت
روان کیا (یعنی جورو کو) اور اول وقت آیا اور پیدل چلا و سوار نہین ہوا اور امام سے نزدیک بیٹھا اور لغو فعل نہ کیا اور کان لگا کر سنے
خطبہ تو اسکیلیے بعوض ہر قدم کے ثواب ایک سال کا اس سال بھر کے روزہ اور قیام شب کے ساتھ ہے۔ رواہ الاربعہ۔ مترجم
کہتا ہے کہ حدیث کے فوائد مین سے اول یہ کہ اونٹ کا صدقہ افضل ہے گاے سے کیونکہ مساکین کو نفع زیادہ ہے اور گاے کی
قربانی افضل ہے بہ نسبت بکری و مینڈھے کے اور یہی مذہب مین صحیح قول ہے۔ ۲۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ رض

جو چند مون کی قربانیان کین وہ بوجہ عسرت وکمیابی گاے کے تھا کہ نہیں دیکھتے کہ اونٹ کی قربانی افضل تھی گر جسکو میسر ہوا اسکا میسر ہونا بہ نسبت گاے کے آسان تھا۔ فاحفظہ۔ دوم مستحب ہے دن نکلتے ہی جامع کرنا پھر غسل کرنا پھر اول ہی ساعت مین جمعہ مین آنا۔ سوم عورت کو نہلانا۔ چہارم پیدل آنا۔ پنجم خطبہ مین ملائکہ حاضر ہونے مین۔ ششم امام سے نزدیک ہونا افضل ہے چنانچہ حدیث سمرہ بن جندب مین مرفوعاً وارد ہے کہ تم ذکر مین حاضر ہو اور امام سے نزدیک ہو کیونکہ آدمی برابر دور ہوتا رہتا ہے حتی کہ جنت مین پیچھے رہ جائیگا اگرچہ وہ جنت مین داخل ہو۔ رواہ ابوداؤد۔ ہفتم لغو نہ کرنا۔ ہشتم سننے کے واسطے کان لگانا۔ نہم چپ ہونا۔ حدیث عمرو بن العاص مین ہے کہ مرد حاضر ہوا جمعہ مین خاموشی وسکوت کے ساتھ اور کسی مسلمان کی گردن نہیں پھاندا اور نہ کسی کو ایذا دی تو یہ جمعہ اسکے واسطے کفارہ ہے اگلے جمعہ تک کے گناہون کا مع تین روز زائد کے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور اور کفارہ ہونا احادیث صحیحین مین ثابت ہے۔ اور ابوداؤد کی حدیث حضرت علی رض مین افادہ ہے کہ جو شخص خطبہ سننے کے مقام سے دور ہو پھر خاموش رہے لغو نہ کرے تو اسکو حصہ ثواب ہے اور جو خاموش نہ رہے ولغو کرے اسکو ایک حصہ گناہ ہے اور جو سننے کے مقام پر لغو کرے وخاموش نہو اُسکو دو حصہ گناہ ہے جیسے یہان خاموش سننے والے کو دو حصہ ثواب ہے۔ حدیث ابوہریرہ رض جس نے جمعہ کے روز اپنے پاس والے سے کہا کہ چپ رہو تو خود اسنے لغو کیا۔ رواہ الستہ۔ پھر ان احادیث مین ذکر سے مراد خطبہ ہے جیسے قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ الآیہ مین ہے۔ م۔ فان اقتصر علی ذکر اللہ جاز عند ابی حنیفۃ۔ پھر اگر خطیب نے خالی اللہ تعالی کے ذکر پر خطبہ کا اقتصار کیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ بشرطیکہ خطبہ کے قصد سے ہو نہ بطریق شکر وغیرہ۔ ع۔ اور کثیر یہ کہ ایک تسبیح یا تہلیل یا الحمد للہ ہو۔ المبسوط وغیرہ ع۔ اور خالی اللہ کہنا اگرچہ ذکر لغوی ہے مگر خطبہ تو کلام ہوتا ہے م۔ اور کافی مین ہے کہ الحمد للہ کو مکرر کہنا شرط ہے تاکہ خطبہ اسکا نام ہو سے ع۔ وقالا لا بد من ذکر طویل یسمی خطبۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ طویل ذکر ہو جسکا نام خطبہ رکھا جاتا ہے۔ ف۔ اور یہی عامہ علماء کا قول ہے اور امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک کمتر جسکا نام خطبہ ہے وہ بقدر التحیات سے آخر عبدہ ورسولہ تک ہے ع۔ شاید کافی کا مسئلہ بقول صاحبین ہے م۔ لان الخطبۃ ہی الواجبۃ۔ کیونکہ واجب تو خطبہ ہے۔ ف۔ یعنی جسکو خطبہ کہین۔ والتسبیحۃ والتحمیدۃ لا تسمی خطبۃ اور ایک تسبیحہ یعنی سبحان اللہ اور ایک تحمیدہ یعنی الحمد للہ اسکا نام خطبہ نہیں ہوتا۔ ف۔ تو یہ کلام اگرچہ مکرر کیا جاوے خطبہ نہوگا۔ وقال الشافعی لا یجوز حتی یخطب خطبتین۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے یہانتک کہ دو خطبہ پڑھے۔ اعتباراً للمتعارف۔ باعتبار متعارف کے۔ ف۔ کیونکہ عرف مین اسکو خطبہ نہیں کہتے ہین اور شاید یہ مراد ہو کہ متعارف شرعی یہی ہے تو صحیح یہ کہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ۔ مین ذکر مجمل ہے تو حدیث مین جسقدر آیا وہی بیان ہوگیا اور وہی شرع مین متعارف ہے تو یہی کا اعتبار ہوگا۔ جواب دیا گیا کہ ذکر مجمل نہیں بلکہ معلوم ہے تو کمتر جسکو ذکر کہین وہ شرط ہوگا اور دو خطبہ کی قدر طول ہونا مسنون ہے۔ ولہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل ہے قول اللہ تعالی کا فاسعوا الی ذکر اللہ۔ ف۔ سعی کرو طرف ذکر الہی کے۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کے۔ ف۔ کہ ذکر کثیر یا قلیل۔ تو مطلق رہا پس کمتر کافی ہے اور حکم کی فرمانبرداری ممکن ہے پس اگر ہم ذکر کثیر کی شرط لگادین تو آیت کو صرف ظنی دلیل سے متغیر کرین اور یہ جائز نہیں ہے ع ف۔ میرے نزدیک تو اسپر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اجماعاً ذکر اللہ مطلق ہے اور مراد اس سے بالاتفاق خطبہ ہے اور خطبہ سے شرعی معنی خطبہ کے مقصود ہین اور متعارف شرعی وہی مقدار جو بیان ہوئی۔ یہ خود عینی رح نے ذکر کیا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ خطبہ سے لغوی مراد ہو کہ خطاب سے لغت کا مفہوم لیا جاتا ہے مگر بدلیل۔ مین کہتا ہون کہ صلوۃ سے شرعی لیا گیا نہ لغوی یونہی خطبہ مین ہے۔ مترجم کے نزدیک تحقیق مقام یہ ہے کہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ سے شافعی وصاحبین کے نزدیک خطبہ مراد ہے بدلیل آنکہ سلف صحابہ وتابعین نے یہی تفسیر کی اور احادیث مین بھی وارد ہے اور امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ خطبہ ذکر اللہ ہے لیکن آیت مین تو مقصود خطبہ نہیں

بلکہ مقصود ذکر ہے جو خطبہ میں پڑھا جاتا ہے اور شرط واسطے نماز جمعہ کے بھی ذکر اللہ ہے خواہ خطبہ کے طور پر ہو یا کسی طور پر ہو۔ اور مقصود یہ
خطبہ شرط نہیں ہے تو صاحبین نے جو کہا کہ الخطبۃ ہی الواجبۃ۔ یہ ٹھیک نہیں بلکہ الذکر ہو الشرط۔ یعنی شرط تو ذکر ہے پس قلیل و کثیر
جسقدر ہو فرض شرط ادا ہو جائیگا۔ پھر امام ابو بکر الرازی کے موافق قدر واجب اس ذکر کے قدر التحیات ہے حتی کہ الحمد للہ کو مکرر کر کے
اسقدر کر لینے سے واجب ادا ہو جائیگا اور اگر فقط الحمد للہ ایکبار کہا تو فرض ادا ہوا۔ عینی نے لکھا اور ظاہر الروایۃ بقدر تین آیات
کے واجب ہے تو الحمد للہ کو اسی قدر مکرر کرنے سے واجب ادا ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر خطبہ فقط ایکبار لا الہ الا اللہ کہا تو وجوب
کا اعادہ ہے۔ اور صاحبین رح کے نزدیک شرط ایک دراز کلام جسکو خطبہ کہیں مگر ایک خطبہ کافی ہے اور شافعی رح کے نزدیک شرط
نہیں مگر واجب دو خطبہ ہیں اور کہا گیا کہ شرط بھی ہیں۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعن عثمان انہ قال الحمد للہ۔ اور حضرت
عثمان رضہ کا حال مروی ہے کہ حضرت عثمان رضہ نے الحمد للہ کہا۔ ف۔ جب خلافت کے اول جمعہ کو منبر پر چڑھے ہیں۔ فارتج
علیہ۔ پھر آپ کی زبان رک گئی۔ ف۔ اور آگے پڑھنے سے بند ہو گئی۔ فنزل وصلی۔ پس منبر سے اتر کر نماز پڑھائی۔
ف۔ تو معلوم ہوا کہ اگر خالی الحمد للہ کافی نہوتا تو کیوں اقتصار کرتے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ یہ قصہ فقط فقہ کی کتابوں میں ہے حدیث
میں نہیں اور قاسم بن ثابت نے کتاب غریب الحدیث میں اسکو بغیر اسناد ذکر کیا۔ محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ قطعی آیت فاسعوا
الی ذکر اللہ سے جب عام ذکر مراد ہے خواہ وہ بطور خطبہ ہو یا اور کسی طور پر ہو اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ اختیار کیا اور خطبہ
خواہ واجب یا سنت ٹھہرا مگر شرط نہیں ہوا کہ بدون اسکے نماز جائز نہو اور لفظ ذکر معلوم ہے مجمل نہیں تو مطلقاً ذکر شرط ہوا پس اس
دلیل کے ساتھ قصہ عثمان کی کچھ ضرورت نہیں رہی۔ مع۔ یہ تقریر میں وہ تحقیق ہے جو مترجم نے اوپر ذکر کی فالحمد للہ علی موافقۃ الشیخ
المحقق رحمہ اللہ تعالیٰ۔ پھر ظاہر کلام امام ابو بکر الرازی وکافی اسی جانب ہے کہ قدر خطبہ واجب ہے اور یہی احوط ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔
م۔ دونوں خطبہ بقدر ایک سورت طوال مفصل کے ہوں۔ البدائع۔ اور زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ البحر۔ ومن شرائطہا الجماعۃ۔ اور
جمعہ کی شرائط میں سے جماعت ہے۔ لان الجمعۃ مشتقۃ منہا۔ کیونکہ جمعہ مشتق از جماعت ہے۔ ف۔ یعنی الجمع والجماعۃ مصدر سے
جمعہ مشتق ہے اور اصول میں متقرر ہوا کہ شرعی اسموں کو لغوی معنی کے ساتھ جہانتک ثبوت ہو لینا واجب ہے جیسا کہ بحث نیت تیمم
میں ذکر ہو چکا۔ م۔ واقلہم عند ابی حنیفۃ ثلثۃ سوی الامام۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک کمتر جماعت سوائے امام کے تین
آدمی ہیں۔ ف۔ یعنی مع امام چار ہوئے۔ اور یہ شرط نہیں کہ خطبہ میں بھی حاضر ہوئے ہوں۔ ف۔ یہی قول زفر ولیث واوزاعی
کا اور مزنی کا مختار ہے۔ مع۔ وقالا اثنان سواہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دو ہوں سوائے امام کے۔ قال والاصح ان ہذا
قول ابی یوسف وحدہ۔ امام مصنف رح نے کہا کہ اصح یہ کہ فقط امام ابو یوسف رح کا یہ قول ہے۔ ف۔ اور امام محمد کا قول
موافق امام اعظم ہے۔ یہ قول حسن بصری کا ہے اور احمد وابو ثور وثوری سے دونوں قول مروی ہیں۔ مع۔ لہ ان فی المثنی معنی الاجتماع
ابو یوسف کی دلیل یہ کہ تثنیہ یعنی دو میں اجتماع کے معنی موجود ہیں۔ وہی منبئۃ عنہ۔ اور جمعہ مخبر ہے اجتماع سے۔ ف۔ یعنی جمعہ کے
لغوی معنی آگاہ کرتے ہیں کہ اجتماع ہونا چاہیے اور جبکہ دو میں ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع ہوا تو مقتضائے لغوی ہو گیا۔
مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو یوسف رح کے نزدیک جماعت مع امام کے جمعہ کے واسطے کافی ہے نہ امام سے علیحدہ۔ م۔ ولہما ان الجمع
الصحیح انما ہو الثلث۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ جمع صحیح تو تین ہی ہیں۔ لانہ جمع تسمیۃ ومعنی۔ کیونکہ تین نام و
معنی دونوں طرح سے جمع ہے۔ ف۔ کیونکہ واحد وتثنیہ کے بعد جمع کا نام ہے اور معنی میں بھی جماعت ہے لہذا رجال بلفظ جمع تین پر بولے
جاتے ہیں یعنی رجال ثلثہ۔ اور رجال اثنان نہیں بولتے اور امام کے ساتھ مگر جماعت نہیں بنائی جاوے۔ والجماعۃ شرط علیحدہ
یعنی جماعت علیحدہ شرط ہے۔ وکذا الامام۔ اور یونہی امام ہونا علیحدہ شرط ہے۔ فلا یعتبر منہم۔ تو امام کا شمار جماعت میں نہو گا
ف۔ تو امام کے علاوہ کمتر تین کی جماعت شرط ہے۔ امام شافعی رح نے کہا ... شرط ہے بدلیل حدیث کعب ... الکتاب

کہ اسعد بن زرارہ رضنے مدینہ میں پہلا جمعہ چالیس کے ساتھ پڑھا۔ کا رواہ ابن ماجہ۔ جواب یہ کہ اول تو یہ حضرت صلعم کے تشریف لانے سے پہلے تھا۔ دوم اسمیں کچھ دلالت نہیں کہ اس سے کم نہیں جائز ہے۔ دلیل دوم حدیث جابر رض کہ سنت جاری ہوئی کہ ہر چالیس و زائد میں جمعہ ہے۔ رواہ البیہقی۔ جواب یہ کہ نووی رح نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے۔ علاوہ بریں کم سے کم ممانعت نہیں ہے اور مفہوم حجت نہیں ہوتا۔ دلیل سوم حدیث ابو امامہ مرفوعاً کہ جمعہ نہیں مگر چالیس کے ساتھ۔ جواب یہ کہ اس روایت کی کچھ اصل نہیں یعنی موضوع ہے۔ امام بخاری و مسلم نے جابر رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ پڑھتے تھے کہ ملک میں شام سے اناج کا قافلہ آیا تو لوگ مال لینے کو چل دیئے صرف بارہ آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے پس اللہ تعالی نے نازل فرمایا و اذا راوا تجارۃ او لھوا انفضوا الیھا و ترکوک قائما۔ امام ابو بکر الرازی رح نے کہا کہ اس قوم کا واپس آنا مذکور نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں کوئی جمعہ ترک نہیں کیا تو لازم آیا کہ ۱۲ کے ساتھ نماز پڑھی پس چالیس کا شرط کرنا یعنی بدون چالیس کے جائز نہیں ہے باطل ہے اور بیہقی و دارقطنی کی روایت میں ہے کہ صرف چالیس آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے تھے یہ نقل صحیح نہیں بلکہ جو صحیحین میں ہے۔ واضح ہو کہ روایۃ البخاری میں ہے کہ نماز میں سے چل دیئے۔ اور روایات مسلم میں ہے کہ خطبہ سے پس روایت بخاری میں نماز سے مراد خطبہ ہے اور خطبہ پر نماز کا اطلاق بلکہ انتظار نماز کا نماز ہونا صحاح میں شائع ہے۔ [illegible] ان نفر الناس۔ اگر لوگ چل دیئے۔ ف۔ پس اگر نماز شروع کرنے سے پہلے چل دیئے حتی کہ امام کے سوائے تین مرد نہ رہے تو بالاتفاق جمعہ نہیں رہا۔ اور اگر بعد شروع کرنے کے واقع ہوا پس اگر چل دیئے۔ قبل ان یرکع الامام ویسجد پہلے اس سے کہ امام رکوع و سجدہ کرے۔ ف۔ اور تین مرد تک نہ رہے۔ الا النساء والصبیان۔ مگر عورتیں و اطفال رہ گئے۔ ف۔ تو جمعہ ٹوٹ گیا۔ اور استقبل الظھر عند ابی حنیفۃ۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نئے سرے ظہر پڑھے۔ ف۔ جبکہ واپس نہ آویں یا بعد ظہر پڑھنے کے آویں۔ یہ اسوقت کہ شروع کرکے سجدہ نہ کیا ہو۔ وقالا اذا نفروا عنہ بعد ما افتتح الصلوۃ صلی الجمعۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر سب لوگ امام کو چھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے نماز شروع کر لی تھی تو امام جمعہ پڑھ لے۔ فان نفروا عنہ بعد ما رکع وسجد سجدۃ۔ اور اگر امام کو چھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے رکوع و سجدہ کر لیا ایک سجدہ۔ بنی علی الجمعۃ۔ تو جمعہ پر بنا کرے۔ ف۔ یعنی جمعہ کو تمام کرے اسمیں امام و صاحبین کا اتفاق ہے۔ المضمرات خلافاً لزفر رح۔ بخلاف قول زفر رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک اس صورت میں بھی ظہر پڑھے۔ وھو یقول انہ شرط فلا بد من دوامہ کالوقت۔ اور زفر رح کہتے ہیں کہ جماعت تو شرط ہے پس برابر آخر تک اسکا ہونا ضرور ہے جیسے وقت۔ ف۔ یہ وقت بھی شرط ہونے سے ختم تک ضرور ہے حتی کہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک قبل سلام کے خارج ہو تو جمعہ فاسد ہوگا۔ ولھما ان الجماعۃ شرط الانعقاد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ جماعت تو انعقاد جمعہ کی شرط ہے۔ ف۔ نہ تمام ادا کی۔ فلا یشترط دوامھا کالخطبۃ۔ تو جماعت کا برابر ختم تک ہونا ضرور نہیں جیسے خطبہ۔ ف۔ کہ وہ شرط ہے مگر باتفاق آخر نماز تک خطبہ جاری رہنا ضرور نہیں۔ لہذا اگر امام نے نماز شروع کی اسوقت جماعت موجود تھی تو جمعہ منعقد ہو گیا پھر چاہے امام کے سجدے سے پہلے بھاگ جاویں یا پیچھے وہ جمعہ تمام کرے۔ ولابی حنیفۃ ان الانعقاد بالشروع فی الصلوۃ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کا انعقاد نماز میں شروع کرکے ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جماعت تو بیشک جمعہ کے ختم تک شرط نہیں بلکہ جمعہ منعقد ہونے کے لیے شرط ہے لیکن منعقد ہونا نماز کا کب ہوتا ہے تو صاحبین نے کہا کہ تکبیر تحریمہ سے شروع کیا اور منعقد ہو گئی۔ امام رح نے کہا کہ ابھی نماز منعقد نہیں ہوئی۔ ولا یتم ذلک الا بتمام الرکعۃ۔ اور منعقد ہونا پورا نہ ہوگا مگر ایک رکعت تمام کرنے کے ساتھ۔ ف۔ اور رکعت کا تتمہ سجدہ ہے اگرچہ ایک ہی سجدہ کرے تب نماز منعقد ٹھہرے گی۔ لان مادونھا لیس بصلوۃ۔ کیونکہ رکعت سے کم نماز نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اسکو توڑ دینا جائز ہے۔ فلا بد من دوامھا الیھا۔ تو ضرور ہوا دوام جماعت کا رکعت تک۔

ف۔ یعنی رکعت تک جماعت باقی رہے تو منعقد ہوگیا اب تمام کرلے اگرچہ جماعت بھاگ جاوے۔ بخلاف الخطبۃ
فانہا تنافی الصلوٰۃ فلا یشترط دوامہا۔ بخلاف شرط خطبہ کے کیونکہ خطبہ تو نماز کے منافی ہے دونوں جمع نہیں ہوسکتے پس
خطبہ کا رکعت تک دوام شرط نہیں۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ رکعت سے کم نماز جب نماز منعقد نہ ہو تو نفل شروع کرکے توڑنے
سے قضا نہ ہوگی جب تک کہ رکعت تک پڑھکر نہ توڑے۔ جواب یہ رکعت سے کم نماز میں دو حالت ہیں اول یہ کہ تحریمہ پایا گیا
پس اس جہت سے تو وہ نماز ہے اور چونکہ نماز نام قرأت و رکوع سجود کا ہے یہ نہیں پایا گیا تو اس جہت سے نماز نہیں ہے پھر نفل توڑ دینے
کے مسئلہ میں ہم نے اول جہت کو اعتبار کرکے قضا واجب کی کہ اسمیں بالیقین قصور سے بچا۔ اور جمعہ کے مسئلہ میں ہم نے دوسری
جہت اعتبار کی کیونکہ ظہر پڑھنے سے بالیقین فرض ادا ہوگیا فاحفظہ م ع۔ ولا معتبر ببقاء النسوان وکذا الصبیان۔ اور
عورتوں اور نیز بچوں کے باقی رہجانے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ لانہ لا ینعقد بہم الجمعۃ فلا تتم بہم الجماعۃ۔ کیونکہ عورتوں بچوں
کے ساتھ میں جمعہ نہیں منعقد ہوتا تو انکے ہونے سے شرط جماعت پوری نہ ہوگی۔ ف۔ بخلاف انکے اگر مسافر لوگ یا بیمار
وغیرہ اہل العذر جنپر جمعہ واجب نہیں تھا یا جنہوں نے خطبہ نہیں سنا تھا باقی رہ گئے تو انکا ہونا معتبر ہے کیونکہ ایسے جماعت سے
شرط پوری ہوجائیگی ع۔ ولا تجب الجمعۃ۔ اور جمعہ واجب نہیں۔ ف۔ یعنی اصل جمعہ اگرچہ ہر شخص پر فرض عین ہے مگر
اداے جمعہ نہیں واجب۔ علی مسافر۔ کسی مسافر پر۔ ف۔ حتی کہ اگر وہ جمعہ میں حاضر نہ ہو تو عاصی نہ ہوگا بلکہ ظہر پڑھ لے۔
ولا امرأۃ۔ اور نہ عورت پر۔ ولا مریض۔ اور نہ بیمار پر۔ ف۔ بوجہ مشقت کے۔ ولا عبد۔ اور نہ غلام
پر۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اگر آقا نے اجازت بھی دی تو غلام مختار ہے چاہے ظہر
پڑھ لے۔ الذخیرہ۔ مگر مکاتب پر واجب ہے۔ م ع۔ ولا اعمی۔ اور نہ اندھے پر۔ ف۔ اگرچہ رہبر ملے
لان المسافر یحرج فی الحضور۔ کیونکہ مسافر کو حاضری جمعہ سے حرج لاحق ہوگا۔ وکذا المریض والاعمی
اور یہی حرج بیمار و اندھے میں ہے۔ ف۔ کیونکہ بیمار کو تکلیف ہوگی۔ اندھے نے اگر رہبر پایا تو اصح یہ کہ واجب
نہیں اس لیے کہ اس میں خود قدرت نہیں ہے جیسے بیمار جب کہ سواری پاوے۔ اگر کسی نے جمعہ کے روز اپنے
آپ کو بیمار کرلیا یعنی مثلاً مسہل لیا تو اصح یہ کہ اگر اس وقت تک اس میں بھی جانا حرج پیدا کرے تو معذور ہے۔ مع۔ والعبد
مشغول بخدمۃ المولی۔ اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہے۔ ف۔ حتی کہ آقا کو اختیار ہے کہ اسکو جمعہ کی اجازت
نہ دے۔ الذخیرہ ع۔ مگر نماز کے واسطے منع نہیں کرسکتا م۔ والمرأۃ بخدمۃ الزوج۔ اور عورت اپنے شوہر کی خدمت
میں مشغول ہے۔ ف۔ کیونکہ دیانۃً اسپر خدمت واجب ہے اور اگر شوہر نہ ہو تو بھی اسوقت جماعت سے ممنوع ہیں م۔ فعذروا
دفعا للحرج والضرر۔ پس یہ لوگ بنظر دفع حرج و ضرر کے معذور و معاف رکھے گئے۔ فان حضروا۔ پھر اگر یہ لوگ حاضر ہوئے
ف۔ یعنی اپنا حرج و ضرر برداشت کیا اور جذب شوق میں حاضر ہوئے۔ فصلوا مع الناس۔ اور انہوں نے لوگوں
کے ساتھ جمعہ پڑھا۔ اجزاہم عن فرض الوقت۔ تو اسوقت کے فرض سے انکو جمعہ کافی ہوگیا۔ ف۔ اسپر علماء سلف
وخلف کا اجماع ہے۔ ذکرہ ابن المنذر۔ لیکن عورتیں بوجہ نہی مخالفت کے گنہگار ہوئیں۔ اور سواے عورتوں کے اگر
باقی لوگ معذوروں کی جماعت ہوئی اور لوگ نہ ہوئے تو بھی جائز ہے م۔ فتح۔ لانہم تحملوا فصاروا کالمسافر
اذا صام۔ کیونکہ ان لوگوں نے حرج و مشقت کو برداشت کیا تو ایسے مسافر کے مانند ہوگئے جس نے سفر میں روزہ رکھا
ف۔ حالانکہ بنظر مشقت مسافر کو اجازت ہے کہ روزہ رمضان کو قضا کرے اور اگر اسنے روزہ رکھ لیا تو افضل ہے کیونکہ
عزیمت سے زیادہ اسنے مشقت اٹھائی۔ یوں ہی اگر ان لوگوں نے مشقت اٹھا کر جمعہ کی نماز پڑھی تو جائز ہے۔ م ع۔
ویجوز للمسافر والعبد والمریض ان یؤم فی الجمعۃ۔ اور مسافر کو اور غلام کو اور بیمار کو جائز ہے کہ جمعہ کی نماز میں امام ہو

ف۔ یہی قول شافعی وغیرہ کا ہے۔ وقال زفر لا یجزیہ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ اِن میں سے کسی کا امام ہونا نہیں جائز ہے۔ لانہ لا فرض علیہ فاشبہ الصبی والمرأۃ۔ کیونکہ اسپر جمعہ فرض نہیں ہے تو ہر ایک مشابہ عورت وطفل کے ہوگیا۔ ف۔ حالانکہ عورت وطفل کی امامت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ ولنا ان ہذہ رخصۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فرض نہونا بطور رخصت ہے۔ ف۔ یعنی اصل جمعہ تو ہر ایک پر فرض عین ہے اور مسافر وغیرہ کو ادائے جمعہ کے واسطے حاضری میں مشقت تھی تو حاضر نہونیکی اجازت ہے۔ فاذا حضروا۔ پھر جب یہ لوگ حاضر ہو گئے۔ ف۔ اور مشقت برداشت کر لی۔ یقع فرضا علی ما بینا۔ تو یہ نماز فرض واقع ہوگی نہ نفل جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا۔ ف۔ حتی کہ عورت حاضر ہو تو اسکا فرض بھی ادا ہوگیا۔ اور طفل وعورت پر قیاس نہیں صحیح ہے۔ اما الصبی فمسلوب الاہلیۃ۔ طفل پر تو اسوجہ سے کہ طفل میں امامت کی اہلیت ہی نہیں ہے۔ والمرأۃ۔ اور عورت۔ ف۔ تو عورت اگرچہ عورتوں کی امامت کے لائق ہے لیکن۔ لا تصلح لامامۃ الرجال۔ وہ مردوں کی امامت کے لائق نہیں ہوتی۔ مسئلہ۔ وتنعقد بہم الجمعۃ۔ اور مسافر وغلام ومریض کے جمع ہونے سے جماعت جمعہ منعقد ہو جائیگی۔ لانہم صلحوا للامامۃ۔ کیونکہ یہ لوگ تو امامت کے لائق ہیں۔ فیصلحون للاقتداء بالطریق الاولی۔ پس اقتداء کے واسطے بطریق اولی یہ لوگ لائق ہیں۔ ومن صلی الظہر فی منزلہ یوم الجمعۃ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز اپنے مقام پر ظہر پڑھ لی۔ ف۔ پس اگر امام جمعہ کے فارغ ہونے کے بعد ہو تو بالاجماع جائز ہے بنابرینکہ جمعہ فقط ایک مقام پر یا اُسکے قریب میں ایک جگہ ہے اور اگر اُسنے ظہر پڑھی۔ قبل صلوٰۃ الامام۔ قبل نماز امام کے۔ ف۔ اور امام ہنوز فارغ نہیں ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو کچھ عذر ہے تو بھی باتفاق جائز ہے اور اگر قبل امام پڑھے۔ ولا عذر لہ۔ حالانکہ اسکو کچھ عذر نہیں ہے۔ کرہ لہ ذلک۔ تو اسکے حق میں یہ مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی حرام ہے۔ ف۔ وجازت صلوٰتہ۔ اور نماز جائز ہوگئی۔ ف۔ یہ قول ابو حنیفہ وصاحبین کا موافق ظاہر الروایۃ کے وابو ثور وقدیم قول شافعی ہے۔ع۔ وقال زفر لا تجزیہ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ یہی قول غیر ظاہر الروایۃ میں محمد کا اور مالک وشافعی واحمد کا ہے۔ع۔ اور اقوال محمد میں یہی اصح ہے۔ الینابیع۔ لان عندہ الجمعۃ ہی الفریضۃ اصالۃ۔ کیونکہ زفرؒ کے نزدیک اصلی فرض تو جمعہ ہے۔ والظہر کالبدل عنہا۔ اور ظہر بمنزلہ اسکے بدل کے ہے۔ ف۔ اور پورا بدل بھی نہیں کیونکہ دو رکعت کا بدل چار نہیں بلکہ اُس روز جمعہ کا فرض ہونا اسطور پر نہیں کہ یا جمعہ پڑھو یا اُسکے بدلے ظہر پڑھو بلکہ جمعہ نہ ملے تو ظہر پڑھو لہذا کہا کہ۔ ولا مصیر الی البدل مع القدرۃ علی الاصل۔ اور بدل کی طرف جانا ممکن نہیں درحالیکہ اصل پر قدرت حاصل ہو۔ ولنا ان اصل الفرض ہو الظہر فی حق الکافۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اصلی فرض الوقت تو تمام سب کے حق میں ظہر ہے۔ ہذا ہو الظاہر یعنی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے اصحاب ثلثہ رح سے یہی ظاہر المذہب ہے۔ع۔ الا انہ مامور باسقاطہ باداء الجمعۃ۔ مگر بات اتنی ہے کہ قدرت والا حکم دیا گیا ہے کہ اس ظہر کو اپنے ذمہ سے جمعہ ادا کرکے ساقط کرے۔ ف۔ پس جمعہ ادا کرنا واسطے اسقاط ظہر کے ہر فرد پر بسبب قدرت فرض ہے۔م۔ وہذا لانہ متمکن من اداء الظہر بنفسہ۔ اور ظہر کا اصل ہونا ہم نے اسواسطے جانا کہ ہر شخص ظہر کو ادا کرنے پر بذات خود قادر ہے۔ دون الجمعۃ۔ نہ ادائے جمعہ پر۔ ف۔ یعنی ہر شخص کو ادائے جمعہ پر اپنی ذات سے قدرت نہیں ہے۔ لتوقفہا علی شرائط لا تتم بہ وحدہ۔ کیونکہ جمعہ تو ایسی شرائط پر موقوف ہے جو اکیلے آدمی کی ذات سے پوری نہیں ہوتیں۔ ف۔ تو اسکو جمعہ پر تنہا قابو نہوا۔ وعلی التمکن یدور التکلیف۔ حالانکہ قابو ہی پر مکلف ہونے کا مدار ہے۔ ف۔ یعنی آدمی پر وہی طاعت واجب واسی قدر واجب ہوتی جسکی اسکو قدرت وقابو ہو تو نتیجہ نکلا کہ جمعہ ہر شخص پر کیونکر فرض ہوگا جبکہ اُسکی شرائط پوری کرنا آدمی کے قابو سے باہر ہیں بلکہ جب چند آدمی مجتمع ہوں اور انمیں بھی شرائط متحقق ہوں تب ادا ہو لہذا ہر شخص کا فرض الوقت تو ظہر ہے پھر اگر شرائط جمع ہو جاویں تو فرض ہے کہ جمعہ سے

ادا کرے ہم۔ ابن الہمام نے اعتراض کیا کہ اگر یہ دلیل تمام ہو تو لازم آوے کہ ہر فرد پر جمعہ واجب نہیں حالانکہ وہ ہر فرد پر واجب ہے پس اس دلیل کا ضعف واضح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہاں ہر فرد پر جمعہ فرض ہے لیکن بقدر طاقت کیونکہ طاقت تو بالاجماع شرط ہے پس اگر شہر جامع یا امام نہ ہو تو یہ وقت فریضہ سے خالی نہ رہا بلکہ ظہر کی طاقت ہے تو اصلی فرض ظہر ہے اور اداء اگر نا آسکا و طرح بحسب وسعت فرض ہے ایک یہ کہ جمعہ کی قدرت ہو تو جمعہ سے ساقط کرے ورنہ ظہر سے پھر اگر اسنے ظہر ہی سے ادا کی باوجود قدرت جمعہ کے تو ادائے جمعہ کا فرض ترک کرنے سے گناہ کیا مگر فریضۃ الوقت ادا ہو گیا اور حاصل یہ کہ وجوب الذمہ و وجوب الاداء میں فرق ہے اور دلیل بے شبہ تمام ہے۔ کما لایخفی۔ شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا کہ معتمد دلیل یہ کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اگر وقت جمعہ نکل جاوے تو قضاء بہ نیت ظہر چار رکعت پڑھے پس اگر ظہر اصلی فرض الوقت نہ ہوتا تو قضاء میں ظہر کی نیت متعین نہ ہوتی۔ مترجم کہتا ہے کہ جمعہ ہر فرد پر فرض ہے اور یہ بھی معلوم کہ دونوں اسوقت واحد میں مفروض نہیں تو انجام وہی ہوا کہ اصلی فرض ظہر ہے پھر شرائط کے ساتھ ادا اسکا ادائے جمعہ سے فرض ہے مگر جس نے باوجود امکان کے ادائے جمعہ سے ساقط نہ کیا بلکہ اصلی فریضہ یعنی ظہر پڑھی تو فرض ترک کرکے عاصی ہوا مگر ظہر جو فریضۃ الوقت ہے ادا ہو گئی۔ ہذا ہو الحق واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر یہاں سے واضح ہوا کہ ادا کی راہ سے جمعہ زیادہ مؤکد ہے اور فرضیت کی راہ سے ظہر اصل ہے حتی کہ اگر وقت نکل جاوے تو ظہر ہی قضاء کریگا۔ اور ثمرہ اختلاف میں سے یہ کہ اگر جمعہ میں قضائے فجر یاد آوے تو زفر رح کے نزدیک جمعہ تمام کرے جبکہ ترتیب کا وقت نہ ہو اور انکے نزدیک فجر و ظہر وقت میں پڑھے ع۔ فان بدا لہ ان یحضرہا۔ پھر اگر اسکی رائے میں ظاہر ہوا کہ جمعہ میں حاضر ہو ف بعد اسکے کہ گھر میں ظہر پڑھ چکا ہے یعنی ظہر پڑھنے کے بعد اُسنے قصد کیا کہ جمعہ میں جاوے پھر وہ گھر سے نکلا پس اگر یہ نکلنا کسی دوسرے کام کے لیے ہو تو بالاتفاق ظہر باطل نہوگی یا نکلا تو بھی ظہر باطل نہوگی۔ اگر جمعہ کا قصد کیا فتوجہ الیہا۔ پس جمعہ کی طرف متوجہ ہوا۔ ف پس اگر امام اسوقت جمعہ سے فارغ ہو چکا ہو تو بھی بالاتفاق ظہر باطل نہ اور اگر جمعہ کو چلا۔ والامام فیہا۔ اور حال یہ کہ امام نماز جمعہ میں ہے۔ بطل ظہرہ عند ابی حنیفۃ بالسعی۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسکی ظہر باطل ہو جائیگی چلنے کے ساتھ ہی۔ ف یعنی جبکہ گھر سے باہر ہو جاوے۔ ہو الصحیح ف۔ اگرچہ جمعہ پانے کی امید نہو یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر اس روز امام نے جمعہ نہیں پڑھا ہو تو صحیح یہ کہ ظہر باطل نہوگی ع۔ وقالا لایبطل حتی یدخل مع الامام۔ اور صاحبین نے کہا کہ ظہر باطل نہوگی یہانتک کہ امام کے ساتھ داخل ہو جاوے ف حتی کہ تحریمہ باندھے ع۔ جیسے مسجد میں ظہر پڑھکر بیٹھا ہو تو بالاتفاق ظہر جب باطل ہوگی کہ امام کے ساتھ داخل ہو۔ البحر۔ پھر اگر قعدہ میں ملا تو امام محمد سے روایت ہے کہ ظہر پڑھے اور دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ جس نے جمعہ کی ایک رکعت پائی اُسنے جمعہ پایا تو کم میں جمعہ نہیں پایا اور یہ مسئلہ ادراک الفریضہ میں گذرا ہم۔ لان السعی دون الظہر فلا ینقضہا بعد تمامہ والجمعۃ فوقہا فینقضہا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سعی تو ظہر سے کمتر ہے تو ظہر تمام ہونے کے بعد سعی اسکو نہیں توڑیگی اور جمعہ خود ظہر سے بڑھکر ہے تو جب جمعہ پایا تو وہ ظہر کو توڑ دیگا۔ ف اور اگر امام کے ساتھ داخل نہوا تو خالی سعی اسکو نہ توڑیگی وصار کما اذا توجہ بعد فراغ الامام۔ اور ایسا ہو گیا کہ جیسے امام کے فارغ ہونے کے بعد جمعہ کی طرف متوجہ ہوا۔ ف کہ اس صورت میں بالاتفاق سعی اسکو نہیں توڑتی ہے کیونکہ یہ بیکار سعی ہے۔ ولہ ان السعی الی الجمعۃ من خصائص الجمعۃ اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ سعی تو جمعہ کی خصوصیات سے ہے۔ ف چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فاسعوا الی ذکر اللہ۔ سعی کرو جانب ذکر الٰہی۔ اور دوسری نمازوں میں سعی سے ممانعت اور مشی کی اجازت ہے چنانچہ ابوہریرہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز قائم کیجاوے تو تم مت آؤ اس حالت سے کہ سعی کرتے ہو یعنی تیز چال دوڑتے ہوئے بلکہ آؤ اس حالت سے کہ مشی کرتے چلتے ہو اور تم پر آہستگی و وقار ہو پس جسقدر پاؤ اُسکو پڑھ لو اور جسقدر چھوٹ جاوے

اسکو تمام کر لو۔ رواہ الائمۃ الستۃ ح۔ پس سعی جبکہ جمعہ کی خصوصیات سے ٹھہرا تو اگر جمعہ سعی سے مقصود حاصل ہو تب بھی
احتیاطاً کیجاوے۔ فینزل منزلتہا فی حق ارتفاض الظہر احتیاطاً۔ تو سعی تمام کیجاوے مقام جمعہ کے دربارہ ظہر
توڑنے کے بطور احتیاط۔ بخلاف ما بعد الفراغ منہا لانہ لیس بسعی الیہا۔ بخلاف اسکے جبکہ امام کے فارغ
ہونے کے بعد اپنے سعی کی تو یہ بمنزلہ جمعہ کے نہوگی کیونکہ یہ تو جمعہ کی طرف سعی نہیں ہے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ قولہ تعالیٰ
فاسعوا الی ذکر اللہ۔ میں سعی سے مراد دوڑ کے چال نہیں ہے بلکہ وقار کی چال ہے جیسے دوسری نمازوں میں ممانعت ہے
ویسے ہی جمعہ میں بھی یہ چال ممنوع ہے چنانچہ خود عینی رح نے ابعد من قنیہ سے نقل کیا کہ سعی یعنی تیز چال دوڑ سے چلنا
ہمارے و عامۂ فقہاء کے نزدیک واجب نہیں اور اسکے مستحب ہونے میں اختلاف ہے اور اصح یہ کہ آہستہ وقار کی چال
سے چلے۔ انتہی۔ پھر سعی کی خصوصیت پر جو دلیل ذکر کی وہ تمام طول اور عینی رح نے امر پر امام ابو نصر سے نقل کیا کہ
نماز جمعہ ایک خاص مقام پر ادا ہوتی ہے تو اسکو ادا کرنا ممکن نہیں مگر جبکہ وہاں جاوے تو اس راہ سے سعی کرنا و چلنا
جمعہ کے ساتھ مخصوص ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دلیل اولیٰ ہے۔ واللہ اعلم م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حق تقریر یہ ہے کہ جس نے
ظہر گھر پڑھ لی وہ اسکے پورے کرنے کے بعد بھی مامور ہے کہ اسکو توڑ کر جمعہ کی طرف جاوے کیونکہ اس روز ادائے جمعہ
فرض ہے تو جب ہی وہ چلا تو اسنے ظہر توڑنے میں قدم رکھا پھر اگر جمعہ نہ پایا تو بھی احتیاطاً حکم ہوگا کہ ظہر ٹوٹ گئی۔ انتہی
مترجم کہتا ہے کہ اچھی تقریر ہے لیکن اس مقدمہ میں تامل ہوگا کہ بعد ادائے ظہر کے اسکو ظہر توڑنے کا حکم ہے بلکہ اولیٰ یہ کہ یوں
کہا جاوے کہ جب تک امام فارغ نہیں ہوا اسپر فرض متوجہ ہے کہ اسکے ساتھ ادا کرے یعنی چلکر جاوے پس جب وہ اس فرض
کے لیے چلا تو جو نماز ظہر اسنے پڑھی تھی وہ کالعدم ہوگئی کیونکہ اسوقت میں دو فرض جمع نہیں ہیں تو کالعدم ہوجائیگی پھر وہ
نہ کریگی اگرچہ جمعہ نہ پایا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ویکرہ ان یصلی المعذورون۔ اور مکروہ ہے کہ پڑھیں عذر والے
ف۔ اور جنکو جمعہ نہیں ملا ہے۔ ف۔ الظہر بجماعۃ فی المصر۔ نماز ظہر کو جماعت کے ساتھ شہر میں۔ وکذا اہل السجن
اور یوں ہی قید خانہ والے۔ ف۔ مکروہ ہے کہ جمعہ کے روز ظہر کو جماعت سے پڑھیں۔ لما فیہ من الاخلال بالجمعۃ
اذ ہی جامعۃ للجماعات۔ کیونکہ انکے اس فعل جماعت میں جمعہ کے اندر خلل پیدا کرنا ہوا کیونکہ جمعہ تو سب جماعتوں کا جامع
ہے۔ ف۔ اس بناپر کہ جمعہ سوائے ایک مقام کے نہیں جائز ہے۔ الفتح۔ اگر کہا جاوے کہ معذور پر تو جمعہ نہیں ہے پھر کیا
خلل کیا جواب دیا کہ۔ والمعذور قد یقتدی بہ غیرہ۔ معذور کے ساتھ کبھی غیر معذور بھی اقتدا کر لیتا ہے۔ ف۔
تو غیر معذور کے اقتدا کرنے سے جمعہ میں خلل ہوگا۔ بخلاف اہل السواد لانہ لا جمعۃ علیہم۔ برخلاف گانوں والوں
کے انپر جمعہ نہیں ہے۔ ف۔ اور معذور پر جمعہ تھا مگر عذر سے ساقط ہوا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ تو اس روایت پر کہ ایک
شہر میں کئی جگہ جمعہ نہیں جائز ہے اور امام سرخسی وغیرہ کے نزدیک مختار روایت یہ کہ کئی جگہ جائز ہے تو دلیل کراہت یہ ہوگی
کہ ظاہری صورت میں یہ جمعہ کا معارضہ و مقابلہ معلوم ہوتا ہے۔ الفتح۔ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ ادا کرنا ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک
جائز ہے اور یہی اصح ہے اور سرخسی نے کہا کہ مذہب ابوحنیفہ میں یہی صحیح ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ البحر۔ اور اسی پر فتویٰ رہیگا
الصدر۔ پھر ایک سے دوسری مسجد تک کچھ فاصلہ معتبر ہے یا نہیں تو میں نے نہیں دیکھا اور فتح القدیر و عینی و بحر الرائق وغیرہ
کے عموم اطلاقات منظر میں کہ کوئی تقیید نہیں ہے اور دفع الحرج اسکی علت ٹھہرائی گئی۔ اگرچہ ورود الجمعہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے عہد مبارک میں واحد تھا مگر اہل قبا و حوالی مدینہ پڑھتے تھے اور حدیث صحیح میں ہے کہ جمعہ اسپر جو لوٹ کر رات اپنے گھر
میں گذارے اور بحر الرائق میں انتہی و دونک والوں پر جمعہ ہونا صحیح ٹھہرایا لیکن مخفی نہیں کہ اگر متعدد جمعہ ہو تو اہل امصار
اپنے بسان پڑھ لیں اور اہل شہر کے ہر محلہ والا اپنی مسجد میں پڑھ لے اور اس ترجیح کی حاجت نہیں رہی۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

بالجملہ شہر مین جمعہ کے سواے جماعت بعذر ہی وغیرہ مکروہ ہی خواہ قبل فراغت امام ہو یا بعد ہو اگرچہ اس دن کسی وجہ سے امام
نے جمعہ نہین پڑھا ہو۔ قاضیخان۔ ولو صلی قوم اجزاہم۔ اور اگر کسی قوم نے اُسدن جماعت سے ظہر پڑھ لی تو انکو کافی ہوگئی
لاستجماع شرائطہ۔ کیونکہ یہ نماز اپنی شرائط کے جامع ادا ہو گئے۔ ف۔ تو ادا ہوگئی اور کراہت تو اسکی ذات سے
خارج بوجہ حق جمعہ کے تھی ہم۔ ومن ادرک الامام یوم الجمعۃ صلی معہ ما ادرکہ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز امام کو پایا
تو جسقدر پاوے اُسکے ساتھ پڑھ لے۔ ف۔ پھر اگر ایک رکعت یا زیادہ پائی تو۔ بنی علیہا الجمعۃ۔ اسی پر جمعہ کو بنا کر
ف۔ یعنی جمعہ تمام کر لے اور یہ بالاتفاق ہی۔ لقولہ علیہ السلام ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا۔ کیونکہ حضرت صلعم
نے فرمایا کہ جسقدر تم پاؤ اُسکو تو پڑھ لو اور جو فوت ہوگئی اُسکو قضا کر لو۔ ف۔ رواہ احمد وابن حبان عن ابی ہریرۃ
مع۔ اور صحاح الستہ مین فاتموا ہی یعنی جو فوت ہوگئی اُسکو تمام کرو۔ اور نسائی کی حدیث ابو ہریرہ رض مین ہی کہ جسنے جمعہ سے
ایک رکعت پائی اُسنے جمعہ پایا۔ پس معنی قضا کر لو اور تمام کر لو کے ایک ہی ہین۔ وان کان ادرکہ فی التشہد۔ اور
اگر پایا امام کو تشہد مین۔ او سجود السہو۔ یا سجدہ سہو مین۔ ف۔ تو اختلاف ہی۔ بنی علیہا الجمعۃ عندہما۔ امام ابو حنیفہ
و ابو یوسف کے نزدیک جمعہ تمام کرے۔ ف۔ اور اسنے فضیلت جماعت پائی گو پورا جمعہ امام کے ساتھ نہین پایا۔ و
قال محمد۔ اور کہا امام محمد نے۔ ف۔ اور مالک و شافعی و احمد نے کہ۔ ان ادرک معہ اکثر الرکعۃ الثانیۃ بنی علیہا
الجمعۃ۔ اگر امام کے ساتھ اسنے دوسری رکعت کا زیادہ حصہ پایا تو اُسپر جمعہ تمام کرے۔ ف۔ پس اگر رکوع پایا ہو تو اکثر
رکعت پائی۔ وان ادرک اقلہا بنی علیہا الظہر۔ اور اگر اسنے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا کم حصہ پایا تو اُسپر ظہر
بنا کرے۔ ف۔ یعنی رکوع کے بعد سے امام کے ساتھ شریک ہوا تو رکعت نہ پائی پس بعد سلام پھیرنے امام کے چار
رکعت ظہر پڑھے اور جماعت کا ثواب مل گیا۔ لانہ جمعۃ من وجہ۔ کیونکہ اسکی نماز ایک وجہ سے جمعہ ہی۔ ف۔ حتی کہ
نیت جمعہ ضروری ہی۔ وظہر من وجہ لفوات بعض الشرائط فی حقہ۔ اور ایک وجہ سے ظہر ہی بوجہ فوت ہوجانے
بعض شرائط کے اس شخص کے حق مین۔ ف۔ اور وہ جماعت ہی کیونکہ جماعت فارغ ہوچکی کیونکہ امام بالفرض فارغ
ہوگیا تو جب اُسکی نماز مین ہم نے دو وجہین پائین۔ فیصلی اربعا اعتبارا للظہر۔ تو وہ ظہر کے لحاظ سے چار رکعت پڑھے
ویقعد لا محالۃ علی رأس الرکعتین اعتبارا للجمعۃ۔ اور جمعہ کے لحاظ سے دو رکعت پر ضرور قعدہ کرے۔ ف۔
یعنی جمعہ مین دو رکعت پر قعدہ فرض ہی۔ پھر ظہر کے لحاظ سے اخیر کی دو رکعتین فریضہ ہین اور جمعہ کے لحاظ سے نفل ہین
تو فرمایا۔ ویقرأ فی الاخریین لاحتمال النفلیۃ۔ اور اخیر دونون رکعت مین قراءت کرے بوجہ احتمال نفل ہونیکے
ف۔ اور نفل کی ہر رکعت مین قراءت واجب ہوتی ہی۔ اور یہ سب امام محمد کا قول ہی۔ ولہما انہ مدرک للجمعۃ فی
ہذہ الحالۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ اس حالت مین وہ جمعہ کا پانے والا ہی۔ حتی یشترط نیۃ الجمعۃ
حتی کہ اُسکو جمعہ کی نیت کرنا شرط ہی۔ ف۔ حتی کہ اگر جمعہ کی نیت نہ کی تو اُسکی اقتدا صحیح نہین ہی پس اُسنے جمعہ پایا
وہی رکعتان۔ اور جمعہ دو ہی رکعت ہی۔ ولا وجہ لما ذکر۔ اور جو امام محمد نے ذکر کیا اُسکی کوئی صورت نہین ہی۔ ف۔
یعنی احتیاط کر کے جمعہ و ظہر دونون پر عمل کرے۔ لانہما مختلفان فلا یبنی احدہما علی تحریمۃ الآخر۔ کیونکہ یہ دونون
نمازین مختلف ہین تو ایک کو دوسرے کے تحریمہ پر مبنی نہین کریگا۔ ف۔ حتی کہ اگر نماز جمعہ مین وقت نکل جاوے
تو اُسپر ظہر مبنی نہین کر سکتا بلکہ ظہر از سر نو پڑھے۔ السرخسی۔ واذا خرج الامام یوم الجمعۃ۔ اور جب جمعہ کے روز
امام نکلے۔ ف۔ حجرہ سے یا منبر کی طرف جاوے۔ ترک الناس الصلوٰۃ۔ تو چھوڑ دین لوگ نماز کو۔ ف۔
یعنی نوافل و سنن کو بخلاف قضا کے۔ والکلام۔ اور کلام کو۔ ف۔ اگرچہ کلام نیک وامر بالمعروف ہو۔ حتی

یفرغ من خطبتہ۔ یہانتک کہ خطبہ سے فارغ ہو۔ ف۔ ابن بطال رح نے شرح الصحیح میں کہا کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے
قال وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ امام مصنف رح نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی قول مالک
ہو رح۔ وقالا لا باس بالکلام اذا خرج الامام قبل ان یخطب۔ اور صاحبین نے کہا کہ مضائقہ نہیں کلام کرنے
میں جب امام باہر آوے قبل اسکے کہ خطبہ شروع کرے۔ واذا نزل قبل ان یکبر۔ اور جب منبر سے اترے قبل
اسکے کہ نماز کی تکبیر کہے۔ ف۔ یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے رح۔ لان الکراہۃ للاخلال بفرض الاستماع
کیونکہ کراہت تو سننے کے فرض میں خلل پڑنے کی وجہ سے ہے۔ ولا استماع ہہنا۔ اور ابھی کچھ سننا نہیں ہے۔
ف۔ حتی کہ جب خطبہ شروع کرے تب مکروہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر ابھی نماز نفل بھی مکروہ نہوگی کیونکہ سننے میں خلل
نہیں حالانکہ وہ بالاتفاق مکروہ ہے۔ جواب یہ کہ بات تو اختیاری ہے جب چاہو چھوڑ دو۔ بخلاف الصلوٰۃ لانہا قد تمتد
بخلاف نماز کے کہ نماز کبھی دراز کھنچ جاتی ہے۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا خرج الامام فلا صلوٰۃ ولا کلام۔
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام باہر آوے تو نہ نماز ہے اور نہ کلام ہے۔ ف
تو یہ صاف ممانعت ہے۔ من غیر فصل۔ بدون کسی تفصیل کے۔ ف۔ کہ خطبہ شروع کرنے کے بعد ہو بس ہر حال
میں نماز وکلام مکروہ ہے جب کہ امام حجرہ سے برآمد ہو۔ اگر پوچھا جاوے کہ یہ حدیث کہاں ہے جواب غایۃ البیان یہ کہ
خواہر زادہ رح نے شرح مبسوط میں ابن عمر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کی۔ عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث نہیں اور
اور بیہقی رح نے کہا کہ اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کرنا وہم فاحش ہے۔ بلکہ یہ کلام زہری رح کا ہے جیسا کہ مالک
نے زہری سے روایت کیا۔ اور طحاوی نے ابو الدرداء سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ میں سورہ
پڑھا میں نے ابی بن کعب سے پوچھا کہ کب نازل ہوا تو مجھے اشارہ سے چپ کیا پھر بعد فراغت کے فرمایا کہ آج
تیری نماز ست نہیں مگر یہ جو تونے لغو کیا۔ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ابی بن کعب نے
سچ کہا۔ رواہ احمد وغیرہ۔ ع۔ لیکن اسمیں کچھ حجت نہیں ہے کیونکہ خطبہ کے وقت بالاتفاق منع ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ رح
نے حضرت علی وابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ یہ لوگ بعد خروج امام کے نماز وکلام کو مکروہ رکھتے
تھے۔ ہمارے نزدیک ایسی صورت میں صحابی کی تقلید واجب ہے۔ الفتح۔ ولان الکلام قد یمتد طبعا فاشبہ
الصلوٰۃ۔ اور اسوجہ سے کلام مکروہ ہے کہ کلام بھی بخواہش طبیعت کبھی دراز ہو جاتا ہے تو وہ نماز کے واسطے
مشابہ ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس نماز کی طرح مکروہ ہوا۔ زہری رح نے فرمایا کہ جب امام خطبہ میں ہو اسوقت اوسکے
تو بیٹھ جاوے اور نماز نہ پڑھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
کی کہ جب امام خطبہ میں ہو اسوقت اگر ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو تو خود لغو کیا۔ کما رواہ الائمۃ الستۃ۔ اسمیں دلیل
ہے کہ جب امر بالمعروف جسکا درجہ واجب ہے وہ اسوقت منع ہے تو سنت وتحیۃ المسجد پڑھنا بدرجۂ اولی منع ہے۔ معارضہ
کیا گیا حدیث صحیح سے کہ آپ کے خطبہ میں ایک شخص آیا تو فرمایا کہ اے فلان کیا تونے نماز پڑھ لی ہے اسنے عرض کیا کہ نہیں
تو فرمایا کہ کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھ لے اور انمیں جلدی کر یعنی طول قرارت وغیرہ مت کر۔ جواب یہ کہ اسوقت آپ نے خطبہ
روک لیا تھا جیسا کہ امام احمد کی حدیث معتمر عن ابیہ میں ہے کہ پھر آپ منتظر رہے یہانتک کہ وہ نماز سے فارغ ہوا۔ دارقطنی
نے کہا کہ یہ مرسل صحیح وثیق ہے۔ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہے لہذا صحیح مسلم میں جو عام حکم وارد ہے کہ جب کوئی تم میں سے
اسوقت آوے کہ امام خطبہ پڑھتا ہو تو دو رکعت پڑھے اور انمیں جلدی گذر جاوے۔ یعنی یہ کہ امام کے واسطے یہ سنت
قائم ہے کہ وہ اسوقت خاموش رہے۔ ملخص الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر امام کے واسطے یہ تجویز کیا جاوے تو دوگون سکے

اخر وقت تک آتد سے امام خطبہ سے معذور ہوجائیگا اور یہ حرج شدید ظاہر ہی پس اولی جواب یہ ہی کہ اسوقت تک خطبہ
کی حالت مین نماز سے ممانعت نہ تھی پھر ممانعت ہو گئی ۔ اور واضح ہو کہ شراح حدیث اسطرف گئے ہین کہ یہ دو رکعت
تحیۃ المسجد تھین لیکن اسوقت یہ سوال کہ اے فلان کیا تو نے نماز پڑھ لی ہی یہ عارفانہ استفہام ہوگا کیونکہ تحیۃ المسجد
کا احتمال کسی دوسرے جگہ پڑھنے کا نہین ہی اور اسی جہت سے احتمال ہوتا ہی کہ دو رکعت سنت مراد ہو ۔ جو اس عذر
سے بجائے چار کے دو رہ گئین ۔ جیساکہ عینی رح کے بیان اقوال سے ظاہر ہی ۔ بہر تقدیر یا تو انکی تخصیص کی جاوے
جیساکہ بعض علماء کا قول ہی یا کہا جاوے کہ یہ منسوخ ہی اور رہا یہ کہ ہر شخص کے واسطے امام خاموش ہوا کرے تو میرے
نزدیک اسکی کوئی راہ نہین بدلیل حرج شدید کے ۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ۔ (فروع) حالت خطبہ مین کلام مکروہ ہی اگرچہ
امر بالمعروف و تسبیح ہو ۔ ف ۔ اصح یہ کہ تسبیح و اسکے مانند مکروہ نہین ہی ۔ ع ۔ میرے نزدیک اول اصح ہی کیونکہ سننا
و سکوت واجب ہی ۔ محیط السرخسی مین کہا کہ یہی اصح ہی اگرچہ اسکو خطبہ سنائی نہ دیتا ہو ۔ ہ ۔ یہی مختار و احوط ہی کہ خاموش
رہے ۔ ح ق ش ہ ۔ کھانا و پینا و جو نماز مین حرام ہی خطبہ مین حرام ہی ۔ الخلاصہ ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا
مکروہ ہی ۔ شرح الطحاوی ۔ صواب یہ کہ دل مین پڑھ لے ۔ جیسے چھینک پر دل مین حمد کرے ۔ فم ۔ اگر کسی شخص سے ممنوع
فعل دیکھکر ہاتھ کے اشارہ سے منع کیا یا کسی بات کے جواب مین سر ہلا دیا تو صحیح یہ کہ مضائقہ نہین ہی ۔ المحیط ۔ مخفی
نہین کہ اگر جماعت مین سے کسی نے پوچھا تو معصیت کی اور جواب سر ہلا کر اسکے لغو مین مدد ہی پس صواب وہ کہ مفسر
ابی بن کعب سے گذرا یعنی مطلقاً جواب نہ دے مگر جبکہ کلام معصیت نہ ہو تو سر ہلانا مضائقہ نہین ہی ۔ م ۔ لکھنا اور کتاب
فقہ پڑھنا اور چھینک کا اور سلام کا جواب دینا مکروہ ہی ۔ ف ہ ۔ جبکہ سن سکتا ہو اور اگر نہین سنتا تو بھی سکوت مختار
ہی ۔ م ۔ امام کے قریب ہونے کو لوگون کے گردنین نہ پھاندے جبکہ خطبہ پڑھتا ہو اور قبل اسکے مضائقہ نہین جبکہ
لوگون نے وہ جگہ ضائع چھوڑی ہو ۔ اور جب پڑھنے کی حالت مین آیا تو مسجد مین جہان ہی وہین بیٹھ جاوے کیونکہ
خطبہ کی حالت مین چلنا اور آگے پڑھنا ایک عمل ہی ۔ قاضیخان ۔ بھیک مانگنے کے واسطے گردنین پھاندنا بالاجماع ہر
حالت مین مکروہ ہی ۔ البحر ۔ پھر اگر فقیر سائل نہ گردن پھاندے نہ ہٹ کرے نہ نمازیون کے سامنے گذرے اور سوال
ایسی چیز کا کرے کہ جس سے چارہ نہین تو سوال کرنا و دینا حلال ہی اور اگر سائل کی یہ صفت نہو تو دینا حلال نہین ہی
او جیز لکر دری ۔ اور خطبہ کی حالت مین چاہیے چار زانو یا دو زانو بیٹھے اور مستحب یہ کہ التحیات کی نشست ۔ ہو المضمرات
و المعراج ۔ اور کمان یا عصا پر خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہی ۔ الخلاصہ المحیط ۔ ہان جو شہر کہ بزور شمشیر فتح ہوا ہو وہان
تلوار لگانا مستحب ہی ۔ شرح الطحاوی ۔ واذا اذن المؤذنون ۔ اور جب اذان دی موذنون نے ۔ الاذان الاول
پہلی اذان ۔ ترک الناس البیع والشراء ۔ تو چھوڑین لوگ خرید و فروخت کو ۔ وتوجھوا الی الجمعۃ
اور جمعہ کی طرف متوجہ ہون ۔ لقولہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع ۔ بقول اس قول اللہ تعالیٰ کے
یعنی تم لوگ چلو طرف ذکر الٰہی کے اور چھوڑو خرید فروخت کو ۔ ف ۔ یہان علم سے مراد فی الفور ہی یعنی فوراً چھوڑ دے
پھر ایک مقام یہ کہ موذنون بلفظ جمع فرمایا ۔ عینی نے ذکر کیا کہ یہ بطریق عادت ہی کیونکہ شہر کے اطراف مین اذان سنانے
کے واسطے یہی دستور تھا کہ اطراف مین موذن ہوتے تھے ۔ ع ۔ اور صاحب النہایہ نے امام مصنف کے قول سے
اکرند لک جری التوارث ۔ یہ نکالا کہ یہ بدعت حسنہ ہی اور ایسی ہی بڑی مسجد مین خطیب کے سامنے بھی بدعت حسنہ ہی
اور شیخ عبد الغنی نابلسی رح نے کہا کہ فرائض پنجگانہ مین بھی احتیاج اعلام ہی تو خصوصیت جمعہ نہین رہی ۔ الشامی
مین کہتا ہون کہ اگر جمعہ ایک ہی جگہ تجویز کیا جاوے جیساکہ ظاہر الہدایہ ہی تو جمعہ کے لیے اطراف شہر مین متعدد

اذانوں کی ضرورت ظاہر ہے تاکہ اہل اطراف کو آگاہی حاصل ہو بخلاف فرائض جمعہ کے کہ انکے واسطے جامع مسجد میں آنا ضروری نہیں ہے اور بنا بر روایت صحیح کہ ہر مسجد میں جمعہ جائز ہے تو موذنوں کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ اہل سواد اپنی مسجد میں پڑھ لینگے یا کنارہ شہر کے اذان اطراف سواد میں پہونچ جاویگی اور جب جمعہ میں ضرورت نہ رہی تو ہر فریضہ میں بدرجہ اولیٰ نہیں رہی۔ فافہم۔ م۔ مقام دوم یہ کہ وقت اذان کے بیع مکروہ ہے لیکن باوجود حرمت کے اگر بیع کی تو امام ابوحنیفہ و اصحاب و شافعی و جمہور کے نزدیک بیع جائز ہو جائیگی اور امام مالک و احمد و ظاہریہ کے نزدیک بیع باطل ہے۔ پھر حرمت ہمارے نزدیک اسوجہ سے کہ اسکے اشتغال میں سعی سے رک جائیگا لہٰذا اگر کشتی میں جامع مسجد کو جاتا ہو یا راہ میں چلتے ہوے خرید و فروخت کی گفتگو کرتا جاوے تو حرام نہیں ہے۔ جیسا کہ مصرح ہے۔ پھر واضح ہو کہ حضرت صلعم کے وقت دو اذانیں تھیں ایک اذان وقت خطبہ کے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں۔ دوم اقامت نماز کی جسکو شرع میں اذان کہنا شائع ہوا ہے۔ پھر جب لوگوں کی کثرت زمانہ خلافت حضرت عثمان رضہ میں زیادہ ہوئی تو آپ نے ایک اذان مقام زوراء پر مقرر فرمائی۔ یہ اگرچہ دونوں سے پیچھے مقرر ہوئی لیکن سب سے مقدم کہی جاتی تھی اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے انکار نکیا تو معلوم ہوا کہ سب کا اجماع تھا۔ پھر امام مصنف نے تصریح کی کہ اسی اذان پر بیع ترک کرنا اور چلنا واجب ہے کیونکہ یہی اذان بالاجماع پہلی اذان ہو گئی۔ م۔ واذا صعد الامام المنبر جلس اور جب امام منبر پر چڑھکر بیٹھا۔ اذن المؤذنون بین یدی المنبر۔ تو موذن لوگ منبر کے سامنے اذان کہیں۔ بذلک جری التوارث۔ اسی عمل کے ساتھ توارث جاری ہوتا آیا ہے۔ ولم یکن علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا ہذا الاذان۔ اور نہ تھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں مگر یہی اذان۔ ف۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں یہی اول اذان تھی چنانچہ سائب بن یزید رح سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اور ابوبکر و عمر رض کے عہد خلافت میں اذان روز جمعہ کے اول وہ تھی کہ جب امام منبر پر بیٹھے پھر جب عثمان خلیفہ ہوے اور لوگوں کی کثرت ہوئی تو زوراء پر تیسری ندا زائد کی۔ رواہ البخاری والاربعۃ۔ اور ایک روایت بخاری میں ہے کہ دوسری ندا زائد کی اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ زوراء ایک احاطہ میں جو بازار میں تھا۔ ولہٰذا قیل ہو المعتبر فی وجوب السعی وحرمۃ البیع۔ لہٰذا کہا گیا کہ سعی واجب ہونے اور بیع حرام ہونے میں یہی اذان معتبر ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع۔ معنی یہ کہ جب ندا دیجاوے واسطے صلوٰۃ کے بروز جمعہ تو چلو اللہ تعالیٰ کے ذکر کی طرف اور بیع چھوڑ دو۔ اس سے واجب ہوا کہ ندا یعنی اذان جمعہ کے وقت چلنا واجب اور بیع میں مشغول ہونا حرام ہے۔ پھر اذان جمعہ کے روز تین ہیں دو اذان ہیں و ایک اقامت کہ اسکا نام اذان بھی کہلاتا ہے۔ پس علماء رح نے کلام کیا کہ انمیں سے کونسی اذان دیجاوے کہ اسوقت سعی واجب و بیع حرام ہوجاتی ہے۔ تو کہا گیا کہ وہ اذان جو منبر کے سامنے دیجاتی ہے جو اب دوسری اذان ہے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں یہی اول اذان تھی اس سے پہلے کوئی اذان نتھی تو یہی اذان ہے سعی واجب و بیع حرام ہے۔ م۔ یہ امام طحاوی رح کا قول ہے اور فتاوی الغیاثیہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور یہی قول امام شافعی و احمد و اکثر فقہاء کا ہے اور فتاوی مرغینانی و جوامع الفقہ میں کہا کہ یہی قول صحیح ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اذا نودی للصلوٰۃ الآیہ۔ اور اسوقت کوئی ندا نہ تھی سوا اس ندا کے جو منبر کے سامنے ہوتی ہے تو لامحالہ اسی ندا پر حکم دیا کہ سعی کرو اور بیع چھوڑ دو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صلاۃ سے مراد خطبہ یا خطبہ مع نماز ہے کیونکہ اذان کے پکار پر اول بھی خطبہ کا ذکر الٰہی سنایا جاتا ہے۔ اور امام مصنف رح نے کہا کہ۔ الاصح ان المعتبر ہو الاول۔ اصح

یہ کہ معتبر تو اذان اول ہے۔ ف۔ یعنی جو اذان کہ زمانہ حضرت عثمان رض میں اول ہوگئی جیسا کہ اب متوارث ہے۔
تو اسکے ہونے ہی وجوب سعی و حرمت البیع ثابت ہوگی۔ اذا کان بعد الزوال۔ بشرطیکہ یہ اذان بعد زوال کے
ہو۔ ف۔ اور بقول امام احمد کے قبل زوال جائز ہے۔ بالجملہ ہمارے نزدیک بعد زوال کے جو پہلے اذان ہو معتبر
ہے خواہ وہ منارہ پر ہو یا منبر کے روبرو ہو۔ یہی مبسوط میں ہے اور اسی کو شمس الائمہ سرخسی نے اختیار کیا۔ ع۔ وجہ یہ ہے
کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذا نودی للصلوٰۃ۔ یعنی جمعہ کی اذان دیجاوے۔ تو مراد اس سے اعلام ہے یعنی آگاہ کیا جانا
پس معنی یہ ہوئے کہ جب تمکو نماز کے لیے بروز جمعہ آگاہی دیجاوے کہ حی علی الصلوٰۃ۔ تو بیع چھوڑو اور چلو۔ پس معتبر
آگاہی ہوئی خواہ منارہ سے اذان و اعلام ہو یا منبر کے روبرو سے ہو۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر منبر کے روبرو کھڑے
ہوکر آہستہ سے اذان دیوے تو اکثر مقامات میں بڑے محلہ کے آخر تک آواز نہیں جاتی پس انکو ندائے صلوٰۃ ہی
معلوم نہوئی تو اسی وقت بیع چھوڑنا و چلنا کیونکر واجب ہوگا۔ اور جب معتبر اس آیت میں اعلام ہوا تو بعد زوال کے
جمعہ کے لیے جو پہلا اعلام ہو اسی پر حکم مترتب ہونا چاہیے۔ م۔ یہ قول اوفق و احوط ہے ع۔ واذا فرغ من خطبتہ اقاموا
اور جب امام خطبہ سے فارغ ہو تو نماز کی اقامت کہیں۔ ف۔ جیسے دیگر نمازہائے مفروضہ میں حکم ہے ع۔ ۱۔ اور
امام لوگوں کو دو رکعت پڑھاوے۔ الوقایہ۔ تو خطبہ و نماز دونوں میں واحد ہونا چاہیے۔ الکافی۔ اور اگر دوسرا
امام ہوا تو ہمارے نزدیک جواز ہے۔ یہی قول مالک و ایک قول احمد ہے۔ خلافاً للشافعی۔ ۲۔ خطبہ میں امام کی طرف منہ کیے
یا خطبہ میں اول دعا پھر درود پھر حمد کردے تو جائز ہے مگر برا کیا۔ ۳۔ امام کی طرف متوجہ ہونا بقول ابن المنذر مانند
اجماع کے ہے۔ اقول حتی کہ منحرف ہونا روا ہے۔ الخلاصہ۔ لیکن فی الحال بسبب کثرت کے صف باندھے رہے۔ م۔ کذا
و حرام ہے سلاطین کی جھوٹی تعریف کرنا۔ باوجود اسکے خطبہ پورا سنیں۔ ۵۔ جمعہ میں فاتحہ و کوئی سورہ ہو قراءت
بالجہر ہے۔ مبسوط السرخسی۔ ۶۔ الحمد پر اجماع ہے۔ باقی قراءت بمقدار ظہر ہو۔ التحفہ۔ سورہ جمعہ و منافقون احیاناً بطور اتباع
سنت و برکت کے پڑھے۔ ۷۔ کثرت ازدحام میں جگہ نہ ملے تو گنجائش ہے کہ نمازی کی پشت پر سجدہ کرے ورنہ جائز
نہیں۔ قاضیخان۔ یہ قول ہمارا و شافعی و احمد کا ہے جیسا کہ حضرت عمر رض نے فرمایا۔ رواہ البیہقی باسناد صحیح۔ ۸۔ قول
سے صحیح یہ کہ شہر واحد میں متعدد جگہ جمعہ جائز ہے۔ المبسوط۔ اور ظاہر روایت یہ کہ دو جگہ نہیں جائز اور اگر کرینگے تو پہلی
کا جمعہ ہوگا۔ جوامع الفقہ۔ اور اصح یہ کہ شروع کے اعتبار سے سبقت ہوگی۔ ۹۔ جمعہ میں ایک رکعت جاتی رہی
یعنی مسبوق ہوگیا تو بعد سلام امام کے چاہے جہر کرے چاہے اخفاء جیسے منفرد کا حکم نماز جہریہ میں ہے۔ الخلاصہ۔
اس میں کوئی جزو اثر معلوم نہیں ہوئے لہذا اخفاء اولیٰ ہے اگرچہ کہا گیا کہ جہر افضل ہے۔ م۔ مستحب ہے تیل و عطر لگانا اور
اچھے سپید کپڑے پہنکر حاضر ہوکر اول صف میں بیٹھنا۔ سراج الہدایہ۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک قبل جمعہ کے
چار سنت اور بعد اسکے چار سنت ہیں۔ صحیح مسلم۔ اور ابن عمر رض سے بعد جمعہ کے اگر مسجد میں پڑھتے تو چار رکعت و
اگر گھر میں پڑھتے تو دو سنت پڑھتے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور صاحبین کے نزدیک چھ سنت ہیں۔ مع۔ حضرت
جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خطبہ شروع کرتے تو آپ کی آنکھیں سرخ ہوجاتیں
اور آواز بلند ہوجاتی اور غصہ سخت ہوجاتا گویا آپ کسی دشمن لشکر سے ڈرانے والے ہیں کہتے ہیں کہ صبح آیا اور
شام آیا اور خطبہ میں فرماتے کہ میں اور قیامت ایسے بھیجا گیا ہوں یعنی اپنے کلمہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی ملاتے
تھے اور فرماتے اما بعد فان خیر الحدیث کتاب اللہ وخیر الہدی ہدی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) وشر الامور محدثاتہا
وکل بدعۃ ضلالۃ۔ پھر فرماتے کہ میں ہر مومن کے واسطے اسکی ذات سے اولیٰ ہوں پس جس نے مال چھوڑا

تو اُسکے وارثون کا ہی اور جس نے قرضہ یا ڑ انگان اولاد چھوڑی تو وہ میری کفالت مین اور مجھپر ہی۔ مسلم والنسائی۔ ام ہشام بنت حارثہ سے روایت ہی کہ مین نے سورۂ ق۔ یاد نہین کیا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کیونکہ آپ ہر جمعہ کو منبر پر پڑھتے تھے۔ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ جمعہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت بعد الحمد کے سورہ جمعہ وسورہ منافقون بروایت مسلم عن ابی ہریرہ رض اور کبھی سورۂ سبح اسم ربک الاعلی اور ہل اتاک حدیث الغاشیۃ۔ بروایت ابوداؤد عن سمرۃ رض اور جمعہ کے روز نماز فجر مین الم تنزیل السجدۃ اور ہل اتی علی الانسان حین من الدہر۔ مسلم وغیرہ عن ابن عباس۔ جمعہ کے روز کسی کو اٹھا کر اسکی جگہ نہ بیٹھے لیکن کہے کہ جگہ کشادہ کرو۔ مسلم عن جابر۔ خواہ جمعہ ہو یا اور کوئی مجلس ہو۔ صحیحین عن ابن عمر رض جمعہ کے روز قبل نماز کے حلقہ باندھکر بیٹھنا منع ہی یعنی مسجد مین۔ ت۔ اونگھ آوے تو جگہ بدل دے۔ الترمذی عن ابن عمر رض

باب العیدین

باب عید الفطر وعید الاضحی کے احکام مین۔ اس روز اللہ تعالی کے عوائد احسان سے خوشی ہوتی ہی تو عید نام ہوا۔ انس رض نے روایت کی کہ اہل مدینہ کے لیے سال مین دو دن کھیل کود کے تھے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو فرمایا کہ اللہ تعالی نے تمھارے واسطے ان دونون سے بہتر دو دن بدل دیے ایک روز عید الفطر اور دوسرا روز عید النحر۔ رواہ ابوداؤد والنسائی ہو حدیث صحیح البغوی۔ اول عید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے دوسرے سال پڑھی اسی سال کے شعبان مین فریضہ رمضان آترا اور قبلہ تحویل ہوا اور حضرت علی رض نے حضرت سیدہ فاطمہ سے نکاح کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المؤمنین عائشہ رض سے ہم بستری فرمائی اور زکوۃ مفروض ہوئی۔ پھر باب الجمعہ سے مناسبت یہ کہ دونون نمازین جماعت عظیم کے ساتھ جہر سے پڑھی جاتی ہین اور دونون کی شرطین تمہ مین سواے خطبہ کے کہ جمعہ مین خطبہ شرط اور مقدم ہی اور عید مین خطبہ مؤخر وسنت ہی اور عید مین اذان واقامت نہین لیکن جمعہ کی فرضیت اعلی واقدم ہی۔ اور قنیہ مین ہی کہ دیہات مین نماز عید قائم کرنا مکروہ تحریمی ہی کیونکہ وہان صحیح نہین تو بیفائدہ کام مین شغل ہی ع۔ اور نماز عید کی نسبت فرمایا۔ وتجب صلوۃ العید علی کل من تجب علیہ صلوۃ الجمعۃ۔ اور نماز عید واجب ہوتی ہی ہر ایسے شخص پر جسپر نماز جمعہ واجب ہوتی ہی۔ ف۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نماز عید واجب ہی مختصر الکرخی وجوامع الفقہ تیۃ الفتی اور ظاہر مذہب امام احمد کا یہ کہ فرض کفایہ ہی ع۔ وفی الجامع الصغیر عیدان اجتمعا فی یوم واحد فالاول سنۃ والثانی فریضۃ ولا یترک واحد منہما۔ اور جامع صغیر مین امام محمد نے روایت کی کہ ایک روز مین دو عیدین جمع ہوئین تو پہلی سنت ہی اور دوسری فرض ہی اور دونون مین سے کوئی ترک نہ کیجاوے ف۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ عید مین مذہب مشتبہ رہا کہ واجب ہی یا سنت ہی اور جامع صغیر کی اس عبارت مین سنت مذکور ہی ع۔ قال وہذا تنصیص علی السنۃ۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی عبارت صریح بیان اس امر کا کہ نماز عید سنت ہی۔ ف۔ یہی مذہب امام مالک وشافعی کا ہی ع۔ اور یہی اظہر ہی السرخسی۔ اور یہی صحیح ہی۔ شیخ الاسلام۔ ع۔ والاول علی الوجوب۔ اور قول اول صریح بیان واجب ہونے کا ہی وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ ایک روایت امام ابوحنیفہ رح سے ہی۔ ف۔ جسکو حسن بن زیاد نے امام سے روایت کیا ع۔ وجہ الاول مواظبۃ النبی صلعم علیہا۔ قول اول یعنی واجب ہونے کی وجہ یہ کہ حضرت صلعم نے اس نماز پر مواظبت فرمائی ہی۔ ف۔ لیکن محتمل ہی کہ یہ مواظبت بوجہ اسکے ہو کہ معالم الدین مین سے ہو کہ اسکا

ترک کرنا ضلالت ہے۔ السرخسی۔ ووجہ الثانی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث الاعرابی عقیب سوالہ
ہل علی غیرہن قال لا الا ان تطوع۔ اور قول دوم یعنی نماز عید مسنون ہونے کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا قول جو نجدی اعرابی کے حدیث میں بعد اسکے پوچھنے کے کہ کیا مجھپر ان پانچون نمازون کے سواے بھی ہین
فرمایا کہ نہیں مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پڑھے۔ ف۔ طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت
ہے کہ اہل نجد مین سے ایک شخص اعرابی پریشان بال آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جسکی باریک گونجی آواز
سنائی دیتی تھی اور ہم سمجھتے نہ تھے کہ کیا کہتا ہے یہانتک کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نزدیک ہوا تو ظاہر ہوا کہ وہ
اسلام پوچھتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نمازین ہین رات دن مین پس اسنے عرض کیا کہ کیا مجھپر
ان پانچون نمازون کے سواے بھی ہین فرمایا کہ نہین مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر پڑھے آخر حدیث
تک۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ف۔ لیکن محتمل ہے کہ اسوقت نماز عید واجب نہو پھر واجب ہوئی ہو۔ مع۔ والاول
اصح۔ اور قول اول اصح ہے۔ ف۔ یعنی نماز عید کا واجب ہونا ہی اصح ہے۔ المحیط المرغینانی القنیہ۔ اور یہی قول
صحیح ہے۔ القاضیخان البدائع۔ مع۔ اور جامع صغیر کی تصریح سنت کی تاویل یہ کہ۔ وتسمیتہ سنۃ لوجوبہ بالسنۃ۔ امام محمد
نے جو اسکا نام سنت رکھا تو اسوجہ سے کہ اسکا واجب ہونا بدلیل سنت ثبوت ہوا ہے۔ ف۔ نماز عید نماز جنازہ پر مقدم
ہے۔ ت۔ اصح اسکے برعکس ہے کما یظہر من وین الاشباہ۔ کیونکہ جنازہ حق العبد وفرض کفایہ ہے اور عید کے وجوب مین
اختلاف وضعف ہے۔ م۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے آج کے
اس روز مین دو عیدین جمع ہو گئین (یعنی جمعہ وعید الفطر ابوداؤد) پس جو کوئی چاہے اسکو یہ نماز عید الفطر کافی
ہو گئی جمعہ سے اور ہم تو جمعہ پڑھینگے۔ رواہ ابوداؤد۔ ومانند اسکے صحیحین مین عثمان رض کا قول واسطے اہل السواد کے
ہے اور عبد اللہ بن الزبیر نے جمعہ قائم نہ کیا حتی کہ لوگون نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ یہین سے
بعض نے زعم کیا کہ اسدن جمعہ کی نماز ہی نہین اور یہ بالکل غلط ہے بلکہ ابن الزبیر رض نے ظہر پڑھی اور آیندہ بعض کلام
ہو یگا۔ م۔ ویستحب فی یوم الفطر ان یطعم قبل الخروج الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ عید الفطر کے روز مصلی
کو جانے سے پہلے کچھ کھاوے۔ ف۔ لفظ مستحب یہان مسنون ومندوب دونون کو شامل ہے۔ مع۔ اور مستحب
ہے کہ وہ شیرین غذا ہو۔ ف۔ اور چھوہارے یا تمرہ طاق کھاوے۔ م۔ کہا گیا کہ یہ دیہاتی کے لیے بھی مستحب ہے۔ مع۔
پھر چونکہ یہ فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا از قسم عادت تھا لہذا مستحب کہا۔ اور حق یہ کہ سنت ہے۔ م۔ ویغتسل۔
اور نہاوے۔ ف۔ بعد الفجر اور یہی جماعت تابعین وائمہ اربعہ کا قول ہے اور لفظ مستحب سے صحیح یہ کہ سنت مراد
ہے جیسا کہ کتاب الطہارۃ مین تصریح کی۔ مع۔ ویستاک۔ اور مسواک کرے۔ ویتطیب۔ اور خوشبو لگاوے۔
ف۔ جسکا رنگ نہو اگرچہ مشک ہو اور جس نے مشک کو نجس جانا غلط کیا۔ مع۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یطعم فی یوم الفطر قبل ان یخرج الی المصلی۔ کیونکہ حدیث مین مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر
کے روز مصلی کو جانے سے پہلے کھاتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ بخاری نے انس رض سے روایت کی کہ کچھ چھوہارے طاق
کھاتے تھے۔ حضرت علی رض سے روایت ہے کہ سنت سے یہ بات ہے کہ عید گاہ کو پیدل جاوے اور نکلنے سے پہلے کچھ
کھاوے۔ رواہ الترمذی۔ وکان یغتسل فی العیدین۔ اور مروی ہے کہ آپ عیدین کے روز غسل کرتے تھے۔ ف۔
کما رواہ ابن ماجہ عن ابن عباس وفاکہ بن سعد رض۔ ولانہ یوم اجتماع فیسن فیہ الغسل والتطیب کما فی الجمعۃ
اور اس دلیل سے کہ عید بھی مجتمع ہونے کا دن ہے تو اسمین بھی غسل کرنا وخوشبو لگانا مسنون ہوگا جیسے جمعہ مین ہے۔

ف۔ کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رض نے ابتدا میں غسل جمعہ واجب ہونے کی یہ علت بیان فرمائی کہ لوگ مزدوری
و کام میں مشغول ہوتے اور صوف پہنتے اور پسینا آتا تو بدبو آجاتی پس کہا گیا کہ بہتر ہوتا کہ تم غسل کر لیتے۔ اسی پر قیاس
کر کے اجتماع عید میں بھی غسل مستحب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مستحب تو ثبوت ہوا اور عینی رح نے جو واضح اسکا سنت ہونا
ذکر کیا اسکے لیے یہ قیاس کافی نہیں ہے۔ کما لا یخفی م۔ ویلبس احسن ثیابہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے اچھے کپڑے پہنے
ف۔ خواہ نئے ہوں یا دھوئے ہوں۔ بہرحال جیسے کپڑے موجود ہیں انمیں سے اچھے پہن لینا مستحب ہے کیونکہ
اس روز کی تشریف کے لیے آنے تعدد کیا اس سے ظاہر ہوا کہ اگر ایک جوڑا ہو اور اسی کو دھلایا تو ثواب پایا
اور اگر اچھے دھرا کے ہوں تو انکو اچھی نیت سے پہنے ثواب پاوے۔ م۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لہ
جبۃ فنک او صوف یلبسھا فی الاعیاد۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک جبہ فنک یا صوف کا تھا اس کو
عیدوں میں پہنا کرتے تھے۔ ف۔ فنک ایک جانور ہے جسکی کھال کی پوستین بہت عمدہ ہوتی ہے۔ صوف بال جو
اون جیسے موٹے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ زع ف۔ اور شافعی رح کی حدیث حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما
سے اور بیہقی کی جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی کی اوسط میں ابن عباس رض سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے پاس چادر سرخ دھاریوں کی تھی اُسکو عیدین و جمعہ میں پہنتے تھے۔ ع۔ بردا احمر یا حلۂ حمراء یعنی سرخ چادر سے
حدیث میں بھی دھاری دار چادر مراد ہے تا آنکہ وہ بالکل سرخ نہ تھی ف۔ ویؤدی صدقۃ الفطر۔ اور صدقہ فطر کو ادا کرے
ف۔ یعنی نماز سے پہلے۔ اغناء للفقیر لیتفرغ قلبہ للصلوۃ۔ یہ اسواسطے کہ فقیر کو بے پروا کردے تاکہ نماز
کے لیے اسکا دل فارغ ہوجاوے۔ ف۔ اور عید کے روز جلدی جاگے اور محلہ کی مسجد میں نماز صبح پڑھکر ان باتوں
جو مذکور ہوئیں جلد فراغت کرلے اور عیدگاہ جانے میں جلدی کرے۔ ع۔ و یتوجہ الی المصلی۔ اور عیدگاہ کی طرف
متوجہ ہو۔ ف۔ اور پیدل چلنا مستحب ہے کیونکہ حضرت علی رض نے فرمایا کہ سنت میں سے ہے کہ عیدگاہ کو پیدل جاوے
رواہ الترمذی و ابن المنذر۔ وھو قول الشافعی و احمد وغیرہم اور سواری جائز ہے۔ اور جو لوگ عیدگاہ جانے سے
ضعیف ہوں تو امام انکے واسطے کسی کو مقرر کردے کہ وہ شہر کے اندر مسجد میں پڑھاوے اور یہی افضل ہے یہ حضرت
علی رض مروی اور یہی قول اوزاعی و شافعی ہے۔ کیونکہ نماز عید بالاتفاق کئی جگہ جائز ہے۔ ع۔ دو جگہ نماز عید بالاتفاق
اور تین جگہ بقول محمد جائز و بقول ابو یوسف نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اظہر ہے م۔ پھر نکلتے وقت موافق حدیث
کے دعا کرے اللھم انی خرجت الیک مخرج العبد الذلیل۔ یعنی الٰہی میں تیری جانب ایسے نکلا جیسے ذلیل غلام نکلتا ہے
مراد یہ کہ دریائے رحمت جوش میں آوے۔ پھر سنت یہی کہ نماز عید کے لیے جبانہ یعنی باہر شہر کے جاوے اگرچہ وہاں
عیدگاہ مسجد بنی نہو اور اگرچہ شہر کے اندر بڑی مسجد میں گنجایش ہو۔ یہی صحیح و یہی بر عامہ مشائخ ہیں۔ المضمرات۔ ع
ولا یکبر۔ اور تکبیر کی آواز بلند نہ کرے۔ ع۔ عند ابی حنیفۃ فی طریق المصلی۔ ابو حنیفہ کے نزدیک عیدگاہ کے
راستہ میں۔ ف۔ یہ مشائخ ماوراء النہر کی روایت ہے اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہتا جاوے
اور کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا اور امام ابو بکر الجصاص نے شرح المختصر میں کہا کہ ابو حنیفہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ فطر میں جہر
نہ کرے۔ ع۔ آہستہ تکبیر مستحب ہے۔ الجوہرۃ۔ وعندھما یکبر۔ اور صاحبین کے نزدیک تکبیر کہے۔ ف۔ یعنی
بلند آواز سے کیونکہ آہستہ میں کچھ خلاف نہیں ہے جیسا کہ عامہ کتب میں مذکور ہے پس مراد یہ کہ جہر سے تکبیر کہے۔ اعتبارا
بالاضحی۔ بہ قیاس عید اضحی کے۔ ف۔ یعنی جیسے عید اضحی میں بالاتفاق تکبیر جہرا چاہیے تو عید الفطر میں بھی
جہرا تکبیر ہے۔ اور یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ ع۔ اور چاہیے کہ امام کی تکبیر کہنے کے بعد لوگ کہیں چنانچہ حدیث آئی ہے

ولہ ان الاصل فی الثناء الاخفاء۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل مخالفت جہر میں یہ ہے کہ ذکر میں اصل تو اخفاء ہے
ف۔ یعنی ہر ذکر اپنے اصل کے موافق خفیہ چاہیے باستثناء اسکے جسکو شارع نے جہر سے کر دیا ہو کہ اسمیں
کوئی خاص مصلحت ہوگی۔ دلیل اسپر یہ کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا۔ واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخفیۃ۔ یعنی ذکر کر
اپنے رب کو اپنے جی میں عاجزی اور خفیہ طور پر۔ اور حدیث میں ہے کہ بہتر ذکر وہ کہ خفی ہو۔ حدیث میں جہر کرنے والوں
کو عرفات سے مزدلفہ آتے ہوئے فرمایا کہ اپنی نفس پر آہستگی کرو کہ تم بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو یعنی اسکے اشارہ سے
نکلا کہ اصلیت اسمیں اخفاء ہے اور جہر کی مشروعیت بعض صورتوں میں کسی مصلحت سے ہے تو جہاں شرع وارد ہوئی وہیں جہر ہوگا
والشرع ورد بہ فی الاضحیٰ لانہ یوم تکبیر ولا کذلک الفطر۔ اور شرع کا ورود جہر کے ساتھ عید الاضحیٰ میں ہوا ہے کیونکہ
وہ دن تکبیر کا ہے اور عید الفطر ایسا نہیں ہے۔ ف۔ یعنی عید الاضحیٰ میں تکبیرات کا وجوب ہے تو جہر سے ہر ایک
کو یاد رہیگا پس جہر مشروع ہوا۔ فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ میرا اختیار یہ کہ عوام کو جہر تکبیر سے روکا نہ جاوے۔ مع۔
مصلی ہو تو جگہ تکبیر موقوف کرے۔ ہو المختار الغیاثیہ۔ امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک سوائے
ان ایام کے تکبیر کا جہر کرنا مسنون نہیں سوائے بمقابلہ دشمن کے یعنی جہاد میں و رہزنوں کو ڈرانے کے لیے اور کہا گیا
کہ اسی طرح جب آگ لگجاوے یا مانند اسکے ہولناک واقعہ پیش آوے اور مجمع النوازل میں ہے کہ جب کسی جماعت سے
ملاقات ہو یا چڑھاؤ اوتار پر چڑھے اترے تو تکبیر کہے۔ مع۔ پھر عیدگاہ جانے سے پہلے نفل نماز نہ پڑھے۔ ولا
یتنفل فی المصلی قبل صلاۃ العید۔ اور نفل نہیں پڑھیگا عیدگاہ میں قبل نماز عید کے۔ لان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم لم یفعل ذلک مع حرصہ علی الصلوٰۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا
باوجودیکہ آپ کو نماز پر حرص تھی۔ ف۔ ابن عباس رض نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے عید کے روز
یعنی عید الفطر۔ ابو داؤد۔ پس لوگوں کو دو رکعت نماز پڑھائی اور اس سے پہلے نماز نہیں پڑھی اور نہ اسکے بعد پڑھی
رواہ الائمۃ الستۃ۔ شع ف۔ ابو مسعود رض نے لوگوں کو کہا کہ سنت سے نہیں کہ امام سے پہلے کوئی نماز پڑھے۔ رواہ
النسائی۔ ثم قیل الکراہۃ فی المصلی خاصۃ۔ پھر کہا گیا کہ کراہت مخصوص عیدگاہ میں ہے۔ ف۔ یعنی عیدگاہ
میں نہ پہلے پڑھے اور نہ بعد فراغت امام کے پڑھے۔ یہ قول محمد بن مقاتل کا ہے ع۔ اور حدیث ابن عباس رض
میں قبل و بعد کا نہ پڑھنا اسی پر محمول ہے کہ وہاں نہیں پڑھی۔ کیونکہ ابن ماجہ نے ابو سعید خدری رض سے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل نماز عید کے کچھ نفل نہیں پڑھتے پھر جب اپنے گھر واپس آتے تو دو رکعت
پڑھتے تھے۔ الفتح۔ وقیل فیہ وفی غیرہ عامۃ۔ اور کہا گیا کہ کراہت تو عیدگاہ و دوسری جگہ عام ہے۔ ف۔
یعنی مصلی میں بھی مکروہ اور سوائے مصلی کے کہیں اور پڑھنا بھی مکروہ ہے۔ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ولوالجیہ میں
اسی پر فتویٰ ہے مع۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعلہ۔ کیونکہ حضرت صلعم نے کہیں نفل نہیں پڑھی۔ ف۔ نہ عیدگاہ میں اور
نہ سوائے عیدگاہ کے تو یہ کراہت کی دلیل ہے مع۔ میں کہتا ہوں کہ گھر پر دو رکعت پڑھنا تو حدیث جابر رض سے ثبوت ہوا پس
دلیل تام نہیں ہے م۔ قاضیخان و تحفہ میں عیدگاہ میں بعد نماز عید کے نفل کو بغیر کراہت جائز کہا ہے مع۔ لیکن صحیح یہ نکلا کہ قبل عید
کے مکان یا عیدگاہ میں کہیں نہیں اور بعد نماز عید کے دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عیدگاہ میں پڑھے تو بقول قاضیخان و تحفہ جائز ہے اور
ظاہر یہ کہ کراہت ہے کیونکہ خلاف سنت ہے۔ دوم یہ کہ گھر پر پڑھے تو صحیح یہ کہ بلا کراہت جائز ہے اور یہی طرف ابن الہمام کا اشارہ ہے م
پھر میں نے دیکھا کہ تنویر میں اسی پر جزم کیا ہے م۔ عوام کو مطلقاً جہر تکبیر و نفل بلکہ جو پندرھویں شعبان کی رات کی
نوافل ہے۔ روکا نہ جاوے کیونکہ نیکیوں میں انکی رغبت کم ہو جاویگی۔ د۔ بیان وقت نماز عید کا کیونکہ طلوع سے

وقت نماز حرام ہے۔ واذا حلت الصلوٰۃ بارتفاع الشمس دخل وقتہا۔ اور جب حلال ہو جاوے نماز پڑھنا آفتاب بلند ہونے کے ساتھ تو نماز عید کا وقت آ گیا۔ ف۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے جنمیں مالک و احمد بھی ہیں ع۔ پس آفتاب کے بلند و سپید ہونے کے وقت سے شروع ہو کر۔ الی الزوال۔ زوال آفتاب تک رہتا ہے۔ ف۔ لیکن وقت زوال اس سے خارج ہے تو ٹھیک دوپہر سے پہلے تک ہوا۔ واذا زالت الشمس خرج وقتہا۔ اور جب آفتاب کا ڈھلنا آیا تو نماز عید کا وقت نکل گیا۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی العید والشمس قید رمح او رمحین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید پڑھتے اُسوقت کہ آفتاب بقدر یک نیزہ یا دو نیزہ بلند ہوتا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ یک نیزہ سے شروع ہوتا ہے کیونکہ طلوع آفتاب کے وقت نماز ممنوع ہے یہانتک کہ آفتاب ایک نیزہ بلند ہو جیسا کہ باب الاوقات میں گذرا م۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے جیسا کہ زیلعی نے ذکر کیا اور عبد اللہ بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ لوگوں کے ساتھ میں عید الفطر یا عید اضحی کی نماز کو نکلے اور امام نے دیر کی تو اسکے دیر کرنے پر انکار کیا اور بیان فرمایا کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس ساعت تک فارغ ہو جاتے تھے حالانکہ یہ ساعت نماز چاشت کا وقت تھا۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ امام نووی نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ مع۔ ولما شہدوا بالہلال بعد الزوال امر بالخروج الی المصلی من الغد۔ اور دلیل خروج وقت کی یہ کہ جب لوگوں نے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے روز کو عیدگاہ جانے کا حکم کیا۔ ف۔ پس اگر بعد زوال کے وقت رہتا تو اُسی روز نماز پڑھ جاتے کیونکہ بارش وغیرہ کا عذر نہیں جس سے دوسرے روز تک تاخیر جائز ہوتی ہے۔ اور اصل حدیث یہ ہے کہ شوال کے چاند پر ابر چھایا تو ہم لوگ صبح کو روزہ دار اُٹھے پھر آخر دن میں (بعد الزوال طحاوی) ایک گروہ سوار دن کا آیا اور اُنھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں گواہی دی کہ ہم نے گذرے کل شام کو چاند دیکھا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لوگ افطار کریں اور کل کے روز اول وقت عیدگاہ کو نکلیں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی۔ فقد کہا کہ اسناد حسن ہے اور نووی رح نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ اور طحاوی کی روایت بعد الزوال سے یہ احتمال جاتا رہا کہ آخر دن کا وہ وقت ہو کہ جب نماز نہیں جائز ہے۔ مع۔ پھر جب مصلی میں پہونچکر تکبیر ہو تو ٹھیک پھر وہاں اذان و اقامت نہیں ہے بحدیث جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ عند مسلم وابی داؤد والترمذی۔ اگر امام کی نماز قضا ہو گئی ہو تو عید میں مانع نہیں الجوہرہ۔ ویصلی الامام بالناس رکعتین۔ اور پڑھے امام لوگوں کے ساتھ دو رکعت۔ ف۔ اسی پر اجماع ہے۔ اسکا طریقہ یہ کہ۔ یکبر فی الاولی للافتتاح۔ اول رکعت میں ایک تکبیر کہے واسطے افتتاح کے۔ ف۔ یعنی پہلے تکبیر تحریمہ کہے پھر سبحانک اللہم الخ تک پڑھے کیونکہ ثنا پڑھنا قبل قراءت کے بالاجماع ہے تو تکبیرات سے مقدم ہے۔ مع۔ وثلثا بعدہا۔ اور بعد اسکے تین تکبیرات عید کہے۔ ف۔ یعنی ہر ایک میں ہاتھ اُٹھاوے اور ہر دو تکبیر کے درمیان بقدر تین تسبیح کے فاصلہ رکھے۔ یہ امام رح سے مروی اور اسی پر فتوی ہے العتابیہ م۔ ثم یقرأ الفاتحۃ۔ پھر پڑھے فاتحہ۔ ف۔ یعنی پھر قراءت کو بالاجماع جہر سے پڑھنا شروع کرے تو اول سورہ الحمد پڑھے۔ پھر۔ وسورۃ۔ اور ایک سورہ پڑھے۔ ف۔ یعنی کوئی سورہ ہو یا کہیں سے رکوع وغیرہ ہو مگر تین آیت یا ایک بڑی آیت سے کم نہو۔ اور مسنون قراءت عیدین میں سورہ ق والقرآن المجید اور سورہ اقتربت الساعۃ وانشق القمر ہے مسلم والاربعۃ۔ اور کبھی سبح اسم ربک الاعلی۔ اور ہل اتاک حدیث الغاشیۃ ہے مسلم والاربعۃ م۔ لیکن ان سورتوں پر ایسی مداومت نہ کرے کہ عوام کو یہ دھوکا ہو کہ انہیں کی خصوصیت ہے

ویکبر تکبیرۃ یرکع بہا - اور بعد قرأت کے ایک تکبیر کہے کہ اُسکے ساتھ رکوع کرے - ف - پس تکبیر تحریمہ و تین تکبیرات زوائد و یہ تکبیر رکوع ملاکر پانچ ہوئیں - ع - پھر رکوع و سجدے پورے کرکے کھڑا ہو - ثم یبتدی فی الرکعۃ الثانیۃ بالقراءۃ - پھر دوسری رکعت میں قرأت کے ساتھ شروع کرے - ف - اور زوائد تکبیرات ابھی نہ لاوے حتی کہ قرأت واجبہ پوری ہو جاوے - ثم یکبر ثلثا بعدہا - پھر قرأت کے بعد تین تکبیرات کہے - ف - یعنی عید کے زوائد - مع - ہاتھ اُٹھانے کے - ویکبر رابعۃ یرکع بہا - اور چوتھی بار تکبیر کہے کہ اسکے ساتھ رکوع کرے - ف - پھر تکبیرات زوائد تو واجب ہیں حتی کہ بحالت اختیار چھوٹ گئے یا بھول گئے سے ہر تکبیر کے واسطے سجدہ سہو واجب ہے اور زیلعی نے تبیین میں کہا کہ یہ چوتھی تکبیر رکوع بھی انھیں کے ساتھ ملحق ہے حتی کہ اسکے ترک سے سہو لازم ہے لیکن کہا گیا کہ اصح یہ کہ وہ بحال خود سنت ہے - بالجملہ نو تکبیرات میں سے سوائے ایک تکبیر افتتاح اور دو رکوع کے زوائد تکبیرات عید ہمارے نزدیک چھ ہیں - م - وہذا قول ابن مسعود - اور یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے - ف - یعنی اسی کیفیت کے ساتھ ادائے تکبیرات - چنانچہ ابن ابی شیبہ رح نے روایت کی کہ حدثنا ہشیم انا مجالد عن الشعبی عن مسروق قال کان عبد اللہ بن مسعود الخ - ترجمہ یہ کہ مسروق نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہم کو عیدین میں تکبیرات سکھلاتے نو تکبیرات کہ پانچ تو پہلی رکعت میں اور چار دوسری رکعت میں اور دونوں قرأتوں کو ملاتے تھے پس پہلی رکعت میں تو ایک تکبیرہ الافتتاح اور تین تکبیرات الزوائد اور ایک تکبیر رکوع اور دوسری رکعت میں تین تکبیرات الزوائد اور چوتھی تکبیر رکوع - مع - عبد الرزاق نے کہا کہ انا سفیان الثوری عن ابی اسحٰق عن علقمۃ والاسود ان ابن مسعود کان یکبر تسعا الخ - ترجمہ یہ کہ علقمہ و اسود رحمہما اللہ تعالیٰ دونوں نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رض نو تکبیرات کہتے پہلی رکعت میں - چار قبل قرأت کے پھر تکبیر کہکر رکوع کرتے اور دوسرے میں قرأت شروع کرتے پھر جب فارغ ہوتے تو چار تکبیرات کہکر رکوع کرتے انا معمر عن ابی اسحٰق عن علقمۃ والاسود قالا کان ابن مسعود جالسا الخ یعنی عبد الرزاق نے اس اسناد سے علقمہ و اسود سے روایت کی کہ دونوں نے بیان فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رض بیٹھے تھے اور آپ کے پاس حذیفہ و ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما بیٹھے تھے کہ سعید بن العاص نے نماز عید کی تکبیرات پوچھیں تو حذیفہ رض نے فرمایا کہ اشعری سے پوچھ لے - اشعری رض نے فرمایا کہ تو عبد اللہ بن مسعود رض سے دریافت کر کہ یہ ہم میں اقدم اور ہم سے زیادہ عالم ہیں پس اسنے پوچھا تو ابن مسعود رض نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہے پھر قرأت کرے پھر تکبیر کہکر رکوع کرے پھر دوسری رکعت میں کھڑا ہوکر قرأت کرے پھر بعد قرأت کے چار تکبیریں کہے - مع - یہ اسانید سب بلاخلاف صحیح ہیں حتی کہ اسانید صحیحین ہیں - م - اور امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے عبد اللہ بن مسعود رض کا ولید بن عقبہ کو یوں ہی بتلانا روایت کیا - اور ترمذی نے بعد نقل کلام ابن مسعود رض کے کہا کہ ایسے مانند بہتیرے صحابہ رض سے منقول ہے - ابن الہمام نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رض نے اسکو ایک جماعت صحابہ رض کے سامنے بیان کیا تو یہ خود دلیل ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لیا علاوہ بریں جب یہ بمنزلہ اعداد رکعات کے ہے تو بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے - عینی رح نے کہا کہ یہی قول ابو موسیٰ اشعری و حذیفہ بن الیمان و عقبہ بن عامر و ابن الزبیر و ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہم و حسن بصری و ابن سیرین کا ہے - میں کہتا ہوں کہ اسمیں علقمہ و اسود و ابراہیم نخعی مع جملہ اصحاب ابن مسعود رض کے جو آٹھ سو سے زائد ہیں داخل ہیں پس یہ ایک جماعت عظیم کا قول ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ہشیم انا خالد الحذاء عن عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباس قال صلی بنا ابن

عباس العید فکبر تسع تکبیرات الخ یعنی عبد اللہ بن الحارث نے کہا کہ ابن عباس نے ہمکو عید کی نماز پڑھائی تو نو تکبیرات
کہین آخر تک موافق قول ابن مسعود رضہ کے پس یہ روایت ابن عباس رضہ سے موافق بقول ابن مسعود رضہ ہی اور
اسکی اسناد مذکور حسن ہی۔ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ وہو قولنا۔ اور یہی ہمارا قول ہی۔ ف یعنی جس طرح
ابن مسعود رضہ نے بیان کیا ہی ہمارا مذہب ہی اور یہی سفیان ثوری کا اور ایک روایت احمد سے ہی ع۔ وقال ابن
عباس یکبر فی الاولے للافتتاح وخمسا بعدہا۔ اور ابن عباس رضہ نے کہا کہ پہلے رکعت مین ایک تکبیر
افتتاح کہے اور اسکے بعد پانچ تکبیرین کہے۔ ف اور بعد قراءت کے رکوع کی تکبیر کہے تو جملہ سات تکبیرات ہوئین
وفی الثانیہ یکبر خمسا ثم یقرأ۔ اور دوسری رکعت مین پانچ تکبیرین کہے پھر قراءت کرے۔ ف پھر قراءت کے بعد
چھٹی تکبیر رکوع کرے تو جملہ تیرہ ہوئین۔ وفی روایۃ یکبر اربعا۔ اور ایک روایت مین ہی کہ چار تکبیرین کہے۔
ف پھر قراءت کرے پھر پانچوین تکبیر رکوع کہے تو جملہ بارہ ہوگئین۔ یہ دونون روایتین ابن ابی شیبہ نے
اسناد کین اور تیسری روایت مثل ہمارے مذہب کے اوپر مذکور ہوئی پس ابن عباس رضہ سے روایات مضطرب مین
اور روایت ابن مسعود رضہ غیر مضطرب ہونے اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم مع ابن عباس کے موافقت کرنے اور ابن مسعود رضہ
کے اقدم و اعلم ہونے سے صحیح ہی۔ م ف ع۔ وظہر عمل العامۃ الیوم بقول ابن عباس لامر بنیہ الخلفاء۔
اور ظاہر ہوا عمل عموماً لوگون کا ابن عباس کے قول کے ساتھ بوجہ حکم انکی اولاد خلفاء کے۔ ف یعنی اس وقت
مین عموماً لوگون کا عمل موافق قول ابن عباس ہی کیونکہ خلفاء عباسیہ جو اولاد ابن عباس ہین انھون نے اپنے دادا
کے قول کے موافق لوگون کو عمل کا حکم دیا۔ اور نماز عید کے واسطے خلیفہ امام شرط ہی تو خلیفہ کے حکم کے موافق لوگون
مین عمل پھیل گیا حتی کہ ابو یوسف نے بغداد مین اور نیز امام محمد نے اسی کے موافق خلیفہ ہارون الرشید عباسی کے
اسکے حکم کے موافق نماز پڑھائی کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہی اسمین امام کی اطاعت واجب ہی اور خلفاء عباسیہ نے
تو ہر ایک کو اپنے منشور مین یہی حکم لکھا کہ عید کی نماز کو موافق قول ابن عباس رضہ قائم کرے۔ مع۔ بالجملہ لوگون مین
اسکے موافق عملدرآمد پھیل جانے کی یہ وجہ ہوئی حتی کہ حنفیہ بھی اسی کے پابند ہوگئے۔ فاما المذہب فالقول
الاول۔ رہا مذہب تو وہ پہلا قول ہی۔ ف یعنی قول ابن مسعود رضہ ہی۔ ف جسین زوائد کی کمی ہی۔ لان
التکبیر ورفع الایدی خلاف المعہود۔ کیونکہ تکبیرین زائد کرنا اور ہاتھ اٹھانا معہود کے خلاف ہی۔ فکان الاخذ
بالاقل اولی۔ تو کمتر کو لینا اولی ہی۔ ف کیونکہ کمتر تو ضروری تعینی ہین پس اسی پر اقتصار کرنا اولی ہی۔ مترجم
کہتا ہی کہ ظاہر کلام اسکو مفید ہی کہ قول ابن مسعود رضہ مختار و اولی ہی اور اگر ابن عباس کے قول پر عمل کرے تو جائز ہی
ابن الہمام رح نے لکھا کہ واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض حدیث سے تو ہمارا قول موافق ہی اور بعض سے
قول شافعی۔ اور یہی حال اقوال صحابہ رضہ مین معلوم ہوا چنانچہ عائشہ رضہ سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
عیدین مین اول رکعت مین سات تکبیرین اور دوسری رکعت مین پانچ تکبیرین قبل قراءت کے کہتے سوائے دونون
تکبیر رکوع کے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ۔ حاکم نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد مین ابن لہیعہ راوی متفرد ہی
اور امام مسلم نے اس راوی کی روایت سے شاہد روایت ذکر کی ہی اور کہا کہ اس باب مین ابن عمر و ابوہریرہ سے روایتین
ہین ولیکن اسانید مین خرابی ہی۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے بھی مانند حدیث عائشہ رضہ کے مروی ہی۔ رواہ ابو داؤد
وابن ماجہ والدارقطنی۔ امام نووی رح نے کہا کہ ترمذی نے علل مین کہا کہ مین نے امام بخاری رح سے اس حدیث کو
پوچھا تو فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہی۔ کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابیہ عن جدہ بھی اسی کے مانند روایت کی

رواہ الترمذی و ابن ماجہ - ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس باب میں یہ سب سے بہتر حدیث ہے اور علل میں بخاری سے نقل کیا کہ اس باب میں اس سے بڑھکر صحیح حدیث نہیں ہے اور میرا بھی یہی قول ہے - اور اس حدیث کے مؤید دیگر چند احادیث آئی ہیں - سنن ابوداؤد میں اسکے معارض بھی روایت آئی کہ سعید بن العاص نے ابو موسی اشعری اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید اضحی و عید الفطر میں کیونکر تکبیرات کہتے تھے تو ابو موسی رض نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہتے جیسے جنازہ پر کہتے تھے پس حذیفہ رض نے کہا کہ ابو موسی رض نے سچ فرمایا پس ابو موسی رض نے کہا کہ میں بھی یونہی تکبیریں کہتا تھا جب کہ میں بصرہ میں امیر سردار تھا - حذیفہ کی تصدیق سے یہ حدیث بمنزلہ دو حدیثوں کے ہے پھر ابوداؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا اور منذری رض نے مختصر میں بھی سکوت کیا تو یہ ان دونوں کی طرف سے حدیث کی تصحیح یا تحسین ہے اور شک نہیں کہ یہ حدیث صحیح یا حسن ہے اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کلام کیا کہ اسکی اسناد میں عبد الرحمن بن ثوبان راوی ضعیف ہے اور ابن معین وغیرہ سے اسکا ضعیف ہونا نقل کیا صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ اس راوی کی بہتوں نے توثیق کی ہے اور ابن معین نے کہا کہ اس راوی میں ضعف نہیں ہے - ہاں اسکی اسناد میں ابو عائشہ راوی کی نسبت ابن القطان نے کہا کہ میں اسکا حال نہیں جانتا اور ابن حزم نے کہا کہ مجہول ہے - مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ تہذیب و تقریب میں ہے کہ ابو عائشہ راوی ابوداؤد وہ ابو عائشہ اموی مولائے بنو امیہ اور جلیس ابو ہریرہ ہے وہ مقبول ہے پس جہالت رفع ہو گئی - علاوہ بریں جہالت ہمارے نزدیک جرح نہیں ہے - م - لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر ہم اسکو مان لیں تو حدیث ابن لہیعہ بھی ضعیف ہے بلکہ اسکی اسناد میں اضطراب ہے حتی کہ دارقطنی نے کہا کہ یہ اضطراب - ابن لہیعہ کی طرف سے پیدا ہوا ہے - ابن القطان نے ہر دو حدیث کی صحت سے انکار کیا اور کہا کہ اگر ہم ظاہری لفظ چھوڑ دیں تو بھی کثیر بن عبداللہ متروک ہے - امام احمد نے کہا کہ یہ راوی کسی قابل نہیں ہے اور ابن معین رض نے کہا کہ اسکی حدیث کچھ نہیں - نسائی و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے - ابو زرعہ نے کہا کہ اسکی حدیث واہی ہے - امام احمد نے کہا کہ اسمیں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے - الفتح - اگر کہا جاوے کہ حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص تو امام بخاری نے صحیح بتائی - عینی رح نے لکھی کہ ابن معین وغیرہ ایک جماعت نے اسکو ضعیف کہا اور اسمیں عبداللہ بن عبدالرحمن الطائفی ضعیف ہے - اقول ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ صدوق ہے مگر خطا و وہم کرتا ہے - پھر میں کہتا ہوں کہ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ حدیث بارہ تکبیرات اور چھ تکبیرات دونوں بدرجہ مساوی ہیں اور شافعی رح نے بارہ تکبیرات کو اختیار کیا اور ابو حنیفہ رح نے چھ تکبیرات کو اور یہی اولی ہے کیونکہ حضرت ابن مسعود رض وایک جماعت صحابہ و تابعین سے اسپر عمل و فتوی باسانید صحیحہ مروی ہے اور اسمیں معروف کیفیت سے زیادتی تکبیرات کی کم ہے تو وہ متفق ضرور ہے - واللہ تعالے اعلم - م - **ثم التکبیرات من اعلام الدین حتی یجہر بہا** - پھر واضح ہو کہ یہ تکبیرات دین کے اعلام سے ہیں حتی کہ انمیں جہر کیا جاتا ہے - ف - تاکہ دین کا جھنڈا بلند ہو - **فکان الاصل فیہا الجمع** - تو اصل ان تکبیرات میں یکجائی ہے - ف - یعنی اصلی تکبیرات کے ساتھ مجتمع ہوں - پھر یہ تکبیرات دونوں رکعتوں میں ہیں **وفی الرکعۃ الاولی یجب الحاقہا بتکبیرۃ الافتتاح لقوتہا من حیث الفرضیۃ والسبق** - اور پہلی رکعت میں ان تکبیروں کا الحاق تکبیر تحریمہ سے واجب ہے بوجہ قوی ہونے تکبیر تحریمہ کے ازراہ فرضیت و سبقت کے ف - یعنی تکبیر تحریمہ فرض بھی اور ان تکبیرات سے مقدم ضرور ہے تو ان تکبیرات کو اسی کے ساتھ لاحق کرنا چاہیے نہ تکبیر رکوع کے ساتھ - **وفی الثانیۃ لم یوجد الا تکبیرۃ الرکوع فوجب الضم الیہا** - اور دوسری رکعت میں نہیں پائی گئی مگر تکبیرۃ الرکوع تو اسی کے ساتھ ان تکبیرات کا ملانا واجب ہوا - ف - کیونکہ درمیان

مین قرارت در رکوع وسجدہ فاصل ہوکر دوسری رکعت شروع ہوتی ہے پھر اگر قرارت سے مقدم کرین تو دونون قرارتون مین اتصال جاتا رہے جیسا کہ مسروق کی روایت عبداللہ بن مسعود رضہ مین اشارت ہے م۔ تکبیر رکوع کی عیدین مین واجبات سے ہے۔ اقا نفع۔ اور لفظ اللہ اکبر کی رعایت بھی خاص عیدین مین واجب حتی کہ اگر اللہ اجل یا اللہ اعظم کہا تو سجدہ سہو واجب ہوگا جب کہ عیدین مین ہو نہ اور نمازون مین۔ للنافع ۔ والشافعی اخذ بقول ابن عباس۔ اور شافعی رح نے ابن عباس رضہ کا قول لیا۔ ف۔ گویا انھون نے زیادتی لینے مین احتیاط سمجھی کہ کم اسمین آجائیگا الا انہ حمل المروی کلہ علی الزوائد۔ صرف اتنی بات کی کہ جو تعداد روایت ہے سب کو زوائد پر محمول کیا۔ ف۔ تو بارہ تکبیرات اور تیرہ تکبیرات سب زوائد قرار دیا تو تکبیر تحریمہ و تکبیر رکوع علاوہ رہین م۔ فصارت التکبیرات عندہ خمسۃ عشر او ستۃ عشر۔ تو شافعی رح کے نزدیک جملہ تکبیرات پندرہ یا سولہ ہوگئین۔ ف۔ یعنی ۷ و ۵ و ۳ کے ۱۵ ہوئین اور ۳ و ۷ و ۳ و ۳ کی ۱۶ ہوئین۔ دوسرا اختلاف یہ کہ دونون رکعت مین تکبیرات قبل القراۃ مین م۔ قال ویرفع یدیہ فی تکبیرات العیدین۔ اور مصنف رح نے کہا کہ عیدین کی تکبیرون مین دونون ہاتھ اٹھادے۔ یرید بہ ماسوی التکبیرتے الرکوع۔ مراد یہ کہ سوا تکبیر رکوع کے باقی زوائد تکبیرات مین جو تکبیرات العیدین کہلاتی ہین ہاتھ اٹھادے م۔ اور اگر امام کے نزدیک رفع الیدین ہو تو بھی ہاتھ اٹھادے۔ الغیاثیہ۔ لقولہ صلعم لاترفع الایدی الا فی سبع مواطن بدلیل قول حضرت صلعم کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین مگر سات جگہ مین الخ۔ وذکر من جملتھا تکبیرات الاعیاد۔ اور ان سات جگہ مین سے تکبیرات عید ونکو ذکر کیا۔ وعن ابی یوسف انہ لایرفع۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین۔ ف۔ جیسا کہ کرخی و ابو بکر الرازی و قدوری و ابو نصر البغدادی و صاحب التحفہ و حاکم شہید نے ذکر کیا ہے۔ والحجۃ علیہ ما رویناہ۔ اور امام ابو یوسف پر حجت وہ حدیث ہے جو ہمنے اوپر روایت کی۔ ف۔ یعنی لاترفع الایدی الخ مخفی نہین کہ یہ حدیث باب صفۃ الصلوۃ مین گذر چکی مگر اسمین تکبیرات الاعیاد کا کچھ ذکر نہین ہے۔ واللہ اعلم مصنف رح کو کوئی روایت ملی ہو اور امام ابو یوسف کے قول پر کچھ اشکال نہین ہے۔ مع۔ وظاہر یہ ہے کہ امام مصنف نے شرح مبسوط سے نقل کیا ہے مگر اس سے احتجاج نہین ہوسکتا۔ فافہم۔ پھر بعض نے لکھا کہ اگر کہا جاوے کہ تم نے دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر کو زوائد تکبیرات سے لاحق کیا حتی کہ اس تکبیر کے واجب ہونے کے قائل ہوئے اور اس تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کے قائل کیون نہ ہوئے جواب دیا کہ تکبیر رکوع کے واجب کہنے مین یک گونہ احتیاط ہے بخلاف ہاتھ اٹھانے کے کہ وہ خلاف قیاس ہے لہذا اسمین احتیاط نہین ہے ۔ (فروع) مبسوط مین ہے کہ ہر دو تکبیر کے درمیان کوئی ذکر مستحب نہین ہے ع۔ اور بقدر تین تسبیح کے فاصلہ کرنا چاہیئے۔ کیونکہ اژدحام کثیر مین اشتباہ رہے۔ تنفع۔ ایک شخص ایسا ہو کہ تو امام بعض تکبیرات کہہ چکا تھا پس جو کچھ باقی اسمین شامل ہو سکے اسی وقت باقی تکبیرات قضا کرے امام کے ساتھ رکوع مین مل جاوے ع۔ اور اگر امام کو قرارت رکعت اول مین پایا تو اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کرلے۔ جو شخص لاحق ہوگیا وہ چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے مین اتنی تکبیرین کہے جو امام کا مذہب ہے ع۔ شرح تمرتاشی مین کہا ہے اصول مین قرارت سننا فرض ہے پس تکبیرات قضا بروقت قرارت امام کے ایسے ادا ہو کہ امام کی قرارت سننے مین مخل نہو ورنہ ایک نوع واجب کے لیے ترک فرض لازم آتا ہے اور سنت مین کوئی تنبیہ کرچکا۔ اور ہمنے یہ تفصیل دیکھی نہین فاللہ اعلم م۔ جسکی ایک رکعت جاتی رہے وہ قضا رکعت مین تنہا اپنے مذہب کی تکبیرات کہے ع۔ اگر امام کو رکوع مین پایا پس اگر رکوع فوت ہونے کا ڈر ہو تو رکوع مین بدون ہاتھ اٹھائے تکبیرات کہلے اور اگر یہ ڈر نہو تو کھڑے ہوکر رکوع مین مل جاوے اور اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہے کیونکہ وہ مسبوق ہے اگر رکوع مین بعض کہنے پایا تھا کہ امام نے سر اٹھایا تو بقیہ

کرے کیونکہ وہ فرض ہے اور باقی تکبیرات ساقط ہو گئیں - مقتدی ان تکبیرات میں امام کی متابعت کرے اگرچہ حنفی
مقتدی کے اعتقاد سے زائد ہوں کیونکہ متابعت فرض اور عدد تکبیرات میں اجتہاد جاری ہوا ہے پھر اگر امام نے
اسقدر کہیں کہ جمیع اقوال صحابہ رض سے باہر ہیں تو خارج میں متابعت نہ کرے - پھر کہا گیا کہ ۱۳ تک اور کہا گیا
کہ ۱۶ تک متابعت کرے - یہ اس وقت کہ امام سے قریب ہو اس سے سنتا ہو اگر مکبروں سے سنتا ہے تو برابر کہے جاوے
کیونکہ شاید مکبر نے بے خطا کر کے امام سے مخالفت کی ہو اور اب موافقت ہو - جس نے تشہد میں امام کو پایا تو بالاتفاق
عید قضا کرے بخلاف جمعہ کے - اگر پورے فاتحہ یا تھوڑے پڑھکر یاد کیا کہ اسنے تکبیر نہیں کی تو تکبیر کہکر قرارت فاتحہ کا اعادہ
کرے اور اگر فاتحہ مع سورہ پڑھکر یاد کیا تو تکبیرات کہے مگر قرارت کا اعادہ نہیں کیونکہ قرارت پوری ہو چکی اب ترتیب ساقط
ہے - اگر ایک رکعت چھوٹ گئی تو اسکے قضا کرنے میں حنفی) موافق قول ابن مسعود رض کے پہلے قرارت پھر تکبیرات کہے
یہی ظاہر الروایۃ ہے اور نوادر میں ہے کہ اول تکبیرات پھر قرارت کرے کیونکہ اذکار کے حق میں یہ رکعت بالاجماع اسکے پہلے
نماز ہے - ۵ مف - پھر ابن الہمام نے درمیان نماز میں نمازی کے راے بدلنے کے مسائل ذکر کیے یعنی اول رکعت میں
مثلا ابن مسعود رض کے قول پر تھا پھر راے بدل کر حضرت علی رض کے یا ابن عباس رض کے قول پر ہو گیا تو آیندہ دوسری
رکعت میں اُسی کے موافق کریگا - مترجم کہتا ہے کہ تاتارخانیہ میں اسکو جامع کبیر امام محمد سے نقل کیا ہے اور یہ ایک گونہ اہل نظر
کا حکم ہے کیونکہ محض مقلد کی کوئی راے نہیں ہے م - **قال ویخطب بعد الصلوٰۃ خطبتین** - مصنف نے کہا پھر بعد نماز
کے دو خطبہ پڑھے - **ف** - کیونکہ عیدین میں بعد نماز کے خطبہ پڑھنا صحیحین وغیرہ کی احادیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے صحیح ہے - اور یہی قول چاروں خلفاے راشدین اور چاروں فقہاء ائمہ جمہور سلف واہل العلم کا ہے - مع - اور اگر
قبل نماز کے خطبہ پڑھدیا تو خلاف سنت ہو گیا مکروہ ہے اور خطبہ کا اعادہ نہیں ہے - السرخسی وقاضیخان - ف - **بذلک
ورد النقل المستفیض** - اسی طریقہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے نقل جو شائع ہے - **ف** - یعنی نقل بھی اور اسپر عمل بھی شائع ہے
ابن الہمام نے کہا کہ نقل تو ضرور شائع ہے لیکن وہ نقل اس کیفیت سے کہ دو خطبہ و درمیان میں جلسہ ہو مسلم نہیں سواے
ایک روایت ابن ماجہ کے جو جابر رض سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر یا اضحی کو تشریف لے گئے پھر کھڑے ہو کر
خطبہ پڑھا پھر ذرا سا بیٹھکر پھر کھڑے ہوئے - نووی رح نے کہا کہ عید کے خطبہ میں معتمد یہ کہ جمعہ کے خطبہ پر قیاس ہے - منع -
چونکہ عیدگاہ میں منبر نہ تھا بعض روایات میں سواری پر خطبہ مذکور ہے اور ابن ابی شیبہ اور ابو حنیفہ کی روایت ابن مسعود رض
میں بھی ابن مسعود رض نے ولید بن عقبہ بن ابی معیط کو سواری پر حکم خطبہ دیا - پس درمیانی قعدہ کے واسطے نقل ضابطہ
چاہیے اور نہیں تو معتمد قیاس علی الجمعہ ہے م - عید کے روز جبانہ کو منبر لیجانا مکروہ ہے اور وہاں بنانا بقول صحیح مکروہ نہیں ہے
الغرائب ۵ - اور عید کے لیے خطبہ شرط نہیں - الخلاصہ - بدلیل حدیث عبد اللہ بن السائب رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اداے نماز کے بعد فرمایا کہ ہم اب خطبہ پڑھینگے پس جو کوئی جانا چاہے وہ جاوے - رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ
مع النوازل میں ہے کہ خطبہ جمعہ وخطبہ نکاح وخطبہ نماز استسقاء کو الحمد للہ یعنی حمد الٰہی سے شروع کرے - ع - اور تین خطبہ
حج کو - ت - اور عیدین کے خطبہ کو تکبیرات سے شروع کرے - اور مستحب ہے کہ اول خطبہ عید کو ۹ تکبیرات متوالی سے اور
دوسرے کو سات تکبیرات سے شروع کرے - اور منبع میں ہے کہ جب منبر پر جاوے تو بیٹھے نہیں اور اترنے سے پہلے ۱۴
تکبیرات کہے - ع - **ویعلم الناس فیہا صدقۃ الفطر واحکامہا** - اور خطبہ عید میں لوگوں کو صدقہ فطر و اسکے احکام
سکھلاوے - **لانہا شرعت لاجلہ** - کیونکہ خطبہ اسی واسطے مشروع ہے - **ف** - تاکہ معلوم ہو جاوے کہ صدقہ فطر واجب
اور کس شخص پر اور کتنا اور کب نکالا جاوے اور کس کو دیا جاوے وغیر ذلک - ع ہ - اگر کہا جاوے کہ ہندوستان

وغیرہ میں بزبان عربی نہ ہونا چاہیے کیونکہ مقصود جاتا رہتا ہے حالانکہ جمعہ میں تو خطبہ عربی کے سوائے جائز نہیں یا مکروہ تحریمی ہے جیسے عید میں جواب یہ کہ اہل الاسلام پر اسقدر فہم زبان کہ جو ارکان ایمان کے لیے ضروری ہے فرض ہے تو انہوں نے خود معصیت کی تو انکی معصیت کے واسطے خطبہ متغیر نہ ہوگا۔ فافہم۔ م۔ پھر جب نماز تمام ہو چکی تو گھر واپس ہو دوسرے سوائے اس راستہ کے جس سے گیا تھا کیونکہ حضرت عمر رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے روز ایک راستہ لیا پھر دوسرے راستہ سے واپس آگئے۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ والحاکم۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر وعید الضحی کو ایک راہ سے جاتے اور دوسری راہ سے واپس آتے تھے رواہ البخاری۔ اور تجنیس میں فرمایا کہ حکمت یہ کہ بندہ مطیع کے واسطے جگہ بھی گواہ ہوگی تو دوسرا راستہ لینے میں گواہوں کی کثرت ہو جائیگی۔ مع ف۔ ومن فاتتہ صلوۃ العید مع الامام لم یقضہا۔ اور جسکی نماز عید امام کے ساتھ سے جاتی رہے تو اسکو قضاء نہیں کریگا۔ ف۔ اگرچہ خود فاسد کر دی ہو مراد یہ کہ امام یا اسکے نائب جہاں میں کسی جماعت سے نہ ملے تو پھر اس شخص پر قضاء نہیں ہے۔ لان الصلوۃ بہذہ الصفۃ لم تعرف قربۃ الا بشرائط لا تتم بالمنفرد کیونکہ نماز اس صفت مذکورہ کے ساتھ میں نہیں قربت معلوم ہوئی مگر چند شرائط کے ساتھ جو تنہا آدمی سے پورے نہیں ہوتے ہیں۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ اس نماز کا عبادت قربت ہونا ہمکو تمام شرائط مذکورہ کے ساتھ معلوم ہوا اور یہ شرائط تنہا آدمی سے پوری نہیں ہو سکتی اور بدون شرائط کے قربت ہونا نہیں معلوم تو قضاء واجب نہیں ہے۔ فان غم الہلال پھر اگر چاند ابر میں چھپ گیا۔ ف۔ جیسے گرد و غبار شدید میں چھپ گیا اور احتمال تھا کہ شاید چاند نکلا ہو لیکن نظر نہ آیا اور یہ صرف ۲۹ تاریخ کو متصور ہے حتی کہ دوسرے روز لوگوں نے روزہ رکھا پھر گواہ آئے۔ وشہدوا عند الامام برؤیۃ الہلال بعد الزوال۔ اور گواہوں نے امام کے سامنے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی۔ ف۔ یا قبل زوال کے مگر جمع کر کے ادا کا وقت باقی نہیں ہے۔ التبیین۔ اور امام نے گواہوں کی گواہی قبول کی تو روزہ توڑ دیں وصلی العید من الغد۔ اور امام دوسرے روز نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی مع جماعت کے۔ اور امام طحاوی نے شرح الآثار میں کہا کہ یہ امام ابو یوسف کا قول اور اصح قول شافعی واحمد ہے اور امام ابو حنیفہ ومالک کے نزدیک قضاء نہیں ہے۔ مع۔ علی ہذا یہ مسئلہ باعتبار قول ابو یوسف ہے مگر متون مذہب میں مذکور ہے کہ نماز عید الفطر کو دوسرے روز پڑھے۔ لان ہذا تاخیر بعذر وقد ورد فیہ الحدیث۔ کیونکہ یہ تاخیر بوجہ عذر سماوی کے ہے اور اسمیں حدیث مذکور وارد ہوئی ہے۔ ف۔ یہ حدیث وقت عید کے مسئلہ میں گذری۔ اور جب حدیث صحیح ہو گئی اور اسمیں کوئی اجتہاد نہیں سوائے اسی معنی ظاہر کے تو وہی امام اعظم رح کا مذہب ہے بخلاف اسکے جو اسوقت بعضے جاہل زعم کرتے ہیں کہ جو حدیث بخاری ومسلم وغیرہ کے پائی بدون نظر اجتہادی کے مذہب کا قول مخالف بتلاتے ہیں باوجودیکہ مذہب اس سے بالکل موافق ہے لیکن جاہل اسکو نہیں جانتا ہے۔ م۔ اگر زوال سے پہلے گواہی دی اور اجتماع ممکن ہے تو تاخیر نہیں جائز ہے اور زیلعی رح نے لکھا کہ عید الفطر کی تاخیر بغیر عذر کے نہیں جائز ہے۔ اور اگر اسکے روز پڑھی پھر کھلا تو معلوم ہوا کہ نماز بعد زوال پڑھی یا بعد زوال کے معلوم ہوا کہ امام بغیر وضوء تھا تو امام دوسرے روز پڑھ جاوے۔ التبیین۔ گواہوں کی تعداد اور کیفیت کا بیان کتاب الصوم میں آویگا انشاء اللہ تعالی۔ م۔ فان حدث عذر۔ پھر اگر کوئی عذر پیدا ہوا۔ ف۔ اگرچہ عذر سماوی بے اختیاری ہو۔ یمنع من الصلوۃ فی الیوم الثانی۔ جو نماز عید سے دوسرے روز بھی مانع ہوا۔ ف۔ یا نماز پڑھکر بعد زوال ظاہر ہوا کہ امام بے وضوء ہو گیا تھا مثلا بغیر عذر کا ٹانگ گیا تھا۔ لم یصلہا بعدہ۔ تو بعد اسکے یہ نماز نہیں پڑھیگا۔ ف۔ [illegible]

ہوا) اور نہ قضاء - لان الاصل فیہا ان لاتقضی کالجمعۃ - کیونکہ اصل تو نماز عید میں یہی ہے کہ اسکی قضا نہ کیجاوے
مانند جمعہ کے - ف - جبکہ وقت جمعہ گذر جاوے اسی طرح جب وقت نماز عید گذرا تو دوسرے روز بھی نہ پڑھی
جاوے - الا انا ترکناہ بالحدیث - مگر ہم نے اس اصل کو بوجہ حدیث کے ترک کیا - ف - اور حدیث کی
پابندی کی کہ جب جماعت سوار دن نے گواہی بعد زوال ادا کی تھی تو آپ نے روزہ توڑنے اور دوسرے روز
نماز کے لیے مجتمع ہونے کا حکم دیا تھا تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عذر سماوی کی وجہ سے تاخیر جائز ہے - وقد ورد بالتاخیر
الی الیوم الثانی عند العذر - اور حدیث کا ورود ہوا تاخیر کے ساتھ دوسرے روز تک جبکہ عذر سماوی متحقق ہوا تھا
ف - تو حدیث کے موافق یہ حکم اسی حد تک رہا کہ جب ایسا عذر متحقق ہو تو دوسرے روز تک تاخیر جائز ہے اور
ماسوا اسکے اپنی اصل پر رہا یعنی جب عذر نہ ہو تو تاخیر جائز نہیں اور دوسرے روز سے زیادہ تاخیر جائز نہیں اور
جب عذر سماوی نہ ہو تو تاخیر جائز نہیں ہے - ع م - عید الفطر کا بیان تمام ہوا - اور عید الضحی مثل فطر ہے سوائے
بعض امور مثل نماز کی تاخیر و تکبیر کے اور امام مصنف نے تنبیہ فرمائی بقولہ - ویستحب فی یوم الاضحی ان یغتسل
ویستاک ویتطیب - اور عید اضحی کے روز مستحب ہے کہ غسل و مسواک کرے اور خوشبو لگاوے - لما ذکرنا -
بوجہ اس دلیل کے جو ہم ذکر کر چکے - ف - عید الفطر میں حدیث ابن ماجہ وغیرہ سے - اور دیگر مستحبات بھی مذکور
ہو چکے م - اور اسمیں عید الفطر سے توجہ جلدی کرنا افضل ہے - الخلاصہ - ویؤخر الاکل حتی یفرغ من الصلوٰۃ -
اور کھانے میں تاخیر کرے یہانتک کہ نماز بقرعید سے فارغ ہو جاوے - ف - اور اگر کھا لیا تو کراہت تحریمی نہیں
ہوا المختار الکبری ہ - لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لایطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیاکل
من اضحیتہ - کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بقرعید کے روز نہیں کھاتے تھے یہانتک کہ نماز سے واپس
ہوتے تو اپنی قربانی سے کھاتے تھے - ف - تو معلوم ہوا کہ فراغت نماز تک تاخیر کرنا اور قربانی سے کھانا دونوں سنت
ہیں م - بریدہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر کو نہیں جاتے حتی کہ کھا لیتے اور عید الضحی
کو نہیں کھاتے حتی کہ واپس آتے - پس اپنی قربانی میں سے کھاتے تھے - رواہ احمد والدار قطنی - اور کہا کہ صحیح ہے اور
اور ابن القطان نے تصحیح کی اور ترمذی وابن ماجہ وابن حبان وحاکم نے "واپس آتے" تک روایت کی ہے - فع - اگر
قربانی نہیں کی تو بھی نہ کھاوے کیونکہ یہ ایک سنت علاوہ ہے یہی اصح ہے م - دیہاتی کو جائز ہے کیونکہ وہاں نماز نہیں
ہے ع م - ویتوجہ الی المصلی وہو یکبر - اور عیدگاہ کی طرف چلے اس حال سے کہ جہر سے تکبیر کہتا جاوے -
ف - بالاتفاق اور مصلی ہو کر موقوف کرے - التحفہ - بلکہ جب امام شروع کرے - الکافی - لانہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یکبر فی الطریق - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم راہ میں تکبیر کہتے تھے - ف - یہ روایت غریب ہے
ولیکن بخاری نے روایت کی کہ ابوہریرہ وابن عمر ایام عشرہ میں بازار کو نکلتے تکبیر کہتے اور لوگ انکی تکبیر پر تکبیر
کہتے تھے - مع - اس روایت سے عیدگاہ کی راہ میں تکبیر کہنا نہیں نکلا م - ویصلی رکعتین - اور امام دو رکعت
پڑھے - ف - بدون اذان واقامت کے - کالفطر - مثل نماز عید الفطر کے - ف - بحدیث جابر بن سمرۃ
جو مذکور ہو چکی م - کذلک نقل - یوں ہی نقل کیا گیا ہے - ف - ایک جماعت صحابہ رض سے مانند حضرت
عمر و عثمان وغیرہم - ما احادیث مرفوعہ - مع - ویخطب بعدہا خطبتین - اور بعد نماز کے دو خطبہ پڑھے - لانہ صلی اللہ
علیہ وسلم کذلک فعل - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ہی کیا ہے - ف - چنانچہ احادیث کثیرہ میں
ت - امام جب خطبہ میں تکبیر کہے تو لوگ کہیں اور درود شریف کے تو دل میں پڑھیں - الجوہرہ - ویعلم الناس فیہا

الاضحیۃ وتکبیر التشریق - اور دونوں خطبہ میں لوگوں کو قربانی کے اور تکبیر تشریق کے احکام تعلیم کرے - لانہ مشروع الوقت - کیونکہ اسوقت کا مشروع یہی ہے - والخطبۃ ماشرعت الا للتعلیم - اور خطبہ تو مشروع نہیں ہوا مگر اسی تعلیم کے واسطے - ف - پس جو مناسب وقت احکام ہوں اُنکو سکھا دے - پھر اگر نماز میں یوم النحر یعنے دسویں ذی الحجہ سے تاخیر ہوئی تو بعذر ہوگی یا بغیر عذر ہوگی - فان کان عذر یمنع من الصلوٰۃ فی یوم الاضحی صلاہا من الغد وبعد الغد - پس اگر کوئی عذر سماوی یا ارضی ایسا پیدا ہو جو یوم الاضحی کے وقت میں نماز سے مانع ہو تو نماز پڑھے دوسرے یا تیسرے روز - ف - جبکہ دوسرے روز عذر ہو اور کچھ برائی لاحق نہوگی - ولا یصلیہا بعد ذلک - اور بعد تین روز کے پھر یہ نماز کسی صورت میں نہیں پڑھیگا - لان الصلوٰۃ موقتۃ بوقت الاضحیۃ فیتقید بایامہا - کیونکہ صلاۃ الاضحی تو اضحیہ کے ساتھ مقید ہے تو اسکا وقت بھی اضحیہ کے ایام تک مقید ہوگا - ف - پس اضحیہ کے تین روز تک ہر روز بعد ارتفاع آفتاب کے زوال تک اسکا وقت رہیگا - حتی کہ تیسرے روز بعد زوال کے خارج ہو جائیگا - اور اگر تاخیر کرنا بغیر عذر ہوا تو بھی نماز جائز ہے - لکنہ مسیٔ فی التاخیر من غیر عذر لمخالفۃ المنقول - لیکن بغیر عذر تاخیر کرنے میں وہ بُرا کام کرنے والا ہوگا کیونکہ منقول سے مخالفت کی - ف - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وخلفائے راشدین سے ایسی تاخیر منقول نہیں ہے - پھر یہ نماز باوجود تاخیر کے ادا ہے نہ قضاء کیونکہ اپنے وقت میں واقع ہوئی ہے - بعد فراغت نماز وخطبہ کے دوسرے رستہ سے مثل عید الفطر کے واپس ہوکر قربانی کرے - م - امام نے عید الفطر کی نماز ایسی حالت میں پڑھائی کہ آسکو وضو نہ تھا اور یہ حال اِسکو قبل زوال کے معلوم ہوا تو نماز اعادہ کرلے اور اگر بعد زوال کے معلوم ہوا تو دوسرے روز جاکر نماز پڑھے اور اگر دوسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر نہیں پڑھیگا - اگر عید اضحی میں بغیر وضو پڑھائی اور بعد نماز کے لوگوں نے قربانیاں کیں پھر اِسکو بعد زوال کے معلوم ہوا تو قربانیاں جائز ہوگئیں اور دوسرے روز جاکر نماز پڑھے یوں ہی جب دوسرے روز قبل الزوال معلوم ہو اور اگر بعد زوال علم ہوا تو تیسرے روز نکل کر پڑھے اور اگر تیسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر اب نہیں پڑھیگا - اگر یوم النحر کو قبل الزوال یہ حال معلوم ہوا اور امام نے منادی کرادی تو جس نے جاننے سے پہلے قربانی کرلی اسکی جائز ہے اور جس نے بعد جاننے کے قربانی کی تو نہیں جائز ہے یہانتک کہ زوال کے بعد جائز ہے - قاضیخان ہ - والتعریف الذی یصنعہ الناس لیس بشیٔ - اور تعریف جسکو لوگ بناتے ہیں وہ کچھ نہیں ہے وہو ان یجتمع الناس یوم عرفۃ فی بعض المواضع تشبیہا بالواقفین بعرفۃ - اور لوگوں کی بناوٹ کی تعریف یہ ہے کہ عرفہ کے روز لوگ ایک میدان میں جمع ہوتے ہیں مشابہت بنانے کو ان حاجیوں کے ساتھ جو عرفہ کے روز عرفات میں کھڑے ہوتے ہیں - ف - یہ فعل بلا خلاف کچھ بھی ثواب نہیں ہے - لان الوقوف عرف عبادۃ مختصۃ بمکان مخصوص - کیونکہ کھڑا ہونا تو عبادت جانا گیا مختص ایک مخصوص جگہ کے ساتھ - ف - اور وہ مقام عرفات ہے کہ احرام حج کے ساتھ وہاں وقوف عبادت ہے - اور عرفات ہر جگہ نہیں ہے تو ان لوگوں کا کھڑا ہونا اِس مقام خاص میں بصفت مختص نہ ہوا - فلا یکون عبادۃ دونہ - تو بدون اِس مخصوص جگہ کے اختصاص کے یہ کھڑا ہونا کچھ بھی عبادت نہوگا - کسائر المناسک - جیسے باقی مناسک حج ہیں - ف - مانند طواف وغیرہ کے - اور اگر سوائے کعبہ کے کسی مسجد کے گرد کوئی طواف کرے تو اسپر کفر کا خوف ہے ع - اور امام نووی رح نے یہی مسجد بیت المقدس ومزار حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کہا اور ملا علی قاری رح نے مناسک میں کہا کہ یہ جو جاہل لوگ گرد مرقد مبارک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پھرتے ہیں یہ سب اجہل الجہلاء ہیں اگرچہ بصورت مشائخ وعلماء ہوں

م - اور شمس الائمہ سرخسی نے اس بناوٹ کی تعریف پر ایک تشنیع فرمائی ہے کہ اگر ایسی تشبیہ ہے تو احرام کی طرح سر کھولینگے
اور یہ کوئی نہیں کہیگا یہ تو نصرانیون کے گرجاؤن کی بت پرستیان ہین اور اگر ایسی تشبیہ ہے تو ایک خانہ بناویگے کہ
خانہ کعبہ کے طواف کرنے والون کی طرح اسکا طواف کرین اور اپنی بازوون مین ووڑینگے کہ صفا و مروہ کے سعی کرنیوالون
کی مشابہت پیدا ہو - انتہی مترجما - یہ تشنیع بلیغ ہے اور مکائد نفس و اغوار شیطان سے متنبہ کر دیا مگر عجب کہ عینی رح نے
بغیر سمجھے جواب کی طرف قلم اٹھایا حالانکہ یہ لاجواب عبارت ہے - مالک رح نے کہا کہ ایسی چیزون کی کنجی تو بدعتیون
کے ہاتھ مین ہے - پھر کلام اسمین کہ بالاتفاق جب یہ عبادت نہوا تو کیا مباح ہے یا مکروہ ہے - نہایہ مین مباح نکالا - کافی مین
کہا کہ بعض کا قول ہے کہ وہ مستحب ہے ع - ابن الہمام نے فرمایا کہ حق یہ ہے کہ اگر اتفاق سے اس روز واسطے نماز استسقاء
وغیرہ کسی مشروع کے نکلنا ہو تو مکروہ نہیں ہے اور اگر خاص اسی دن کا قصد کر کے نکلنا ہوا تو جب غور کیا جاوے
تو یہ تشبیہ کے معنی مین مکروہ ہے - الفتح - اگر تشبیہ کے واسطے نہین بلکہ اس روز کی بزرگی کی وجہ نکلے تو جائز ہے - قاضیخان
التمرتاشی ع - اسکے معنی یہ ہین کہ وہان جاکر کھڑے نہین ہوے اور نہ سر کھولے - الفتح - مین کہتا ہون کہ اصل مسئلہ
کتاب مین خود امام محمد رح نے اشارہ بلکہ کراہت کی تصریح فرمائی اسواسطے کہ لیس بشئی تو عموماً مطلقاً دینی اور دنیاوی
منفعت سے خالی ہے کیونکہ نکرہ تحت النفی ہا لاجماع عام ہے اور مباح دنیاوی بھی نہین کیونکہ جو بات امور دنیاوی مین سے
بیفائدہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہوتی ہے جیسا کہ بحث اللغو مین مصرح ہے اور شروع باب العید مین قنیہ کا قول دیہات کی
نماز عید مین گذرا پس امام محمد نے مبالغہ فرمایا کہ یہ کام محض لغو ہے پس شک نہین کہ جو امام شمس الائمہ سرخسی نے اور
شیخ ابن الہمام نے کہا یہی تحقیق وصحیح ہے و ما سواے اسکے غلط ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ مرجع الکل والمآب م
فصل فی تکبیرات التشریق - یہ فصل تکبیرات تشریق کے بیان مین ہے - ف - تشریق خود تکبیر ہے تو معنی یہ کہ
ان تکبیرات کے بیان مین جنکا نام تشریق ہے اور بقول صاحبین ۱۱ - ۱۲ - ۱۳ تاریخ ذی الحجہ کا نام ہے لیکن یہ تکبیرات
نو عرفہ سے شروع ہوجاتی ہین تو بعضے دنون کے نام سے نسبت ہوئی م ع - یہ تکبیر اکثر کے نزدیک واجب ہے
لیکن سنت کی دلیل ملتی ہوئی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی - مف التبیین - ویبدا بتکبیر التشریق
اور شروع کرے تکبیر تشریق کو - ف - جہر کے ساتھ - بعد صلوٰۃ الفجر من یوم عرفۃ - بعد نماز فجر کے عرفہ کے روز - ف
یعنی نوین ذی الحجہ کو باتفاق علماے حنفیہ رح - ویختم عقیب صلوٰۃ العصر من یوم النحر - اور ختم کرے یوم النحر یعنی
دسوین ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے تکبیر - ف - لیکن ختم مین اختلاف ہے یہ جو مذکور ہوا - عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ
امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے - وقالا یختم عقیب صلوٰۃ العصر من آخر ایام التشریق - اور صاحبین نے کہا کہ ختم کرے
آخر ایام تشریق یعنی ۱۳ - ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے تکبیر - ف - صاحبین کے قول پر فتوی اور اسی پر اکثر زمانون
مین تمام شہرون مین عمل رہا ہے - الخلاصۃ التجرید والعتابیہ الاسبیجابی المجتبی الکافی - مع ما وجود اسکے امام مصنف نے
متن مین قول امام کی التزامی تصحیح کی - والمسألۃ مختلفۃ بین الصحابۃ - اور یہ مسئلہ درمیان صحابہ رضی اللہ عنہم کے
مختلف پایا گیا - فاخذا بقول علی رض - پس صاحبین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیا - ف - رواہ ابن ابی
شیبہ - اور یہی قول حضرت عمر رض وابن عباس وعمار کا ہے - رواہ الحاکم - اور ابن عمر و زید بن ثابت و ابوسعید کا
رواہ الدارقطنی - اور حضرت عثمان کا - التحریر - اور حضرت ابوبکر رض کا - القنیہ - اور مذہب سفیان ثوری و ابن عیینہ و
احمد و ابوثور اور ایک قول شافعی ہے - پس صاحبین نے انہین صحابہ رض کا قول لیا - اخذا بالاکثر اذ ہو الاحتیاط
فی العبادات - اکثر کو لینے کے طور پر کیونکہ عبادات مین یہی احتیاط ہے کہ اکثر کو لیوے - ف - یعنی ۱۳ - تاریخ تک

تکبیر میں احتیاط ہو کہ کمتر یعنی دسوین تک بھی داخل ہو گئی اور کمتر لینے مین زیادہ داخل نہین ہوتی تو احتیاطاً اکثر کو دخل کیا۔ واخذ بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ اخذا بالاقل۔ اور ابو حنیفہ رح نے قول ابن مسعود رض کو لیا بطریق کمتر کو لینے کے۔ ف۔ اور ابن مسعود رض اور انکے شاگردون علقمہ و اسود و نخعی سے ختم عقیب عصر یوم النحر ثابت ہو تو کمتر کو لیا۔ لان الجہر بالتکبیر بدعۃ۔ کیونکہ جہر سے تکبیر کرنا بدعت ہو۔ ف۔ اور یہی حسن بصری رح سے منقول ہو۔ اور جب ایک چیز دائر ہوئی درمیان مستحب و بدعت کے تو بدعت کو ترجیح ہو کیونکہ ابن مسعود رض سے مقدار کفایت تو معلوم ہو گئی م۔ والتکبیر ان یقول مرۃ واحدۃ۔ اور تکبیر یہ ہو کہ ایکبار کہے۔ اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد۔ یہ حضرت عمر و ابن مسعود رض سے مروی ہو۔ ہذا ہو الماثور عن الخلیل صلوات اللہ علیہ۔ یہی حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے ماثور ہو۔ ف۔ مبسوط و قاضیخان سے عینی نے ایک نص لکھا ہو لیکن ابن الہمام رح نے ابن ابی شیبہ و محمد کی روایات علی و ابن مسعود سے نقل کین اور کہا کہ اسناد جید ہو۔ اور ابن ابی شیبہ نے عدم لفظ کے ساتھ روایت کی کہ حدثنا جریر عن منصور عن ابراہیم قال کانوا یکبرون الخ۔ مین کہتا ہون یہ اسناد بلاشبہ صحیح کی اسناد ہو اور معنی یہ کہ ابراہیم نخعی رح نے فرمایا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم روز عرفہ کو تکبیر کہتے قبلہ رخ پیچھے نماز کے اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر واللہ اکبر وللہ الحمد۔ یہی دارقطنی کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو اگرچہ اسکی اسناد ضعیف ہو اور نماز سے فرض تبادر ہو۔ مت۔ وہو عقیب الصلوات المفروضات۔ اور یہ تکبیر (قبلہ رخ حالت مین) پیچھے نمازون مفروضہ کے ہو۔ ف۔ اگرچہ جمعہ ہو اور اگرچہ خاص انہین ایام تشریق کے قضا ہو پس نماز جنازہ و وتر و عید خارج ہین و کہا گیا کہ علی الاصح عید داخل ہو۔ ر۔ الخلاصہ ع۔ تو تکبیر ہو۔ علی المقیمین۔ مقیمون پر۔ ف۔ نہ مسافرون پر اگرچہ غلام ہون جب کہ مقیم ہون۔ فی الامصار۔ شہرون مین۔ ف۔ نہ دیہاتون مین تو تکبیر کہین۔ فی الجماعت المستحبۃ۔ مستحب جماعتون مین۔ ف۔ نہ منفرد اور نہ خالی عورتون کی جماعت مین۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو۔ ف۔ اور چاہیے کہ سلام پھیرنے سے متصل تکبیر کہین حتی کہ اگر نمازی نے عمداً حدث یا کسی طرح کلام کیا یا مسجد سے خارج ہوا تو تکبیر ساقط ہو گئی۔ التہذیب۔ اور اگر قبلہ رخ پیٹھ پھیر دی تو ایک روایت مین تکبیر ساقط اور دوسری مین نہین۔ ف۔ اور اگر خود حدث ہو گیا تو اصح یہ کہ تکبیر کہدے طہارت کو نہ جاوے۔ الخلاصہ۔ ولیس علی جماعات النساء۔ اور تکبیر نہین ہو عورتون کی جماعت پر۔ اذا لم یکن معہن رجل۔ جب کہ نہ ہوا ان عورتون کے ساتھ کوئی مرد۔ ف۔ یعنی امام انکا مرد نہو۔ ولا علی جماعۃ المسافرین۔ اور نہ مسافرون کی جماعت پر تکبیر ہو۔ اذا لم یکن معہم مقیم۔ جب کہ ان مسافرون کے ساتھ مقیم نہو۔ ف۔ یعنی مقیم امام نہو۔ یہی اصح ہو ع۔ اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک تکبیر کے لیے سلطان و آزادی شرط نہین۔ پھر امام مصنف نے جو علی المقیمین سے وجوب تکبیر کا اشارہ کیا اور مفید و مزید و قاضیخان و جوامع الفقہ مین وجوب کی تصریح کی۔ اور مرغینانی و تحریر مین کہا کہ سنت ہو اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہو اور صحیح یہ کہ واجب ہو۔ کیونکہ شعائر دین سے ہو۔ مع۔ ابن الہمام نے سنت ہونے کو دلیلاً ترجیح دی اور شعائر ہونا منافی سنت نہین ہو جیسا کہ شمس الائمہ سرخسی نے عید مین فرمایا ہو۔ علی ماذکرہ العینی رح م۔ یہ سب امام رح کے نزدیک ہو۔ وقالا ہو علی کل من صلی المکتوبۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ تکبیر ہر ایسے شخص پر جو فرض نماز پڑھے۔ ف۔ خواہ شہری ہو یا دیہاتی ہو خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو خواہ جماعت ہو یا منفرد ہو ع۔ یا عورت ہو۔ ت۔ یہی قول مالک

وشافعی کا اور سوائے منفرد کے امام احمد کا ہے ع - لانہ تبع للمکتوبۃ - کیونکہ تکبیر تابع نماز فریضہ کے ہے - ف - تو جو کوئی فرض پڑھے وہ تکبیر کہے - ولہ مارویناہ من قبل - اور امام ابوحنیفہ کی ایک دلیل تو وہ حدیث جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں - ف - کہ لاجمعۃ ولا تشریق ولا فطر ولا اضحی الا فی مصر جامع - تو مصر جامع واسطے تشریق کے شرط ہوا - والتشریق ہو الجہر بالتکبیر کذا نقل عن الخلیل بن احمد - اور تشریق یعنی جہر تکبیر ہے ایسا ہی خلیل بن احمد سے منقول ہے ف - اور خلیل رح امام نحو ولغت المتوفی ۱۷۰ھ ہجری ہے ع - پس امام ابوحنیفہ سے ۲۰ برس بعد انتقال کیا - پس معلوم ہوا کہ جہر تکبیر موقت نہیں بلکہ مصر جامع شرط ہے - ولان الجہر بالتکبیر خلاف السنۃ - اور دوسری دلیل یہ کہ تکبیر کا جہر کرنا خلاف سنت - ف - یعنی بدعت ہے یا استثناء اسکے جہاں شرع وارد ہوئی ہو - والشرع ورد بہ عند استجماع ہذہ الشرائط - اور شرع کا وارد ہونا جہر تکبیر کے ساتھ اسی وقت ہوا کہ یہ شرطیں مجتمع ہوں - ف - یعنی مصر وجماعت مستحبہ واقامت کیونکہ ہم نے سنت میں یوں ہی بالیقین تکبیر پائی ہے تو بس اسی پر توقف رہا - اور سوائے مورد کے دوسری جگہ تجاوز نہوگا - الا انہ یجب علی النساء اذا اقتدین بالرجال - لیکن اتنی بات ہے کہ یہ تکبیر واجب ہو جائیگی عورتوں پر جب کہ وے مردوں کی اقتدا سے نماز پڑھیں - ف - تو آہستہ تکبیر کہیں - ع ت - وعلی المسافرین عند اقتدائہم بالمقیم - اور مسافروں پر جب کہ وے اقتدا کریں مقیم کا - ف - پس اقتدا سے عورتوں ومسافروں پر بھی واجب ہوگی - بطریق التبعیۃ - بطریق تابع ہونے کے - ف - یعنی اصل میں نہیں ہے اور متبوع پر ہونے کی وجہ سے تابع پر واجب ہوئی جیسے مقیم کی اقتدا سے مسافر پر چار رکعت لازم ہوتی ہیں - مترجم کہتا ہے کہ یہاں امام مصنف نے تصریح کر دی کہ تکبیر واجب ہے - پھر مستحب ہے کہ مقتدی بعد سلام کے امام کا انتظار کرے اگر وہ غفلت میں ہو یا کوئی کارمنافی کرے تو مقتدی تکبیر کہے - التبیین ہ - امام محمد رح نے روایت کی کہ قال یعقوب صلیت بہم المغرب یوم عرفۃ - یعقوب یعنی ابو یوسف نے بیان کیا کہ میں نے عرفہ کے روز انکو مغرب کی نماز پڑھائی - ف - عینی رح نے کہا کہ یعنی مسافروں کو - میں کہتا ہوں کہ اگر حج کی مسافرت میں پڑھائی ہوتی تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک امام یا مقتدی کسی پر تکبیر نہ تھی پھر کیونکر امام رح اس بدعت کے مرتکب ہوتے پس میرے نزدیک تو مراد امام ابوحنیفہ واصحاب ہیں اور معنی یہ ہیں کہ میں نے عرفہ کے روز باشارہ امام رح کے اصحاب کو مغرب کی نماز پڑھائی - فسہوت ان اکبر - پس میں تکبیر تشریق کہنا بھول گیا - فکبر ابوحنیفۃ - پس ابوحنیفہ رح نے تکبیر کہی - دل علی ان الامام وان ترک التکبیر لا یترکہ المقتدی - یہ قصہ دلالت کرتا ہے کہ امام اگر تکبیر بھولے بلکہ اگرچہ عمداً چھوڑ دے تو مقتدی اسکو نہیں چھوڑیگا - ف - پس امام اس تکبیر کے لیے لازم نہیں ہے - لانہ لا یؤدی فی حرمۃ الصلوٰۃ - کیونکہ یہ تکبیر تو تحریمہ نماز کے اندر ادا نہیں کیجاتی - فلم یکن الامام فیہ حتما وانما ہو مستحب - پس وجود امام اس تکبیر کہنے میں واجب نہیں بلکہ فقط مستحب ہے - ف - حالانکہ تکبیر نہ جب تو امام کے پیچھے واجب ترک نہوگا - فائدہ - امام رح نے ابو یوسف کو ایک مرتبہ فرمایا کہ میں تجھے ہارون الرشید کے ساتھ فالودہ پیتے دیکھتا ہوں حالانکہ اسوقت حالت افلاس میں گمنام تھے - ابو یوسف کہتے ہیں کہ اول مرتبہ جب ہارون الرشید نے طلب کیا اسوقت فالودہ پیتا تھا مجھے بھی نذر کیا - اسوقت مجھے ابوحنیفہ رح کا فرمانا یاد آیا - یہ بطور کشف وکرامت تھا - اسی فراست پر ابو یوسف کو امام بنایا کہ اسکے دل سے رعب جاتا رہے مگر استاد اعظم المجتہدین کا رعب اسقدر چھایا کہ نماز میں تکبیر احد کے ساتھ پڑھکر مغرب میں تکبیر بھول گئے پس یہ قصہ تعظیم جلالت استاد اور شفقت شاگرد کے واسطے موعظت حسنہ ہے م ع - اگر ایام تشریق میں پہلی قضا پڑھی یا ایام تشریق کی

قضا بعد کو کبھی پڑھی تو تکبیر نہین کہیگا اور مسبوق پر بعد تمام کرنیکے تکبیر واجب ہے۔ التبیین۔

باب صلوۃ الکسوف

یہ باب سورج گہن کی نماز کے بیان مین ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ نماز عید و نماز کسوف اور نماز استسقاء تینون نمازین دن مین بغیر اذان و اقامت کے ادا کیجاتی ہین انمین سے نماز عید واجب ہے اور نماز کسوف جمہور کے نزدیک سنت ہے اور ایک ضعیف قول وجوب کا ہے اور استسقاء مین اختلاف ہے کہ نماز مسنون ہے یا نہین۔ اِس بیان سے تینون ابواب کے مناسب ترتیب ظاہر ہو گئی۔ اور حدیث مین سورج و چاند گہن وغیرہ کی نسبت ارشاد فرمایا کہ ان چیزون کو دیکھا تم لگ نماز کی طرف مبادرت کرو۔ کما فی الصحیح۔ اور مصلحت یہ کہ انسانی نفوس اپنی دنیاوی زندگی مین بالطبع ایسا اُس موجودہ حالت سے مانوس و مالوف ہو جاتا ہے کہ باوجود یقینی موت کے کبھی وہ تغیر مین پہنچنے کا خیال نہین کرتا حالانکہ مرنا قطعی ہے اور مرنے سے جو اسکی حالت مین سب سے بڑا تغیر ہوگا وہ بھی ظاہر ہے پس اگر عقل کی راہ اختیار کرین تو روزانہ گردش روشنی و تاریکی و شب و روز کے اندر بکثرت تغیرات خود سمجھدار کو عبرت دلاتے ہین۔ کما فی القرآن۔ لیکن وے ان چیزون سے ایسے عادی ہو گئے کہ کچھ عبرت نہین لیتے پھر جب غیر معمولی حالت سورج و چاند کی نظر آتی ہے تو اِس محسوس سے چونکتے ہین اسوقت نماز کی طرف متوجہ کیا کہ قراۃ قرآن مین اپنے انجام پر جزم و تیقن کرینگے اور وہ وقت اور وہ عظیم تغیر موت کا دل پر جم جائیگا اور ایمان کی سبیل یہی کہ نفس کے خطرات غفلت اور شیطان کے وساوس شہوت و دور کر کے دل کو حق بات پر جا دے۔ شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ اگر مطیع ہین تو اپنی نیات پر اُٹھائے جاوینگے اور اگر بدکار ہین تو استغفار و توبہ کرینگے۔ مین کہتا ہون لیکن وہ کفار محروم رہے جو آخرت و انجام سے غافل ہین یہ غم انکا اسی سے سرسبز و گرین کہتا ہے۔ م۔ نماز کسوف کے مشروع ہونے پر اجماع الامۃ ہے کسی نے انکار نہین کیا اور سنت اسمین شائع و منقول ہے۔ ع۔ اور اتفاق ہے کہ یہ نماز جماعت سے مسجد الجامع یا عیدگاہ مین پڑھی جاتی ہے۔ نع۔ اور اسکا وقت وہی ہے جو تمام نوافل کے لیے ہے سواے اوقات مکروہہ کے۔ عف۔ پس اگر بعد عصر کے سورج گہن ہوا تو نماز نہوگی کیونکہ اسوقت نفل مکروہ ہے۔ م۔ اور جماعت اسمین افضل و سنت ہے۔ الذخیرہ۔ اور اکیلے بھی جائز ہے۔ المحیط اور محلہ کا امام بھی سلطان کی اجازت سے پڑھا سکتا ہے۔ المرغینانی۔ ع۔ اذا انکسفت الشمس۔ جب سورج کو گہن لگے تو۔ صلی الامام۔ نماز پڑھے امام۔ ف۔ جو جمعہ قائم کرتا ہے یا اسکے حکم سے دوسرا شخص امام ہو کر پڑھے۔ بالناس۔ لوگون کے ساتھ۔ رکعتین۔ دو رکعت۔ ف۔ اور چاہے چار رکعت۔ المحیط والبدائع والمفید والتحفۃ۔ ع۔ مگر دو رکعت سنت و افضل ہین۔ م۔ کہیأۃ النافلۃ۔ نفل کی صورت پر۔ ف۔ بدون اذان و اقامت و خطبہ کے۔ اور پکار دیا جاوے کہ الصلوۃ جامعۃ تاکہ لوگ جمع ہو جاوین۔ فتح۔ یہ بھی حدیث سے ثابت ہے اور جس محاورہ مین ہو جائز ہے سواے الاذان کے۔ م فتح۔ فی کل رکعۃ رکوع واحد۔ ہر رکعت مین ایک رکوع ہے۔ ف۔ جیسے تمام نمازون مین معروف ہے۔ وقال الشافعی رکوعان۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ ہر رکعت مین دو رکوع ہین۔ ف۔ اسطرح کہ اول شروع کرے الحمد کے بعد طویل قراءت کرے پھر رکوع کرے اور دیر تک رکوع مین رہے پھر سر اٹھا کر دوبارہ قرارت کرے جو پہلی دفعہ سے کم ہو پھر رکوع کرے دیر تک مگر پہلے رکوع سے کم ہو پھر سر اٹھا کر سمع اللہ لمن حمدہ ربنا لک الحمد کہے اور سجدہ کرے پھر اسی طرح دوسری رکعت مین کرے حتی کہ گہن سے آفتاب کھل جاوے۔ یہی قول امام مالک و احمد و اسحق کا بلکہ امام احمد و اسحق سے تین رکوع کا قول آیا ہے۔ ع۔ واضح

ہو کہ اصلی مقصود اس نماز سے مثل دوسری نمازون کے رضاے الٰہی و مغفرت و ثواب ہر پس اگر ایک شخص نے نماز کسوف کا ارادہ نہ کیا بلکہ نوافل پڑھین اور دوسرے شخص نے نماز کسوف مین سنت کا ارادہ کرکے ایسے طور پر پڑھی کہ وہ خلاف سنت و فاسد نکلی تو پہلا شخص اچھا رہا۔ پس احتیاط یہ کہ بطور تیقن ہو کہ رایگان ہونیکا احتمال نہ رہے۔ لہذا امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ ہر رکعت مین رکوع واحد ہو اور امام مالک و شافعی وغیرہم کے نظر کی کہ ان اعمال مین طریق علمی ہونا ثواب کے لیے کافی ہر اگرچہ عالم سے اجتہاد مین چوک ہو جاوے لہذا دو رکوع بنظر روایت اختیار کیے۔ لہ ما روت عائشۃ رضہ۔ ودلیل امام شافعی رح کی وہ حدیث ہر جو ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمائی۔ ف— اس روایت کا وہی مضمون ہر جو ہم نے دو رکوع سے پڑھنے کا بیان کیا۔ اور آخر حدیث مین ہی کہ چار رکعات و چار سجدات پورے ہوے اور آپ کے فراغت سے پہلے آفتاب روشن ہو گیا پھر کھڑے ہوکر لوگون کو خطبہ سنایا پس حمد و ثنار لائق شان الٰہی بیان کرکے فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی آیات مین سے دو نشانیان ہین انکو کسی کے مرجانے یا کسی کے پیدا ہونے پر گہن نہین لگتا ہر پھر جب تم اسکو دیکھو تو نماز کی جانب مبادرت کرو۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور صحیحین مین عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے بھی اسی کے مانند مروی ہر۔ مع۔ آخر حدیث مین چار رکعات سے چار رکوع مراد ہین اور یہ اطلاق شائع و معروف ہو۔ اور واضح ہو کہ اس زمانہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند جنکا نام ابراہیم تھا اور وہ ماریہ قبطیہ کے بطن شریف سے پیدا ہوے ڈیڑھ برس کے قریب ہوکر انتقال کر گئے تھے جنکی نسبت فرمایا کہ جنت مین اسکی دودھ پلائی ہر۔ اسی زمانہ مین گہن پڑا تو عام لوگون نے زعم کیا کہ ابراہیم رضہ کے انتقال کی وجہ سے ہر لہذا آپ نے خطبہ پڑھا اور لوگون کا یہ فاسد خیال دور کیا۔ م۔ ولنا روایۃ ابن عمرو۔ اور ہماری دلیل روایت عبد اللہ بن عمرو بن العاص ہر۔ ف— یعنی اس نماز کو جسطرح ابن عمرو رضہ نے روایت کیا کہ اسمین ایک ہی رکوع مذکور ہر ہم اسی روایت کو لیتے ہین۔ والحال اکشف للرجال لقربہم۔ اور حال کیفیت نماز کا مرد لوگون پر زیادہ واضح ہر بوجہ انکے قرب کے ف— اور حضرت ام المومنین عائشہ رضہ تو عورتون کی صف مین دور تھین تو ممکن ہر کہ آپ نے ایک ہی رکوع بہت طویل کیا ہو جسکو دور کے لوگون نے بار بار سر اٹھانے و ناامید ہوکر پھر رکوع مین جانے سے دو رکوع خیال کیے اسی طرح امام محمد رح نے آثار مین ذکر کیا ہر۔ کما فی العینی۔ پس جب اس واقعہ نماز کے دو راوی ہین اور دونون روایتون مین معارضہ ہر تو ہم نے ترجیح دی۔ فکان الترجیح لروایتہ۔ تو ترجیح عبد اللہ بن عمرو رضہ کے روایت کو ہوئی۔ ف— کیونکہ زیادہ قرب سے اصل حال معلوم تھا۔ مترجم کہتا ہر کہ یہ مسئلہ اس سے زیادہ سخت ہر جس آسانی سے امام مصنف نے جواب دیدیا اور تحقیق المقام بتوفیق الٰہی عزوجل یہ ہر کہ کسوف کا اطلاق سورج گہن و چاند گہن دونون پر آتا ہر جیسے خسوف بھی دونون مین مستعمل ہر اور عینی رح نے کہا کہ فقہار کی عبارات مین کسوف مخصوص بہ آفتاب اور خسوف بہ ماہتاب ہر اور یہ افصح ہر پھر اس باب مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور قول مین روایات متعدد و مختلف وارد ہین بعض مین صرف معمولی نماز کی طرح پڑھنے کا حکم اور بعض مین دوگانہ اور بعض مین طویل قرارت و رکعت مین ایک رکوع سے اور بعض بدو رکوع و بسہ رکوع و بچار رکوع حتی کہ دس رکوع تک کے ساتھ روایات ہین۔ بیان الکل مختصراً۔ اول ابو بکرہ ایک صحابی معروف کی حدیث مین ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین آفتاب کو خسوف ہوا تو آپ نکلے درحالیکہ چادر مبارک کھسکی ہوئی کھنچی جاتی تھی یہانتک کہ مسجد مین پہونچے اور لوگون نے مبادرت کی پس انکو دو رکعتین پڑھائین جیسے تم اپنی نماز

پڑھتے ہو۔ رواہ البخاری۔ ظاہرا بغیر تعطیل وہر رکوع واحد ہے جیسے صحیح مسلم میں عبد الرحمن بن سمرہ سے دو رکعت مذکور ہیں۔ ۲۔ قبیصہ الہلالی رضہ سے کسوف آفتاب میں دو رکعت مع طول قیام ہے۔ اور سلام پھیرنے پر آفتاب کھل گیا تھا اور آخر میں فرمایا کہ جب تم ان آیات کو دیکھو تو نماز پڑھو جیسے سب سے قریب کی نماز فریضہ۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم والبیہقی۔ اور مثل ہے کہ اگر آفتاب کھلا ہوتا تو زیادہ پڑھتے۔ ۳۔ نعمان بن بشیر رضہ کے حدیث میں دوگانہ دوگانہ نماز پڑھتے اور پوچھتے جاتے یہاں تک کہ آفتاب کھل گیا۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وصححہ ابن عبد البر والنووی۔ اور نعمان رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب آفتاب وماہتاب کو خسوف ہو تو قریب کی فرض نماز جو پڑھی ہے اسکے مثل نماز پڑھو۔ رواہ احمد والحاکم۔ اسمیں دوگانہ دوگانہ مانند فریضہ کے اور خسوف ماہتاب میں بھی نماز ہے مگر بغیر تصریح جماعت کے۔ ۴۔ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص جیسا علامہ مصنف رح نے دیا ہے کہ حضرت صلعم نماز کو کھڑے ہوئے تو اسقدر طول کیا کہ نہیں لگتا تھا کہ رکوع کرینگے پھر رکوع کیا تو نہیں لگتا تھا کہ سر اٹھائینگے پھر اٹھایا تو نہیں لگتا تھا کہ سجدہ کرینگے پھر سجدہ کیا تو نہیں لگتا تھا کہ اٹھینگے پھر اٹھے تو دوسری رکعت میں بھی پہلی رکعت کیطرح کیا اور آفتاب منجلی ہو گیا۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی فی الشمائل والحاکم اور عطاء بن السائب راوی کو ایوب السختیانی نے ثقہ کہا۔ ۵۔ حدیث سمرہ بن جندب رضہ درباره کسوف آفتاب کے جب کہ قریب ایک دو نیزہ کے چڑھکر سیاہ پڑ گیا تھا۔ اسمیں بھی نہایت طویل قیام اسطرح کہ ہم کو آپ سے کچھ آواز نہیں سنتے تھے ایسے ہی رکوع وسجود میں طول بدون کسی آواز کے ہے اور یوں ہی دوسری رکعت ہے اور دوسرے میں آفتاب منجلی ہو گیا اور آخر میں خطبہ ہے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور اسمیں تصریح ہے کہ قرارت بالکل مخفی تھی۔ ۶۔ حدیث عائشہ رضہ اسمیں خسوف آفتاب اور ہر رکعت میں دو رکوع مع طول قرارت وغیرہ ہے۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔ اسکے آخر میں ہے کہ آفتاب وماہتاب دونوں آیات میں کسی کی موت وحیات سے انکو خسوف نہیں جب دیکھو تو نماز کی طرف مبادرت کرو۔ ظاہرا خسوف ماہتاب میں بھی نماز جماعت مراد ہے لیکن تصریح نہیں ہے۔ اسی کے مانند دو رکوع کی روایت ابن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے صحیحین میں موجود ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ امام مصنف نے جو حدیث عائشہ پر ترجیح دی وہ تمام نہیں کیونکہ ابن عباس وابن عمرو بن العاص سے بھی مروی ہے تو ابن عمرو رضہ سے دو حدیثیں آئیں ایک میں دو رکوع اور ایک میں ایک ہی رکوع مذکور ہے پس اگر نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ مانیں جیسا کہ مصنف رح کی تقریر سے ظاہر ہے تو لامحالہ ابن عمرو رضہ کی حدیث صحیحین دو رکوع کو ترجیح ہوگی کیونکہ ہر رکعت میں ایک رکوع کی حدیث ابن عمرو رضہ میں عطاء بن السائب راوی میں کلام ہے اگرچہ معتمد یہ ہو کہ وہ ثقہ ہے اور سمرہ بن جندب کی روایت البتہ صحیح ہے۔ ۷۔ حدیث جابر رضہ کسوف میں دوگانہ میں چھ رکوع وچار سجدے یعنی ہر رکعت میں تین رکوع و دو سجدے مروی ہیں۔ رواہ مسلم اور یہی حضرت عائشہ رضہ وابن عباس کی حدیثوں میں آیا۔ رواہ مسلم۔ یہ احادیث بلاخلاف صحیح ہیں اور عجب کہ شافعیہ نے معمولی طریقہ فرائض سے دو رکوع کو لیا اور اس سے زیادہ کو جائز نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ۔ ۸۔ حدیث ابن عباس میں ہے کہ کسوف میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا پھر رکوع کیا پھر پڑھا پھر رکوع پھر الخ۔ اسمیں چار رکوع و دو سجدے ہر رکعت میں ہیں۔ رواہ مسلم۔ اور اسی کے مثل حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں آیا۔ رواہ مسلم۔ پھر اس حدیث میں صرف کسوف کا لفظ ہے اور سورج یا چاند کسی کی تصریح نہیں ہے۔ ۹۔ حدیث ابی بن کعب رضہ کے دوگانہ کسوف آفتاب میں ہر رکعت میں طول قرارت اور پانچ رکوع و دو سجدے مذکور ہیں۔ رواہ ابوداؤد۔ اور اسکی اسناد میں ابو جعفر الرازی راوی میں کلام ہے پھر یہی حدیث درجہ حسن سے نازل نہیں ہے بلکہ صححہ ابو محمد الاشبیلی وابن القطان وابن السکن۔ ع۔

۱- ابو داؤد نے ہر رکعت میں دس رکوع و دو سجدے بھی روایت کیے اور ابن عبد البر نے اور ابن حزم نے بھی حضرت
ام المومنین عائشہ رض سے دس رکوع کی روایت ذکر کی - مع - جب یہ سب معلوم ہو گیا تو جاننا چاہیے کہ سروجی رح نے
کہا کہ اس نماز کی نقل تو ایک طرح لازم تھی اور جب اسقدر اضطراب کثیر واقع ہوا تو ہم نے اسمین سے نماز کو اس طریقہ
پر لیا جسکی اصل شرع میں موجود ہے یعنی موافق حدیث نعمان و سمرہ و ابن عمرو رض و عبد الرحمن بن سمرہ وغیرہ کے اور فرائض
و سنن سب بیک رکوع ہیں - عینی رح نے اعتراض کیا کہ ایک ہی طرح پر نقل تو جب لازم ہوتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ایک ہی مرتبہ کسوف کی نماز پڑھی ہوتی حالانکہ بعض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف میں بارہا
نماز پڑھی ہے تو ہر شخص نے جیسا دیکھا وہ روایت کیا ہے - ابن الہمام رح نے کہا کہ دس برس کے قریب میں چھ مرتبہ
سورج گہن واقع ہونا بعید ہے اور اگر یہ بھی ہو تو ہماری رائے اولی ہے کیونکہ جب آخری فعل معلوم نہ ہوا تو تعارض پیدا
ہوا پس مطلقاً نماز مسنون لیکر اسکی کیفیت موافق معمولی نمازوں کے اختیار کرنا اولی ہوا - مترجم کہتا ہے کہ بعید ہونا اور
دس ہی برس کی مدت میں ہونا دونوں باتیں شاید شافعیہ کو مسلم نہوں - رہا یہ کہ تعارض پیدا ہونا اسی میں کلام ہے کیونکہ
جب بعض سلف نے کئی بار نماز کسوف پڑھنے کی تصریح کی تو تعارض نہیں رہا - لیکن بدائع میں شیخ ابو منصور ماتریدی رح
سے نقل کیا کہ اختلاف روایات کے اگر یہ معنی ہوتے کہ ان طریقوں میں سے جس طریقہ پر چاہو نماز پڑھو تو ائمہ مجتہدین
باہم اختلاف نہ کرتے پس معلوم ہوا کہ پہلا طریقہ پچھلے طریقہ سے منسوخ ہوا اور عینی رح نے کہا کہ اس مقام پر کلام صواب و
صحیح جواب یہ ہے کہ ہر ایک مجتہد نے احادیث مختلفہ میں سے اس حدیث کو اختیار کرنا اولی دیکھا جو اسکے اجتہاد سے موافق
ہوا اور امام ابو حنیفہ نے باب نماز کی کیفیات پر قیاس کر کے ایک رکوع و دو سجدہ کے ساتھ نماز کسوف کو لیا شافعیہ
میں سے ابو اسحق مروزی و ابو الطیب نے کہا کہ ہماری احادیث کا محمل استحباب ہے اور انکی احادیث کا محمل جواز ہے
انتہی ملخصاً - میں کہتا ہوں کہ اگر یوں کہا جاوے کہ نماز کسوف کی ابتدا در مدینہ میں نہیں ہوئی اور سب صورتیں جائز
ہیں لیکن مختار بلکہ احوط یہ ہے کہ عموماً لوگوں کے واسطے ہر رکعت ایک رکوع کے ساتھ معمولی طور پر ہو خواہ دوگانہ
یا چارگانہ تو اولی ہے کیونکہ اصل اسمین وقت کو نماز میں مستغرق کرنا اور احوط ایسے طور پر کہ اسکے جواز میں شک نہ ہو
تامل واللہ تعالی اعلم - م - **ویطول القراءة فیهما** - اور دونوں رکعت میں قراءت کو طول دے - ف - چنانچہ
احادیث میں اول رکعت بقدر بقرہ اور دوسری رکعت بقدر آل عمران ہے - مع - پھر اگر دوسرا دوگانہ پڑھیں
تو بھی اسی رعایت سے ہونا افضل ہے حتی کہ دوگانہ واحد میں انحصار نہیں ہے - **ویخفی** - اور دونوں میں قراءت کو مخفی
رکھے - **عند ابی حنیفة رح** - یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے - ف - یہی صحیح ہے - المضمرات - اور یہی مالک و شافعی
کا قول ہے - ع - **وقالا یجهر** - اور صاحبین رح نے کہا کہ قراءت میں جہر کرے - ف - اور یہی قول احمد ہے - ع -
وعن محمد مثل قول ابی حنیفة - اور امام محمد رح سے مثل ابو حنیفہ کے یعنی اخفاء - ف - عامہ روایات
میں مروی ہے - البدائع - بالجملہ بیان دو امر ہیں قراءت کو طول دینا اور قراءت میں جہر کرنا - **اما التطویل فی القراءة
فبیان الافضل** - پس قراءت میں طول دینا تو افضلیت کا بیان ہے - ف - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی متابعت پر قراءت کو طول دینا افضل ہے - ع - **ویخفف ان شاء** - اور اگر چاہے تو قراءت میں تخفیف کرے
لان المسنون استیعاب الوقت بالصلوة والدعاء فاذا خفف احدهما طول الآخر - کیونکہ مسنون
تو وقت کسوف کو نماز و دعا میں مستغرق کر دینا پس نماز و دعا میں جس ایک کو تخفیف کرے دوسرے کو طول دیدے
ف - اور حق یہ ہے کہ قراءت کو طول دینا مسنون ہے اور وقت کا استیعاب کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث مغیرہ رض میں ہے

کہ پھر جب تم ان چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالی سے دعا کرو اور نماز پڑھو یہانتک کہ وہ روشن ہو جاوے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث عائشہ رضہ مین ہے کہ جب تم کسوف دیکھو تو ذکر الٰہی کرو یہانتک کہ روشن ہو جاوے۔ رواہ مسلم ملخص الفتح مین کہتا ہون کہ حدیث نعمان مین دو دو دوگانہ دوگانہ پڑھنا شروع کیا اور اس سے پہلے کی نماز فریضہ کے مثل پڑھنے کا حکم دیا لہذا اگر دوپہر سے پہلے ہو تو مثل نماز فجر کے اور اگر بعد زوال ہو تو مثل نماز ظہر کے تخفیف قرارت پڑھنا پایا گیا اور یہین سے امام رح سے چار رکعتانہ بھی مروی ہے۔ کمافی المبسوط۔ پس حق وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا فاللہ تعالے اعلم۔ رہی دوسری بات تو کہا۔ واما الاخفاء والجہر۔ اور رہا اخفاء اور جہر۔ ف۔ تو اسمین اختلاف ہے۔ فلہما روایۃ عائشۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم جہر فیہا ولابی حنیفۃ روایۃ ابن عباس وسمرۃ بن جندب۔ پس صاحبین کی یا فقط ابو یوسف کی دلیل حدیث عائشہ رضہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مین جہر کیا اور ابو حنیفہ رح کی دلیل حدیث ابن عباس وحدیث سمرہ ہے۔ ف۔ حدیث عائشہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خسوف مین جہر کیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث اسماء بنت الصدیق رضہ مین نماز کسوف کا جہر ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وابن حبان تو معلوم ہوا کہ حدیث عائشہ رضہ مین مراد خسوف سے سورج گہن ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ کسوف وخسوف دونون گہن مین مستعمل ہے پس یہ تاویل بے وجہ بلکہ کسوف سے مراد خسوف ماہتاب ہے کیونکہ رات کی قرارت جہری ہوتی ہے۔ م۔ پھر حدیث ابن عباس رضہ یہ کہ مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسوف کی نماز پڑھی تو آپ سے قرارت کا ایک حرف نہین سنا۔ رواہ احمد وابو یعلی وابو نعیم والطبرانی والبیہقی۔ اور حدیث سمرہ رضی اللہ عنہ اوپر گذری۔ وصححہ الترمذی۔ والترجیح قد مر من قبل۔ اور ترجیح اوپر گذری۔ ف۔ کہ حدیث عائشہ رضہ کے بہ نسبت مردون کی روایت مرجح کیونکہ بوجہ قرب کے انکا حال زیادہ واضح ہے اور یہ مبنی ہے کہ نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ ہے۔ بلکہ عمدہ وجہ ترجیح یہ کہ کسوف کی نماز مین اخفاء متعین ہے اور کیف صلوۃ النہار وہی عجماء۔ کیونکہ اخفاء متعین نہو گا حالانکہ کسوف تو نوافل النہار سے ہے اور صلوۃ النہار عجماء۔ ف۔ یعنی اسمین قرارت مسموع نہین ہے۔ جیسے بہائم عجماء سے باتین نہین سنی جاتین یا عجمی کہ صاف زبان اُس سے نہین سنی جاتی ہے۔ مع۔ یا عجماء نماز پڑھے۔ ویدعو بعدہا۔ اور بعد نماز کے دعاء کرے۔ ف۔ خواہ قبلہ رخ بیٹھے یا کھڑے خواہ لوگون کی طرف منہ کیے اسی طرح اور لوگ آمین کہتے جاوین اور یہ زیادہ اچھا ہے اور کھڑے کسی عصا وغیرہ پر ٹیک کرلے تو بھی اچھا ہے۔ المحیط۔ اور برابر دعا کرتا رہے۔ حتی تنجلی الشمس۔ یہانتک کہ آفتاب روشن ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ نماز تو قبولیت دعاء کے واسطے مقدم ہے۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رایتم من ہذہ الافزاع شیئا فارغبوا الی اللہ بالدعاء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم ان فزع دینے والی چیزون کو دیکھو تو اللہ تعالی کی طرف دعاء سے رغبت کرو۔ ف۔ رواہ ابو سلیمان عن محمد باسنادہ الی الحسن البصری مرفوعاً اور یہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔ تح۔ اور اسکے معنی حدیث مغیرہ وغیرہ مین بروایت صحیحین گذری۔ مفع۔ پس جبکہ کسوف وخسوف مین دعاء وتضرع کا حکم ہے تو دعاء کو اسکے طریقہ سے کرنا چاہیے۔ والسنۃ فی الادعیۃ تاخیرہا عن الصلوۃ۔ اور دعاؤن مین سنت یہ ہے کہ نماز سے پیچھے ہو۔ ف۔ لہذا یہان نماز مقدم ہوئی۔ اور ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کون دعا زیادہ مقبول ہے فرمایا کہ اخیر رات کا درمیان اور نماز فریضہ کا پیچھا۔ رواہ النسائی والترمذی اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ ع۔ یہ تو فریضہ کے پیچھے ہے۔ م۔ حدیث معاذ رضہ کہ اے معاذ مین تجھے دوست رکھتا ہون اور وصیت کرتا ہون

کہ یہ چھوڑنا کہ ہر نماز کے پیچھے کہے کہ اللھم اعنی علی ذکرک وشکرک وحسن عبادتک۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ مغیرہ بن شعبہ رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے پیچھے دعا کرتے تھے۔ رواہ البخاری فی التاریخ الاوسط۔ مع اگر جمع ہوکر بغیر نماز کے دعا کی تو بھی کافی ہے۔ کخزانۃ المفتین ۔ ویصلی بھم الامام الذی یصلی بھم الجمعۃ۔ اور نماز کسوف انکو وہ امام پڑھا دے جو جمعہ پڑھاتا ہے۔ ف۔ یعنی جس امام کو جمعہ پڑھانے کا اختیار ہے اسی کی امامت یا اجازت سے جماعت کسوف قائم ہوگی۔ م۔ وان لم یحضر۔ اور اگر امام حاضر نہ ہوا۔ ف۔ اور نہ کسی دوسرے کو امامت کی اجازت دی تو۔ صلی الناس فرادی۔ لوگ تنہا نماز پڑھیں۔ ف۔ اگرچہ مجتمع ہوں۔ المحیط۔ تحرزا عن الفتنۃ۔ تاکہ فتنہ برپا ہونے سے بچاؤ رہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ فتنہ جو جمعہ میں ذکر کیا ہے اور اسکے اشارہ میں ہر مجمع جو فاسق اور باغی لوگ اس پیرایہ میں کریں دور ہوگیا فافہم۔ م۔ یہ بیان تو کسوف آفتاب کا ہوا رہا خسوف ماہتاب تو فرمایا۔ ولیس فی کسوف القمر جماعۃ۔ اور ماہتاب کے کسوف میں جماعت نہیں ہے۔ ف۔ یہ بلفظہ امام محمد کی عبارت ہے اور کسوف وخسوف دونوں میں مستعمل ہے۔ مع۔ اور بعض نسخ میں خسوف القمر ہے۔ م۔ لتعذر الاجتماع فی اللیل اولخوف الفتنۃ۔ خواہ اسوجہ سے کہ رات میں لوگوں کا مجتمع ہونا متعذر ہے یا اسوجہ سے کہ فتنہ کا خوف ہے۔ ف۔ کیونکہ رات میں لوگوں کا سب طرف سے جمع ہونا اکثر فتنہ سے خالی ہوتا ہے۔ ع۔ اور ممکن ہے کہ خسوف آدھی رات کے بعد واقع ہو اور اسوقت اجتماع مشکل ہے۔ م۔ اور ابن عباس رضہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف آفتاب وماہتاب میں آٹھ رکوع چار سجدوں کے ساتھ نماز پڑھی۔ رواہ الدارقطنی باسناد جید۔ یعنی دوگانہ کی ہر رکعت میں چار رکوع کیے۔ م۔ عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسوف آفتاب وماہتاب میں چار رکوع وچار سجدے سے نماز پڑھتے۔ رواہ الدارقطنی وفیہ سعید بن حفص مجہول مگر ان دونوں حدیثوں میں صرف نماز کا بیان ہے اور جماعت کی تصریح نہیں پس کوئی حدیث صحیح چاہیے ہے۔ الفتح اگر کہا جاوے کہ کسوف میں جماعت سے پڑھی تو خسوف میں بھی یہی مراد ہے ورنہ ایک ہی لفظ میں دونوں جمع ہونگے جواب یہ کہ نماز پڑھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ یہ لفظ تو حقیقۃً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں ہے اور کسوف میں جماعت ہونا دوسری احادیث سے ثبوت ہوا۔ م۔ وانما یصلی کل واحد بنفسہ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رایتم شیئا من ہذہ الاہوال فافزعوا الی الصلوٰۃ۔ اور خسوف قمر میں یہی ہوگا کہ ہر ایک نمازی خود تنہا نماز پڑھیگا بدلیل حدیث اذا رایتم الخ یعنی جب تم ان ہولناک چیزوں سے کچھ دیکھو تو ڈر چھوڑ کر نماز کی طرف مشغول ہو۔ ف۔ صحیحین میں عائشہ رضہ کی حدیث میں فاذا رایتم ذلک فافزعوا الخ ہے اور مغیرہ کی حدیث میں فاذا رایتم شیئا من ذلک فافزعوا الخ ہے۔ بالجملہ ان چیزوں کے دیکھنے میں نماز کا حکم دیا تو نماز مستحب ہے اور جماعت نہیں۔ م۔ اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ اور شافعی واحمد واسحق کے نزدیک جماعت ہے۔ مع۔ اور استدلال امام شافعی رح کے واسطے وہ حدیث اولی ہے جو عائشہ رضہ سے مذکور ہوئی کہ نماز خسوف میں حضرت صلعم نے جہر سے قراءت کی الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور یہ تسلیم نہیں کہ خسوف سے مراد کسوف آفتاب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ پھر اس صورت میں ظاہر حدیث ابن عباس جو دارقطنی نے باسناد جید روایت کی اور حدیث نعمان بن بشیر جو اوپر گذری دونوں میں مراد نماز خسوف ماہتاب بجماعت ہوگی اور امام مصنف نے جو تعلیل ذکر کی کہ رات میں اجتماع متعذر ہے۔ یہ بھی مشعر ہے کہ اگر خسوف شروع رات میں واقع ہو تو اجتماع ممکن ہے اور جماعت جائز ہوگی عینی رح نے ذکر کیا کہ ایک قول یہ کہ جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے۔ علی ہذا اختلاف یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہ و

صاحبین و مالک کے نزدیک جماعت کچھ مسنون نہین ہے اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت ہے م - **ولیس فی الکسوف**
خطبۃ - اور کسوف مین خطبہ نہین ہے - ف - پس کسوف ماہتاب مین تو جب جماعت ہی مسنون نہین تو خطبہ بھی
نہین اور سورج گہن مین اگرچہ جماعت مسنون ہے لیکن ہمارے نزدیک و مالک رح کے نزدیک خطبہ نہین ہے - **لانہ**
لم ینقل - کیونکہ خطبہ پڑھنا منقول نہین ہوا - ف - یعنی بطریق شہرت منقول نہین ہوا انتہایہ - بلکہ لوگون کو ابراہیم
بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے گہن کا شبہ ہوا تھا اسکے دفع کرنے کو خطبہ پڑھ دیا اور اب وہ باقی
نہین ہے - الفتح - علامہ عینی رح نے اس سب کو رد کر دیا بدلیل حدیث اسماء بنت الصدیق رضی اللہ عنہما جو بخاری
و مسلم نے روایت کی اور اسمین بعد فراغت نماز کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور لوگون کو خطبہ سنایا
جس مین اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی جیسی اسکے شان کے لائق ہے پھر فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی آیات سے
ہین جو کسی کی موت و حیات سے منکسف نہین ہوتے ولیکن اللہ تعالیٰ اُنکے گہن سے اپنے بندون کو خوف دلاتا ہے اور
کوئی چیز نہین کہ مین نے اسکو دیکھا ہو مگر آنکہ بیشک اس قیام نے مجھے دکھلایا حتیٰ کہ جنت و دوزخ کو - اور مجھے وحی
کی گئی کہ تم لوگ اپنی قبرون مین امتحان مین ڈالے جاؤگے جو قریب فتنہ دجال کے ہوگا آخر تک - بخاری و مسلم نے
ابن عباس کی حدیث سے خطبہ روایت کیا - نقول رأیت الجنۃ الخ - اور اسمین ہے کہ مین نے آج کا سا تماشا
نہین دیکھا آخر تک اور بخاری کی روایت حدیث عائشہ رض مین ہے کہ اے امت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کوئی بھی
اللہ تعالیٰ سے بڑھکر اس بات مین غیرت والا نہین ہے کہ وہ اپنے غلام یا باندی کو زنا کرتا دیکھے آخر تک - مسلم
کی حدیث جابر رض مین ہے کہ البتہ جہنم لائی گئی وہ جس وقت تم نے مجھے دیکھا ہوگا کہ مین نماز مین الخ - امام احمد نے
حدیث سمرہ رض سے - اور ابن حبان نے حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے خطبہ روایت کیا - پھر عینی رح نے کہا کہ
عجب ہے کہ ہمارے مذہب والے جب نقل موجود ہونے کا اقرار لازم آیا تو یہ تاویل کی کہ اس سے خطبہ مقصود نہین تھا -
مین کہتا ہون کہ سبحان اللہ یہ کیونکر خطبہ نہوگا کہ حمد و ثنا و وعظ و نصیحت وغیرہ اور جو چیز اسوقت کے مناسب تھی
بیان فرمائی اور منبر پر چڑھکر جیسا کہ امام احمد و نسائی و ابن حبان کی روایات مین صحیح ہے - مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف
کے بنا کلام اس کسوف کے ایک مرتبہ واقع ہونے پر ہے اور اسمین جو خطبہ مروی ہے اُسکا مقصود تنبیہ تھی کہ کسوف
بوجہ موت ابراہیم رض نہین ہے اور ساتھ مین دیگر امور بیان کر دیے پھر اگر کئی بار کسوف واقع ہوا اور ہر بار خطبہ
ہو تو ثبوت ہو ورنہ محتمل ہے پس کلام مصنف رح کے معنی یہ ہین کہ یہ امر منقول نہین ہوا کہ نماز کسوف کے واسطے
خطبہ ہے اور جو نقل آپ کا منقول ہوا وہ محتمل ہے کہ شاید دفع وہم کے لیے ہوا اور یہ بھی منقول نہ ہوا کہ نماز کسوف متعدد ادا
ہر بار خطبہ تھا اور بدون اسکے اثبات نہین ہو سکتا لیکن لازم ہوگا کہ یون کہا جاوے کہ خطبہ کوئی سنت اس
نماز کے واسطے نہین ہے اور اگر امام خطبہ پڑھے تو جائز ہے اور لوگ سنین فافہم واللہ اعلم م - (فروع) اگر ابتداء گہن
کے بعد نماز سے پہلے پورا گہن جاتا رہا تو نماز نہین - اگر تھوڑا روشن ہوا تو چاہیے پڑھے - اگر گہن لگا اور ابر بھی
چھایا تو نماز پڑھے - اگر حالت کسوف مین غروب ہوا تو دعا موقوف کرے اور مغرب کا فریضہ پڑھے - اگر کسوف
کے وقت جنازہ آیا تو نماز جنازہ مقدم ہے اگر ایسی اوقات مین گہن ہوا کہ اسوقت نماز سے ممانعت ہے تو نماز کسوف
نہین پڑھیگا - الجوہرہ المبسوط - اگر کسوف کی حالت مین طلوع ہوا تو نماز نہین یہانتک کہ اسقدر اونچا ہو جاوے
جس وقت نماز جائز ہو جاتی ہے - یہی قول مالک و احمد وغیرہ علماء کا ہے - خلافاً للشافعی - مع - اگر ہولناک گھبرانیوالی
چیزین پیدا ہون جیسے سخت طوفانی آندھی اور متواتر کثرت بارش اور آسمان سرخ ہونا - دن مین سیلے وجہ

…ر ہو جانا۔ مرض وبار وغیرہ تمام مین پھیل جانا۔ السراجیہ۔ کثرت سے زلزلہ آنا۔ بجلیان گرنا۔ تارے ٹوٹنا۔
…ات مین ہولناک روشنی پھیل جانا۔ دشمنون سے غالباً خوف ہونا۔ التبیین۔ ایسی صورتون مین تنہا اپنے اپنے
…رون مین نمازین پڑھین۔ السراجیہ۔ مالبدائع۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعار و تفرع کرین۔ اور شافعی کے نزدیک بھی
… بغیر جماعت ہے۔ع۔ مین کہتا ہون کہ یہ حکم ماخوذ ہے حدیث کے اس بیان سے کہ انما ہذہ الآیات یخوف اللہ بہا
…نی یہ علامات تو یہی ہین کہ اللہ تعالیٰ انسے خوف دلاتا ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی من حدیث قبیصۃ الہلالی رضی اللہ
…س جملہ مخوفات کو بلفظ جمع شامل ہے تو ان علامات کے وقت نماز پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہے پس بدعت
…ہین ہے جیسا کہ ابن حجر رح سے در مختار مین نقل کر کے بدعت حسنہ قرار دیا ہے کیونکہ ثابت بالنص بدعت نہین
ہوتی ہے۔م۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔

باب الاستسقاء

…ب استسقاء کے احکام مین ہے۔ نماز استسقاء اسواسطے نہین کہا کہ امام رح کے نزدیک اسمین نماز مسنون نہین ہے
…بلکہ نماز کے علاوہ تمام احکام کو شامل کرنا چاہا۔ استسقاء سیرابی چاہنا۔ واضح ہو کہ یہ استسقاء ایسے مقام پر ہوتا ہے
… وہان دریا و جھیل و چشمہ وغیرہ نہ ہون جنسے پانی پیین و اپنے جانورون کو پلاوین و کھیتی سینچین یا یہ چیزین ہون
…مر انکی ضرورت کو کافی نہون اور اگر یہ چیزین کافی ہون تو لوگ استسقاء کے لیے نہین نکلینگے کیونکہ استسقاء تو شدت
…ضرورت کے وقت ہوتا ہے۔ البحر۔ پھر جب استسقاء ہو تو مستحب ہے کہ امام انکو تین روز تک روزہ رکھنے و توبہ کرنیکا
…کرے پھر چوتھے روز انکو لیکر نکلے۔د۔ پھر اگر مکہ یا بیت المقدس ہو تو مسجد مین جمع ہون۔ف۔ اور اگر دوسری جگہ
…ہو تو امام انکو لیکر پٹ میدان مین جاوے۔ اور امید ترحم ماؤن اپنے بچہ علٰحدہ کر دین جیسے جانورون مین بھی
…لیا جاوے۔ اور نکلنے سے پہلے جو جس سے ممکن ہو صدقہ دے اور نئے سر سے توبہ و استغفار کرین۔ت۔ اور مستحب
…ہے کہ تین روز نکلین مع امام کے۔ اس سے زیادہ منقول نہین ہے۔ اور منبر وہان نہ لیجاوینگے بلکہ پاؤن پیدل پھٹے
…پرانے کپڑون مین ذلیل بنے ہوئے اللہ تعالیٰ عزوجل کے حضور مین خشوع و خضوع کے ساتھ سر جھکائے ہوئے نکلین
…الظہیریہ۔ اگر امام نہ جاوے تو اجازت دے اور اگر اجازت بھی نہ دے تو جائز ہے کہ لوگ بلا اجازت جاوین
…التجرید۔ اور ضعیفون محتاجون و اپاہج و بوڑھون و بوڑھیون و بچون کا واسطہ رکھکر اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین سے
…پانی کی دعا مانگین الدرایہ ع۔ کیونکہ حدیث صحیح مین ہے کہ انما ترزقون بضعفائکم۔ یعنی انھین محتاجون ضعیفون کے
…وسیلہ سے تم رزق پاتے ہو۔م۔ قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ لیس فی الاستسقاء صلوٰۃ مسنونۃ فی جماعۃ
…امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ استسقاء مین کوئی نماز جماعت مین مسنون نہین ہے۔ف۔ واضح ہو کہ مسنون سے فقہاء
…کے نزدیک وہ فعل مراد ہوتا ہے جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کے ساتھ کیا ہو یعنی ہمیشہ کیا ہو مگر کبھی
…بھی جواز سکھلانے کو ترک کر دیا ہو۔ پھر استسقاء کی نماز مین خلاف ہے۔ ذخیرہ مین ہے کہ اگر تنہا نماز پڑھین تو مضائقہ
…نہین ہے۔ہ۔ اگر جماعت کرین تو ابن الہمام نے حاکم شہید کی عبارت کافی سے نکالا کہ جماعت مکروہ ہے۔ اور شیخ الاسلام
…خواہر زادہ سے نقل کیا کہ جماعت ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن سنت نہین ہے۔ مین کہتا ہون کہ امام مصنف رح کی
…عبارت سے بھی یہی ظاہر ہے کیونکہ نفی مقید ہے یعنی ایسی جماعت نہین جو سنت ہو تو نکلا کہ ایسی جماعت ہو سکتی ہے جو
…جائز ہو اور سنت نہو اور حلبی رح نے نقل کیا کہ ابن ابی شیبہ نے باسناد صحیح روایت کی کہ مغیرہ بن عبد اللہ واسطے

استسقاء کے نکلا تو ابراہیم نخعی رحمہ اللہ بھی اسکے ساتھ نکلے جب مغیرہ مذکور وہان نماز پڑھنے لگا تو ابراہیم رح لوٹ آئے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ استسقاء کو نکلے تو استغفار سے کچھ زائد نہین کیا۔ عینی نے کہا کہ بعضے متعصب لوگون نے کہا کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک جماعت نماز استسقاء بدعت ہے حالانکہ ابوحنیفہ رح نے ہرگز نہین کہا ہے صرف سنت ہونے سے انکار کیا اور جب انکے نزدیک سنت نہین تو محتمل ہے کہ شاید مستحب ہو اور شاید جائز ہو اور منافع مین ہے کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی فعل کیا تو فقط فعل سے سنت نہین ہوجاتا جبتک کہ اسپر مواظبت ثبوت نہ ہو۔ تحفہ مین ہے کہ اگر امام نہین نکلا اور لوگون کو نکلنے کی اجازت دی تو نکلین اور جماعت سے نماز نہ پڑھین مگر جب کہ امام نے کسی کو مقرر کردیا ہو کہ وہ انکو جماعت پڑھاوے۔ مع۔ اب امام مصنف کے کلام کی تفسیر یہ ہے کہ استسقاء مین نماز بجماعت مسنون نہین ہے۔ ف۔ پھر جب سنت نہین مگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی جماعت کی اور کبھی نہین تو جماعت جائز بلکہ دو رکعت پڑھ لینے اولی ہے۔ **فان صلی الناس وحدانا جاز۔** پھر اگر لوگون نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ اور اگر تنہا بھی نہ پڑھی تو بھی جائز ہے۔ **وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار۔** اور استسقاء تو فقط دعاء و استغفار ہے۔ ف۔ اور اسمین نماز کچھ ضروری نہین ہے۔ **لقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا الآية۔** یعنی مین نے کہدیا کہ تم اپنے رب سے مغفرت مانگو وہ توغفار ہے۔ ف۔ اسمین کوئی نماز شرط نہین ہے۔ **ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم تروعنه الصلوة۔** اور اس دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء کیا حالانکہ آپ سے نماز مروی نہین ہوئی۔ ف۔ یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے سیرابی کے لیے پانی مانگا حالانکہ اس مرتبہ آپ سے نماز منقول نہین تو معلوم ہوگیا کہ اسکے واسطے نماز مسنون نہین ہے بلکہ بنظر قبولیت دعاء کے نماز پڑھ لینا اولی ہے اسی واسطے ہر فریضہ نماز کے بعد دعاء کرنے کا حکم آیا ہے کہ وہ محل قبولیت ہے۔ رہا بیان اسکا کہ آپ نے باران رحمت مانگا اور اسکے واسطے نماز مقدم نہین کی ہے۔ اول غزوہ تبوک مین جاتے وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث مین ہے کہ منزل پر شدت گرمی و پیاس سے لوگون کا یہ حال تھا حتی کہ بعض نے اپنے اونٹ کو ذبح کرکے اسکے اوجھ کے پانی سے اپنے کلیجہ پر چھڑکا تھا پس مینے جاکر حضرت ابوبکر الصدیق سے عرض کیا تو حضرت ابوبکر رض نے جاکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے التجا کی کہ ہم لوگ پانی کے بہت محتاج مین آپ نے فرمایا کہ اگر لوگ صبر کرتے تو اس سے بہتر ہوتا پھر دعا کے واسطے دست مبارک اٹھانے تھے حالانکہ اسوقت شدت حرارت سے آتشی کرہ بنا ہوا تھا کہ ناگاہ ایک ٹپہ ابر کا پیدا ہوا اور اسنے جھوم کر پانی برسادیا کہ تمام آدمی و جانور خوب سیراب ہوگئے اور برتن و مشکین بھرلین۔ حضرت عمر رض نے کہا کہ مین اس پارہ ابر کے پیچھے چلا کہ وہ کہان جاتا ہے پس حد لشکر سے باہر کچھ نشان نہ تھا اور نہ کوئی قطرہ برساتھا۔ یہ حدیث تمام و کمال مینے تفسیر مین ذکر کی ہے۔ م۔ اور انس رض سے روایت ہے کہ مسجد مین جمعہ کے روز ایک شخص داخل ہوا اور آنحضرت صلعم کھڑے خطبہ پڑھتے تھے کہ آپکے سامنے ہوکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مویشی و اونٹون کے گلہ مرے اور راہین بند ہوگئین پس آپ اللہ تعالے سے دعاء فرماوین کہ ہمکو باران رحمت عطا فرماوے۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک اٹھائے اور فرمایا اللهم اغثنا اللهم اغثنا اللهم اغثنا۔ انس رض نے بیان کیا کہ واللہ اسوقت ہم نہ ابر دیکھتے اور نہ کوئی ٹپہ ابر کا اور ہمارے و کوہ سلع کے درمیان کوئی چیز حائل بھی نہ تھی کہ اتنے مین ناگاہ کوہ سلع کے پیچھے سے ایک ٹپہ ابر کا ڈھال کے برابر ظاہر ہوا اور جب آسمان کے بیچ مین آیا تو پھیلا اور برسنا شروع ہوا انس رض نے کہا کہ واللہ ہم نے پھر سات روز تک آفتاب کی صورت نہین دیکھی پھر دوسرے جمعہ کو رسول اللہ صلعم

خطبہ پڑھ رہے تھے کہ ایک نے آکر سامنے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ جانوروں کے گلہ مرے اور راہیں پانی سے
بند ہو گئیں پس آپ دعا فرماویں کہ اللہ تعالیٰ ہم سے روک دے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک
اٹھائے اور فرمایا۔ اللھم حوالینا ولا علینا اللھم علی الآکام والظراب وبطون الاودیۃ ومنابت الشجر۔ یعنی الٰہی یہ ہمارے
گرد برسے اور ہم پر نہیں۔ الٰہی پہاڑوں وپہاڑیوں اور باطن وادیوں اور درختوں کے جنگلوں میں برسے۔ انس رضہ
نے بیان کیا کہ پس ابر مانند حوض کے ہو گیا یعنی آبادیوں کے گرد حلقہ کر لیا اور آبادیوں کو چھوڑ دیا اور ہم لوگ نماز
پڑھکر دھوپ میں چلتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ مع۔ یہ حدیث متعدد طرق صحیحہ سے نہایت صحیح روایت ہے اور
اہل عبرت کے لیے معجزہ بلیغہ ہے اور دلیل رحمت اور کمال قدرت کہ اللہ تعالیٰ کے خزائن غیر متناہی ہیں اور جو کچھ کسی کو
عطا فرماتا ہے وہ بمقدار معلوم ہے۔ اس حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باران رحمت طلب فرمایا اور اسکے واسطے
نماز مروی نہیں ہے بلکہ حدیث اول اس بارہ میں زیادہ صریح ہے م۔ پھر دعا جس کلام سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمائی ہے اولیٰ ہے۔ ف۔ اسکا بیان آتا ہے۔ ہاتھوں کو آسمان کی طرف اٹھا دے تو بہتر اور کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرے
تو بھی۔ اور لوگ بھی اپنے ہاتھوں کو اٹھاویں کہ یہ سنت دعا ہے۔ المضمرات۔ **وقالا یصلی الامام رکعتین۔** اور
صاحبین نے کہا کہ استسقاء میں امام دو رکعت نماز پڑھے۔ ف۔ اول رکعت میں بعد الحمد کے سبح اسم ربک
الاعلیٰ اور دوسرے میں ہل اتاک حدیث الغاشیۃ پڑھنا افضل ہے ع۔ **لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
صلی فیہ رکعتین کصلوٰۃ العید رواہ ابن عباس۔** کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء
میں دو رکعت نماز مثل نماز عید کے پڑھی اس حدیث کو ابن عباس رضہ نے روایت کیا ہے۔ ف۔ کہ حضرت صلعم
حالت تواضع وتضرع کے ساتھ نکل کر عیدگاہ تشریف لائے پھر تمہارے اس خطبہ کی طرح خطبہ نہیں پڑھا بلکہ برابر
دعا وتضرع میں رہے اور دو رکعتیں پڑھیں۔ جیسے عید میں پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن
ماجہ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد واکثروں کا ہے مع۔ **قلنا فعلہ مرۃ وترکہ
اخریٰ۔** ہم جواب دیتے ہیں کہ کبھی کیا اور کبھی چھوڑا۔ ف۔ تو آپ کا کرنا نہ کرنے سے زیادہ نہ ہوا مع۔ **فلم
یکن سنۃ۔** تو نماز پڑھنا سنت نہوا۔ ف۔ کیونکہ سنت ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ فعل زیادہ ہو اور
ترک کبھی کبھی ہو۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب آپ سے ایک فعل ثبوت ہوا پس اگر وہ سنت کی حد تک نہ پہونچا
تو افضل ضرور ہے۔ **وقد ذکر فی الاصل قول محمد وحدہ۔** اور واضح ہو کہ اصل یعنی مبسوط میں صرف امام محمد
کا قول مذکور ہے۔ ف۔ یعنی امام محمد کے نزدیک امام دو رکعت نماز پڑھے۔ اور ابو یوسف کا قول مذکور نہیں ہے
واضح ہو کہ امام ابو یوسف کا قول بھی مثل قول امام محمد رح ہے مع۔ پھر واضح ہو کہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ نماز
پڑھنے کی حدیث شاذ ہے۔ ف۔ عینی رح نے رد کر دیا کہ شاذ کیونکر ہو گی جب کہ شترہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت
موجود ہے از انجملہ عبد اللہ بن زید بن عاصم الانصاری المازنی رضی اللہ عنہ کی حدیث بروایت بخاری ومسلم
وابو داؤد والترمذی۔ از انجملہ حدیث عائشہ رضہ میں بروایت ابو داؤد۔ از انجملہ حدیث ابن عباس جو اوپر گذری از انجملہ
حدیث ابو ہریرہ وبروایت ابن ماجہ والطحاوی۔ ان سب میں دو رکعت پڑھنا مروی ہے۔ مع۔ **ویجہر فیہما بالقراءۃ**
اور صاحبین نے کہا کہ دونوں رکعت میں جہر سے قراءت کرے۔ **اعتبارا بالصلوٰۃ العید۔** بر قیاس نماز عید کے
ف۔ کیونکہ ابن عباس رضہ نے کہا کہ نماز عید کے مثل پڑھے م۔ **ثم یخطب۔** پھر خطبہ پڑھے۔ **لما روی
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب۔** کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے خطبہ پڑھا

ف۔ یہ حدیث ابن ماجہ نے روایت کی۔ ثم ہی کخطبۃ العید عند محمد۔ پھر یہ خطبہ مثل عید کے ہے امام محمد کے نزدیک
ف۔ یعنی دو خطبہ اور درمیان میں جلسہ خفیفہ ہے۔ وعند ابی یوسف خطبۃ واحدۃ۔ اور ابو یوسف کے
نزدیک ایک ہی خطبہ ہے۔ ف۔ زمین پر کھڑے ہو کر لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر پڑھے اور مضمرات میں لکھا کہ
چاہے ایک ہی خطبہ کرے اور چاہے درمیان میں خفیف جلسہ کرے۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرے اور مومنوں
و مومنات کے واسطے استغفار کرے۔ ولا خطبۃ عند ابی حنیفۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خطبہ نہیں
ہے۔ ف۔ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے ع۔ لانہا تبع للجماعۃ ولا جماعۃ عندہ۔ کیونکہ خطبہ تو جماعت کے
تابع ہے اور امام رح کے نزدیک جماعت نہیں ہے۔ ف۔ یہ تعلیل تو مشعر ہے کہ جماعت جائز نہیں ہے کیونکہ جماعت
ہے تو خطبہ ہوگا اور شاید مراد یہ کہ خطبہ امام کے نزدیک مسنون نہیں کیونکہ جماعت مسنونہ نہیں ہے فافہم۔ م۔ ابن عبد البر
نے کہا کہ سلف میں سے فقہاء کی جماعت کے نزدیک خطبہ ثبوت ہے ع۔ ویستقبل القبلۃ بالدعاء۔ اور دعاء
کے ساتھ قبلہ کی طرف متوجہ ہو۔ ف۔ پس خطبہ کے بعد دعاء کے لیے قبلہ رخ ہو جاوے۔ لما روی انہ
صلی اللہ علیہ وسلم استقبل القبلۃ وحول رداءہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے
قبلہ کا استقبال کیا اور اپنی رداء کو تحویل کیا۔ ف۔ چنانچہ صحیحین میں عبد اللہ بن زید بن عاصم رض سے اور
مستدرک میں جابر رض اور طبرانی میں انس سے مروی ہے۔ ع۔ ویقلب رداءہ۔ اور منقلب کرے اپنی چادر
کو۔ ف۔ پس اگر مربع ہو تو اوپر کا سرا نیچے کر دے اور اگر مدور ہو تو داہنی کو بائیں طرف کر دے۔ المبسوط
و ذخیرہ۔ المالکیہ میں ہے کہ جو بائیں کندھے پر ہے اسکو پکڑ کر پیچھے سے پھرا کر داہنی پر لادے اور داہنی کا بائیں پر
پھرا دے۔ مع۔ ہذا قول محمد۔ یہ امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور مجتبیٰ میں قول ابو یوسف بھی مذکور ہے اور یہی
قول امام مالک و شافعی و احمد و اکثرون کا ہے۔ مع۔ اما عند ابی حنیفۃ فلا یقلب رداءہ لانہ دعاء فیعتبر بسائر
الادعیۃ۔ رہا امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک تو وہ قلب رداء نہیں کریگا کیونکہ یہ دعاء ہے پس اسکا قیاس باقی دعاؤں
پر ہے۔ ف۔ اور ان میں قلب رداء نہیں ہے۔ وما رواہ کان تفاؤلا۔ اور جو حدیث میں روایت ہوا وہ بطور
فال نیک کے تھا۔ ف۔ یعنی یہ کوئی سنت نہیں اور روایت صحیح ہے مگر بطور نیک فال کے تھا جسکا مرجع عبادت
کی جانب نہیں ہے۔ حدیث جابر رض میں مصرح ہے کہ آپ نے تحویل رداء کیا تاکہ قحط بدل کر فراخی ہو جاوے۔ رواہ الحاکم
وصححہ۔ اور حدیث انس رض میں ہے کہ قلب رداء فرمایا تاکہ قحط منقلب ہو کر فراخی ہو جاوے۔ رواہ الطبرانی۔ مترجم کہتا ہے
کہ اللہ تعالیٰ نے لباس التقوی ذلک خیر۔ میں لباس تقوی کو بہتر فرمایا اور حدیث میں ہے کہ ہر شخص کی جیسی حالت ہوتی ہے
ویسے ہی چادر اسپر ہوتی ہے پس قوم کی چادریں منقلب کردیں۔ عینی رح کا ظاہر کلام اس جانب ہے کہ اس فعل میں بھی
اتباع کرنا چاہیے اگرچہ وہ بطور تفاؤل ہو کیونکہ اتباع میں حکمت معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ ولا یقلب القوم
اردیتہم۔ اور قوم اپنی ردائیں منقلب نہ کریں۔ ف۔ اور ائمہ ثلثہ رح کے نزدیک منقلب کریں بہ تبعیت امام
اور ہمارے قول کے مانند سعید بن المسیب رح و عروہ رح سے مروی ہے اور مذہب ثوری و لیث وغیرہ کا ہے۔ لانہ لم ینقل
انہ امرہم بذلک۔ کیونکہ یہ منقول نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رض کو ایسا حکم کیا۔ ف۔ اسپر اعتراض
ہوا کہ حکم نہیں کیا مگر انکو منع نہیں کیا اور آپ کا کسی فعل کو برقرار رکھنا بھی دلیل جواز ہے۔ ابن الہمام و عینی وغیرہ
نے جواب دیا کہ آپ قبلہ رخ تھے اور آپ کے متوجہ ہونے سے پہلے قوم نے ردائیں منقلب فرمائیں تو آپ نے نہیں جانا
حالانکہ اس دلیل میں آپ کا جاننا ضرور ہے۔ ابو داؤد کی حدیث میں قلب رداء اسطرح مذکور ہے کہ آپ خمیصہ سیاہ

تھی تو چاہا کہ اسکے نیچے کے کنارہ کو پکڑ کر اُسکو اوپر کریں مگر جب اسطرح منقلب کرنا آپ پر گران گذرا تو کندھون پر منقلب کر لیا۔ اور امام احمد کی روایت مین اُسکے آگے یون مذکور ہے کہ اور آپ کے ساتھ لوگون نے بھی تحویل کی۔ حاکم نے کہا کہ اسناد بشرط مسلم صحیح ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہین آتا کہ آپ کو اسکا علم ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اس جواب مین تامل ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولا یحضر اہل الذمۃ الاستسقاء۔ اور استسقاء مین ذمی لوگ حاضر نہون۔ ف۔ ذمی وہ لوگ ہین جو مسلمانون کی ماتحتی مین بشرط اطاعت رہتے اور مسلمان نہین ہوتے ہین جنکی جانی ومالی حفاظت سلطان کے ذمہ ہوتی ہے اسی واسطے انکو ذمی کہتے ہین معنی یہ ہین کہ چونکہ یہ لوگ مسلمان نہین ہین تو استغفار اور دعائے باران رحمت مین یہ لوگ شریک نہون۔ لانہ لاستنزال الرحمۃ۔ کیونکہ استسقاء تو رحمت نازل ہونے کی دعاء ہے۔ ف۔ پس اسی شخص سے لائق ہے جو رحمت کے قابل ہو نہ ذمی۔ وانما تنزل علیہم اللعنۃ۔ اور ذمیون پر تو لعنت ہی نازل ہوا کرتی ہے۔ ف۔ پس ذمیون کو الگ رکھنا واجب ہے۔ ابن الہمام نے اعتراض کیا کہ رحمت دو قسم ہے ایک خاصہ اور وہ یہان مطلوب نہین ہے وہ تو دار آخرت مین مخصوص ہے اور دوسری قسم رحمت عامہ جیسے رزق وغیرہ تو استسقاء مین اسی قسم کی رحمت مطلوب ہے کیونکہ وہ باران رحمت کی خواہش ہے اور باران تو تمام اہل دنیا کے واسطے عام ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ذمی اپنے معبود سے دعا مانگتا ہے اگرچہ وہ ظاہر مین خدائے تعالیٰ سے دعا کیونکہ اُسنے اپنے زعم مین خدا اُسکو سمجھا جسکے کوئی شریک یا جورو بیٹا وغیرہ ہے اور یہ لامحالہ کوئی مخلوق ہوگی پس یہ دعاء اسی مخلوق سے ہوئی اور اللہ تعالیٰ سے نہوئی تو جب معلوم ہوگیا کہ کافر کی دعاء جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے نہین ہے اور نہ رحمان کے رزق ہے تو انکو ساتھ نہین لیا جائیگا اور نہ انکی دعاء جو مردود اور مغضوب ہے اسوقت مین شریک کیجائیگی۔ پھر معلوم ہو کہ کافر وغیرہ کی جو دعاء سامان قبول ہوتی ہے وہ اسوجہ سے نہین کہ وہ معرفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا اور اسی سے دعا کرتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ جو امور اسکے بقائے دنیاوی وحیات سے متعلق ہین انہین اللہ تعالیٰ اسکو معیشت دیتا ہے اسی واسطے ابن الہمام نے لکھا کہ اگر ذمی لوگ چاہین کہ علیحدہ گروہ کرکے کسی اپنے عبادتخانہ یا جنگل مین جمع ہوکر پانی مانگین تو انکو ایسا کرنے سے روک دیا جاوے کیونکہ ممکن ہے کہ انکو اس معیشت سے رد دیجاوے تو عوام مسلمانوں کو شبہ پیدا ہو جائیگا۔ مین کہتا ہون کہ یہی قول اولیٰ ہے اگرچہ عینی رح نے جواز ذکر کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ یہ جو امر اللہ مین ہے کہ استسقاء کو نکلنے سے پہلے امام حکم کرے کہ لوگ آپس مین خطاؤن کی معافی کرائین ع۔ اگر نکلنے سے پہلے باران دیدیا گیا تو شکر کے طور پر نکلنا مستحب ہے۔ و۔ اگر پانی کی کثرت اسقدر ہو کہ ضرر پہونچا دے تو اُسکے رک جانے کی دعاء کرنے مین مضائقہ نہین ہے جیسا کہ حدیث انس رض مین بروایت صحیحین اوپر مذکور ہو چکا ہے م۔

باب صلوٰۃ الخوف

نماز خوف کے بیان مین۔ خوف کے معنی زبان عرب مین احتمال ضرر کے ہین اور دہشت وہیبت کے نہین ہین پس جب کافرون سے مقابلہ ہوا تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ نماز مین یہ خوف ہو کہ کافرون کے اچانک حملہ سے ضرر پہونچیگا اور دوم یہ کہ یہ احتمال ہو پھر دونون صورتون مین غالب گمان معتبر ہے حتی کہ اگر دشمن بالکل سامنے قریب ہو تو بھی بجائے غالب گمان کے کافی ہے اسی واسطے امام مصنف رح نے کہا۔ اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتین جب کہ اشتداد خوف ہو تو امام لوگون کو دو گروہ کرے۔ ف۔ یعنی نماز پڑھنے کے لیے م۔ اشتداد خوف کی عبارت قدوری کی ہے اسی کو امام مصنف نے لیا اور ہمارے عامہ علماء کے نزدیک اشتداد شرط نہین ہے چنانچہ مبسوط وتحفہ و

محیط میں نماز خوف جائز ہونے کے لیے خالی دشمن کا سامنے موجود ہونا قرار دیا بغیر لفظ اشتداد کے۔ شیخ الاسلام
نے کہا کہ حقیقۃً خوف مراد نہیں بلکہ دشمن کا موجود ہونا اُسکے قائم مقام ہے۔ مع۔ ابن الہمام نے کہا کہ اشتداد شرط
نہیں بلکہ دشمن سامنے ہو یا درندہ تو نماز خوف جائز ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اشتداد خوف بمعنی غالب گمان خوف
ہے جیسا کہ بیان ہوا اسی واسطے جوہرہ نیرہ میں کہا کہ اشتداد خوف کی صورت یہ ہے کہ دشمن باسلاح حاضر ہو کہ اسکو
دیکھتے ہوں پس خوف کریں کہ اگر ہم سب نماز میں مشغول ہوں تو ہم پر حملہ کریگا۔ ہ۔ پس دشمن کا موجود ہونا اسی
وجہ سے قائم مقام خوف ہے کہ غالباً اس سے ضرر کا احتمال ہے ولہذا اگر دشمن سامنے موجود ہو مگر درمیان میں ایسی
نہر عمیق حائل ہو کہ نماز ختم ہونے تک دشمن کے پہونچ جانے کا خوف نہ ہو تو اُس وقت میں نماز خوف نہیں ہے تو
حاصل یہ ہوا کہ جس صورت میں کہ غالب گمان سے خوف ہو تو امام باسلاح نماز پڑھا دے کہ لشکر کے دو حصہ کرے
طائفۃ علی وجہ العدو۔ ایک گروہ کو دشمن کے مواجہ میں چھوڑے۔ وطائفۃ خلفہ۔ اور دوسرے گروہ کو اپنے
پیچھے مقتدی بنادے۔ فیصلی بہذہ الطائفۃ رکعۃ وسجدتین۔ پس اس گروہ کے ساتھ ایک رکعت مع
دونوں سجدوں کے پڑھے۔ ف۔ جب کہ مسافر ہو اور اگر مقیم ہو تو دو رکعت پڑھے۔ محیط۔ فاذا رفع
راسہ من السجدۃ الثانیۃ مضت ہذہ الطائفۃ الی وجہ العدو۔ پھر جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھاوے
تو یہ گروہ بمواجہ دشمن کے چلا جاوے۔ ف۔ یعنی پیدل ورنہ سوار ہوگا تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ ف۔ اور
امام اتنی دیر تک خاموش بیٹھا رہے۔ وجاءت تلک الطائفۃ۔ اور وہ گروہ آوے۔ ف۔ جو ہنوز
دشمن کے روبرو کھڑا تھا۔ فیصلی بہم الامام رکعۃ وسجدتین وتشہد وسلم ولم یسلموا۔ پس امام اسکے
ساتھ باقی ایک رکعت و دو سجدے اور التحیات پڑھے اور خود سلام پھیر دے مگر وہ گروہ سلام نہ پھیریں۔
وذہبوا الی وجہ العدو۔ اور دشمن کے روبرو چلے جاویں۔ وجاءت الطائفۃ الاولی۔ اور پہلا گروہ آوے
فصلوا رکعۃ وسجدتین وحدانا بغیر قراءۃ۔ پس وے اپنی باقی ایک رکعت و دو سجدے اکیلے اکیلے بغیر
قرارت پڑھیں۔ لانہم لاحقون۔ کیونکہ یہ لوگ لاحق ہیں۔ ف۔ اور لاحق پر قرارت نہیں ہے۔ اور یہ اسوقت
کہ نماز فجر ہو یا مسافر ہوں یا جمعہ یا عید ہو۔ اور اگر یہ لوگ مقیم ہوں تو تین رکعات بدون قرارت تمام کریں۔ الفتح۔
وتشہدوا وسلموا ومضوا الی وجہ العدو۔ اور تشہد پڑھکر سلام پھیر کر دشمن کے مواجہ میں چلے جاویں۔
وجاءت الطائفۃ الاخری وصلوا رکعۃ وسجدتین بقراءۃ۔ اور دوسرا گروہ آوے اور قرارۃ کے ساتھ
ایک رکعت و دو سجدے پڑھیں۔ لانہم مسبوقون۔ کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں۔ ف۔ اور مسبوق پر قرارت
لازم ہے۔ اور اگر یہ لوگ مقیم ہوں تو تین رکعات قرارت سے پڑھیں۔ المحیط۔ وتشہدوا وسلموا۔ اور تشہد
پڑھکر سلام پھیریں۔ والاصل فیہ روایۃ ابن مسعود رضم ان النبی صلعم صلی صلوۃ الخوف علی الصفۃ
التی قلنا۔ اور اصل اسمیں روایت ابن مسعود رضہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف کو اسی صفت
پر پڑھا جو ہم نے بیان کی ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابوداؤد نے روایت کی لیکن اول تو اسمیں خصیف راوی
قوی نہیں دوم یہ کہ ابوعبیدہ نے ابن مسعود رضہ سے نہیں سنا۔ اور جوہرہ وغیرہ میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ
سے استدلال کیا کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب نجد جہاد کیا پس دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہم
اُنکے مقابلے میں صف بستہ ہوئے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے واسطے نماز پڑھانے کھڑے ہوئے
پس ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ بمواجہ دشمن کے رہا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ساتھ والے گروہ کے ساتھ ایک رکوع و دو سجدے کیے پھر یہ گروہ وہاں سے دشمن کے مواجہ مین کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ آیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکے ساتھ ایک رکوع و دو سجدے کیے پھر سلام پھیر دیا پھر ہر گروہ کھڑا ہوا اور تنہا ایک رکوع و دو سجدے کر لیے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور جو صورت کتاب مین مذکور ہے وہ امام محمد نے آثار مین ابن عباسؓ کا قول روایت کیا لیکن اسمین راے کو دخل نہین تو ابن عباس رض کا قول بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے۔ مفع۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف چار جگہ ذات الرقاع و بطن نخلہ و عسفان و ذی قرد مین پڑھی اور صورتین احادیث مین مختلف ہین اور ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے ارجح اختیار کی اور قدوریؒ ابو نصر بغدادی نے تصریح کی کہ کل جائز ہین۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع م۔ اگر دور سے سپاہی نظر آئے اور دشمن خیال کر کے یعنی بخوف ضرر نماز خوف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ دشمن نہ تھا تو باطل ہے اور اگر دشمن نکلا تو جائز ہے۔ پھر یہ صورت کتاب مین مذکور ہے اسوقت کہ دونون گروہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے پر اصرار کرین اور اگر ایسا نہو تو افضل یہ ہے کہ امام ایک گروہ کو پوری نماز پڑھاوے پھر دوسرے گروہ مین سے ایک کو امام کر دے وہ جا کر اس گروہ کو نماز کامل پڑھاوے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ قرآن مین نماز خوف کی آیت یہ کہ واذا کنت فیہم فاقمت لہم الصلوٰۃ الآیہ۔ ترجمہ اور جب تو انمین ہو اور آنکے واسطے نماز قائم کی الخ۔ اس سے مزنی رح شاگرد شافعی و ابو یوسف و حسن بن زیاد نے نکالا کہ نماز خوف جائز ہونے مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونا شرط ہے۔ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ نہین شرط ہے لہذا مصنف رح نے کہا۔ وابو یوسف وان انکر شرعیتہا فی زماننا فہو محجوج علیہ بما روینا۔ اور ابو یوسف نے اگرچہ ہمارے زمانہ مین نماز خوف کی مشروعیت سے انکار کیا مگر ابو یوسف پر حجت ان روایات سے قائم ہے جو ہم نے روایت کین۔ ف۔ لیکن یہان تو صرف روایت ابن مسعود رض مذکور ہے اور اسوقت خود حضرت صلعم نے پڑھائی تھی تو مراد مصنف کی یہ کہ دوسری روایات جو سوا اس مقام کے ہمارے پاس موجود ہین چنانچہ سعید بن العاص کے ساتھ طبرستان کی فتح مین حذیفہ رضی اللہ عنہ نے سردار کی اجازت سے ایک ایک رکعت کر کے نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی اور عبد الرحمن بن سمرہ رض نے کابل پر جہاد کرنے مین نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ اور حضرت علی رض نے لیلۃ الہریر صفین مین مغرب کی نماز خوف پڑھائی۔ رواہ البیہقی اور ابو موسیٰ اشعری نے اصبہان مین و سعد بن ابی وقاص نے مع حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو بن العاص و حسن بن علی کی طبرستان مین۔ پس ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز خوف پڑھی اور رہا یہ خیال کہ اگر نماز خوف جائز ہوتی تو غزوہ خندق مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازین کیون قضا ہوتین جواب یہ کہ غزوہ خندق مقدم ہے اور نماز خوف متاخر ہے علاوہ ازین جنگ خندق مین قتال سے گنجایش ہی نہین تھی کیونکہ کفار کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ بالجملہ یہ حجج صریحہ ابو یوسف رح پر قائم ہین لہذا مبسوط و ملتقی البحار و مفید و ابو نصر البغدادی کی شرح مختصر الکرخی مین منصوص ہے کہ ابو یوسف نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ وعلی ہذا ہمارے اصحاب کے نزدیک باتفاق نماز خوف جائز ہے۔ پھر نماز خوف حضر و سفر دونون مین جائز ہے یہی قول مالکؒ شافعی واحد کا ہے۔ مفع۔ فان کان الامام مقیما صلی بالطائفۃ الاولی رکعتین وبالطائفۃ الثانیۃ رکعتین۔ پھر اگر امام مقیم ہو تو پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتین اور دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتین پڑھے۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر بالطائفتین رکعتین رکعتین۔ بدلیل اس حدیث کے جو مروی ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونون گروہ کے ساتھ دو دو رکعت پڑھین۔ ف۔ یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث

غزوہ ذات الرقاع میں ہے کہ پھر نماز کی اذان دی گئی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر یہ گروہ پیچھے چلے گئے یعنی دشمن کے روبرو اور آپ نے دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں جابر رضہ نے کہا کہ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور قوم کی دو رکعتیں ہوئیں والحدیث رواہ مسلم۔ لیکن اسمیں ظہر کا ذکر نہیں ہے۔ ہاں ابو داؤد نے بسند صحیح حدیث ابو بکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز خوف پڑھی پس ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھکر سلام پھیر دیا پھر یہ لوگ دشمن کے مواجہہ میں جاکر کھڑے ہوئے اور دوسرا گروہ آیا تو انکو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر سلام پھیر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور اصحاب رضہ کی دو رکعتیں ہوئیں۔ بیہقی نے مانند حدیث ابو بکرہ رضہ کے جابر رضہ سے بطن نخلہ میں روایت کی یعنی اسمیں تصریح ہے کہ ہر گروہ کے دوگانہ پر سلام پھیر دیا بعض نے حدیث جابر رضہ کو جو صحیح مسلم میں ہے حدیث ابو بکرہ رضہ پر محمول کیا اور انہیں میں سے امام نووی ہیں اور بعض نے نہیں اور انہیں میں سے قرطبی رح ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث بیہقی مؤید قول نووی رح ہے اور محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ تو لازم ہے کیونکہ اسمیں تصریح ہے کہ آپ غزوہ ذات الرقاع میں تھے تو مسافر تھے پس جب کہ حنفیہ کے نزدیک مسافر کو پوری چار جائز نہیں تو لامحالہ یہی کہنا پڑیگا کہ آپ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا جیسا کہ حدیث ابو بکرہ رضہ میں ہے پھر جب آپ نے دوسرے گروہ کو نماز پڑھائی تو آپ کی نفل ہوئی اور قوم کی فرض ہوئی اور لازم آیا کہ نفل والے کے پیچھے فرض والے کا اقتداء جائز ہے اور یہ بھی حنفیہ کے نزدیک ممنوع ہے۔ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ بعض کا قول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفر میں خاصۃً تمام پڑھنے کا اختیار تھا۔ بعض نے کہا کہ یہ خصوصیت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نفل میں تھی کہ دونوں کا فرض ادا ہوجاتا تھا۔ عینی رح نے اور بھی اقوال نقل کیے۔ اور مترجم کے نزدیک تو یہ تاویل اول واقرب ہے کہ آپ کی نفل میں اور دونوں کا فرض ادا ہوتا تھا کیونکہ متنفل کے پیچھے مفترض کا اقتداء نہ ہونا کوئی صحیح منصوص نہیں ہے بخلاف اسکے کہ فرض مسافر دو رکعت ہونا تو ان احادیث سے بھی ماخوذ ہے یا وہ تاویل کیجاوے جو امام طحاوی رح نے بعد ذکر حدیث ابو بکرہ رضہ کے کہی کہ یہ اسوقت تھا کہ ایک فریضہ کو دو مرتبہ بطور فریضہ پڑھنا جائز تھا کیونکہ حدیث ابن عمر رضہ میں اس سے ممانعت وارد ہوئی اور ممانعت بعد اباحت کے ہے۔ لیکن اسپر اعتراض کیا گیا کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے اور جواب دیا گیا کہ ضرورت نے تاویل پر مجبور کیا اور یہی دلیل کافی ہے۔ پھر رد کیا گیا کہ اسقدر ضرورت کافی اسوجہ سے نہیں کہ استنباط نے مجبور کیا کہ اقتداء نہیں جائز ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مکرر فرض پڑھنا بحدیث ابن عمر رضہ ممنوع ہے تو لامحالہ یہ قبل ممانعت ہوگا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ باوجود اسکے خوف کے ہر قوم کے ساتھ دوگانہ پڑھنے پر اب کون دلیل قائم ہوئی جب کہ یہ قصہ سفر کا اور قبل ممانعت مکرر پڑھنے کا تھا پھر کہا کہ اب تک کوئی دلیل حدیث کی اس مسئلہ میں نہیں ملی۔ البتہ یہ قیاس ہے کہ جب سفر میں ہر گروہ کے ساتھ آدھی آدھی نماز مقسوم ہے یعنی سوائے مغرب کے تو جب حضر میں نماز خوف کی ضرورت ہو تو بھی اسی طرح نصف نصف ہوگی پس دو رکعت ایک کے ساتھ اور دو رکعت دوسرے گروہ کے ساتھ پڑھیگا۔ فتح۔ **ویصلی بالطائفۃ الاولیٰ من المغرب رکعتین وبالثانیۃ رکعۃ واحدۃ**۔ اور مغرب کی نماز میں پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھے۔ ف۔ خواہ سفر میں خوف ہو یا حضر میں۔ **لان تنصیف الرکعۃ الواحدۃ غیر ممکن**۔ کیونکہ ایک ہی رکعت کو آدھا آدھا کرنا غیر ممکن ہے۔ ف۔ تو بہرحال وہ کسی گروہ کے حصہ میں جاوےگی۔ **فجعلنا فی الاولیٰ** تو اس رکعت کو اول گروہ کے حصہ میں کردینا۔ **اولیٰ**۔ بہتر ہے۔ **بحکم السبق**۔ بوجہ اس گروہ کے سبقت کے۔ ف

یہی قول عامۂ علماء کا ہے۔ اور ثوری رح اول کے واسطے ایک اور دوم کے واسطے دو رکعتین رکھین اور شافعی نے اسکو بھی جائز رکھا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ خوف دشمن اور درندہ کا یکسان ہے اور وہ نماز کو مقصور نہین کرتا بلکہ صرف چلنا جائز کردیتا ہے۔ المضمرات۔ مگر وہی چلنا جو اپنے وقت پر ہو۔ م۔ لہذا اگر امام نے مغرب مین اول گروہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور وے پھر گئے پھر دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتین پڑھین تو جوہرہ نیرہ مین کہا کہ مجموع سب کی نماز فاسد ہو گئی ہے۔ اور عینی رح نے لکھا کہ امام کی نماز فاسد نہوگی۔ کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہین گیا۔ اقول یہی صحیح اور کلام جوہرہ کے یہی معنی ہین۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ دونون گروہ کی نماز فاسد ہو گئی۔ کیونکہ پہلا گروہ ایسے وقت پھرا کہ اسکو ابھی پھرنا نہین تھا اور دوسرا گروہ ایسے وقت مین ملا کہ وہ اول گروہ کا حصہ تھا پس وہ اول مین داخل ہوا اور ایسے وقت پھرا کہ اسکو واپس آنا چاہیے تھا تو نماز فاسد ہوئی اور حاصل یہ کہ عود کرکے آنے کے وقت جو پھرے نماز فاسد ہوگی اور جو پھر جانے کے وقت رجوع لاوے تو فساد نہین ہے۔ الفتح۔ **ولا یقاتلون فی حال الصلوٰة** اور کوئی گروہ نماز کی حالت مین قتال نہ کرین۔ **ف** یعنی قتال کثیر فاسد کرتا ہے اور قلیل نہین جیسے ایک تیر مار دینا۔ اور سوائے مواجہ دشمن کے دوسرا چلنا یا سوار رہنا بھی فاسد کرتا ہے جیسے قتال کرنا۔ ت د۔ **فان فعلوا بطلت صلوتہم** ۔ پھر اگر انہون نے قتال کیا تو یہ نماز جو ابھی تمام نہ ہوئی تھی باطل ہو گئی۔ **لانہ صلی اللہ علیہ وسلم شغل من اربع صلوات یوم الخندق ولو جاز الاداء مع القتال لما ترکہا** ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنگ خندق کے روز چار نمازون سے مشغول کر دیے گئے اور اگر قتال کے ساتھ مین ادا کرنا جائز ہوتا تو ان نمازون کا ادا کرنا نہ چھوڑ دیتے۔ **ف** اعتراض ہوا کہ یوم خندق تک تو صلوٰة الخوف کا حکم نازل نہین ہوا تھا بدلیل حدیث ابو سعید الخدری رضہ در بارہ یوم الخندق کے کہ جنگ مین گرفتار ہو کر ہم لوگ نماز سے روکے گئے الخ۔ اور آخر مین ہے کہ یہ واقعہ قبل نازل ہونے قولہ تعالےٰ فان خفتم فرجالا اور کبانا۔ ہوا تھا۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و شافعی و بیہقی و دارمی و ابو یعلی نے روایت کی۔ قاضی عیاض نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز خوف کا حکم بعد غزوہ الخندق کے نازل ہوا ہے۔ محقق ابن الہمام رح نے جواب دیا کہ اس اعتراض کا کچھ لگاؤ نہین ہے کیونکہ مسئلہ تو نماز کی حالت مین قتال مفسد ہونے مین ہے اور آیت فان خفتم فرجالا الخ مفید ہے کہ خوف کی حالت مین نماز پیدل و سوارہ جائز ہے اور ہم بھی اسکے قائل ہین۔ پھر نماز خوف کا نزول صحیح یہی کہ بعد خندق کے شروع غزوہ عسفان مین ہے بدلیل حدیث ابو عیاش الزرقی کہ جب مشرکون نے نماز مین مکر کا قصد کیا تو نماز خوف درمیان ظہر و عصر کے نازل ہوئی رواہ احمد و ابو داؤد و النسائی و قصد دی الترمذی من ابی ہریرہ و صححہ۔ اور کچھ خلاف نہین کہ غزوہ عسفان بعد خندق ہے۔ اور ابو موسیٰ رضہ غزوہ ذات الرقاع مین تھے۔ کما فی الصحیحین۔ اور ابو ہریرہ رضہ بھی بروایت احمد و سنن اربعہ اور معلوم ہے کہ ابو ہریرہ رضہ کا اسلام غزوہ خیبر مین ہوا تو خندق کے بعد خیبر اور اسکے بعد ذات الرقاع ہوا۔ اب ہم کہتے ہین کہ قتال کی حالت مین نماز نہین جائز ہے کیونکہ اگر جائز ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوم الخندق کو لڑائی کی حالت مین ادا کر لیتے۔ پھر غزوہ خندق کے بعد نماز خوف نازل ہوئی جیسے معروف ہے اور آیت مین ہتھیار باندھے نماز پڑھنے کا حکم بھی مذکور ہے مگر اسمین یہ جواز نہین آیا کہ قتال بھی کرتے جاؤ تو قتال مفسد رہا۔ ملخص الفتح۔ اور وجہ یہ ہے کہ قتال کرنا نماز کے اعمال مین سے نہین ہے اسی طرح جو شخص صف سے امام کی طرف آئے یا جانے مین سوار ہو جاوے۔ ابو سعود۔ اور دریا مین تیرتے ہوئے یا پیدل چلتے ہوئے بھی نہین جائز ہے۔ المضمرات پس اگر بھاگتے ہوئے کچھ ٹھہرنا ممکن ہو کہ نماز پڑھ لے تو پڑھے ورنہ ہمارے نزدیک تاخیر کرے۔ اگر نماز خوف مین

سہو ہو گیا تو اس پر دو سجدہ سہو واجب ہیں - المبسوط - اور روایت ابو داؤد حدیث عبد اللہ بن انس رضہ کہ جب خالد بن سفیان الہذلی کو قتل کے لیے چلتے ہیں اشارہ سے پڑھی تھی کچھ حجت نہیں اسواسطے کہ خود اپنا فعل بیان کیا بدون بیان صحت و سنت کے تو وہ حجت نہیں ہو سکتا لیکن ہمارے نزدیک تقلید صحابی قیاس پر مقدم ہے فافہم م - فان اشتد الخوف صلوا - پھر اگر خوف میں شدت ہو تو نماز پڑھیں - ف - پیدل کھڑے ہوئے سالذخیرہ - یا جبکہ سوار ہوں تو - رکبانا - سواری کی حالت میں - ف - جب کہ دشمن کے ہجوم سے اترنا بہت ہو تناک ہو - فرادی - تنہا اکیلے اکیلے - ف - نہ بجماعت یہی ظاہر الروایۃ ہے - یومون بالرکوع والسجود - درحالیکہ اشارہ کریں رکوع و سجود کے ساتھ - ف - قبلہ رخ ہو کر بشرطیکہ ممکن ہو یا - الی ای جہۃ شاروا اذا لم یقدروا علی التوجہ الی القبلۃ - جس جہت کی طرف چاہیں جب کہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے پر قادر نہوں - لقولہ تعالیٰ فان خفتم فرجالا او رکبانا - بدلیل قول اللہ تعالیٰ - فان خفتم الخ یعنی پھر اگر تم کو خوف ہو یعنی اول سے بڑھکر تو نماز پڑھو پیادہ یا سوارہ - وسقط التوجہ للضرورۃ - اور قبلہ کی طرف متوجہ ہونا بوجہ ضرورت کے ساقط ہو گیا - وعن محمد انہم یصلون بجماعۃ - اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ سوار لوگ جماعت سے پڑھیں - ولیس بصحیح لانعدام الاتحاد فی المکان - اور یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اتحاد مکانی معدوم ہے - ف - یعنی امام و مقتدی کی جگہ متحد نہیں ہے حتی کہ اگر دونوں ایک ہی جانور پر ہوں تو بالاتفاق پیچھے والا آگے والے کی اقتداء کر سکتا ہے - افتح - اور پیدل لوگ بالاتفاق جماعت نہیں کر سکتے - وجہ الفرق یہ کہ پیدل کی رفتار درحقیقت پیدل کا فعل ہے اور سوار کی رفتار درحقیقت جانور کا فعل ہے اور مجازاً سوار کا کہلاتا ہے - سوار اگر بھاگا جاتا ہے تو اسی طرح پڑھے جو گذرے اور اگر بھاگے ہوئے کا تعاقب کر رہا ہو تو رفتار کی حالت میں نہیں پڑھیگا کیونکہ ضرورت نہیں ہے - سواری پر فرض پڑھنا بوجہ عذر بارش یا کیچڑ وغیرہ کے جائز ہے جب کہ نماز خوف کے طور پر نہیں پڑھ سکتے ہوں - فقہاء امصار کے نزدیک نماز خوف تین آدمیوں سے اسطرح صحیح کہ ایک امام و ایک مقتدی و ایک بمواجہ دشمن ہو جب کہ کافی ہو - مرغینانی میں ہے کہ نماز خوف ایسے مسافروں کو نہیں جائز جو اپنے سفر میں عاصی ہوں جیسے حرام لڑائی میں نہیں جائز ہے ع -

باب الجنائز

جنازوں کے بیان میں - جنائز جمع جنازہ بفتح الجیم میت اور بکسر الجیم وہ تابوت جس پر میت کو رکھتے ہیں - مع - اذا احتضر الرجل - جب آدمی محتضر ہوا - ف - یعنی ملائکہ موت حاضر ہوئے یا موت حاضر ہوئی - چونکہ یہ بات معلوم ہونا متعذر ہے تو معنی یہ کہ جب موت نزدیک ہوئی و اسکے علامات ظاہر ہوئے یعنی ٹانگیں ڈھیلی پڑ گئیں کہ کھڑی نہیں ہو سکتی ہیں اور ناک ٹیڑھی ہو گئی اور کنپٹیاں بیٹھ گئیں - جب ایسی علامات ظاہر ہوئیں خواہ مرد ہو یا عورت ہو - وجہ الی القبلۃ - تو وہ قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جاوے - علی شقہ الایمن - اسکی داہنی کروٹ پر - ف - یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے ع - اعتبارا بحال الوضع فی القبر لانہ اشرف علیہ - قبر میں رکھے جانے کی حالت پر قیاس کر کے کیونکہ یہ شخص اسکے کنارے لگ گیا ہے - والمختار فی بلادنا الاستلقاء اور ہمارے دیار ماوراء النہر میں چت لٹانا اختیار کیا گیا ہے - ف - یعنی پاؤں قبلہ رخ کر کے - امام الحرمین شافعی نے کہا کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے ع - لانہ ایسر لخروج الروح - کیونکہ یہ روح نکلنے کے واسطے بہت آسان حالت ہے - ف - لیکن اسمیں کوئی نص نہیں اور نہ عقل سے دریافت ہو سکتی ہے صرف اٹکل کا اعتبار نہیں

لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ - والاول ہو السنۃ - سنت تو اول ہی صورت ہے - ف - کہ داہنی کروٹ پر لٹایا جاوے - کیونکہ براء بن معرور رضی اللہ عنہ نے وصیت کی تھی کہ میرا تہائی مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا جاوے اور موت کے وقت مجھے قبلہ رخ متوجہ کیا جاوے - جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور آپ سے وصیت بیان کی گئی تو آپ نے فرمایا کہ وہ فطرت کو پا گیا اور اپنی تہائی کو آپ نے براء رض کی اولاد کو پھیر دیا یعنی خود کچھ بھی نہیں قبول کیا - والحدیث رواہ الحاکم والبیہقی - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبلہ رخ متوجہ کرنے کی تعریف کر دی - رہا یہ کہ داہنی کروٹ پر ہو تو وہ خواب کی حدیث سے لیا جاوے جو اسی نام کے دوسرے صحابی یعنی براء بن عازب رض سے صحیحین میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا اتیت مضجعک فتوضا وضوءک للصلوٰۃ ثم اضطجع علی شقک الایمن الخ - جب تو اپنی خوابگاہ میں آتا جاہے تو نماز کے مانند وضو کر پھر داہنی کروٹ پر لیٹ رہ آخر تک اور آخر میں ہے کہ پھر اگر تو اس خواب میں مر گیا تو فطرت پر مرا - اس سے معلوم ہوا کہ مرنا اس ہیئات پر خوب ہے اور اسمیں قبلہ رخ کا ذکر اسواسطے نہیں کہ ہر شخص کو اس رخ کی خوابگاہ شاید میسر نہو - بالجملہ دونوں حدیثیں ملا کر نکلا کہ محتضر کو قبلہ رخ داہنی کروٹ پر لٹایا جاوے - عطا رح نے فرمایا کہ میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے میت کے ساتھ ایسا نہ کیا ہو - رواہ ابن شاہین - ابو داؤد کی حدیث عمیر بن قتادہ رض ہے استحلال البیت الحرام قبلتکم احیاءً و امواتاً - یعنی کبائر میں سے ہے حلال کر لینا خانہ کعبہ کو جو بیت الحرام تمھارا زندگی و موت کا قبلہ ہے علاوہ بریں یہ حالت بمنزلہ قبر میں لیٹنے اور مرض میں لیٹنے کے ہے حالانکہ ان دونوں میں داہنی کروٹ پر قبلہ رخ لیٹنا مسنون ہے - ع - امام جصاص نے فرمایا کہ پھر اگر یہ ہیئات دشوار ہو تو اپنی حالت پر چھوڑا جاوے - ع - ولقن الشہادتین اور اسکو شہادتین تلقین کیجاویں - ف - یعنی بالاجماع مستحب ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمدا رسول اللہ اسکو تلقین کریں - اکثر کتابوں میں صرف لا الہ الا اللہ ہے اور صواب یہی جو امام مصنف نے ذکر کیا - لقولہ صلعم لقنوا موتاکم شہادۃ ان لا الہ الا اللہ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے مردوں کو شہادت لا الہ الا اللہ تلقین کرو - ف - رواہ الجماعۃ الا البخاری - یعنی مع شہادت محمد رسول اللہ کے کیونکہ لا الہ الا اللہ کلمہ توحید پورا نہیں جب تک محمد رسول اللہ - ساتھ نہو بدلیل حدیث ابن عباس درباره وفد عبد القیس فسرہ اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک ہے ایمان لانا یوں ہی دونوں کے ساتھ بتلایا ہے - والحدیث فی الصحیح - اور اگر محمد رسول اللہ صلعم سے جو لا الہ الا اللہ پایا ہے اسکی گواہی دے تو معنی میں دونوں جمع ہو گئے اور اسی جہت سے اکثر کتابوں میں صرف لا الہ الا اللہ مذکور ہے کیونکہ حالت موت میں جہانتک مختصر ہو بہتر ہے - پھر حدیث میں تو مردوں کو تلقین کرنے کا لفظ ہے تو محتمل ہوا کہ بعد دفن کے قبر کی زندگی میں تلقین کریں یا جب مرنے لگے تو امام مصنف نے کہا - والمراد بالموتیٰ الذی قرب من الموت - اور مردوں سے مراد ہے وہ کہ جو موت سے قریب ہوا - ف - کہ آخر وہ مردہ ہے کیونکہ فی الحقیقۃ مردہ کو تلقین سے اثر نہ ہوا تو لامحالہ مراد وہ کہ قریب الموت ہے - مع - اور تلقین کی صورت یہ کہ اسکے پاس غرغرہ لگنے یعنی گھرگھرانے سے پہلے ذرا بلند آواز سے کہ جسکو وہ سنے کوئی تلقین اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمدا رسول اللہ - پڑھے - اور اس سے نہیں کہنا چاہیے کہ تو کہہ اور نہ اسپر الحاح وسختی کیجاوے بخوف اسکے کہ مبادا اسکی زبان سے کچھ نکل جاوے - پھر جب اسنے ایکبار کہہ لیا تو پھر دوہرانا نہیں چاہیے لیکن جب کہ بعد اسکے وہ کچھ اور بات بولا ہو - الجوہرہ - بالجملہ یہ سب اسواسطے کہ حدیث صحیح میں ہے کہ جس شخص کا آخر کلام لا الہ الا اللہ ہو وہ جنت میں داخل ہوا - م - اسوقت میں حائضہ عورت اور جنب کے وہاں

موجود ہونے میں مضائقہ نہیں ہے۔ قاضیخان۔ ع۔ مستحب ہے کہ ملقن ایسا ہو جسکو اسکی موت سے خوشی ہو بلکہ ایسا ہو کہ
محتضر کے حق میں ایمان وخیر کا گمان رکھتا ہو۔ السراج۔ اور اگر محتضر سے ایسے کلمات ظاہر ہوں کہ موجب الکفر
ہیں تو مشائخ نے کہا کہ اسکے کافر ہوجانے کا حکم نہیں ہوگا بلکہ مسلمان مردوں کی طرح اسکے ساتھ برتاؤ کیا جاوے
الفتح۔ غرغرہ کے وقت لا الہ الا اللہ سے ایمان لانا بیفائدہ ہے مگر غرغرہ کے وقت گناہوں سے توبہ مقبول ہے جیسا کہ
ملا علی قاری رح نے ظہیریہ وغیرہ سے شرح فقہ اکبر میں محقق کیا اور مترجم نے تفسیر میں مبسوط لکھا ہے۔ م۔ نیکوں کا
اسوقت حاضر ہونا بہتر۔ اسکے پاس سورہ یٰس پڑھی جاوے خوشبو موجود ہو۔ ف۔ دفن کے وقت قبر پر ہمارے
نزدیک ظاہر الروایۃ میں تلقین نہیں ہے۔ ع۔ الدرایہ۔ یہ اس بنا پر کہ ہمارے نزدیک بالخلاف مردہ نہیں سنتا ہے
ف۔ اگر سنے تو بھی اسکا کام یہ نہ ہوا اور اگر وہاں نافع ہو تو کافر ومنافق ضرور کہے۔ میں کہتا ہوں کہ شاید اس سے
یاد دلانا مراد ہو بشرطیکہ وہ سنے مگر سننا خود اجماع مشائخ ہے۔ م۔ مگر ہم بوقت موت ووقت دفن دونوں وقت
تلقین پر عمل کرتے ہیں۔ المضمرات۔ اور ظاہر کلام ابن الہمام بھی اسی طرف ہے بدلیل لقنوا موتاکم۔ اور عینی رح نے
کہا کہ شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ ہم نہ کہتے ہیں نہ روکتے ہیں۔ قاضیخان نے کہا کہ اگر نفع نہیں تو ضرر بھی نہیں ہے
عینی رح نے کہا کہ میں کہتا ہوں کہ کیونکر یہ تلقین نہ کیجاوے حالانکہ طبرانی نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت
کی کہ ابو امامہ رض نے فرمایا کہ جب میں مروں تو تم میرے ساتھ ایسے موافق کرنا جیسا کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے مردوں کے ساتھ کرنے کا حکم دیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب تمہارے برادران ایمانی میں سے کوئی مرا
اور تم نے اسکی قبر پر مٹی ڈالی تو چاہیے کہ اسکی قبر کے سر کی طرف کھڑا ہو کر کہے یا فلان بن فلانہ یعنی اسکی ماں کا
نام لیوے تو وہ سنیگا اور جواب نہیں دیگا پھر کہے کہ اے فلان بن فلانہ۔ تو وہ اٹھکر بیٹھ جائیگا پھر کہے کہ اے فلان بن فلانہ
تو وہ کہیگا کہ ہمیں بتلا اللہ تعالیٰ تجھپر رحم کرے۔ مگر تم کو اس جواب کا شعور نہ ہوگا۔ پھر کہے کہ یاد کر اس بات کو جسپر تو دنیا
سے نکلا ہے یعنی گواہی اس بات کی کہ لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ ورسولہ یعنی سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی الٰہ نہیں ہے اور بیشبہ
محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے بندے ورسول ہیں اور تو راضی ہوا تھا اللہ تعالیٰ کے رب ہونے واسلام کے دین
ہونے اور قرآن کے امام پیشوا ہونے پر۔ پھر منکر ونکیر میں سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر کہیگا کہ چل اسکے پاس
ہمکو وہ نہیں بیٹھنے دیگا جس نے اسکو اسکی حجت تلقین کی ہے۔ پس ایک شخص نے صحابہ میں سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر
ہم اسکی ماں کا نام نہ جانتے ہوں تو فرمایا کہ اسکی ماں حوا رض کی طرف نسبت کردے اور کہے کہ اے فلان بن حوا۔ عینی رح
نے کہا کہ اسکی سند صحیح ہے لیکن سعید الازدی جس نے ابو امامہ رض سے روایت کی اسکی جگہ ابن ابی حاتم نے سپید
چھوڑ رکھی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ علم کے دلائل سے تو دونوں وجہیں تمام نہیں۔ اسلیے کہ بالاتفاق ائمہ ومشائخ حنفیہ کے
نزدیک مردہ بدلیل نص قرآنی نہیں سنتے ہیں اور عموم نص کی تخصیص کے واسطے قطعی دلیل چاہیے اور جو حدیث ذکر کی
اگر وہ صحیح بھی ہو تو اسکے برابر نہوتی حالانکہ اسکی صحت اسناد میں ہنوز کلام باقی ہے پس قبر کی تلقین خلاف مذہب ہے
واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجملہ وقت موت کے تلقین بالاجماع مستحب ہے۔ اور مستحب ہے کہ مریض کا متولی اسپر مہربان ودانا کار
ہو اور اسکو معاصی ومظالم سے توبہ کی اور وصیت کی تلقین کرے اور جب جانے کہ اب موت کا نزول ہوا تو اسکے حلق
کو شربت وپانی وغیرہ سے تر کرتا رہے ع۔ فاذا مات شد لحیاہ۔ پھر جب وہ مرگیا تو اسکے جبڑے باندھ دیے جاویں
ف۔ ایک چوڑی پٹی سے ٹھوڑی کے نیچے سے نکال کر دونوں کنارے سر پر بہت آسانی سے باندھ دیے جاویں
ع۔ وغمض عیناہ۔ اور اسکی آنکھیں بند کر دی جاویں۔ ف۔ اور یہ کام اسکے اہل وعیال میں سے

وہ کرے جو اسپر بہت مہربان ہو۔ الجوہرہ۔ اور بند کرنے والا اسوقت دعا کرتے ہوئے کہے۔ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ اللھم یسر علیہ امرہ وسہل علیہ ما بعدہ واسعدہ بلقائک واجعل ما خرج الیہ خیرا مما خرج عنہ۔ التبیین۔ یعنی آنکھیں بند ہوئین اللہ تعالیٰ کے نام پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر۔ الٰہی اسپر اسکا کام آسان کر دے اور اسکے مابعد کو اسپر سہل کر دے اور اسکو اپنے لقاء سے نیکبخت کر دے اور جہان گیا ہے اسکو اُسکے لیے جہان سے گیا ہے بہتر کر دے۔ نفع۔ پھر اسکے جوڑ بند نرم کر دے اور ہاتھون کو بازو کی طرف لاکر پھر سیدھا دراز کر دے اور ہاتھ کی انگلیون کو ہتھیلی کی طرف لاکر پھر سیدھی کر دے اور رانون کو پیٹ کی طرف لگا کر پھر دراز کر دے۔ الجوہرہ۔ امام مصنف نے کہا۔ بذلک جری التوارث۔ ایسا کرنے پر توارث جاری ہے۔ ف۔ بزرگون سے ایک زمانہ والون سے دوسرون کو یون ہی معمول ملا کہ نیچے و اوپر کا جبڑا باندھتے اور آنکھیں بند کر دیتے ہین۔ ثم فیہ تحسینہ۔ پھر اسمین یہ بات بھی ہے کہ مردے کی صورت اچھی بنانا ہوا۔ فیستحسن۔ تو یہ کرنا بہتر ہے۔ ف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو سلمہ رضی اللہ عنہ کی آنکھیں بند کر دین کما فی حدیث مسلم ع۔ اور حدیث مین ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو آنکھ کی بینائی اُسی کے پیچھے لگتی ہے۔ مراد یہ کہ اُسکی خوبصورتی پر نظر فریفتہ ہوتی ہے م۔ جب انتقال کر جاوے تو حائضہ اور جسکو نہانے کی حاجت ہو وہان سے علیحدہ کر دیے جاوین۔ اور اُسکے پیٹ پر تلوار و آئینہ کوئی چیز رکھدی جاوے تاکہ پھول نہ جاوے اور موت کے کپڑے اتار کر اُسکو کوئی پورا کپڑا اوڑھا کر کسی تخت یا تختہ پر لٹایا جاوے تاکہ زمین کی تری اثر نہ کرے۔ الملتقی م السراج۔ اور جو اچانک مر گیا اتنی تاخیر کرین کہ موت کا یقین ہو جاوے۔ الجوہرہ۔ یہ اسکے پاس قرآن پڑھنا مکروہ ہے یہانتک کہ غسل دیا جاوے۔ التبیین۔ اور مستحب ہے کہ اسکے مسلمان دوست د... کو مطلع کرے کہ اسکا حق نماز و دعا ادا کرین۔ الجوہرہ۔ اور بازارون مین پکار دینا بقول اصح مکروہ نہین ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اسکے قرضے ادا کرنے مین جلدی کرین۔ اور اُسکی تجہیز و تکفین مین تاخیر نہ کرین الجوہرہ۔ اگر عورت کے پیٹ مین بچہ ... ہو تو اُسکا پیٹ شق کر کے نکالین اسکے سوا کچھ گنجایش نہین ہے۔ قاضی خان۔

فصل فی الغسل - فصل غسل میت کے بیان مین۔ واضح ہو کہ زندون پر غسل میت اکثر کتب مین حق ... اور ابن الہمام نے فرض یعنی علی فرض کفایہ لکھا بنظر اجماع اگرچہ اجماع منصوص نہین ہے اور ابی بن کعب رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدم علیہ السلام کی موت آئی تو ملائکہ جنت سے کفن و حنوط لائے جب انتقال کیا تو آدم کو پانی و بیری سے تین مرتبہ نہلایا اور تیسرے بار مین کافور ملایا اور طاق کپڑون مین کفنایا اور لحد کھودی اور اُسپر نماز پڑھی اور کہا کہ یہی آدم کے بعد اسکی اولاد کی سنت ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور دوسری روایت مین ہے کہ ملائکہ نے کہا کہ اے اولاد آدم یہی تمھارے واسطے بعد آدم کے سنت ہے تو تم یون ہی کیا کرو۔ قال الحاکم صحیح الاسناد۔ ف۔ اور عبد اللہ بن احمد کی روایت مین ہے کہ آدم کی لحد کھودی اور آدم پر نماز پڑھی پھر اسکو قبر مین اتار کر اُسپر کچی اینٹین رکھین اور قبر سے نکل کر اسپر مٹی ڈالدی۔ ورواہ البیہقی ایضاً ع۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر یہ کہ ملائکہ نے بصورت آدمی یہ سب کام کیے اور بعد کو آدم علیہ السلام کی اولاد پر ظاہر ہوا کہ ملائکہ تھے واللہ اعلم م۔ اور صحیحین مین حدیث ابن عباسؓ سے اس شخص کا واقعہ جو ناقہ سے گر کر مر گیا تھا یہ بھی مروی کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ اسکو پانی و بیری سے غسل دو۔ اور صحاح الستہ کی حدیث ام عطیہ مین حضرت صلعم نے اپنی دختر مطہرہ یعنی زینب رض کے نہلانے مین عورتون کو حکم دیا کہ تم اسکو تین بار یا پانچ بار یا زیادہ اگر تمھاری رائے مین آوے غسل دو۔ اور صحیح مین ہے کہ آنحضرت صلعم کو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے غسل دیا۔ پھر برابر لوگون مین یہ شوارث چلا آتا ہے۔ پس یہ فعل تو زندون پر واجب ہے

اور رہا یہ کہ میت کو غسل دینا کیون واجب ہوا تو اسمین دو قول ہین، ایک یہ کہ بوجہ حدث کے واجب ہوا کیونکہ عقل زائل
ہوئی اور اسلئے کہ اگر موت کی نجاست سے ہوتا تو غسل سے پاک نہوتا۔ قول دوم یہ کہ بوجہ نجاست موت کے غسل واجب ہو
کیونکہ آدمی بھی ایسا حیوان ہے جسمین خون ہے تو دوسرے خون کے جانورون کی طرح یہ بھی موت سے نجس ہوجاتا ہے
ف۔ یہ قول شیخ ابو عبداللہ الجرجانی وغیرہ مشائخ عراق کا ہے اور یہی قول عامہ مشائخ کا اور یہی اظہر ہے ع۔ اور یہی
اقیس ہے۔ ف۔ اسی وجہ سے اگر کنوئین مین مرجاوے تو وہ نجس ہوجاتا ہے اور اگر بعد غسل کے کنوئین مین گرے
تو نجس نہ ہوگا اور محدث کو لادے ہوے نماز جائز ہے اور میت کو قبل غسل کے نہین اور بعد غسل کے جائز ہے محیط
والبدائع۔ لیکن دونون قول پر وارد ہوتا ہے کہ پھر بعد غسل کے پاک نہ ہونا چاہیے جیسے دیگر جانور کہ جب خود مرکر
نجس ہوا تو دھونے سے پاک نہین ہوتا ہے لہذا محمد بن شجاع الثلجی رح نے کہا کہ مومن کے واسطے کرامت ہے کہ
موت سے نجس نہین ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ ابوہریرہ رض سے حدیث مرفوع روایت کی ہوئی ہے کہ سبحان اللہ
ان المومن لا ینجس حیا و میتا۔ یعنی ابوہریرہ رض نے کہا کہ مین نجس تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ سبحان اللہ مومن تو کبھی زندگی و موت مین نجس نہین ہوتا۔ ابن ہمام نے کہا کہ اگر یہ صحت کو ہوسنچے
تو واجب ہوگا کہ یہی کہا جاوے کہ سبب اسکا حدث ہے۔ ملف م۔ مین کہتا ہون کہ حدیث ابوہریرہ رض مین کہ
المومن لا ینجس۔ یعنی مومن نجس نہین ہوتا ہے۔ یہ تو حدیث صحیح ہے چنانچہ ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے اور خود
صحیح کی روایت مین موجود ہے اور لفظ حیا و میتا۔ کی زیادتی اگرچہ ثبوت نہو تب بھی یہی معنی حاصل ہین کیونکہ مومن
بعد موت کے بھی مومن ہے اور حدیث مطلق ہے پس اسکو ہم مقید نہین کرسکتے حالانکہ کوئی نص مقید بھی نہین
اور یہی اقیس واصول سے اوفق ہے کیونکہ جب حالت حیات مین باوجود اسباب جنابت وغیرہ کے نجس نہوا بلکہ محدث
ہوا تو بعد ممات کے بدرجہ اولی نجس نہوگا بلکہ محدث ہوجائیگا کیونکہ قربان نہین ہوا اور اگر وہ قربان ہوگیا
یعنی شہید ہوگیا تو وہ محدث بھی نہوا حتی کہ شہید کے واسطے غسل بھی نہین ہے اور دیگر جانورون پر اسکا قیاس
خلاف اصول ہے کیونکہ انسان و حیوانات مین روح و تعقل و تطہیر اعتقادات وغیرہ سے فرق کامل موجود ہے پھر
خالی خون کی وجہ سے قیاس نہین کرسکتے ہین جب کہ انسانی تطہیر اعتقادات سے ہے لہذا اگر وہ اعتقاد توحید
حق سے پاک نہوا تو وہ زندہ بھی نجس ہے۔ لقولہ تعالی ان المشرکین نجس۔ پس کافر مردہ بھی نجس ہے لہذا مسئلہ
ہے کہ مثلاً بیٹا مومن ہو اور اسکا باپ کافر مرا تو وہ اسکو طہارت کا غسل نہین دیگا بلکہ نجس کپڑا دھونے کے
طور پر غسل دیگا۔ پھر رہا یہ کہ قبل غسل کے کنوان نجس و نماز نہین جائز ہے تو یہ بربناے احتیاط ہے کہ کمتر حالت موت
کسی چیز منی و پیشاب وغیرہ نکلنے سے خالی ہوتی ہے تو غالب کو بمنزلہ موجود قرار دیکر یہ حکم دیا گیا ہے چنانچہ اسکے نظائر
بہت ہین جیسے اغماء وغیرہ ناقض وضو حالانکہ ان چیزون سے حدث و جنابت ہے نہ نجاست پس قول اصح و اقیس
و اظہر یہی ہے کہ مومن کے مردے کو بوجہ حدث کے غسل دینا واجب ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م۔ پھر کیا اس
غسل مین نیت شرط ہے۔ عینی رح نے لکھا کہ شرط نہین ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مردے کی طہارت حاصل ہونے مین
تو شرط نہین لیکن زندہ کے ذمہ سے وجوب اتر جانے مین ظاہر یہ کہ شرط ہے چنانچہ ابو یوسف سے مروی ہے کہ میت پر
اگر پانی برس گیا کہ وہ دھل گیا یا پانی اسپر جاری ہوا تو یہ غسل میت کا قائم مقام نہین کیونکہ ہمکو اسکے غسل دینے
کا حکم ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اور اسوجہ سے کہ ہم نے ہنوز اسکا حق ادا نہین کیا اور مشائخ نقہار نے کہا کہ جو شخص
پانی مین ڈوب مرا وہ ابو یوسف کے قول مین تین مرتبہ نہلایا جاوے اور امام محمد سے ایک روایت یہ کہ اگر

نکالتے وقت غسل کی نیت کی تو دوبارہ غسل دیا جاوے ورنہ تین بار بس نکالنے میں نیت کے ساتھ اسکو غسل قرار دیا اور ایک روایت یہ کہ ایکبار غسل دیا جاوے۔ گویا اسمین مقدار واجب کا بیان کیا ہے۔ الفتح۔ فاذا ارادوا غسلہ یعنی جب میت کو غسل دینے کا ارادہ کرین۔ وضعوہ علی سریر۔ تو اسکو ایک تختہ پر رکھین۔ لینصب الماء عنہ۔ تاکہ اس سے پانی بہ جاوے۔ ف۔ پھر اسکی ہیأت مین ائمہ سے کوئی روایت نہین۔ الاسبیجابی۔ اور اصح یہ کہ جس طرح آسانی ہو ویسا رکھین۔ الظہیریہ۔ اور بہتر یہ کہ بائین کروٹ پر ہو تاکہ دائین سے شروع کرین۔ التحفہ۔ اور معروف یہ کہ پانون قبلہ کی طرف کرکے چت لٹاتے ہین۔ مع۔ وجعلوا علی عورتہ خرقۃ۔ اور اسکی شرمگاہ پر کپڑا ڈالدین۔ اقامۃ لواجب الستر۔ تاکہ پردہ پوشی کا واجب پورا ہو۔ ویکتفی بستر العورۃ الغلیظۃ۔ اور صرف شرمگاہ سخت کے چھپانے پر اکتفا کیا جائیگا۔ ف۔ یعنی مقام پائخانہ و پیشاب کو۔ ع۔ اور یہی ظاہر المذہب ہے۔ الخلاصہ۔ ہو الصحیح تیسرا۔ اور یہی قول صحیح ہے بنظر آسانی دینے کے۔ ف۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ ع۔ اور کہا گیا کہ زیر ناف سے گھٹنے تک اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ قلت فی اثباتہ ضعف فاذا تعسر سقط فالاصح ظاہر المذہب۔ م۔ ونزعوا ثیابہ۔ اور میت کے کپڑے اتار دین۔ ف۔ جنہین وفات پائی ہے۔ لیمکنہم التنظیف۔ تاکہ انکو نظافت دینا میت کا آسان ہو۔ ف۔ اور شافعی رح کے نزدیک چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جامہ مین غسل دیا گیا تھا تو سنت یہ کہ نہین اتارین۔ جواب یہ کہ صحابہ رض کو تردد ہوا کہ اللہ تعالے کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے مردون کی طرح کپڑے اتار کر نہلاوین یا مع لباس بس صحابہ رض پر اونگھ طاری ہو گئی حتی کہ سب کی گردنین سینون پر تھین اور مکان کے ایک طرف سے آواز آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لباس سمیت نہلاؤ۔ حضرت ام المومنین عائشہ رض فرمایا کرتین کہ جو بات اب مجھے سوجھی اگر پہلے سوجھی تو حضرت صلعم کو سوائے آپ کے ازواج کے کوئی نہین نہلاتا۔ رواہ ابوداؤد۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ رض مین برہنہ کرکے نہلانا معروف تھا اور یہ خصوصیت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی۔ مع۔ سوائے غسال و مددگارون کے باقیون کو پردہ کردینا مستحب۔ السراج۔ استنجا اس طرح کرایا جاوے کہ نہلانے والا موٹا کپڑا ہاتھ پر لپیٹ کر شرمگاہون کو دھووے کیونکہ چھونا مثل دیکھنے کے حرام ہے۔ الجوہرہ۔ مرد عورت کو اور عورت مرد کو غسل نہ دیوے۔ عورت میت کا کوئی نہلانے والا سوائے مردون کے نہین تو غسل ساقط مگر مرد اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر تیمم کراوے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ یہ صریح ہے کہ میت کا غسل حدث ہے کیونکہ نجاست کا تیمم باطل ہے۔ م۔ نہلانے مین مرد میت کی ران کو مرد نہ دیکھے اور نہ عورت کی ران کو عورت غسالہ۔ التاتارخانیہ۔ ووضوء۔ اور میت کو وضو کراوین۔ ف۔ سوائے ایسے طفل کے جو نماز نہین پڑھتا تھا۔ القاضیخان۔ تو صاحب الوضوء کو دائین سے وضو کراوین۔ المبسوط۔ من غیر مضمضۃ واستنشاق۔ بدون کلی کرائے و ناک مین پانی ڈالتے کے۔ ف۔ اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہے۔ ع۔ لان الوضوء سنۃ الاغتسال۔ کیونکہ غسل حاصل کرنے کی سنت وضو ہے۔ ف۔ اتنے وضوء نماز کے بغیر ہاتھ دھلائے۔ المحیط۔ غیر ان اخراج الماء منہ متعذر فیترکان۔ فرق اتنا ہے کہ میت سے پانی کا نکالنا دشوار ہے تو مضمضہ و استنشاق ترک کیے جاوین۔ ف۔ یعنی شرعاً ساقط ہوگئے ہم پس ابتدا چہرہ دھونے سے ہوگی۔ المحیط۔ لیکن بعض علماء نے کہا کہ غاسل اپنی انگلی پر کپڑا لپیٹکر میت کے منہ سے دانت و مسوڑھین و تالو وغیرہ مع منہ کے صاف کر دے اور ناک صاف کر دے۔ الظہیریہ۔ اور شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ اسی پر لوگون کا عمل ہے۔ المحیط۔ اور صحیح یہ کہ میت کو مسح سر کیا جاوے اور پانون دھونے مین تاخیر نہو گی۔ التبیین۔ ثم یفیضون الماء علیہ۔ پھر میت پر پانی بہاوین۔ اعتبارا بحال الحیٰوۃ۔ بقیاس حالت حیات کے

ف اور ہمارے نزدیک پانی گرم ہونا افضل ہے۔ المبسوط۔ اور یہی شافعیہ کی کتاب محلی میں ہے اور جواہر المالکیہ میں گرم و سرد کا اختیار ہے۔ مع۔ پھر جس تختہ پر نہلایا جاوے اور پانی کی کیفیت کا بیان یہ ہے کہ۔ ویجمر سریرہ وترا۔ اور تختہ کو طاق دفعہ خوشبو کے دھونی دیا جاوے۔ ف اسطرح کہ ایک شخص مجمرہ لیکر تخت کے گرد تین یا پانچ یا سات مرتبہ پھراوے۔ ف۔ اس سے زیادہ نہ کیا جاوے۔ الاسبیجابی ع۔ لما فیہ من تعظیم المیت۔ کیونکہ اسمین میت کی تعظیم ہے۔ وانما یوتر لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ وتر یحب الوتر۔ اور طاق دفعہ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اللہ تعالی وتر ہے وہ وتر کو محبوب رکھتا ہے۔ ف رواہ البزار رحمہ اللہ تعالے ج۔ بلکہ ہمارا اسی کی حدیث صحیحین کا آخری جملہ یہی ہے اور حضرت جابر رض سے مرفوعا روایت ہے کہ جب تم لوگ میت کو دھونی دو تو طاق دفعہ دھونی دو۔ رواہ الحاکم وابن حبان۔ اور میت کو سب تین بار دھونی دیجاتی ہے اول تو اسکی روح نکلنے وقت تاکہ کوئی بدبو ہو تو دور ہو جاوے۔ دوم غسل دینے کے وقت۔ سوم کفن پہنانے کے وقت پھر جنازہ کے پیچھے دھونی نہیں لگانے اور نہ قبر میں کیونکہ حدیث میں منع ہے کہ تم جنازے کے پیچھے آگ یا آواز نہیں لاؤ۔ یعنی رونا پیٹنا شل کافرون کے اور آگ لے چلنا ممنوع ہے۔ الفتح م۔ ویغلی الماء۔ اور پانی جوش دیا جاوے۔ ف زعفران ودرس سے نہیں۔ ت۔ کیونکہ یہ رنگ مردون کو نہیں چاہیے۔ بلکہ۔ بالسدر او بالحرض۔ بیر کی پتی یا حرض کے ساتھ۔ ف حرض اشنان ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے۔ ب۔ مبالغۃ فی التنظیف۔ یہ بغرض مبالغہ تنظیف کے ہے۔ ف یعنی صفائی وستھرائی خوب ہو جاوے۔ چنانچہ غسل کے اوائل میں اوپر مذکور ہو چکا۔ اور بیر وغیرہ ملانے اور سات بار تک غسل دینے سے نظافت کا مبالغہ ظاہر ہے ورنہ ایکبار کافی تھا تو گرم کرنا بھی اسی قسم میں ہو اسپ بیری کی پتی یا اشنان ڈال کر جوش دیا جاوے۔ فان لم یکن فالماء القراح پھر اگر یہ کوئی چیز نہو تو خالص پانی۔ ف یعنی جوش دیا جاوے اور اگر جوش دینا ممکن نہو تو اسی طرح کافی ہے لحصول المقصود۔ کیونکہ اصل مقصود حاصل ہے۔ ف وہ غسل میت ہے۔ ویغسل راسہ۔ اور میت کا سر ف جب کہ اسپر بال ہون۔ التبیین۔ ولحیتہ۔ اور اسکی داڑھی دھوئی جاوین۔ بالخطمی۔ خطمی کے ساتھ لیکون انظف لہ۔ تاکہ میت کے واسطے خوب پاکیزہ ہو جاوین۔ ف اور اگر خطمی نہو تو صابون یا اسکے مانند چیز کے ساتھ دھووین۔ التبیین۔ اور اگر میسر نہو تو خالص پانی کافی ہے۔ شرح الطحاوی۔ ثم یضجع علی شقہ الایسر۔ پھر میت اپنی بائین کروٹ پر لٹایا جاوے۔ ف تاکہ دائین طرف سے غسل شروع ہو۔ فیغسل بالماء والسدر۔ پس پانی و بیری سے دھویا جاوے۔ حتی یری ان الماء قد وصل الی مایلی التخت منہ۔ یہانتک کہ دیکھ لیا جاوے کہ میت میں سے نیچے کا جسم جو تخت سے لگا ہوا ہے وہانتک پانی پہونچ گیا۔ ف تاکہ پورا بدن دھل جاوے۔ م۔ یہ ایک مرتبہ تمام بدن بھرپور دھونا واجب ہے اور تین بار غسل دینا سنت ہے۔ البدائع ثم یضجع علی شقہ الایمن۔ پھر دائین کروٹ پر لٹایا جاوے۔ فیغسل۔ پھر دھویا جاوے۔ ف یعنی اسی پانی و بیری کے ساتھ۔ حتی یری ان الماء قد وصل الی مایلی التخت منہ۔ یہانتک کہ دیکھ لیا جاوے کہ پانی پہونچ گیا وہانتک کہ جو میت میں سے تخت سے متصل ہے۔ ف پس اول دائین طرف سے دوم بائین طرف سے ہوا۔ لان السنۃ ہو البداءۃ بالمیامن۔ کیونکہ سنت یہی کہ ابتدا دا ہنون سے ہو۔ ف بدلیل حدیث حضرت ام المومنین عائشہ رض جو وضو میں گذری۔ رواہ الجماعۃ۔ اور بدلیل حدیث ام عطیہ رض در بارۂ غسل حضرت زینب دختر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسکو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور اسمین ہے

ہم سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شروع کرو اسکے داہنے اعضاء اور مواضع وضو سے - مع - بالجملہ پہلا اور دوسرا دھونا تو پانی و بیری کے ساتھ ہو اور تیسرا دھونا پانی و کافور سے ہو چنانچہ محمد بن سیرین رح نے ام عطیہ رض سے اسکو صریح پایا ہے - رواہ ابو داؤد و اسنادہ صحیح - مفتد - اور پیٹھ دھونے کے واسطے میت کو اوندھا نہ کریں - ح - واضح ہو کہ نوادر میں امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ جب غسل میت کا ارادہ کریں تو پہلے بٹھلا کر پیٹ سے جو نکلے اسکو دھو ڈالیں پھر غسل شروع کریں اور یہی شافعی رح کا قول ہے - ح - لیکن ظاہر الروایۃ یہی ہے جسطرح مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ اول داہنی سے غسل دیدیں پھر بائیں سے دوسرا غسل دیدیں - ثم یجلسہ - پھر غسل دینے والا میت کو بٹھلا دے - ویسندہ الیہ - اور اپنی طرف اسکا تکیہ لگا دے - ویمسح بطنہ مسحا رفیقا - اور میت کے پیٹ کو رفق و نرمی سے مسح کرے - ف - تا کہ جو کچھ نکلنا ہو نکلے - تحرزا عن تلویث الکفن - کفن کے آلودہ ہونے سے بچاؤ کی غرض سے - فان خرج منہ شئی - پھر اگر میت کے پیٹ سے کچھ نکلا - غسلہ ولا یعید غسلہ ولا وضوءہ - تو اسکو دھو ڈالے اور اسکا غسل یا وضو نہیں دہراوے - ف - یہی قول مالک و ثوری و شافعیہ کا ہے - مع - لان الغسل عرفناہ بالنص وقد حصل مرۃ - کیونکہ غسل دینا تو ہم نے نص سے پہچانا ہے اور وہ ایکبار حاصل ہو چکا - ف - اب دوبارہ نہوگا - ورنہ دون پر قیاس نہیں ہو سکتا ہے - م - پھر تیسری بار اسکو پانی کافور سے بائیں کروٹ پر لٹا کر داہنی طرف سے غسل دیدیا جاوے کہ تمام بدن کو بھرپور ہو جاوے پس تینوں بار غسل دینا پورا ہو گیا - الفتح - پھر اگر کفن میں لپیٹنے کے بعد کچھ نکلے تو بلا خلاف اسکا دھونا یا وضو نہیں واجب ہے - مع - ثم ینشفہ بثوب - پھر میت کے بدن کو ایک پاک کپڑے سے پونچھ لے - کیلا تبتل اکفانہ - تا کہ اسکے کفن بھیگ نہ جاویں - ف - اب کفن کو خوشبو دینا اور میت کو یوں ہی خوشبو لگا کر کفن پہنانا چاہیے لہذا فرمایا - ویجعلہ - ای المیت - فی اکفانہ - اور میت کو اسکے کفن کے کپڑوں میں درج کرے - ف - اسی قدر ضروری ہے اور مفید میں ہے کہ خوشبو لگانا مستحب ہے - لہذا فرمایا - ویجعل الحنوط علی راسہ ولحیتہ اور میت کے سر و داڑھی پر حنوط لگا دے - ف - خوشبودار چیزوں سے مرکب ایک عطر کو حنوط کہتے ہیں - ف - تمام پاکیزہ خوشبودار چیزوں میں مضائقہ نہیں خواہ کوئی عطر ہو مگر خاصۃ مرد کے حق میں زعفران و ورس کا لگانا نہو - الایضاح عورت کے لیے مضائقہ نہیں ہے - المحیط - اور مشک اکثر علماء نے جائز رکھا ہے - ع - مترجم کہتا ہے کہ اگر وہ آگ کے ذریعہ سے کھینچا ہوا نہو تو بہتر ہے - فاللہ اعلم - م - بالجملہ کفن پہنانے میں حنوط اسکے سر و داڑھی پر اور تمام بدن پر لگا دیا جاوے - المحیط - والکافور علی مساجدہ - اور کافور اسکے اعضاے سجدہ پر لگایا جاوے - ف - یعنی پیشانی و ناک پر اور دونوں ہتھیلیوں و دونوں گھٹنوں و دونوں قدموں پر - المحیط - لان التطیب سنۃ - کیونکہ خوشبو ملنا سنت ہے - ف - بحدیث ام عطیہ وغیرہ - پس حنوط جب تمام بدن پر ملا گیا تو اعضاے سجود پر بھی ہو گیا پھر کافور اعضاے سجود پر زیادہ ہوا - والمساجد اولی بزیادۃ الکرامۃ - اور اعضاے سجود زیادتی کرامت کے واسطے زیادہ لائق ہیں - ف - اور مساجد کو معطر کرنا بیہقی نے ابن مسعود رض سے روایت کیا ہے - ع - ولا یسرح شعر المیت ولا لحیتہ - اور کنگھی نہیں کیے جاوینگے میت کے بال یعنی سر کے اور نہ اسکی داڑھی کے بال - ولا یقص ظفرہ - اور نہ کاٹے جاویں اسکے ناخن - ف - مگر ٹوٹا ہوا ناخن الگ کر دینے میں مضائقہ نہیں - المعید - ولا شعرہ - اور نہ اسکے بال کترے جاویں - ف - اور نہ مونچھیں کتریں اور نہ بغل کے بال اکھاڑیں اور نہ زیر ناف کے بال مونڈیں بلکہ جس طرح ہو سب اسی طرح دفن کر دیا جاوے - محیط السرخسی - لقول عائشہ رض

علام تنصون میتکم - بدلیل قول ام المومنین عائشہ رض کہ کس خیال پر تم لوگ اپنے مردے کی پیشانی پکڑ کر کھینچتے ہو -
ف - جبکہ کچھ لوگ اپنی مردہ عورت کو کنگھی کرتے تھے - رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح - ام المومنین سنے اس فعل
کو مکروہ ہونے میں ایسا کر دیا جیسے کسی کی پیشانی کے بال پکڑ کر گھسیٹا جاوے - ف - ولان ہذہ الاشیاء للزینۃ
وقد استغنی المیت عنہا - اور اس وجہ سے کہ یہ چیزیں تو زینت کے واسطے ہوتی ہیں اور میت زینت سے
بے پروا ہو چکا - ف - اور زندہ پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں جہان میں بڑا فرق ہے - وفی الحی کان
تنظیفا لاجتماع الوسخ تحتہ - اور زندہ میں تو ناخن کترنا وغیرہ ستھرائی تھا کیونکہ اسکے نیچے میل جمع ہو جاتا ہے -
ف - اور مردے میں ایسے امر کا اعتبار نہیں - وصار کالختان - اور یہ مثل ختنہ کرنے کے ہو گیا - ف -
چنانچہ زندہ کا ختنہ مسنون ہے اور مردہ اگر بغیر ختنہ تھا تو ہمارے و شافعی کے نزدیک بالاتفاق ختنہ نہیں کیا جائیگا - مع
پھر عوام لوگ ان چیزوں کو دیکھکر دار آخرت میں بھی ایسی زینت کو سمجھنے لگیں حالانکہ وہاں زینت اعمال نیک ہے
م - ابو وائل رح سنے کہا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس اُس حنوط میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
لگایا گیا تھا بچا ہوا حنوط تھا تو وصیت کی کہ مجھے بھی حنوط لگایا جاوے - رواہ ابن ابی شیبہ والحاکم والبیہقی -
اور نووی رح سنے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے - مترجم - وہ حنوط جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے آیا تھا اللہ تعالیٰ
کی تقدیر میں تمام عالم کے اول سے آخر تک حنوطوں سے اشرف تھا کہ اشرف الخلق صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیواسطے
مقدر ہوا تھا لہذا اسمیں سے بچا ہوا حضرت علی کرم اللہ وجہہ سنے تبرک لیا حالانکہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
تن مبارک سے چھوا یا نہ تھا پس تبرک کے یہ معنی دقیق ہیں - فاحفظہ - م - (فروع) میت مرد کو فقط مرد اور میت
عورت کو فقط عورتیں نہلا دیں مگر چھوٹا لڑکا یا لڑکی اس لائق نہیں کہ اُس سے کچھ خواہش ہو تو اُسکو جو چاہے نہلا دے
یہی صحیح ہے - المبسوط - اور ابن المنذر رح سنے اجماع نقل کیا کہ منکوحہ عورت اپنے مردہ شوہر کو جس سے نکاح قائم تھا
غسل دے سکتی ہے - ہمارے نزدیک مرد اپنی زوجہ مردہ کو غسل نہیں دے سکتا اور علی الاصح دیکھ سکتا ہے اور مالک
و شافعی و احمد وغیرہم کے نزدیک غسل جائز ہے - مع - جس نے میت کو غسل دیا ہے اُسپر عامۂ علماء سلف و خلف کے
نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا - اور بعض سنے زعم کیا کہ واجب ہوتا ہے بدلیل حدیث ابوہریرہ رض کہ جو شخص میت کو
غسل دے چاہیے کہ وہ غسل کرے اور جس سنے جنازہ اُٹھایا چاہیے کہ وہ وضو کرے - رواہ ابو داؤد والترمذی
اور ترمذی سنے کہا کہ حدیث حسن ہے مگر بیہقی و نووی سنے اسکو ضعیف کہا ہے - کما فی العینی - اور میں کہتا ہوں کہ حدیث
کے تو یہ معنی ہیں کہ جو شخص میت کو غسل دیویگا وہ خود غسل کر کے طہارت کر لے تو معلوم ہوا کہ جنب کا غسل دینا مکروہ
ہے اور جو شخص میت کو کاندھا دے وہ پہلے وضو کر لے اور یہ مستحب ہے - اور کہا گیا کہ یہ حدیث نہیں بلکہ ابوہریرہ رض کا قول
ہے - میں کہتا ہوں کہ قول سے یہی مراد یہی معنی ہیں فافہم - م - ظاہر الروایات میں ہمارے نزدیک غسل میں روئی
استعمال نہیں ہے اور نوادر میں امام رح سے مروی ہے کہ دھنی ہوئی روئی اسکے نتھنوں و منہ میں لگا دے اور بعض نے
کہا کہ کانوں میں بھی - اور ظہیریہ میں کہا کہ مقعد یا فرج میں لگانے کو عامہ علماء سنے قبیح جانا ہے - مع - غسل میت پر
اجرت لینا نہیں جائز ہے اور جنازہ اُٹھانے پر مزدوری جائز ہے - قاضیخان - میت اگر سڑ گئی کہ اُسکا نہلانا ناممکن
ہے تو اوپر سے پانی ڈال دینا کافی ہے - النہایہ - عورت کا غسل دیا جانا مثل مرد کے ہے اور عورت کے بال آگے
پشت پر کیے نہ جاویں - شرح الطحاوی - نہلانے والا اگر جنب یا حائض ہو تو جائز و مکروہ ہے - الدرایہ - بے وضو
ہو تو بالاتفاق جائز - القنیہ - اور مستحب یہ کہ طہارت پر ہو - قاضیخان - اور میت کا سب سے قریب کا ...

اور مردہ ایسا ہو کہ اچھائی دیکھے تو بیان کرے اور برائی بیان کرنا حلال نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ اگر وہاں دوسرا نہلانے والا موجود
ہو تو نہلانے کو اجرت مانگنا جائز ورنہ نہیں۔ الظہیریہ۔ مرد ایسی جگہ مرا کہ صرف عورتیں ہیں تو اسکے ذی رحم محرم عورت
اسکو خالی تیمم کرا دے اور غیر محرم کپڑا لپیٹ کر تیمم کرا دے۔ الدرایہ۔ جیسے عورت مری مردوں میں ہے۔ سفر میں
مرا کہ پاک پانی نہیں تو تیمم کرا کے نماز پڑھائی جاوے۔ المحیط۔ پھر اگر پانی مل گیا تو نہلا کر دوبارہ بقول ابو یوسف نماز پڑھائی
جاوے۔ قاضیخان۔ مسلمانوں و کافروں کے مردے مخلوط ہو گئے یعنی شناخت نہیں پس اگر مسلمان اکثر ہوں تو
غسل دیے جاویں ہے۔

فصل فی التکفین۔ فصل کفن دینے کے بیان میں۔ کفن دینا مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے لہذا قرضہ پر مقدم ہوتا ہے پھر اگر
میت مالدار ہے تو اسی کے مال سے واجب ورنہ جسپر اسکا نفقہ ہو۔ ابو یوسف رح کے نزدیک زوجہ کا کفن شوہر پر ہے گو
عورت مالدار ہو اور اسی پر فتوی ہے۔ کمافی قاضیخان۔ اور زوجہ مالدار پر شوہر مفلس کا کفن نہیں۔ بالاجماع المحیط۔ اگر
اسطرح کفن نہ ملے تو تمام مسلمانوں پر واجب ہے اور درصورت عاجزی کے مسلمانوں پر کفن کے واسطے سوال کرنا واجب ہے
الزاہدی۔ اگر جمع کر کے کفن دیا اور کچھ مال بچ رہا اگر معلوم ہو کہ فلاں شخص کا یہ مال ہے تو اسکو پھیر دے ورنہ کسی محتاج دیگر
کے کفن میں لگا دے اور اگر یہ بھی ممکن نہو تو صدقہ دیدے۔ قاضیخان۔ اور اگر کسی طرح میسر نہ ہوا تو غسل دیکر اوپر سے
اذخر یا کوئی گھاس رکھکر دفن کر کے قبر پر نماز پڑھی جاوے۔ النہایہ۔ جس کپڑے کا پہننا زندگی میں حلال تھا بعد موت
اسکا کفن بھی جائز ہے ورنہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ پس عورتوں کے کفن میں حریر و ابریشم و رنگین کسم و زعفران کا مضائقہ
نہیں اور سپید کفن محبوب ہے۔ النہایہ۔ اور نیا و پرانا برابر ہیں۔ الجوہرہ۔ کفن مرد و عورت میں تفاوت ہے اور دونوں
میں کفن تین قسم پر ہے کفن سنت و کفن کفایت و کفن ضرورت۔ ک م۔ **السنة ان یکفن الرجل فی ثلثة اثواب
ازار و قمیص و لفافة**۔ مرد کا کفن سنت یہ ہے کہ تین کپڑے ازار و قمیص و لفافہ میں کفنایا جاوے۔ ف۔ ازار یعنی
تہ بند لیکن سر سے پیر تک مراد ہے۔ قمیص کرتہ یعنی گردن سے قدم تک بغیر آستین و کلی کے۔ اور لفافہ سر سے پیر تک
اوپر سے لپیٹا جاتا ہے۔ **لما روی انه صلی الله علیه وسلم کفن فی ثلثة اثواب بیض سحولیة**۔ بدلیل اس حدیث
کے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو سحولیہ کے تین سفید کپڑوں میں کفن دیا گیا۔ ف۔ رواہ الائمة الستة
عن ام المومنین عائشہ رض۔ اور سحولیہ ایک موضع ہے جہاں کے کپڑے معروف تھے۔ مع۔ اور سنت سے مراد یہ کہ
جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کفن تھا۔ م۔ **ولانه اکثر ما یلبسه عادة فی حیاته فکذا بعد مماته**۔ اور اس وجہ
سے کہ از راہ عادت یہ مقدار اسکی زندگی میں پہننے کی اکثری ہے تو موت کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا۔ ف۔
اگر بعض وارثوں نے تین کپڑے اور بعض نے دو چاہے پس اگر مال میں گنجائش ہے تو تین دیے جاویں کہ یہی
سنت ہے۔ الجوہرہ۔ **فان اقتصروا علی ثوبین جاز**۔ پھر اگر انہوں نے دو ہی کپڑوں پر کمی کی تو جائز ہے۔ **و
الثوبان ازار و لفافة**۔ اور یہ دو کپڑے ازار و لفافہ ہونگے۔ **وهذا کفن الکفایة**۔ اور یہ مقدار کفن کفایت ہے
لقول ابی بکر رضی الله عنه اغسلوا ثوبی هذین وکفنونی فیهما۔ بدلیل قول حضرت ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ
کے کہ میرے یہ دونوں کپڑے دھو کر انہیں میں مجھے کفن دینا۔ ف۔ کیونکہ نئے کی زندے کو زیادہ احتیاج
ہوتی ہے۔ رواہ احمد فی کتاب الزہد و رواہ عبد الرزاق بسند صحیح عن عائشہ رض نحوہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس قول کے معنی
یہ ہیں کہ میرے کفن میں تین کپڑوں سنت میں سے دو کپڑے تو یہ کر دینا جنکو میں پہنے ہوں اور دھو ڈالنا کیونکہ صحیح
بخاری میں حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم

کو کس کپڑوں میں کفن دیا گیا تھا میں نے یاد دلایا کہ سفید تین کپڑوں میں جنمیں قمیص نہ تھی اور نہ عمامہ تھا۔ پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس روز انتقال فرمایا تھا میں نے یاد دلایا کہ دوشنبہ کے روز۔ پس فرمایا کہ آج کون دن ہے میں نے کہا کہ دوشنبہ ہے۔ فرمایا کہ اب سے رات میں مجھے امید ہے پس ایک کپڑے پر نگاہ کی جو انپر تھا اور اسی میں بیمار تھے اسمیں زعفران کا داغ خوشبو دیتا تھا پس فرمایا کہ اسکو دھو ڈالنا اور اسپر دو کپڑے اور زیادہ کر کے مجھے اسمیں کفن دینا۔ میں نے کہا کہ یہ تو پرانا ہے فرمایا کہ میت سے زندہ زیادہ سزاوار جدید کپڑے کا ہے۔ الخ۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ استدلال دو کپڑوں کفایت کا حدیث ابن عباس رض سے دربارہ اس شخص کے جو احرام میں ناقہ سے گر کر مر گیا تھا اور اسمیں مذکور ہے کہ اسکے دو کپڑوں میں اسکو کفن دیدو۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ لیکن محتمل ہے کہ اس محرم کے پاس ازار و چادر دو ہی کپڑے ہونگے تو ضرورت پر مبنی ہوا۔ ع۔ والازار من القرن الی القدم۔ اور یہ ازار تو سر سے قدم تک ہوگی۔ ف۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ ازار معروف جو کمر سے ہوتی ہے اس سے خلاف کیوں ہوئی حالانکہ محرم مذکور کی ازار اسی قدر تھی۔ یوں ہی ام عطیہ کی حدیث میں بھی اسیقدر ازار دی تھی جیسا کہ اسمیں منصوص ہے۔ ع۔ واللفافۃ کذلک اور لفافہ یعنی اوپر کی چادر بھی اسیطرح کی یعنی سر سے قدم تک ہوگی۔ ف۔ مگر اسمیں جیب و آستین و کلیاں نہونگی۔ الکافی۔ واذا ارادوا لف الکفن۔ اور جب یہ کفن میت پر لپیٹنا چاہیں۔ ف۔ بعد خوشبو دینے کے تو پہلے لفافہ بچھا دیں اوپر سے ازار بچھا دیں اور میت کو ازار پر لٹا دیں اور قمیص پہنا دیں اور اس حالت میں حنوط و کافور لگا دیں۔ پھر کفن سے ازار کو لپیٹیں تو ابتدؤا بجانبہ الایسر۔ بائیں طرف سے شروع کریں فلفوہ علیہ۔ پس بائیں کو میت پر لپیٹ دیں۔ ثم بالایمن۔ پھر داہنی کو لپیٹیں۔ ف۔ تاکہ داہنا اوپر رہے۔ کما فی حال الحیوۃ۔ جیسے زندگی کی حالت میں کیا جاتا ہے۔ وبسطہ ان یبسط اللفافۃ اولاً ثم یبسط علیہا الازار۔ اور کفن بچھانیکی یہ صورت ہے کہ پہلے لفافہ بچھایا جاوے پھر اسپر ازار بچھائی جاوے۔ ع۔ اور میت کو خوشبو و کافور لگا دیں الخ۔ ثم یقمص المیت ویوضع علی الازار۔ پھر میت کو قمیص پہنا کر ازار پر رکھا جاوے۔ ثم یعطف الازار من قبل الیسار ثم من قبل الیمین۔ پھر بائیں طرف سے اسپر ازار کو تہ کریں پھر داہنی طرف سے لپیٹ دیں۔ ثم اللفافۃ کذلک۔ پھر اسی طرح لفافہ اسپر سے لپیٹیں۔ ف۔ کہ داہنا اوپر رہے۔ وان خافوا ان ینتشر الکفن عنہ عقدوہ بخرقۃ۔ اور اگر لوگوں کو خوف ہو کہ میت سے کفن منتشر ہو جائیگا تو اسکو ایک خرقہ سے باندھ دیں صیانۃ عن الکشف۔ تاکہ پردہ کھل جانے سے محفوظ رہے۔ ف۔ خصوصاً عورت کے حق میں ع۔ اور کفن ضرورت ہے کہ جو کچھ میسر آجاوے چنانچہ حضرت مصعب بن عمیر رض کی شہادت اور کفن ضرورت کا ذکر آتا ہے م۔ عبد الرزاق و بخاری کی حدیث عائشہ رض میں مذکور ہوا کہ کفن سنت میں عمامہ نہیں تھا۔ اور فتاوی میں ہے کہ متاخرین مشائخ نے عالم کے لیے عمامہ کو مستحسن قرار دیا ہے اور اسکا چھوڑا اسکے چہرہ کی طرف رکھا جاوے جو زندگی میں پشت پر رہتا تھا البحر۔ جو لڑکا قریب بلوغ ہو اسکا کفن قبل بالغ کے ہے اور طفل صغیر کا کفن کمتر ایک کپڑا اور دختر صغیرہ کا کمتر دو کپڑے ہیں۔ التبیین۔ وتکفن المرأۃ فی خمسۃ اثواب۔ اور عورت کو کفن دیا جاوے پانچ کپڑوں میں درع کرتی۔ وازار۔ ازار۔ وخمار۔ اور اوڑھنی۔ ف۔ جو سر و گردن و سینہ کو ڈھانکتی ہے۔ ولفافۃ وخرقۃ تربط فوق ثدییہا۔ اور لفافہ اور ایک پٹی جو اسکی چھاتیوں پر باندھ دیجاوے۔ لحدیث ام عطیۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعطی اللواتی غسلن ابنتہ خمسۃ اثواب۔ بدلیل حدیث ام عطیہ رض کہ جن عورتوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر کو نہلایا تھا انکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ کپڑے کفن کے لیے دیے ف۔ چنانچہ کہا کہ اول ہمکو پائجامہ دیا پھر درع پھر خمار پھر چادر پھر بعد کو ایک دوسرے کپڑے میں درج کی گئی

اس حدیث کو ابو داؤد نے لیلیٰ بنت قانف ثقفیہ سے روایت کی ہے اور زعم کیا گیا کہ بجائے ام عطیہ کے یہی صحیح
ہے اور نووی نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ ابن القطان نے بعض راویوں کو مجہول قرار دیا۔ میں کہتا ہوں
کہ ابن الاثیر رح نے کتاب الصحابہ رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ ام کلثوم رضی اللہ عنہا نے سنہ ۹ ہجری میں ایک سال
بعد حضرت زینب کے انتقال کیا اور ام کلثوم کو ام عطیہ نے غسل دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ام عطیہ نے زینب
وام کلثوم دونوں کو غسل دیا ہے اور ابن ماجہ نے بھی ام عطیہ سے ام کلثوم کو غسل دینا روایت کیا اور آخر میں ہے
کہ جب ہم سب عورتیں غسل سے فارغ ہوئیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی پس آپ نے ہماری طرف
اپنا پاجامہ پھینکدیا کہ یہ اسکو پہنا دو۔ اس روایت کی اسناد صحیح ہے اور ویسا ہی حضرت زینب کے غسل میں
مروی ہے پس ام عطیہ رض کا دونوں صاحبزادیوں کے غسل میں شریک ہونا ثبوت ہوا۔ مف۔ ولانہا تخرج
فیہا حالۃ الحیات فکذا بعد الممات۔ اور اس دلیل سے کہ عورت حالت زندگی میں ان پانچ کپڑوں
میں نکلتی ہے تو یوں ہی بعد ممات کے بھی۔ ف۔ یہی پانچ دیے جاویں جنکو پہنکر وہ اپنے والدین
کے دیدار وغیرہ کو نکلتی تھی۔ ثم ہذا بیان کفن السنۃ۔ پھر یہ کفن سنت کا بیان ہے۔ وان اقتصروا علی
ثلثۃ اثواب جاز۔ اور اگر تین ہی کپڑوں پر اقتصار کیا تو جائز ہے۔ وہی ثوبان وخمار۔ اور وہ دو کپڑے
ازار ولفافہ ہیں اور تیسرا کپڑا خمار ہے۔ وہو کفن الکفایۃ۔ اور یہ کفن کفایت ہے۔ ف۔ یعنی عورت کے حق
میں کفن کفایت اسی قدر ہے۔ ویکرہ اقل من ذلک۔ اور اس سے کم کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ مگر جبکہ ضرورت
ہو چنانچہ آگے اسناد مذکور ہے مثلاً جہاد وغیرہ میں ایک یا دو کپڑے کے سواے میسر نہیں تو بضرورت یہی پایا جا
وفی الرجل یکرہ الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالۃ الضرورۃ۔ اور مرد کے حق میں ایک ہی کپڑے
پر کمی کرنا مکروہ ہے سواے حالت ضرورت کے۔ ف۔ کہ اسوقت جو میسر آوے جائز ہے اور وہ کفن ضرورت
ہے۔ لان مصعب بن عمیر۔ کیونکہ مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ۔ ف۔ جو شرفاے بنو عبد الدار میں سے بہت
مالدار تھے کہ روز جوڑا بدلا کرتے تھے اور خالص اللہ تعالی کے واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس
مدینہ میں ہجرت کی اس حالت سے کہ بدن پر ایک کملی تھی اور جنگ احد کے روز مومنوں کا نشان انہیں
کے ہاتھ میں تھا اور صحابہ رض میں سے ایک جماعت نے بھاگنا شروع کیا تو اسوقت یہ نہیں بھاگے اور
برابر آیت قرآن ما محمد الا رسول قد خلت من قبلہ الرسل افائن پڑھتے رہے حتی کہ شہید ہوے پس انہوں نے
اپنے اعمال عظام کا دنیا میں کچھ بھی اجر نہیں لیا اور۔ حین استشہد۔ جبکہ شہید ہوے ہیں۔ ف۔ تو
ایک مخطط کملی چھوڑی اور اسوقت ضرورت میں انکو یہی کفن بحکم سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم دیا گیا۔ جناب
بن الارت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب ہم اس کملی سے انکا سر ڈھانکتے تو پاؤں کھل جاتے اور جب اس سے
پاؤں ڈھانکتے تو سر کھل جاتا تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ نے حکم دیا کہ سر ڈھک دیا جاوے اور پیروں پر
اذخر ڈالی جاوے۔ الصحیحین وغیرہا اور اذخر ایک خوشبودار گھاس ہے۔ امام مصنف نے کہا کہ۔ کفن فی
ثوب واحد۔ تو ایک ہی کپڑے میں کفن دیے گئے۔ وہذا کفن الضرورۃ۔ اور یہ کفن ضرورت ہے
ف۔ اور حضرت سید الشہدا حمزہ بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ کو بھی ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا تھا
ع۔ اور حدیث مذکور میں دلیل ہے کہ سر ڈھکنا پاؤں سے مقدم ہے اور گھاس بھی بضرورت کفن ہے اور واضح
ہو کہ حاجی کو حالت احرام میں سر و چہرہ ڈھکنا و خوشبو لگانا ممنوع ہے لیکن اگر اس حالت میں مرجاوے تو احرام

مرد ہو یا عورت ہو تو اُسکو بھی خوشبو لگائی جائیگی اور سر وچہرہ ڈھکا جائیگا اگرچہ غلام یا لونڈی ہی ہو۔ کافی المحیط ۔
عورت کو کفن پہنانے کا طریقہ یہ ہے جو فرمایا کہ۔ وتلبس المرأۃ الدرع اولا۔ عورت کو پہلے درع پہنائی جاوے۔ ثم
یجعل شعرہا ضفیرتین علی صدرہا فوق الدرع۔ پھر اسکے بال دو ضفیرہ کرکے درع سے اوپر اسکے سینہ پر رکھدیے
جاوین۔ ف۔ اور شافعی رح کے نزدیک کنگھی کرکے تین ضفیرہ کیے جاوین اور اسکی پشت پر چھوڑ دیے جاوین کیونکہ
جن عورتون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادی کو نہلایا تھا یون ہی کیا تھا اور ظاہر یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ارشاد کے موافق ہوگا۔ جواب یہ کہ آپ کا ارشاد معلوم نہین اور حضرت عائشہ رض کا قول اوپر گذرا اور زینت سے
مردہ مستغنی ہے۔ مع۔ بالجملہ آدھے بال ایک طرف اور آدھے دوسری طرف کرکے دونون ضفیرہ اسکے سینہ پر درع
سے اوپر رکھے جاوین۔ ثم الخمار فوق ذلک۔ پھر اسکے اوپر خمار پہنائی جاوے۔ ثم الازار تحت اللفافۃ
پھر لفافہ کے نیچے ازار پہنائی جاوے۔ ف۔ یعنی پہلے ازار پھر اوپر لفافہ ہو۔ ہ۔ اور خرقہ یعنی سینہ بند چھاتی سے
لیکر ناف تک۔ التبیین۔ بلکہ گھٹنے تک۔ المنافع۔ بلکہ قدمون تک۔ المبسوط والمجتبی۔ اور چھاتیون پر بندھا ہو۔ التحفہ
ع۔ قال ویجمر الاکفان قبل ان یدرج فیہا المیت وترا۔ اور کہا کہ کفنون مین میت کو درج کرنے سے
پہلے کفنون کو طاق بار اجمار کرلے۔ ف۔ یعنی خوشبودار کرلے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ والاجمار ہو التطییب
اجمار خوشبودار کرنا۔ ف۔ یعنی عود و لوبان کے مانند جلا کر اُسکے دھوین سے کفن کو خوشبودار کرلے۔ لانہ صلی اللہ
علیہ وسلم امر باجمار اکفان ابنتہ وترا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دختر کے کفنون کو طاق
اجمار کرنے کا حکم دیا تھا۔ ف۔ علماء مجتہدین مین اس اجمار کے مستحب ہونے پر اتفاق ہے جیسے جنازہ کے پیچھے
دھونی جلانے چلنے کے مکروہ ہونے پر اتفاق ہے اور مبسوط مین ہے کہ قبر مین دھونی دینا مکروہ ہے لیکن امام مصنف رح
نے جو دلیل لکھی یہ غریب ہے۔ البتہ بیہقی نے حضرت جابر رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ میت کے کفنون کو تین بار تجمیر کرو۔ نووی نے کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ وقد رواہ ابو یعلی وابن حبان۔ فاذا فرغوا
منہ صلوا علیہ۔ پھر جب کفن دینے سے فارغ ہون تو میت پر نماز پڑھین۔ لانہا فریضۃ۔ کیونکہ نماز جنازہ فریضہ ہے
ف۔ یعنی بالاجماع فرض کفایہ ہے ع۔ یعنی اگر کچھ لوگ پڑھ دین تو کفایت ہوگئی اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب
گنہگار ہونگے۔ م۔ (فروع) میت کے قرضخواہون کو حلال نہین کہ میت کو کفن السنۃ دیے جانے سے روکین
اسوجہ سے کہ میت کا ترکہ اُنکے قرضہ مین گھرا ہوا ہے بلکہ انپر واجب ہے کہ کفن سنت ایسے کپڑے سے جسکو وہ عید
وجمعہ مین پہنتا ہو دینے سے مانع نہون۔ جوامع الفقہ۔ اور مرغینانی مین ہے کہ اگر مال قلیل اور وارث کثیر ہون تو
کفن الکفایہ اولی ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک جب ترکہ پر قرضہ محیط ہو تو اصح یہ کہ کفن ایک کپڑا دیا جاوے اور
اور ذخیرۃ المالکیہ مین مثل جوامع الفقہ کے مذکور ہے اگرچہ قرضہ محیط ہو۔ ایک زندہ و ایک مردہ ہے اور ایک ہی کپڑا
دونون مین مباح ملا تو زندہ کو ستر ڈھانکنا اولی ہے۔ یعنی وجوبًا زندہ کو ملیگا حتی کہ اگر میت کو کفن دیا گیا اور وہان کوئی
سردی سے مرا جاتا ہے تو اس کفن کے کپڑے کے واسطے مردہ پر زندہ مقدم کیا جائیگا جب کہ سواے اسکے میسر نہو
جیسے پیاس سے مضطر کو میت کے نہلانے پر پانی کے لیے مقدم کیا جاوے بخلاف اسکے اگر زندہ کو نماز کے لیے
وضو یا ستر ڈھانکنے کی حاجت ہو تو میت کا کفن لیکر زندہ کو نہین دیا جائیگا کیونکہ وہ ننگا اور تیمم سے پڑھ سکتا ہے
ضرورت کے وقت مثلاً جہاد کے مقتولون کو دو تین کو ایک کفن مین جمع کرنا شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مطلقًا
جائز ہے اور ہمارے نزدیک بغیر دونون کے شرمگاہ علیحدہ چھپانے ہوے نہین جائز ہے۔ مع۔ میت نے جسکو

اپنے ترکہ کا وصی مقرر کیا اِسنے ترکہ مین سے تابوت و اُسکا غلاف خرید ا اور قاریون حافظون اور شاعرون مرثیہ کہنے
والون کو دیا اور جو عورتین مرد و کے رونے کو آنے مین انمین صرف کیا اور قبر پر مقبرہ یا حظیرہ یا کوئی ممنوع عمارت بنائی تو
یہ کچھ نہین جائز ہی وہ سب مال کا ضامن ہو گا سوا تابوت کے۔ قاضیخان ۔ع۔ مین کہتا ہون کہ اگر جہان زمین مین
بغیر تابوت کے قبر بنائی جاتی ہو تو چاہیے کہ تابوت کا بھی ضامن ہو جیسے وارثون کے مسئلہ مین لکھا جب کہ ایک نے
ایسی صورت مین بغیر اجازت وارثون کے خرید ا ہو۔ بات اتنی ہی کہ وصی امانت دار متصرف ہی۔ فافہم ۔م۔

فصل فی الصلوٰۃ علی المیت ۔ فصل میت پر نماز کے بیان مین ۔ نماز جنازہ فرض کفایہ ہی حتی کہ اگر بعض نے
پڑھ دی خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو خواہ مرد نے پڑھی یا عورت نے تو یہ فرض سب کے ذمہ سے اتر گیا ورنہ
سب گنہگار ہوتے ۔ اتاتارخانیہ ۔ اور جماعت شرط نہین ۔ النہایہ ۔ حدیث صحیح مین ایک قرضدار کے جنازہ پر نماز
نہین پڑھی اور فرمایا کہ صلوا علی صاحبکم ۔ یعنی تم ہی لوگ اسپر نماز پڑھ دو ۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر شخص پر فرض عین
نہین ہی ۔ الفتح ۔ نماز جنازہ ہر ایسے شخص مسلمان پر پڑھی جائیگی جو بعد ولادت کے کسی وقت مرا ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو
خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو اگرچہ اپنے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہو بقول طرفین رح یا وہ شرعًا
سنگسار کیا گیا ہو یا قصاص مین قتل کیا گیا ہو ۔ اور نہین پڑھی جائیگی باغیون و رہزنون پر اور جس نے اپنے والدین
مین سے کسی کو قتل کیا ہو اور جسکو امام المسلمین نے سولی دی ہو بنا بر روایت ابو سلیمان رح کے اور جو کسی مال لینے
مین مارا گیا ہو ۔ الایضاح وغیرہ ۔ اگر وہ وقت کی حالت مین مرا پس اگر اکثر حصہ نکل آیا تو نماز پڑھی جاوے اور
کمتر ہو تو نہین ۔ البدائع ۔ شرائط نماز مین سے یہ کہ میت کی طہارت ہو جہانتک ممکن ہی اور اگر ممکن نہو مثلًا قبل غسل کے
مدفون ہوا تو کھودا نہ جاوے اور بضرورت اسکی قبر پر نماز پڑھی جاوے ۔ التبیین ۔ یون ہی جب کفن میسر نہ ہوا
تو دفن کر کے قبر پر نماز پڑھین ۔ اور طہارت خواہ غسل ہو ورنہ تیمم ہو ۔م۔ اور اگر پہلے بغیر غسل نماز پڑھ دی مثلًا تیمم سے
پھر پانی ملا اور غسل دیا تو نماز اعادہ کرین ۔ التبیین ۔ اور ہر وہ چیز جو فریضہ نماز صحیح ہونے کیلیے شرط ہی یعنی
طہارت حقیقی یا حکمی اور قبلہ رخ ہونا اور ستر عورت ہونا اور نیت ہونا وہ نماز جنازہ مین شرط ہی ۔ البدائع ۔ پس امام و قوم
دونون اس عبادت کی اللہ تعالیٰ کے لیے قبلہ رخ ہو کر ادا کرنے کی نیت کرین اور مقتدی اگر اقتداے امام کی نیت
کرے تو کافی ہی ۔ المضمرات ۔ اور میت کا مسلمان ہونا شرط اولی ہی اور یہ بھی شرط ہی کہ جنازہ مصلی کے روبرو رکھا ہو
اسی واسطے غائب جنازہ پر نہین جائز ہی اور اگر سامنے بھی کسی جانور وغیرہ پر لدا ہو یا مصلی کے پیچھے ہو تو بھی نہین
جائز ہی ۔ ہان اگر بغیر نماز مدفون ہو گیا کہ بغیر کھودے نہین نکل سکتا تو یہ شرط ساقط ہی ۔ اور واضح ہو کہ حضرت صلعم
نے نجاشی بادشاہ حبش پر مدینہ مین نماز پڑھی اسطرح کہ ایک روز ناگہان صحابہ رضی اللہ عنہم کو آگاہ فرمایا کہ تمہارا بھائی
نجاشی فوت ہو گیا پس اٹھو اسپر نماز پڑھین پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے
پیچھے صف باندھی پس آپ نے چار تکبیرین کہین اور صحابہ رض کا گمان یہی تھا کہ نجاشی کا جنازہ آپ کے روبرو ہی
رواہ ابن حبان فی صحیحہ عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ اور اسمین اشارہ ہی کہ نجاشی رض کا جنازہ آپ کے روبرو
تھا اگرچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہین نظر آتا تھا ۔ اور حدیث نماز نجاشی تو ابو ہریرہ رض سے صحاح الستہ مین ہی اور
نسائی کی روایت مین ہی کہ پھر جس دن نجاشی رض کی وفات کی خبر آئی تو اُس دن حضرت نے یہی فرمایا کہ اپنے بھائی کے
واسطے استغفار کرو ۔ وفی الباب عن جابر رض ۔ فی الصحیحین ۔ اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کو تشریف
لے گئے تو وہان جبرئیل علیہ السلام نے آکر آگاہ کیا کہ مدینہ مین معاویہ بن معاویہ المزنی رض نے انتقال کیا ہی پس

آپ اُسپر نماز پڑھنا چاہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں آخر تک یہ قصہ صحیح بخاری میں مروی ہے اور طبرانی رح کی حدیث ابو امامہ رض میں تصریح ہے کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ آپ کے واسطے زمین لپیٹ دیجاوے کہ آپ اُسپر نماز پڑھیں فرمایا کہ ہاں پس جبرئیل علیہ السلام نے اپنے بازو زمین پر مار دیے تو معاویہ رض کا جنازہ آپ کے واسطے بلند ہو گیا پس آپ نے اُسپر نماز پڑھی۔ پھر بخاری میں بھی مذکور ہے کہ جب آپ نے سلام پھیرا تو دیکھا کہ آپ کے پیچھے ملائکہ کی دو صفیں ہر صف ستر ہزار کی ہے تو جبرئیل علیہ السلام سے پوچھا کہ اس شخص نے یہ مرتبہ کہاں سے پایا۔ جبرئیل نے کہا کہ یہ شخص قل ہو اللہ احد کو بہت محبوب رکھتا تھا اور اُٹھتے بیٹھتے اور آتے جاتے پڑھا کرتا تھا یہ اسکا مرتبہ ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ نمازیں بوجہ خصوصیت کے تھیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے اُنکا جنازہ روبرو کیا گیا۔ ورنہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے غیبت میں انتقال کیا خصوص اُن صحابہ رض نے جنکو قراء کہتے تھے اور اُنکو کافروں نے دھوکے میں مار کر قتل کیا تھا آپ بہت غمگین ہوئے حتیٰ کہ کافروں پر لعنت فرمائی اور نمازوں میں قنوت پڑھا حتیٰ کہ منع کر دیے گئے باوجود اسکے آپ سے اُنکے جنازہ کی نماز منقول نہیں ہے حالانکہ آپ نہایت ترحم سے ہر ایک پر نماز پڑھا چاہتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ ابو ہریرہ رض نے فرمایا کہ ایک حبشی عورت مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی پس حضرت صلعم نے اُسکو نہیں پایا تو دریافت کیا تب عرض کیا گیا کہ وہ تو مر گئی تو فرمایا کہ بھلا تم نے مجھے کیوں نہیں خبر دی۔ ابو ہریرہ رض نے کہا کہ صحابہ رض نے گویا اُسکے معاملہ کو حقیر جانا تھا پس فرمایا کہ مجھے چلکر اُسکی قبر بتاؤ تو لوگوں نے جاکر بتلائی پس آپ نے قبر پر نماز پڑھی پھر فرمایا کہ یہ قبریں اپنے لوگوں پر تاریکی سے بھری ہوئی ہیں اور میری اُنپر نماز پڑھ دینے سے اللہ تعالیٰ اُنکو اہل قبر پر منور کر دیتا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ **واولی الناس بالصلوۃ علی المیت السلطان ان حضر۔** اور میت پر نماز پڑھنے کے واسطے سب سے اولیٰ سلطان ہے اگر جنازہ پر آوے۔ ف۔ پس اُسکا امام کرنا واجب ہے۔ **لان فی التقدم علیہ ازدراءً بہ۔** کیونکہ سلطان پر مقدم ہونے میں سلطان کے حق میں خفت ہے۔ ف۔ حالانکہ سلطان ظل اللہ ہے پس جو اُسکی بزرگی کرے اللہ تعالیٰ اُسکی بزرگی کرے اور جو اُسکی اہانت کرے اللہ تعالیٰ اُسکی اہانت کرے کما ثبت فی الحدیث۔ **فان لم یحضر فالقاضی۔** پھر اگر سلطان نہ آیا تو قاضی اولیٰ ہے۔ **لانہ صاحب ولایۃ۔** کیونکہ وہ صاحب الولایۃ ہے۔ ف۔ یعنی قاضی کو سب پر ولایت عامہ حاصل ہے اگرچہ سلطان کے مقرر کرنے سے ہے۔ بالجملہ ان دونوں کی تقدیم تو واجب ہے۔ **فان لم یحضر فیستحب تقدیم امام الحی۔** پھر اگر قاضی بھی حاضر نہ ہوا تو امام محلہ کی تقدیم مستحب ہے۔ ف۔ الحی دراصل ایک کنبہ ہے اصطلاح کہ ایک دادا کی اولاد اور اُسکے اولاد کی اولادیں اور اولادوں کی اولاد پس کئی پشتیں اور اولاد کے مختلف بطون ہو گئے تو یہ سب ایک قبیلہ ہے جیسے قریش اور انمیں حی و بطون وغیرہ سب داخل ہیں اور یہاں مراد یہ کہ جس کنبہ میں سے یہ شخص تھا اُسکی مسجد کا جو امام اس قوم کی رضامندی سے نماز پڑھاتا تھا تو یہ میت بھی اُسکے پیچھے پڑھتا تھا پس مستحب ہے کہ یہی امام اُسکا جنازہ پڑھا دے۔ **لانہ رضیہ فی حال حیاتہ۔** کیونکہ میت حالت زندگی میں اُسکے امام ہونے پر راضی تھا۔ ف۔ تو بعد موت بھی اُسی کی پسند کا امام بہتر ہے جب کہ شرع سے مخالف نہیں ہے۔ **ثم الولی۔** پھر میت کا ولی بہتر ہے۔ ف۔ اکثر متون میں یہی ترتیب مذکور ہے۔ اور خلاصہ یہ کہ سلطان پھر قاضی کی تقدیم واجب اور امام الحی کی تقدیم مستحب پھر ولی ہے۔ حسن رح نے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ اول تمام مسلمانوں پر خلیفہ یعنی سلطان اعظم پھر اُس شہر کا سلطان ہے پھر قاضی پھر صاحب الشرط یعنی منصب حاکم پھر سلطان کا خلیفہ پھر قاضی کا خلیفہ پھر امام الحی

پھر ولی میت سا اسی روایت کو بہت سے مشائخ نے لیا ہے۔ النہایہ الدرایہ۔ اور یہی مختار ہے۔ معف۔ ابو یوسف نے کہا کہ ہر حال میں دین اولی ہے یہی قول شافعی اور ایک روایت ابو حنیفہ سے ہے کیونکہ مانند نکاح کرانے کے یہ حکم بھی ولی سے متعلق ہے۔ وجہ قول اول ظاہر الروایۃ کی یہ ہے کہ جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے شہادت پائی تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے سعید بن العاص کو آگے بڑھایا جو کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مدینہ پر حاکم تھا پس سعید بن العاص نے ادب سے امام ہونے میں عذر کیا تو حسین رضہ نے فرمایا کہ یہی سنت ہے اگر ایسا نہوتا تو میں تجھے امام نہ کرتا۔ نووی رح نے یہی قول مالک و احمد و اسحق و چند صحابہ و تابعین کے نام لکھے اور ابن المنذر رح نے کہا کہ یہی اکثر علماے سلف و خلف کا قول ہے۔ معف۔ والاولیاء علے الترتیب المذکور فی النکاح۔ اور میت کے اولیاء اسی ترتیب پر ہونگے جو نکاح میں مذکور ہے۔ ف لیکن نکاح میں عورت کا بیٹا مقدم ہے باپ پر اور یہاں باپ اولی ہے اور بروایت صحیح یہ بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے۔ الزیلعی فح۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہے ع۔ اگر برابر کے دو ولی ہوں۔ جیسے دونوں اسکے سگے یا سوتیلے بھائی ہوں تو انمیں جسکا سن زیادہ ہو وہ مقدم ہے لیکن اسکو یہ اختیار نہیں کہ اپنی جگہ کسی اجنبی کو کردے مگر جب کہ دوسرا بھی راضی ہو۔ کما ذکرہ فی کتاب الصلوٰۃ۔ اور تمام قرابت والے یعنی ناتےدار بہ نسبت شوہر کے مقدم ہیں بشرطیکہ شوہر سے کوئی بیٹا نہو اور اگر ہو تو شوہر مقدم ہوگا۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک شوہر کی ولایت بعد موت زوجہ کے منقطع ہو جاتی ہے۔ الجامع الصغیر لقاضیخان۔ اسی واسطے کہا گیا کہ اصل میں قرابت کی وجہ سے بیٹا اپنی ماں کا ولی ہے نہ شوہر لیکن جب یہ شوہر اس بیٹے کا باپ ہو تو بیٹے کو مقدم ہونا مکروہ ہے۔ البدائع ف۔ اگر میت کا ولی نہو تو شوہر اولی پھر پڑوسی بہ نسبت دوسرے اجنبیوں کے اولی ہے۔ التبیین۔ عورتوں اور صغیر بچوں کا نماز جنازہ میت میں کچھ حق ولایت نہیں ہے سا بوہرہ۔ لیکن عورت کی نماز میت پر جائز ہے۔ م۔ اور میت پر فقط ایک ہی بار نماز پڑھی جائیگی اور دوبارہ بطور نفل اسپر نماز مشروع نہیں۔ الایضاح ۰۔ لہذا اگر عورت نے شروع کردی ہو کہ وہ قریب تمام ہے تو کہا گیا کہ مرد اقتدا کرلیں اور مترجم کو اسمیں تامل ہے۔ واللہ اعلم م۔ فتاوی کبری میں ہے کہ اگر میت کی ہو کہ فلان شخص میرا جنازہ پڑھاوے تو وصیت باطل اور اسی پر فتوی ہے المضمرات ۰ والعیون وواقعات الصدر الشہید۔ اور نوادر میں وصیت جائز ہے ف۔ یہ اسوقت کہ سلطان وغیرہ واجب التقدیم اور ولی ہو ورنہ وصیت صحیح اور اگر ولی نے اجازت دیدی تو بھی جائز ہونا چاہیے کیونکہ دعائے صالحین اولی بقبول ہے اور اسی پر روایت نوادر محمول ہے م۔ پھر جب سلطان اعظم نے یا سلطان والی یا شہر کے والی یا قاضی نے نماز پڑھ دی تو یہ لوگ بہ نسبت ولی میت کے اولی ہیں پس ولی نماز اعادہ نہیں کرسکتا۔ الخلاصہ فان صلی غیر الولی او السلطان۔ پھر اگر ولی یا سلطان یعنی مانند سلطان کے کسی نے نماز پڑھ دی بدون اجازت ولی کے۔ اعاد الولی یعنی ان شاء۔ تو ولی اعادہ کرلے یعنی ولی چاہے تو اعادہ کرلے۔ لما ذکرنا ان الحق للاولیاء۔ بوجہ اسکے جو ہم ذکر کرچکے کہ حق تو اولیاء میت کا ہے۔ ف اور سلطان و والی و قاضی و انکے خلفاے کا حق ولی سے بھی مقدم ہے۔ اور خلاصہ میں امام الحی کو بھی سلطان کے حکم میں شامل کیا ولیکن اسمیں تامل ہے کیونکہ امام الحی کی تقدیم واجب نہیں ہے۔ م۔ وان صلی الولی ای علی المیت اور اگر ولی نے میت پر نماز پڑھ دی۔ ف اگرچہ تنہا پڑھی ہو۔ لم یجز لاحد ان یصلی بعدہ۔ تو بعد اسکے کسی کو میت پر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ ف اگرچہ اس ولی کے برابر پایہ کے دوسرے اولیاے چاہیں

الجوہرہ - پس اگر ولی سے پہلے غیر سلطان وغیرہ نے پڑھی تو بعد ولی پھر کوئی نہین پڑھ سکتا - ف - لان الفرض یتادی بالاول - کیونکہ فرض نماز کا تو اول کے پڑھ دینے سے ادا ہو چکا - والنفل بہا غیر مشروع - اور نفل پڑھنا اس نماز کے ساتھ مشروع نہین ہے - ف - یعنی جسکا حق مقدم نہو اُسکو نماز جنازہ نفل طور پر پڑھنا مشروع نہین ہے - ولہذا رأینا الناس ترکوا عن آخرہم الصلوٰۃ علی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم - اور اسی وجہ سے کہ نماز جنازہ مین تنفل نہین مشروع ہے ہم نے تمام لوگون کو ادنیٰ سے اعلیٰ تک دیکھا کہ انھون نے حضرت صلعم کی قبر شریف پر نماز پڑھنا ترک کیا - ف - پس اگر نفل جائز ہوتی تو اس سے بڑھکر کون فضیلت ہوتی - اگر وہم ہو کہ قبر پر نماز تو تین روز یا اُسکے مانند تک جائز ہے - جواب یہ کہ مدت مذکور تو میت کے متغیر ہو جانے کی وجہ سے ہے اور صریح منصوص ہے کہ زمین کسی پیغمبر کے جسم کو نہین کھا سکتی ہے کیونکہ سرور عالم افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وعلیہم اجمعین وہو الیوم کما وضع - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو آج ویسے ہین جیسے مرقد شریف مین رکھے گئے تھے - ف - پس اگر نماز جنازہ مین تنفل جائز ہوتا تو کوئی چیز مانع نہ تھی - ابن الہمام نے کہا کہ حقدار کو استثنا کرنا چاہیے کیونکہ جس شخص کا حق ہے اُسکے حق مین نماز بطور تنفل مشروع رہیگی تاکہ وہ اپنا حق حاصل کر لے - الفتح - اس سے عام اجنبی لوگون کی نفی ہوئی لیکن ولی کے برابر مرتبہ والون کا حق شاید بوجہ ایک ولی کے پڑھ دینے کے ساقط ہو گیا فافہم - م - رہا یہ کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اصحاب رضی اللہ عنہم نے فرداً فرداً نماز پڑھی جیسا کہ صحیح قول مین ہے تو یہ صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص مین سے تھا - اور امام ابو بکر البزار و امام طبری نے ذکر کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو یہی وصیت فرمائی تھی - مین کہتا ہون کہ محتمل ہے کہ تعظیم حق کی وجہ سے صحابہ رض کے ہر فرد پر یہ بات فرض عین ہو تو ہر فرد نے اپنا فرض ادا کیا - بعض علماء نے کہا کہ قبر پر نماز پڑھنا بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے تھا کہ آپ کی نماز سے قبر منور ہوتی تھی - ابن حبان رح نے کہا کہ یہ قول وہم ہے کیونکہ آپ کی اقتدا مین صحابہ رض ہوتے تھے - مع - مین کہتا ہون کہ بعد نماز ولی کے سلطان کا حق صریح ہے چنانچہ جوہرہ مین ہے کہ اگر میت پر ولی نے نماز پڑھ دی تو اسکے بعد کوئی نہین پڑھ سکتا اور اگر سلطان نے چاہا کہ میت پر نماز پڑھے تو اُسکو اختیار ہے کیونکہ سلطان تو ولی پر مقدم ہے اور ولی کے ہمسر دوسرے اولیاء نہین پڑھ سکتے ہین - ہ - یہ صریح ہے کہ ولی کے بعد اس سے مقدم کو دوبارہ پڑھنے کا اختیار ہے - فاحفظہ - وان دفن المیت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ - اور اگر میت دفن کی گئی حالانکہ اسپر نماز نہین ہوئی تھی تو اُسکی قبر پر نماز پڑھی جاوے - لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی قبر امرأۃ من الانصار - کیونکہ حضرت صلعم نے انصار مین سے ایک عورت کی قبر پر نماز پڑھی - ف - رواہ ابن حبان من حدیث یزید بن ثابت رضی اللہ عنہ اس حدیث مین ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم نے مجھے آگاہ نہ کیا - صحابہ رض نے عرض کیا کہ یہ عورت قائمہ صائمہ تھی یعنی رات کو عبادت کرنے والی دن کو روزہ رکھنے والی تھی فرمایا کہ ایسا نہ کیا کرو جو میت تم مین سے مرے مجھے ضرور آگاہ کیا کرو جب تک مین تمہارے درمیان موجود ہون کیونکہ میری نماز اسپر رحمت ہے پھر قبر پر تشریف لائے اور ہم نے آپ کے پیچھے صف باندھی اور آپ نے اسپر چار تکبیرین کہین - رواہ الحاکم - مالک رح نے موطا مین مسکینہ عورت کو بغیر آگاہی حضرت سرور عالم کے رات مین دفن کیے جانے اور صبح کو آپ کی اسپر چار تکبیرات سے نماز پڑھنے کو روایت کیا - صحیحین مین ابو ہریرہ رض سے حبشیہ عورت کا قصہ جو مسجد مین جھاڑو دیا کرتی تھی مروی ہے جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا - صحیحین مین شعبی نے ابن عباس سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر

ہنوز پر تشریف لائے اور پیچھے صحابہ کے صف باندھی و چار تکبیرات سے نماز پڑھی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ پھر
اسمیں یہ بھی دلیل ہے کہ ولی کے سوا سے بھی جس نے میت پر نماز نہ پڑھی ہو وہ اسکی قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے حالانکہ
یہ مذہب کے خلاف ہے اور اسکا کوئی جواب نہیں ہو سکتا سوا اسکے کہ یوں دعوی کیا جاوے کہ اسپر بالکل نماز ہی
نہیں پڑھی گئی تھی لیکن یہ دعوی نہایت بعید ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ گمان کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے
بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا ہو۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ حق جواب یہ ہے کہ سلطان کو بعد نماز ولی کے یہ اختیار ہے کہ
میت پر نماز پڑھے۔ کمافی الجوہرہ۔ تو جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل میں سلطان کو یہ اختیار ہے
تو آپ کو اصلی اختیار تھا پس آپ کی نماز اصل ہونے سے سب کی اقتدار اصلی تھی بلکہ جب آپ سے اجازت
نہیں لی تو نماز اول باطل ٹھہری۔ علاوہ بریں مسکینہ اور حبشیہ کی روایات میں ہے کہ آپ نے اصحاب رضی اللہ عنہم کو اپنے پیچھے
صف بستہ کیا تو حکم آپ ہی کا حکم ہے۔ پھر تحقیق یہ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پر نماز پڑھنا ایک خاص
خصوصیت رکھتا تھا چنانچہ تصریح ہے کہ آپکی نماز سے قبریں منور ہو جاتی ہیں اور آپ کی نماز اسپر رحمت ہے اور یہ خصوصیت
کسی اور کے واسطے نہیں اسی واسطے صحیح میں ثابت ہے کہ ابتدا میں مقروض کی نماز خود نہیں پڑھتے اور لوگوں کو ارشاد
فرمایا کہ تم اسپر نماز پڑھ دو۔ اور یوں ہی ماعز بن مالک جو رجم سے ہلاک ہوئے خود نہیں پڑھی اور لوگوں کو نماز سے منع
نہ کیا یوں ہی جس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تھا خود نہیں پڑھی۔ یہ روایات صحاح میں ہیں تو آپ کا نماز پڑھنا
حتمی جنت و مغفرت کا موجب تھا اور کیونکر نہ ہوگا جب کہ ایک گروہ مسلمین کی نماز سے جنت واجب ہونا بیان فرمایا
تو آپ کی نماز کو کس کے قلب میں وسعت ہے حالانکہ تمام جہان کے مسلمانوں کا بلکہ اولین و آخرین کا مجموعہ نہیں برابری
کر سکتا ہے اور اسمیں تو کچھ شک نہیں ہے پس محل اجتہاد اس مقام میں صرف اسی قدر ہوگا جو حد خصوصیت سے
علاوہ ہے۔ الحاصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بغیر اگر کوئی میت دفن ہوئی پھر رحمت الٰہی اُسکے حق میں
بے انتہا نازل ہوتی یعنی اپنے حبیب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہوا کہ اسپر نماز پڑھیں تو یہ میں حق ہے
اور یہ نماز اصل ہے اگرچہ کسی زمانہ اور کسی وقت میں ہو اور سلطان کو بطفیل سنت جب تقدم حاصل ہوا تو بعد ولی
کے نماز کے اُسکو نماز روا ہوئی لیکن اُسی وقت تک کہ میت قبر میں مستور اُسی طرح موجود ہو جیسے کفن میں مستور ہوتی
ہے۔ فافہم واحفظہ۔ م۔ اصحاب نے تصریح کی کہ جب شک ہو کہ میت قبر میں اسی طرح ہے یا متفرق و ریختہ ہو گئی تو شک
کے ساتھ نہیں پڑھی جاوے۔ المفید والمزید و جوامع الفقہ و عامۃ الکتب۔ پھر قبر پر نماز کے لیے کیا یہ شرط ہے کہ بعد
غسل دفن کیا گیا ہو جواب صحیح یہ کہ ہاں شرط ہے۔ اگر کہا جاوے کہ کیونکر نماز ہو گی حالانکہ وہ نظر سے غائب ہے جواب
یہ کہ ایسا غائب ہونا نماز سے مانع نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے کہ قبل دفن کے کفن میں چھپا تھا۔ پھر بسبب اس وقت
کہ بعد غسل کے قبل نماز کے دفن کیا ہو اور اگر بعد نماز کے قبل غسل کے دفن کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر ابھی مٹی
نہیں ڈالی تو نکال کر غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں۔ اور اگر مٹی ڈالدی گئی تو نہیں نکالیں بلکہ قبر پر دوبارہ نماز
پڑھیں اور نوادر میں ہے کہ یہ استحسانا حکم ہے۔ اور اگر ہنوز دفن نہیں کیا تو قیاسا و استحسانا غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھیں
یوں ہی جب کہ غسل کامل نہ ہوا ہو بلکہ کوئی عضو یا کوئی کچھ رہ گیا تھا اور نماز پڑھ دی پھر پانی مل گیا تو پورا کرکے
دوبارہ نماز پڑھیں۔ المبسوط۔ اگر نماز ایسے شخص نے پڑھ دی کہ اسکو ولایت حاصل نہیں تو جسکو ولایت ہے وہ چاہے
قبر پر نماز پڑھ دے۔ المحیط۔ مع۔ اکثر جثہ ملا تو اسپر نماز جائز ہے پھر اگر باقی عضو ملا تو دوبارہ نماز نہیں۔ معت۔ ہ۔ بالجملہ
ثبوت ہوا کہ قبر پر نماز جائز ہے پھر کب تک تو فرمایا۔ ویصلی علیہ قبل ان تتفسخ۔ اور قبر پر نماز پڑھی جاوے

پہلے اس سے کہ ریختہ ہو جاوے۔ ف۔ پھر یہ کیونکر معلوم ہو کہ ابھی ریختہ نہیں ہوا تو نوادر وغیرہ میں امام ابو یوسف سے تین روز تک مروی ہے لیکن یہ کوئی وزنی نہیں ہو سکتا۔ شاید یہ اپنے ملک کا اندازہ ہو لہٰذا مصنف رحمہ نے کہا کہ والمعتبر فی معرفۃ ذٰلک اکبر الرای ہو الصحیح۔ ہنوز ریختہ نہ ہونے کی شناخت میں جبر غالب رائے ہے یہی صحیح ہے۔ لاختلاف الحال والزمان والمکان۔ بوجہ مختلف ہونے حال و زمانہ و قبر کی جگہ کے۔ ف۔ حتیٰ کہ موٹا تازہ بہ نسبت دبلے سوکھے کے جلدی ریختہ ہو جاتا ہے ع۔ یا دریا میں ڈوب مرا یا برسات کا موسم یا زمین سیلی ہوئی نمناک ہے تو جلد ریختہ ہوگا اور گرم موسم و خشک زمین میں دیر تک نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ علم یقینی شرط نہیں ہے بلکہ غالب گمان سے متحقق ہو حتیٰ کہ شک ہو تو جائز نہیں ہے م۔ پھر واضح ہو کہ نماز جنازہ میں امام بے وضو ہو تو اعادہ ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ نماز جنازہ میں بغیر عذر بیٹھنا جائز نہیں۔ الفتح۔ اور اگر ولی عذر سے بیٹھکر امامت کی اور قوم کھڑے ہیں تو جائز ہے۔ القاضیخان ف۔ اور سواری کی حالت میں نماز جنازہ نہیں روا ہے۔ المحیط۔ جن امور سے نماز فاسد ہوا کرتی ہے اُنسے نماز جنازہ بھی فاسد ہو جاتی ہے سوائے عورت کے محاذی ہونے کے کہ نماز جنازہ میں اگر عورت کسی مرد سے محاذی ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ الزاہدی۔ حدیث صحیح میں جسپر تین صف مسلمانوں کی نماز پڑھیں اُسکے لیے مغفرت مذکور ہے م۔ لہٰذا اگر سات آدمی ہوں تو چاہیے کہ ایک امام ہو اور تین ایک صف اور دو ایک صف اور اکیلا ایک صف کریں۔ التاتارخانیہ۔ میت مرد ہو یا عورت ہو اُسکے سینے کے مقابل امام کا کھڑا ہونا بہتر ہے اور سوائے اِسکے جس طرح کھڑا ہو جائز ہے۔ الکافی۔ اور انس رضہ نے اقرار کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی مرد کے مقابل سینہ اور عورت کے مقابل سُرین کھڑے ہوتے تھے۔ ابو داؤد والترمذی وقال حدیث حسن اور سمرہ بن جندب رضہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت میت کے وسط کے مقابل کھڑے ہوئے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ وسط وہی سینہ ہوا۔ اقول دونوں کے واسطے مقابل سینہ اختیار کرنا احسن و اولیٰ ہے مگر آنکہ عورت کے حق میں صریح سنت محاذی سرین ثبوت ہوا اسواسطے کہ حدیث انس رضہ ایک واقعہ کا بیان ہے جس سے جواز ثبوت ہے فافہم م۔ نماز جنازہ چار تکبیرات ہیں۔ الکافی۔ ہر تکبیر کو مشائخ نے بمنزلہ ایک رکعت کے پایا ہے۔ الفتح۔ حتیٰ کہ اگر کوئی تکبیر چھوڑی تو نماز جائز نہیں۔ الکافی۔ اور حضرت انس رضہ ایک تکبیر بھول گئے تو یاد دلانے پر فوراً متوجہ قبلہ ہو کر تکبیر کہی اور سلام پھیرا۔ کافی البخاری۔ والصلوٰۃ اور کیفیت نماز جنازہ یہ کہ۔ ان یکبر تکبیرۃ۔ اول تکبیر کہے۔ ف۔ یعنی بعد نیت نماز کے اول تکبیر افتتاح کہے جو کہ شرط ہے۔ ف۔ اور دونوں ہاتھ اُٹھاوے اور قوم بھی۔ الکافی ع۔ یحمد اللہ عقیبہا۔ اسی تکبیر کے پیچھے اللہ تعالیٰ کی حمد کرے۔ ف۔ ظاہر الروایۃ اسی قدر ہے حتیٰ کہ الحمد للہ و مانند اِسکے جو ہو۔ اور بدائع میں ہے یعنی سبحانک اللھم وبحمدک الخ۔ اختصار کے ساتھ اور یہ کل نماز سوائے تکبیرات کے اختصار ہے۔ التبیین۔ اور قراءت قرآن واسطے نماز کے نہیں ہے اور حضرت ابن عمر رضہ قراءت نہیں کرتے تھے۔ کما رواہ مالک رحمہ۔ لیکن اگر دعاء کے لیے صرف سورہ فاتحہ پڑھے تو بطور دعاء کے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ چنانچہ ابن عباس رضہ نے فاتحہ پڑھی اور کہا کہ نماز سنت ہے۔ کما رواہ البخاری والاربعۃ۔ پس یہ قراءت واجب نہ ہوئی تو یہ نماز بلا قراءت ہے تو فاتحہ پڑھنا بطور دعاء جائز اور یہی مذہب محقق ہے۔ واللہ اعلم م۔ ثم یکبر تکبیرۃ۔ پھر دوسری تکبیر کہے۔ ف۔ بدون ہاتھ اُٹھائے ظاہر الروایۃ ہے کافی۔ ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے ف۔ اور قبولیت دعاء کے واسطے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود

لازم ہے بدلیل حدیث صحیح۔ پھر اولیٰ صیغہ درود کا یہی جو نماز میں پڑھا جاتا ہے۔م۔ ثم یکبر تکبیرۃ یدعو فیہا لنفسہ
وللمیت وللمسلمین۔ پھر تیسری تکبیر کہے۔ جس میں دعا کرے اپنے واسطے و میت کے واسطے اور تمام مسلمانوں کے
واسطے۔ ف۔ خواہ زندہ ہوں یا مر گئے ہوں اور یہ دعا نہایت اخلاص سے دل توڑ کر ہونا چاہیے اور یہی
حدیث ابو ہریرہ رضہ کے معنی ہیں کہ تم میت کے واسطے دعا میں اخلاص کرو۔ رواہ ابو داؤد۔ اور یہ غرض نہیں
کہ فقط میت ہی کے لیے دعا کرو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا اس مضمون سے ثبوت ہے جو مصنف رح
نے ذکر کیا۔م۔ کوئی دعا اسکے واسطے متعین مخصوص نہیں ہے۔ قاضیخان۔ لیکن متعلق بایمان و آخرت ہو۔م
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ کہ اللہم اغفر لحینا ومیتنا وشاہدنا وغائبنا وصغیرنا وکبیرنا وذکرنا وانثانا اللہم
من احییتہ منا فاحیہ علی الاسلام ومن توفیتہ منا فتوفہ علی الایمان۔ ۔ قاضیخان۔ رواہ الترمذی وصححہ والنسائی و
ابو داؤد ف۔ اور اگر میت لڑکا صغیر ہو تو کہے۔ اللہم اجعلہ لنا فرطا اللہم اجعلہ لنا ذخرا اللہم اجعلہ لنا شافعا ومشفعا
اور اگر صغیر لڑکی ہو تو ضمائر مونث لاوے یعنی اللہم اجعلہا لنا فرطا واللہم اجعلہا لنا ذخرا واللہم اجعلہا لنا شافعۃ ومشفعۃ
البخاری بنحوہ عن السراج۔ یہ اُسوقت کہ یہ دعا کرسکتا ہو اور اگر یاد نہو تو جو دعا چاہے کرے۔ الجامع الصغیر
لقاضیخان ۔ ثم یکبر الرابعۃ ویسلم۔ پھر چوتھی تکبیر کہے اور سلام پھیر دے۔ ف۔ دائیں بائیں پھر قوم کے ساتھ
میت کی نیت کرے۔ الفتح۔ نہ کرے۔ قاضیخان۔ چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا نہیں ہے۔ یہی ظاہر المذہب
ہے۔ الکافی۔ عوف بن مالک رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو میں نے
آپ کی دعا سے یاد رکھا کہ۔ اللہم اغفر لہ وارحمہ وعافہ واعف عنہ۔ الٰہی تو اسکو بخشدے وا سپر رحم کردے
اور اسکو عافیت دے اور اسکو عفو فرما۔ واکرم منزلہ ووسع مدخلہ۔ اور اسکی فرودگاہ باکرام خاص عنایت کر
اور جہاں داخل ہوتا ہے اُسکو وسیع کردے۔ واغسلہ بالماء والثلج والبرد۔ اور اسکو آب و برف و برد سے
غسل دیدے۔ ف۔ یعنی تیرے کرم سے اُسکی طہارت کامل اُسکی راحت کی ٹھنڈک ہو۔ ونقہ من الخطایا
کما ینقی الثوب الابیض من الدنس۔ اور خطاؤں و گناہوں سے اسکو صاف ستھرا نکھرا ہوا ایسا کردے
جیسے میل کچیل سے نکھرا ہوا سفید کپڑا ہو جاتا ہے۔ وابدلہ دارا خیرا من دارہ۔ اور اسکے دنیاوی گھر سے بہتر
اسکو گھر بدل دے۔ واہلا خیرا من اہلہ۔ اور اسکے اہل سے بہتر اہل دیدے۔ وزوجا خیرا من زوجہ
اور اسکے جوڑے یعنی بی بی سے بہتر اسکو زوجہ دیدے۔ وادخلہ الجنۃ واعذہ من عذاب القبر وعذاب النار
اور اسکو جنت میں داخل کردے اور اسکو عذاب قبر و عذاب دوزخ سے پناہ دیدے۔ عوف بن مالک رضی اللہ عنہ
نے کہا کہ جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میت کے واسطے ایسی بزرگ و اعلیٰ درجہ کی دعا فرمائی
تو میرے دل کو نہایت تمنا ہوئی کہ کاش میں ہی یہ میت ہو جاتا۔ رواہ مسلم والترمذی والنسائی۔ اور شرح العقد در کی
میں ہے کہ اللہم اجعل قلوبنا قلوب اخیارنا اللہم انس وحدتہ وارحم غربتہ وبرد مضجعہ ونقی حجتہ ووسع مدخلہ واکرم منزلہ
وتقبل حسنتہ ودع بعفوک سیاتہ اللہم کن لہ بعد الاحباب حبیبا وبعد الاہل واناقارب قریبا ولدعاء من دعا لہ
سمیعا مجیبا اللہم انہ نزل بک وانت خیر منزول بہ فانہ یفتقر الی عفوک وغفرانک وجودک واحسانک وانت
غنی من عذابہ اللہم تقبل شفاعتنا فیہ ولا تحرمنا اجرہ ولا تفتنا بعدہ وانت ارحم الراحمین۔ منع۔ بالجملہ ہمارے
نزدیک جنازہ پر چار ہی تکبیرات ہیں۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کبر اربعا فی آخر صلوۃ صلاہا فنسخت ما قبلہا
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخر نماز جنازہ پڑھی اسپر چار ہی تکبیرات کہیں تو ان چار نے اسے

سابق کو نسخ کر دیا۔ **ف** یعنی سابق کی زائد تکبیرات منسوخ ہوکر آخری فعل کی چار تکبیرات رہ گئیں۔ یہ اس بنا پر کہ نماز جنازہ میں تکبیرات مثل رکعات ہیں تو نص سے محدود ہونا ضرور ہے م۔ اور ابن عباس رضہ سے روایت ہے کہ آخر جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازوں پر تکبیر کہی وہ چار تکبیرات ہیں اور ابوبکر رضہ نے حضرت صلعم پر اور عمر رضہ نے ابوبکر رضہ پر اور ابن عمر رضہ نے عمر رضہ پر اور حسن بن علی رضہ نے علی رضہ پر اور ملائکہ نے آدم علیہ السلام پر چار تکبیرات کہیں۔ رواہ الحاکم والدارقطنی والبیہقی وابونعیم وفی الضعفاء ابن حبان۔ اور دیگر وجوہ سے بھی مروی ہے مگر کل ضعیف ہیں۔ ہاں اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا چار تکبیرات پر متفق ہونا اسکی تقویت کرتا ہے۔ اور آخری نعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چار تکبیرات ہونا دارقطنی نے عمر رضہ سے اور ابن عبد البر نے ابوخیثمہ رضہ سے اور حارث بن اسامہ نے ابن عمر رضہ سے اور حازمی نے کتاب ناسخ منسوخ میں انس رضہ سے وارد کیا۔ لیکن اسانید میں ضعف ہے۔ ابن حزم رح نے محلی میں حضرت عمر و علی و زید بن ثابت و عبد اللہ بن ابی اوفی و زید بن ارقم و براء بن عازب و ابن عمر و ابوہریرہ و عقبہ بن عامر و ابوبکر الصدیق و صہیب و حسن بن علی و عثمان بن عفان رضی اللہ عنہم سے چار تکبیرات کہنا ذکر کیا۔ امام محمد رح نے آثار میں کہا کہ اخبرنا ابو حنیفۃ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم النخعی ان الناس الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جنازوں پر لوگ پانچ وچھ و چار تکبیرات کہا کرتے یہانتک رسول اللہ صلعم نے انتقال فرمایا اور خلافت حضرت صدیق رضہ میں یوں ہی رہا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو فرمایا کہ اے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم جب تم ان تکبیرات کو مختلف کروگے تو تمہارے بعد لوگوں میں اختلاف پھیل جائیگا اور ابھی جاہلیت کا زمانہ لوگوں سے نزدیک ہے تو کسی بات پر اجماع کرو جسپر تمہارے پیچھے والے لوگ متفق ہوں تو اصحاب کی رائے اس امر پر متفق ہوئی کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری نماز جنازہ پڑھی جسقدر تکبیرات اسپر کہی ہوں اسی پر عمل رہا کرے تو انھوں نے پایا۔ آخری جنازہ پر چار تکبیرات کہی تھیں۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن منقطع ہے کیونکہ ابراہیم نخعی نے عمر رضہ کو نہیں پایا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کچھ مضر نہیں ہے حالانکہ امام احمد نے اسکو موصول روایت کیا کہ حدثنا وکیع حدثنا سفیان عن عامر بن شقیق عن ابی وائل قال جمع عمر رضہ الناس فاستشارہم فی التکبیر علی الجنازۃ فقال بعضہم کبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم سبعا وقال بعضہم خمسا وقال بعضہم اربعا فجمع عمر رضہ علی اربع کاطول الصلوٰۃ۔ یہ اسناد صحیح موصول ہے اور آخر میں تصریح ہے کہ حضرت عمر رضہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا مانند سب سے دراز نماز کے۔ لیکن ابن بطال نے ہمام بن الحارث سے ذکر کیا کہ حضرت عمر رضہ نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا سوائے اہل بدر کے کہ آنپر صحابہ رضہ پانچ وچھ و سات تکبیرات کہتے تھے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ تکبیرات میں کوئی حد محدود نہیں ہے اور انھوں نے احادیث میں اسطرح توفیق دیدی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بدر و بنو ہاشم کو فضیلت دی کہ انپر سات و پانچ تکبیرات کہنے اور انکے سوائے چار تکبیرات کہتے تھے اور بعض نے صحیحین کی حدیث ابوہریرہ رضہ کو سلطان نجاشی رضہ پر چار تکبیرات کہنے میں ناسخ قرار دیا کیونکہ ابوہریرہ رضہ کا اسلام فتح خیبر تک متاخر واقع ہے اھ لیکن مخفی نہیں کہ یہ اجتہاد کے ذریعہ سے نسخ ٹھہرانا ہوا حالانکہ جائز نہیں ہے اور حق یہ کہ احادیث مرفوعہ چار والی مذکور ہوئیں اگرچہ انکی اسانید ضعیف ہیں لیکن اول تو کثرت طرق سے بدرجۂ حسن ہوگئی۔ دوم آفاق میں یہ بات پھیلی ہوئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسپر عمل بکثرت مروی سوم اسناد ابوحنیفہ بدرجۂ صحیح ہے اگرچہ مرسل ہے پس جب مؤید ہوئی تو ضعیف مرفوع بھی قوی ہوگئی تو معلوم ہوا کہ اسی آخری فعل چار تکبیرات سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتداء میں پانچ وچھ و سات تکبیرات کا فعل منسوخ ہوا۔ اور یہی

حق ہے۔ مع - عینی رح نے کہا کہ صاحب المبسوط نے جو منسوخ ہونے کا دعوی کیا اسمین نظر ہے اسلیے کہ ہو سکتا ہے کہ سب
جائز ہون اور اصول مین متقرر ہوا کہ جب تک توفیق ممکن ہو تو نسخ نہین کیا جائیگا کیونکہ نسخ تو لاچاری درجہ پر ہوتا
ہے اور ابن المنذر رح نے ذکر کیا کہ ابن مسعود رض و زید بن ارقم رض کے نزدیک پانچ تکبیرات ہین اور ابن حزم نے
ابن عباس رض سے اور انس رض اور ابن سیرین و جابر بن زید سے تین تکبیرات کی روایت کی اور کہا کہ یہ
اسانید بہت صحیح ہین اور بعد حضرت عمر رض کے زید بن ارقم نے جنازہ پر پانچ تکبیرات اور حضرت علی رض نے بدری
صحابی رض پر چھ تکبیرات اور ابو قتادہ رض پر سات تکبیرات کہین۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق حق میرے نزدیک یہ ہے کہ حضرت
عمر رض نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو عام مسلمانون کے واسطے چار تکبیرات پر مجتمع کیا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی روایت
ابراہیم نخعی رح سے اور امام احمد کی روایت ابو وائل رض سے واضح ہے لیکن سواے اہل بدر رضی اللہ عنہم کے جیسا کہ
ابن بطال نے ہمام بن الحارث رح سے ذکر کیا پس ابن حزم رح نے جو فعل حضرت علی و زید بن ارقم کا ذکر کیا
وہ اہل بدر کے واسطے ہے اور ابن عباس رض وغیرہ سے جو تین تکبیرات ذکر کین اُسکے معنی یہ ہین کہ سواے تکبیر
تحریمہ کے تین تکبیرات ہین تو جملہ چار تکبیرات ہو گئین۔ پھر جب اصحاب بدر و آنکے مانند صحابہ رضی اللہ عنہم کا زمانہ
ختم ہو چکا تو اب کلام عام مسلمانون کے حق مین رہا اور اس بارہ مین اجماع چار ہی تکبیرات پر ہے۔ پھر محتمل ہوا
کہ چار سے زائد جواز ہین یا نہین تو جب ہم ظاہری وجہ پر نظر کرتے ہین کہ حضرت عمر رض نے زمانۂ جاہلیت قریب ہونے
اور پچھلون کے اختلاف کا خوف کر کے چار پر مجتمع کیا تھا اور زائد کا جائز نہ ہونا کسی نے نہین کہا تو اصل مین
زائد کا جواز نکلتا ہے پھر جب ہم اس قول کو دیکھتے ہین کہ فجمع عمر علی اربع کاطول الصلوۃ۔ یعنی پس عمر رضی اللہ عنہ نے
جمع کر دیا صحابہ رض کو چار تکبیرات پر مانند سب سے دراز نماز کے۔ کما فی روایۃ احمد۔ تو ہمکو معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار تکبیرات
مانند چار رکعات نماز کے ہین اور رکعات مفروض محدود ہین تو نظر آتا ہے کہ چار سے زائد جائز نہین ہین علاوہ برین
وجہ اجماع اسی مذکورہ بالا مین صریح منحصر نہین تو ہمکو اجماع پر عمل کرنا واجب ہے خواہ اسکی کوئی وجہ ہو۔ پس یہی بات
ارجح ہوئی کہ چار تکبیرات آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور یہ
بمنزلہ چار رکعات کے محدود ہین کہ انمین کمی بیشی نہین جائز ہے۔ پھر باوجود اسکے یہ مسئلہ اجتہادی رہا لہذا جو
کوئی پانچ تکبیرات یا زیادہ کا قائل ہو ہم اُسکی نماز فاسد نہین کہتے ہین بلکہ اسکے اجتہاد پر صحیح ہے لہذا امام مصنف رح
نے کہا۔ ولو کبر الامام خمسا۔ اور نماز جنازہ کی امام نے پانچ تکبیرات کہین۔ ف - تو برخلاف شافعیہ و
حنابلہ کے ہمارے نزدیک نماز صحیح رہیگی۔ مع - لیکن - لم یتابعہ المؤتم - مقتدی چار سے زائد مین امام کی پیروی
نہین کریگا۔ خلافا لزفر۔ زفر رح نے ہم سے اختلاف کیا۔ ف - اور یہی قول امام احمد و ظاہریہ کا ہے بنظر
اسکے کہ مسئلہ اجتہادی مین امام کی متابعت فریضہ ترک نہوگی جیسے عیدین مین ہے۔ ہم کہتے ہین کہ عیدین مین مختلف
روایات مین سواے طریقہ اجماع و احتمال نسخ کے دوسرے طریقہ اجتہاد پر عمل ہوا ہے اور یہان عید سے خلاف ثابت
ہے تو یہان چار سے زائد مین اتباع نہین۔ لانہ منسوخ لما روینا۔ کیونکہ چار سے زائد منسوخ ہے بوجہ اسکے کہ جو
روایت کر چکے۔ ف - اور منسوخ مین متابعت نہین ہوتی ہے عینی رح نے کہا کہ ایک جماعت صحابہ رض سے چار سے
زیادہ کرنا مذکور ہو چکا پھر کیونکر اجماع ہوا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ان صحابہ رض کا اجتہاد بھی چار سے زائد پر تھا
اور ہمارے واسطے تو چار پر اجماع متقرر ہے اور ہم نسخ کو پہلے ثابت کر چکے ہیں جو زائد کرے اُسکا غلط کرنا قطعی ہے
تو صورت اجتہادی نہین رہی۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر قطعی ہو تو نماز فاسد ہونا جزم ہوگا جیسا کہ شافعیہ و حنبلیہ کا قول ہے

بلکہ وجہ وہی ہو جو مین نے بیان کردی کہ چار پر اجماع ثبوت ہو اور زائد مین مرجح حرمت ہو مع احتمال ہو از نوہم صحت نماز کو اجتہادی رکھتے ہین اور وجوب اتباع اور مخالفت اجماع مساوی ہین و حرمت راجح ہو تو پانچوین تکبیر مین اتباع نہین کیتے - رہا یہ کہ چار سے زائد مین مقتدی جب متابعت نہ کریگا تو کیا کرے - اسمین دو روایتین ہین - ایک روایت مین فوراً سلام پھیر دے - وینتظر تسلیمۃ الامام فی روایۃ وھو المختار - اور ایک روایت مین امام کے سلام پھیرنے کا منتظر رہے اور یہی مختار ہو - ف - یہی اصح ہو - المحیط + اور اسی پر فتوی ہو - الواقعات - یہ اسوقت کہ تکبیرات کو خود امام سے سنتا ہو اور اگر تکبیرون سے سنے تو زائد مین بھی متابعت کرے کیونکہ شاید یہی امام کی تکبیر ہو اور تکبیر نے پہلے غلطی کی ہو جیسے عیدین مین گذرا - الزندویسی ح - مع - بالجملہ نماز جنازہ مین ثنار و درود اور دعار ہو - والابتدار بالدعوات استغفار للمیت - اور دعائین کرنا میت کے لیے مغفرت مانگنا ہوتا ہو - والبدایۃ بالثنار ثم بالصلوٰۃ سنۃ الدعار - اور شروع کرنا ثنار کے ساتھ پھر درود کے ساتھ دعار کی سنت ہو - ف - کیونکہ حدیث مین ہو کہ آدمی پہلے اللہ تعالی کی حمد و ثنار کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے پھر جو چاہے دعار کرے ابوداؤد والترمذی وقال حسن صحیح والنسائی وابن حبان والحاکم - لہذا اگر سورہ الحمد اسی غرض سے پڑھے نہ بطور قرات قرآن کے تو جائز ہو پھر چونکہ اس طریقہ مین میت کے واسطے دعار زیادہ قبول ہونے کی امید ہو تو میت کے واسطے اخلاص اسی کو مقتضی ہو معہذا - یہ رکن نہین جسکے ترک سے فساد ہو جیسا کہ امام مصنف نے سنت کے لفظ سے اشارہ کیا اور ابن الہمام نے تصریح کردی ہو - ولا یستغفر للصبی - اور طفل کے واسطے استغفار نہین کریگا - ف - کیونکہ جب گناہ نہین سمجھتا تو بخشوانا کرنا بیہودگی ہو - ولکن یقول اللھم اجعلہ لنا فرطا - ولیکن یون کہے کہ الٰہی اس طفل کو ہم لوگون کا فارط کردے - ف - جو منزل پر پہلے پہونچکر پانی وغیرہ کا سامان قافلہ کے لیے تیار کر رکھتا ہو - واجعلہ لنا اجرا وذخرا - اور اسکو ہمارے لیے ثواب و ذخیرۂ نیکی کردے - واجعلہ لنا شافعا مشفعا - اور اسکو ہمارے لیے ایسا شفاعت کرنے والا بنا دے جسکی شفاعت قبول ہو - ف - یہ صیغہ دعار طفل کا بہتر و مختصر ہو اور حدیث مین بچون کا اپنے مسلمان والدین کا دامن پکڑ کر دوزخ مین جانے سے روکنا اور جناب باری جل شانہ سے انکی شفاعت کرنا اور اپنے رب ارحم الراحمین کے کرم پر بھروسا کرکے عرض کرنا کہ ہم کو اجازت ملے کہ ہم انکو اپنے ساتھ جنت مین بیجا دین م - اگر میت ابتدا سے موت تک مجنون ہو تو بھی یہی دعار ہو - المحیط - ولو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لا یکبر الآتی حتی یکبر اخری بعد حضورہ - اور اگر امام ایک یا دو تکبیرین کہہ چکا ہو پھر آکر شامل ہوا تو آنے والا کوئی تکبیر نہین کہیگا یہانتک کہ امام اور تکبیر بعد اسکی حاضری کے کہے - ف - تو امام کے ساتھ مین یہ بھی تکبیر کہے پھر بعد فراغت امام کے جنازہ اٹھانے سے پہلے چھوٹی ہوئی تکبیرین مثل مسبوق کے قضار کرلے - ع - ہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد - یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہو - ف - یہی قول امام واحد وا سحق کا ہو - بخلاف اولی تکبیرات عیدین کے کہ وہ اول مین رکوع تک قضار کرلے - وقال ابو یوسف یکبر حین یحضر لان الاولی للافتتاح والمسبوق یاتی بہ - اور ابو یوسف نے کہا کہ جب ہی حاضر ہوا اسی وقت چھوٹی ہوئی تکبیرین کہہ لے کیونکہ پہلی تکبیر افتتاح ہو اور مسبوق اس تکبیر کو ضرور لاتا ہو - ولہما ان کل تکبیرۃ قائمۃ مقام رکعۃ والمسبوق لا یبتدی بما فاتہ - اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ ہر تکبیر بجائے ایک رکعت کے ہو اور مسبوق اس نماز کو ادا کرنا شروع نہین کرتا جو اس سے چھوٹ گئی - ف - بلکہ بعد فراغت امام کے ادا کرتا ہو تو یہان بھی اسی طرح کریگا پہلے نہین ادا کریگا - اذ ہو منسوخ - کیونکہ ایسا کرنا منسوخ ہو گیا ہے - ف

چنانچہ ابن ابی لیلی نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگوں میں یہ طریقہ تھا کہ جب کوئی آدمی نماز میں ایسے وقت شامل ہوا کہ کچھ نماز ہو چکی ہے تو اُسنے مقتدیوں سے پوچھا پس اُنھوں نے اشارہ سے بتلا دیا تو وہ پہلے چھوٹی ہوئی نماز پڑھکر قوم میں داخل ہوتا پھر ایک مرتبہ معاذ رضہ آئے اور لوگ نماز کے قعدہ میں تھے پس معاذ رضہ قعدہ میں شریک ہو گئے پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو کھڑے ہو کر باقی نماز قضاء کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معاذ رضہ نے تمھارے واسطے یہ طریقہ نکال دیا تم اسکی اقتدار کرو جب کوئی آوے اور کچھ نماز میں وہ مسبوق ہو گیا تو امام کے ساتھ اُسکی نماز پڑھ لے پھر جب امام فارغ ہو تو جسقدر نماز چھوٹی ہے اُسکو ادا کرے۔ رواہ احمد والطبرانی۔ لیکن ابن ابی لیلی نے معاذ سے نہیں سُنا اور طبرانی وعبدالرزاق نے اسکو ابو امامہ رضہ سے بسند ضعیف اور شافعی رح نے عطار بن ابی رباح سے مرسل روایت کی لیکن بجائے معاذ رضہ کے ابن مسعود رضہ کا واقعہ ذکر کیا۔ بالجملہ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہے اور باوجود اسکے اتفاق ہے کہ مسبوق ابتداء نماز کو پہلے قضاء نہیں کرتا۔ کافی میں کہا کہ مگر ابو یوسف تو کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر میں ایک معنی تو تکبیر افتتاح کے اور دوم معنی قائم مقام رکعت کے ہیں اور اول معنی کو ترجیح ہے اسی وجہ سے اسمیں ہاتھ اُٹھائے جاتے ہیں۔ اور اسی اختلاف کے ثمرہ سے ہے کہ اگر امام چوتھی تکبیر کہہ چکا اسوقت کوئی شامل ہوا تو بقول ابو حنیفہ رح نماز جاتی رہی اور بقول ابو یوسف نہیں گئی۔ ف۔ اگر آیا اور امام چاروں تکبیرات کہہ چکا و سلام نہیں پھیرا تو بقول ابو حنیفہ وہ امام کے ساتھ داخل نہو اور اصح یہ کہ داخل ہو جاوے اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات والمحیط۔ پھر جنازہ اُٹھائے جانے سے پہلے پے در پے بدون دعا کے تینوں تکبیرات ادا کرلے۔ الخلاصہ قاضیخان ۰۔ یہی قول ائمہ ثلثہ رح کا ہے ع۔ اگر امام اول تکبیر کہہ چکا ہو اُسوقت آیا تو بقول ابو حنیفہ ومحمد رح انتظار کرے حتی کہ جب دوسری تکبیر کہے تو یہ مسبوق بھی کہے اور ابو یوسف کے نزدیک اسی وقت کہے۔ پس مسبوق نہوگا۔ المحیط۔ اور طرفین رح کے نزدیک اُسی وقت کہنے سے نماز فاسد نہیں مگر کچھ اعتبار نہیں حتی کہ بعد فراغت امام کے جنازہ اُٹھائے جانے سے پہلے قضاء کرلے۔ ف۔ اور اگر جنازہ ہاتھوں سے اُٹھایا گیا اور ہنوز کاندھوں پر نہیں رکھا گیا ہے تو ظاہر الروایۃ کے موافق مسبوق قضاء تکبیرات نہیں کہے۔ الظہیریہ۔ اور اصح یہ کہ جب کاندھوں پر رکھا جاوے تو قطع کرے۔ ف۔ ولو کان حاضرا فلم یکبر مع الامام۔ اور اگر ایک شخص ابتداء سے حاضر تھا مگر امام کے ساتھ تکبیر نہیں کہی۔ ف۔ مثلاً نیت کرتا رہگیا یا غافل ہو گیا۔ قاضیخان۔ لاینتظر الثانی بالاتفاق۔ تو بالاتفاق وہ امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہیں کریگا۔ لانہ بمنزلۃ المدرک۔ کیونکہ وہ بمنزلہ مدرک کے ہے۔ ف۔ جیسے اول تکبیر امام کے ساتھ لیکر بوجہ حدث وغیرہ کے دوسری وتیسری تکبیر نہیں پائی تو دونوں لیکر امام کے ساتھ ہو جاوے کیونکہ مدرک ہے قاضیخان ۰۔ اگر امام کو حدث ہوا اُسنے خلیفہ کر دیا تو بقول صحیح جائز ہے۔ الظہیریہ ۰۔ ویقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأۃ بحذاء الصدر۔ اور جو شخص جنازہ مرد وعورت پر نماز پڑھتا ہے وہ سینہ کے مقابل کھڑا ہو۔ ف۔ اور مرد کا جنازہ آگے اور اسکے بعد عورت کا جنازہ ہو اور اسی طرح جب کہ اکیلا کسی کا جنازہ ہو تو مقام صدر بہتر ہے۔ م۔ اور مبسوط میں ہے کہ تحت الصدر کھڑا ہونا بہتر مقام ہے۔ یہی طحاوی نے اختیار کیا اور جوامع الفقہ میں ہے کہ یہی مختار ہے ع۔ وعلی ہذا سینہ وکمر کے بیچ میں ہوا۔ بہرحال قلب سے قریب ہونا چاہیے اسی واسطے صدر کا لفظ کہا۔ م۔ لانہ موضع القلب وفیہ نور الایمان فیکون القیام عندہ اشارۃ الی الشفاعۃ لایمانہ۔ کیونکہ صدر مقام قلب ہے اور قلب میں نور ایمان ہے تو صدر کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہے کہ شفاعت یعنی

دعائے مغفرت اسکے ایمان کی وجہ سے ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یقوم من الرجل بحذاء راسہ ومن المرأۃ بحذاء وسطہا لان انسا رضی اللہ عنہ فعل کذلک وقال ہو السنۃ۔ اور ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ جنازہ مرد سے بمقابلہ سر کے اور عورت سے بمقابلہ وسط کے کھڑا ہو کیونکہ انس رضی اللہ عنہ نے یوں ہی کھڑے ہو کر نماز پڑھائی اور بیان کیا کہ یہی سنت ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ نے روایت کی اور اس حدیث میں ہے کہ عورت کے جنازہ پر سبز نعش تھی۔ اور آخر میں ہے کہ علاء بن زیاد نے پوچھا کہ یا ابو حمزہ یعنی انس رضی اللہ عنہ کیا اسی طرح حضرت صلعم نماز پڑھانے کو مرد کے قریب سر کے اور عورت سے قریب چوتڑوں کے کھڑے ہوتے۔ انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہاں۔ اور مذکور ہے کہ ابو غالب رح نے دریافت کیا تو لوگوں نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورت کے جنازہ پر نعش نہیں ہوتی تھی تو امام اسکے چوتڑوں کے مقابل کھڑا ہو کر قوم سے اسکا پردہ کر لیتا تھا۔ رواہ احمد واسحٰق وابو یعلی۔ لیکن ہند بنیجہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے نقل کیا کہ پہلے نعش زینب بنت رسول اللہ صلعم کے واسطے بنائی گئی تھی رح۔ قلنا تاویلہ ان جنازتہا لم تکن منعوشۃ فحال بینہا وبینہم۔ ہم کہتے ہیں کہ کلام انس کی تاویل یہ ہے کہ عورت کا جنازہ زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں نعش وار نہ تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنازہ عورت اور قوم کے بیچ میں حائل ہو جاتے تھے۔ ف۔ اگرچہ انس رضی اللہ عنہ نے جس عورت پر نماز پڑھی تھی اس پر نعش سبز تھی۔ واضح ہو کہ حدیث سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک عورت اپنے نفاس میں مری تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکے جنازہ پر وسط کے مقابل کھڑے ہوئے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اس حدیث میں وسط سے مراد بقرینہ قول ابو حنیفہ رح جو مصنف نے ذکر کیا ہے کمر کے قریب ہے اور مبسوط وغیرہ میں ہے کہ وسط سے مراد صدر ہے کیونکہ صدر سے اوپر دونوں ہاتھ وسر ہے اور نیچے دونوں ٹانگیں وپیٹ ہے پس صدر وسط ہوا۔ مع۔ لیکن عرف استعمال تو کمر کے معنی میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ فان صلوا علی جنازۃ رکبانا اجزاہم۔ اگر لوگوں نے کسی جنازہ پر سواری کی حالت میں نماز پڑھی تو جائز ہو گئی۔ فی القیاس۔ یہ حکم بدلیل قیاس ہے لانہا دعاء۔ کیونکہ نماز مذکور تو دعا ہے۔ وفی الاستحسان لا یجزیہم۔ اور استحسان کی دلیل میں سواری پر نہیں جائز ہے۔ ف۔ اسلیے کہ قیام ترک ہوا۔ لانہا صلوۃ من وجہ لوجود التحریمۃ۔ کیونکہ نماز جنازہ ایک وجہ سے نماز ہے بوجہ تحریمہ پائے جانے کے۔ ف۔ اور دوسری وجہ سے دعا ہے کیونکہ ارکان قرات نہیں ہے لیکن نماز ہونے کی جہت قوی ہے۔ فلا یجوز ترکہ من غیر عذر احتیاطاً۔ تو قیام ترک کرنا از راہ احتیاط کے بغیر عذر نہیں جائز ہے۔ ف۔ محیط میں اسی پر جزم کیا ہے۔ پھر بغیر نماز پڑھے جنازہ سے پھرنا نہیں چاہیے اور بعد نماز کے دفن سے پہلے بدون اجازت اہل جنازہ کے پھرنا نہ چاہیے اور بعد دفن کے بغیر اجازت پھر سکتا ہے۔ المحیط۔ کیونکہ نماز پڑھنے تک ایک قیراط اور دفن تک دو قیراط ثواب ہے ہر قیراط کوہ احد کے برابر ہے۔ کما فی الصحیحین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ ولا باس بالاذن فی صلوۃ الجنازۃ۔ اور نماز جنازہ میں اجازت کا مضائقہ نہیں ہے۔ لان التقدم حق الولی فیملک ابطالہ بتقدیم غیرہ۔ کیونکہ امام بننا ولی کا حق ہے پس وہ دوسرے کو امام کر کے اپنا حق مٹا سکتا ہے۔ وفی بعض النسخ لا باس بالاذان ای الاعلام۔ اور بعض نسخہ جامع صغیر میں یوں ہے کہ نماز جنازہ میں اذان یعنی اعلام کا مضائقہ نہیں۔ وجہ ان یعلم بعضہم بعضا لیقضوا حقہ۔ اور اعلام یہ کہ بعضے لوگ بعضوں کو آگاہ کریں تاکہ لوگ میت کا حق ادا کریں۔ ف۔ اگرچہ بازاروں میں پکاردیں۔ یہی اصح ہے۔ محیط۔ حق مسلمان کا مسلمان پر۔ جواب سلام وعیادت مریض واتباع جنازہ ودعوت قبول کرنا اور اسکی

چھینک پر جب کہ الحمد للہ کہے تو یرحمک اللہ کہنا۔ کمافی حدیث الصحیحین۔ چاہیے کہ میت کے لوگ ذبردستی آگاہ کریں ع۔ واضح ہو کہ نماز جنازہ عیدگاہ کے میدان و دوسرے مقامات اور احاطوں وغیرہ میں یکسان جائز ہے۔ المحیط۔ تمروگون سے کھیتوں ۔ زمینوں میں در آستون پر مکروہ ہے۔ المضمرات۔ اور جو مسجد کہ نماز جنازہ کے لیے بنائی گئی ہو اسمین مکروہ نہیں ہے۔ التبیین۔ ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعۃ۔ اور نماز نہ پڑھی جاوے کسی میت پر مسجد جماعت میں۔ ف۔ مگر بارش وغیرہ کے عذر سے جائز ہے۔ الکافی۔ اور یہی قول امام مالک کا ہے۔ اور امام شافعی و احمد کے نزدیک بغیر عذر جائز ہے بدلیل اسکے کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاص رض نے وفات پائی تو ام المومنین عائشہ رض نے فرمایا کہ اسکا جنازہ مسجد میں داخل کرو تاکہ ازواج مطہرات پیغمبر صلعم اسپر نماز پڑھیں اور لوگوں کے انکار پر فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضاء کے دو بیٹوں سہیل و اسکے بھائی پر مسجد میں نماز پڑھی تھی۔ رواہ مسلم۔ مشع۔ اور جواب یہ کہ اول تو ایک واقعہ ہے جس سے کوئی عام حکم نہیں ثابت ہو سکتا پس شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت مسجد میں معتکف ہوں یا اور کوئی وجہ خاص ہو۔ دوم جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ام المومنین رض پر انکار کر دیا اور بعد اسکے معلوم نہ ہوا کہ صحابہ رض نے اپنے انکار کو پھیر لیا۔ اور صحابہ رض کا انکار دلیل ہے کہ مسجد الجماعۃ میں میت کا داخل کرنا طریق سنت سے نہ تھا کیونکہ جواز پر انکار نہیں ہوتا۔ مف۔ اور ہمارے نزدیک میت پر مسجد میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔ لقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا اجر لہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے مسجد میں جنازہ پر نماز پڑھی تو اسکے واسطے اجر یعنی ثواب نہیں ہے۔ ف۔ ابن عبد البر نے کہا کہ فلا اجر لہ۔ روایت خطا ہے بلکہ صحیح روایت فلا شئی لہ۔ ہے یعنی کچھ نہیں اسکے واسطے اور یہی لفظ سنن ابو داؤد میں ہے اور ابن ماجہ میں فلیس لہ شئی۔ واقع ہے یعنی اسکے واسطے کچھ نہیں ہے۔ اور خطیب نے فرمایا کہ محفوظ روایت میں فلا شئی لہ۔ ہے اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابو داؤد کے بعض نسخوں میں جو فلا شئی علیہ۔ لکھا ہوا علاوہ کاتب کی غلطی ہے خصوص جب کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں۔ فلا صلوٰۃ لہ۔ واقع ہوا یعنی اسکی نماز نہیں ہے۔ مع۔ پھر اسکی اسناد میں ابن ابی ذیب نے صالح مولی التوامہ سے اسنے ابو ہریرہ رض مرفوعاً روایت کی ہے اور نسائی نے باسناد خود یحییٰ بن معین رح سے روایت کی کہ صالح مولی التوامہ مرد ثقہ ہے لیکن قبل موت کے اسکو اختلاط ہو گیا تھا یعنی حفظ متغیر ہو گیا یعنی اپنی حدیث وغیرہ کی حدیث کو نہیں پہچانتا تھا پس جس نے قبل اختلاط کے اس سے حدیث سنی تو وہ صحیح و حجت ہے۔ پھر ابن ابی ذیب نے بالاتفاق صالح مولی التوامہ سے قبل اختلاط کے حدیث سنی ہے تو یہ حدیث مقبول و حجت ٹھہری۔ مفع۔ پھر خلاصہ کلام امام ابو جعفر الطحاوی سے یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فعلی و قولی روایات اس باب میں مختلف ہوئیں تو اسمیں بحث ضرور ہوئی پس حدیث عائشہ رض میں اگر کوئی عذر نہ ہو تو بھی وہ ایسی حالت میں نماز واقع ہوئی کہ اس سے پہلے کوئی ممانعت نہ تھی ورنہ بر تقدیر ممانعت کے خواہ مخواہ عذر ہوگا اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں سابق فعل سے ممانعت ہے تو اس حدیث قولی سے حدیث عائشہ رض جو فعلی ہے منسوخ ہو گئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اسپر انکار کرنا ہمیں اسکا مؤید ہے تو اول اباحت تھی پس ممانعت ہوئی تو ہم نے منسوخ ہونا جان لیا اور اسکے برعکس نہیں کہہ سکتے یعنی حدیث ابو ہریرہ رض سے ممانعت ہوئی پھر حدیث عائشہ رض سے منسوخ ہو کر اباحت ہو گئی۔ یہ اسواسطے نہیں کہہ سکتے کہ اس سے دو مرتبہ نسخ کہنا پڑیگا اور یہ بلا ضرورت ممنوع ہے علاوہ ازیں حدیث عائشہ رض کہ امام مسلم نے مسند کیا

اور دارقطنی وغیرہ نے اسپر طعن کیا اور کہا کہ صحیح روایت امام مالک وغیرہ میں وہ مرسل ہے وعلی ہذا حدیث ابوہریرہ رض اسپر مرجح ہوئی۔ ایک تو وہ مسند مرفوع ہے دوم اسمیں ممانعت ہے اور حدیث عائشہ رض میں اباحت حالانکہ اباحت پر ممانعت کو مقدم کرنا اصل معروف ہے اور بہر تقدیر نماز جنازہ کو مسجد سے باہر پڑھنا اولی وافضل ہے تاکہ اختلاف سے بچ جاوے اور باب عبادات میں احتیاط اولی ہے خصوص جب کہ حدیث ابوہریرہ رض میں آیا کہ کچھ ثواب نہیں ہے مع- واضح ہو کہ اگر شافعیہ وغیرہ کا اختلاف اس امر میں ہو کہ میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت ہے تو کچھ شک نہیں کہ یہ بالکل باطل ہے اور حدیث عائشہ رض سے یہ بات ہرگز لازم نہیں آتی اور کیونکر حالانکہ ایک جم غفیر و مخلوق کثیر نے مدینہ منورہ میں انتقال کیا پس اگر میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت واولی ہوتا تو جنازے داخل کیے جاتے اور ہزاروں راوی ہوتے اور کیونکر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو بھول جاتی اور کیونکر ام المؤمنین پر انکار کرتے اور یہ تو گویا بالبداہتہ ظاہر ہے اور اگر اختلاف مباح ہونے میں ہے تو ہاں شافعیہ کے نزدیک مباح ہے اور ہمارے نزدیک مکروہ ہے پھر ہم اپنے یہاں دیکھتے ہیں کہ مکروہ سے اگر مکروہ تحریمی مراد ہو تو حق یہ کہ مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک مکروہ تنزیہی مراد ہے پس اگر یہی مراد ہے تو اسکے معنی یہ کہ خلاف اولی ہے۔ اس صورت میں شافعیہ بھی کہیں کہ نماز جنازہ مسجد میں مباح مگر مسجد سے باہر افضل ہے تو باہم کچھ اختلاف نہیں رہا چنانچہ خطابی رح نے تصریح کر دی کہ یہ بات ثبوت ہوئی کہ حضرت ابوبکر وحضرت عمر رض پر مسجد ہی میں نماز پڑھی گئی اور معلوم ہے کہ عامہ مہاجرین وانصار رضی اللہ عنہم دونوں کے جنازے پر حاضر تھے اور جب انہوں نے انکار نہ کیا تو یہ جائز ہونے کی دلیل ہے۔ انتہی کلامہ صریح دعوی جواز ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ انکے نزدیک جواز بغیر کراہت ہے اسواسطے کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر بروایت بیہقی رح اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر بروایت موطا مالک رح مسجد میں نماز پڑھی گئی تو روا نہیں ہے کہ صحابہ مہاجرین وانصار رضی اللہ عنہم نے ایسے افضل الاصحاب پر نماز کا ثواب کھو دیا ہو کیونکہ حدیث ابوہریرہ رض صریح نفی ثواب ہے مگر آنکہ دعوی عذر کیا جاوے اور عبد الرزاق نے سفیان ومعمر دونوں نے ہشام بن عروہ سے روایت کی کہ میرے باپ نے لوگوں کو ایک جنازہ پر نماز کے لیے مسجد سے نکلتے دیکھکر فرمایا کہ یہ لوگ کیا کرتے ہیں حالانکہ واللہ میرے باپ پر تو مسجد ہی میں نماز پڑھی گئی۔ کما فی الفتح اور عروہ بن الزبیر نے خواہ اپنے باپ حضرت زبیر بن العوام رض کو یا اپنے نانا حضرت ابوبکر الصدیق کو جس کو مراد لیا ہو ظاہر ہے کہ بغیر عذر پڑھی گئی ورنہ عموماً کیوں استدلال ہوتا۔ پس حق واللہ اعلم یہ ہے کہ جب نصوص متعارض ہوئیں تو توفیق یہ ہے کہ حدیث قولی ابوہریرہ رض کو مقدم کیا گیا حتی کہ جب بلا عذر میت کو مسجد میں داخل کیا جاوے تو ثواب نہیں ہے۔ ولانہ بنی لاداء المکتوبات ولانہ یحتمل تلویث المسجد۔ اور اس جہت سے کہ مسجد جماعت تو ادائے فرائض کے لیے بنائی گئی ہے اور اس جہت سے کہ اسمیں مسجد کے آلودہ ہو جانے کا احتمال ہے۔ ف لہذا مسجد میں بغیر عذر میت کا لانا مکروہ ہے اور کراہت بقول ابن الہمام وبظاہر کلام عینی رح صرف تنزیہی ہے۔ اور یہ اسوقت کہ عذر نہو کیونکہ حضرت عائشہ رض نے سعد بن ابی وقاص پر اور صحابہ مہاجرین وانصار نے بغیر انکار کے حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما پر اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضاء کے دونوں بیٹوں پر مسجد میں نماز پڑھی اور دوسروں پر نہیں تو کسی عذر پر محمول ہے اور صحابہ رض نے جو حضرت عائشہ رض پر انکار کیا وہ خالی اسوجہ سے کہ صرف نماز امہات المؤمنین کے لیے مسجد میں جنازہ طلب کیا حالانکہ مردوں کی نماز کافی تھی تو گویا عذر مسلم نہیں رکھا بلکہ محتمل ہے کہ جنازہ باہر ہونے کی صورت میں مسجد کے اندر سے نماز پڑھ دینا ممکن تھا

لہٰذا امام مصنف رحہ نے ذکر کیا۔ وفیما اذا کان المیت خارج المسجد اختلف المشائخ۔ اور جس صورت مین کہ میت مسجد سے باہر ہو تو مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ ف۔ اور اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ امام مع قوم داخل مسجد ہون اور دوم یہ کہ امام مع بعض کے بھی خارج ہو۔ خلاصہ مین مطلقاً ہر صورت مین کراہت کا قول مختار کہا ہے۔ ف۔ اور شاید کہ آثار صحابہ رضہ مین یہ صورت مگروہ ہو اور قول عروہ بن الزبیر اسی پر محمول ہے یعنی لوگ مسجد ہی مین سے نماز پڑھ دیتے کچھ تکلف ضرور نہین تھا جیساکہ ابن الہمام نے تاویل کی ہے۔ الحاصل حدیث ممانعت تو صریح نص قولی ہے اور اسکے معارضہ مین چند افعال لائے جاتے ہین تو ہم نے نص کو اُسوقت رکھا کہ کوئی عذر نہو تو کراہت تنزیہی ہے اور افعال کو اُسوقت رکھا کہ کوئی عذر متحقق تھا پس اتفاق حاصل ہو گیا بخلاف قول شافعیہ کے کہ جو بغیر عذر کے جائز کہتے ہین انکو حدیث قولی ابوہریرہ رضہ کا چھوڑنا لازم آتا ہے اور یہ بعد ثبوت حدیث کے روا نہین ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے عذر کہان سے جانا تو جواب یہ کہ بدلیل ممانعت حدیث ابوہریرہ رضہ کیونکہ بعد نبی کے صحابہ رضہ بغیر عذر اسپر عمل نہ کرتے اور یہ ظاہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ ومن استہل بعد الولادۃ سمی وغسل وصلی علیہ۔ اور جس بچہ نے بعد ولادت کے رونے کی آواز نکالی وہ نام رکھا جاوے اور غسل دیا جاوے اور اسپر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ اگرچہ بعد رونے کی آواز کے وہ فوراً مر جاوے اور مراد استہلال سے ایسی بات کہ جس سے زندگی معلوم ہو جیسے عضو کی حرکت یا آواز گریہ وغیرہ اور اسمین نصف سے زائد زندہ نکلنا معتبر ہے۔ ملع البدائع المحیط۔ لقولہ علیہ السلام اذا استہل المولود صلی علیہ وان لم یستہل لم یصل علیہ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ جب مولود نے استہلال کیا تو اسپر نماز پڑھی جاوے اور اگر استہلال نہین کیا تو اسپر نماز نہین۔ ف۔ اصل حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طفل پر نماز نہین پڑھی جاویگی اور نہ وہ وارث ہوگا اور نہ اسکا کوئی وارث یہانتک کہ استہلال کرے۔ یعنی آواز سے روسکے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ موقوف اصح ہے یعنی قول جابر رضہ ہے اور حضرت علی رضہ کی حدیث مرفوع مین ہے کہ سقط پر نماز نہوگی یہانتک کہ استہلال کرے الخ۔ رواہ ابن عدی اور حدیث مغیرہ بن شعبہ رضہ مین ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جنازہ کے پیچھے سوار و پیدل برابر ہین اور طفل پر نماز پڑھی جاوے۔ رواہ الترمذی والنسائی واحمد اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند ابراہیم جو ماریہ قبطیہ کے بطن سے تھے حدیث مین آیا کہ اگر زندہ رہتا تو صدیق نبی ہوتا اور کوئی قبطی کبھی مملوک نہ بنایا جاتا اور جنت مین اسکی دودھ پلائی ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ من ابن عباس۔ اور سولہ مہینہ کے ہو کر انتقال کیا تھا اور حدیث صحیح مین ہے کہ آپ ابراہیم کی وفات کے وقت رودیے پھر ابراہیم پر نماز پڑھنے مین مختلف روایات ہین بعض مین پڑھی اور بعض مین نہین لیکن بیہقی ونووی نے پڑھنے کی روایات کو اصح قرار دیا ہے جو ایک جماعت صحابہ رضہ سے مروی ہین۔ ع۔ ابن المنذر نے کہا کہ طفل پر نماز پڑھی جانے پر علماء کا اجماع ہے۔ م۔ ولان الاستہلال دلالۃ الحیاۃ فیتحقق فی حقہ سنۃ الموتی اور اس دلیل سے نام رکھنا و غسل و نماز لازم ہے کہ استہلال کرنا زندگی کی دلیل ہے تو اسکے حق مین جو طریقہ مردون کا ہے متحقق ہوگا۔ ومن لم یستہل۔ اور جو بچہ کہ نہین رویا۔ ف۔ یعنی اس سے کوئی علامت زندہ پیدا ہونے کی معلوم نہ ہوئی۔ ادرج فی خرقۃ۔ تو وہ ایک کپڑے مین درج کیا جاوے۔ ف۔ یعنی بطور کفن کے۔ کرامۃ لبنی آدم۔ واسطے کرامت بنو آدم کے۔ ولم یصل علیہ۔ اور اسپر نماز نہین پڑھی جائیگی۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی جب استہلال نہ کرے تو اسپر نماز نہین ہے۔ ویغسل

فی غیر الظاہر من الروایۃ - اور غیر ظاہر الروایۃ میں اسکو غسل بھی دیا جاوے - ف - یہ ابو یوسف رح سے
نوادر میں مروی اور مختار الطحاوی کا ہے - لانہ نفس من وجہ - کیونکہ ایک وجہ سے وہ بھی نفس ہے - ف - اگرچہ
دوسری وجہ بیجان ہونے سے اسپر نماز نہیں رکھی - وہو المختار - اور یہی حکم مختار ہے - ف - پس اسمیں دونوں
وجہ پر عمل ہوجانے سے ہم نے ظاہر الروایۃ کے خلاف اس روایت نوادر کو ترجیح دی - اگر اسکی خلقت پوری نہ ہو
تو بھی مختار یہ کہ غسل دیکر کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جاوے - مف - اور وہ حشر میں بھی اٹھایا جائیگا - نظیر یہ
بھی ہمارے علماء وشافعیہ کا قول ہے - مع - اور مترجم نے قولہ تعالی اللہ یعلم ما تحمل کل انثی الآیہ کی تفسیر میں توضیح سے لکھا
ہے - م - واذا سبی مع احد ابویہ ومات لم یصل علیہ - اور اگر کوئی طفل اپنے والدین کافرین میں سے کسی کے
ساتھ قید ہوا اور مر گیا تو اسپر نماز نہیں پڑھی جائیگی - لانہ تبع لہما - کیونکہ وہ والدین کا تابع ہے - ف - یعنی جو والدین
کا حکم ہے انہیں کی تبعیت میں فرزند کا حکم رہیگا - الا ان یقر بالاسلام وہو یعقل - مگر جب کہ طفل مذکور اسلام
کا اقرار کر دے درحالیکہ وہ سمجھدار ہے - لانہ صح اسلامہ استحسانا - کیونکہ استحساناً اسکا اسلام صحیح ہو گیا تھا - او یسلم
احد ابویہ - یا اسکے والدین میں سے کوئی مسلمان ہو گیا ہو - ف - پھر طفل مذکور مر گیا - لانہ یتبع خیر الابوین دینا -
کیونکہ وہ دونوں والدین میں سے جو از راہ دین بہتر ہے اسکا تابع رکھا جاتا ہے - ف - تو وہ مسلمان ہو جانیوالے
کا تابع رہکر مسلمان قرار دیا جائیگا پس اسپر نماز پڑھی جائیگی - واضح ہو کہ قولہ وہ والدین کا تابع ہے کیونکہ حدیث میں
ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ الخ یعنی ہر مولود فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اسکے والدین اسکو یہودی یا نصرانی
یا مجوسی کر لیتے ہیں یہانتک کہ اسکی زبان ادا کرے خواہ ایمان یا کفر - اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بچہ ہے وہ والدین
کے تابع ہے پھر جب زبان سے ادا کرنے کے قابل ہوا تو اسوقت خود ذمہ دار ہے یا تو اسلام کا کلمہ توحید ادا کرے
یا کفر وشرک کا عقیدہ ظاہر کرے - لہذا اگر وہ اسلام لایا تو اسکا سمجھدار ہونا شرط ہے یعنی اسلام کی صفت سمجھتا ہو
اور وہ حدیث جبرئیل ہے کہ اللہ تعالی پر ایمان لاوے مراد یہ کہ اللہ تعالی کے سوائے کسی میں الوہیت نہیں اور وہی
رب عز وجل ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اسکے برحق رسول ہیں اور اللہ تعالی کے سب انبیاء ورسول وسب
کتابیں وملائکہ وقیامت ومردے زندہ ہونا وجنت ودوزخ - اور اللہ تعالی کی تقدیر نیکی وبدی کی سب حق
ہیں - اس سے معلوم ہوا کہ طوطی لا الہ الا اللہ بغیر سمجھے کہنا یا خالی یہی سمجھنا معتبر نہیں جب تک سب کا اقرار
نہو - یہیں سے کہا گیا کہ جس عورت سے نکاح کیا پھر اس سے ایمان کو پوچھا اور اس سے بعض باتوں میں توقف
ظاہر ہوا تو وہ مسلمان نہیں اور نکاح باطل ہے - اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس عبارت کو اس فصاحت سے ادا کرنے
میں توقف کرے کیونکہ یہ تو اکثر جاہل عوام نہیں ادا کر سکتے ہیں بلکہ مراد یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے کہ قیامت
ہوگی ومردے اٹھائے جاوینگے تو کہے کہ ہاں بیشک - پھر پوچھیں کہ حساب کتاب کے بعد جنت یا دوزخ میں ٹھکانا
ہوگا تو کہے کہ ہاں بیشک - یوں ہی ایمان کی جتنی باتیں ہیں کسی میں اسکو تردد نہو اور وہ ان سب باتوں کو خود
اعتقاد کرے حتی کہ اگر اسنے کہا کہ بزرگ کہتے تھے کہ قیامت وجنت ودوزخ ہے انکے کہنے پر ہم بھی کہتے ہیں
یعنی ہمکو کیا معلوم کہ ہوگا یا نہوگا تو وہ کافر ہے - مع - اگر کسی نے علم اتنا حاصل نہ کیا کہ قرآن وحدیث سے عقائد کو
جان لے مگر اسنے پوچھ لیا کہ قرآن میں جنت ودوزخ وقیامت وغیرہ سب حق ہیں پس اسنے یقین کر لیا کہ یہ سب
برحق ہیں تو وہ مومن ہو گیا اگرچہ اسپر یہ گناہ رہا کہ اسنے یہ کوشش چھوڑ دی کہ خود قرآن وحدیث سے اسکو
معلوم کرتا - یہ صرف عقائد میں واجب ہے اور عملی فروع مسائل میں اجتہاد کے لیے اگر ایک قوم کے سبھی لوگ ان

۲۰

نے اسکو ترک کیا تو سب گنہگار ہین اور اگر کسی نے حاصل کیا تو سب سے گناہ دور ہوا۔ کمافی شرح العقائد وغیرہ م
پھر طفل کا یہ حکم اسوقت کہ وہ اپنے والدین دونون یا ایک کے ساتھ قید ہوا ہو۔ وان لم یسب معہ احد ابویہ۔
اور اگر طفل مذکور کے ساتھ مین اسکے والدین مین سے کوئی قید نہ ہوا۔ ف۔ بلکہ اسکو مجاہدین نے پایا تھا پھر وہ
اپنی قضاء سے مرگیا تو۔ صلی علیہ۔ تو اسپر نماز پڑھی جاوے۔ لانہ ظہرت تبعیتہ الدار فحکم بالاسلام کمافی اللقیط
کیونکہ دارالاسلام کا تابع ہوجانا اسکے حق مین ظاہر ہوا تو اسکے اسلام کا حکم دیا جائیگا جیسے لقیط مین ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی
ایک شخص نے جنگل وغیرہ مین ایک لڑکا پڑا ہوا پایا اور اسکا کوئی ولی وارث نہین معلوم ہوتا ہے پس اگر دارالاسلام
مین ملا ہو تو وہ اس دار کے تابع ہوکر مسلمان قرار دیا جائیگا م۔ واضح ہو کہ تابع ہونے کے چند مرتبہ مین۔ اول توری
تبعیت تو والدین کی تبعیت ہے حتی کہ جب دونون کافر ہون تو بالغ ہونے تک بچہ انکے تابع ہے اور اگر دونون مین سے
ایک ہندو اور دوسرا نصرانی ہو تو نصرانی کے تابع ہے اور اگر مان نصرانیہ اور باپ مسلم ہو تو مسلمان کے تابع ہے اور یہ
دنیاوی احکام مین ہوگا اور عقبیٰ مین ابو حنیفہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جانتے کہ ان بچون کا کیا حکم ہے یعنی ہم انکے دوزخی
ہونے کا حکم قطعی نہین کرسکتے۔ اور امام محمد نے کہا کہ مین تو جانتا ہون کہ اللہ تعالیٰ بے گناہ کسی کو عذاب نہ کریگا اسیواسطے
کہا گیا کہ وے اہل جنت کے خدمتی ہونگے۔ رہی مسلمانون کی اولاد تو بالاجماع وے سب جنتی ہین اور اسمین بہت سی
احادیث وارد ہین۔ دوم جب والدین یا ایک کی تبعیت نہو تو بعد اسکے ہدایہ مین تو تبعیۃ الدار لکھی اور مجتبیٰ مین لکھا
کہ جب طفل کے والدین مین سے کوئی نہو تو وہ جسکے ہاتھ مین ہے اسکا تابع قرار دیا جائیگا اور جب یہ بھی نہو تو ملک کا
تابع ہوگا اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ کفرستان مین جب جہاد کیا گیا اور مال غنیمت مین ایک بچہ ملا وہ کسی مجاہد کے حصہ
مین پڑا تو وہ بمنزلہ اُسی کے فرزند کے ہے حتی کہ اگر مرگیا تو اسپر نماز پڑھی جائیگی۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ اگر دارالاسلام
مین جب کوئی ذمی کافر کوئی بے وارث بچہ اٹھا لایا تو چاہئے پرورش کرے مگر وہ دارالاسلام کی تبعیت مین مسلمان
ٹھہرایا جائیگا م۔ واذا مات الکافر۔ اور جب کوئی کافر مرا۔ ف۔ اور وہ مرتد ہوکر کافر نہین ہوا ہے۔ ولہ ولی
مسلم۔ اور اس کافر کا کوئی مسلمان وارث ہے۔ ف۔ یعنی ایسا رشتہ دار ہے کہ اگر کافر مسلمان ہوتا تو یہ اسکا
ولی قرار پاتا۔ پس دیکھا جاوے کہ اس میت کافر کا اور بھی کوئی قرابتی موجود ہے پس اگر ہو تو مسلمان کو چاہئے کہ انھین
کافرون کے اوپر چھوڑ دے اور دور سے چاہے جنازہ کے پیچھے ہوجاوے۔ اور اگر کوئی اور قرابتی متولی نہ ہو۔
فانہ یغسلہ ویکفنہ ویدفنہ۔ تو مسلمان مذکور اس میت کافر کو دھوکر کفن مین لپیٹ کر گاڑ دے۔ بذلک امر
علی رضہ فی حق ابیہ ابی طالب۔ اسی طرح کرنے کا حکم دیئے گئے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنے باپ ابو طالب
کے حق مین۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد و نسائی رحمہ نے حضرت علی رضہ سے روایت کی کہ جب ابو طالب نے وفات
پائی تو مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور مین نے عرض کیا کہ آپ کا بوڑھا چچا گمراہ مرگیا (تو آپ روئے
ابن سعد فی الطبقات) فرمایا کہ جاکر (دھوکر کفن دیکر ابن سعد) اپنے باپ کو گاڑ دے پھر کوئی بات نہ کرنا یہانتک کہ
میرے پاس آنا پس مین نے جاکر گاڑ دیا اور آپ کے پاس آیا پس مجھے حکم کیا تو مین نے غسل کیا اور میرے واسطے
دعا فرمائی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد واسحق وابن ابی شیبہ والبزار وابو یعلی۔ ابو طالب کا نام عبد مناف تھا
اور نبوت کے دسوین سال ماہ شوال مین انتقال کیا اور ابو طالب سے تین روز کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا
نے وفات پائی قبل اسکے کہ لیلۃ المعراج مین پانچون نمازین فرض ہون۔ سمط۔ ابن کثیر م۔ اس سے معلوم ہوا کہ
غسل وکفن ودفن کرے۔ لکن یغسل غسل الثوب النجس۔ لیکن غسل دے جیسے نجس کپڑا دھوتے ہین

ف بدون رعایت غسل مسنون وطہارت محمود کے۔ ویلف فی خرقہ۔ اور کپڑے میں پیٹ دے۔ ف بدون رعایت کفن مومن وتکفین کے۔ وتحفر حفیرۃ من غیر مراعاۃ سنۃ التکفین واللحد۔ اور ایک گڑھا کھودے بدون اسکے کہ سنت طہ پر کفن پہناوے اور لحد کھودے۔ ولا یوضع فیہ بل یلقی۔ اور لحد میں نہیں رکھے بلکہ گڑھے میں ڈالدے۔ ف اگر مرتد ہوگیا ہو تو اسلام سے پھر کر جس ملت کفر میں گیا ہو انکو نہ دیا جاوے بلکہ ایک گڑھا کھود کر اسمیں کتے کی طرح ڈھکیل دیا جاوے۔ الخلاصہ ع ف۔ اگر ایک شخص مسلمان مرا اور اسکا باپ واقارب سب کافر ہیں تو چاہیے کہ وہ انکو نہ دیا جاوے بلکہ مسلمان لوگ اسکی تجہیز وتکفین کریں چنانچہ حدیث میں ہی کہ یہودیوں سے ایک جوان لڑکا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کیا کرتا تھا وہ بیمار ہوا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکی عیادت کو گئے دیکھا کہ اسکی وفات قریب ہو پس اسکو ارشاد کیا کہ مجھپر ایمان لا۔ پس اسکے باپ نے کہا کہ ابوالقاسم کی اطاعت کر یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کہنا مان لے۔ اس نوجوان نے کلمہ شہادت صدق دل سے پڑھا اور انتقال کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے باہر آئے یہ فرماتے ہوے کہ اللہ تعالیٰ ہی کے لیے حمد وثنا ہو جس نے اس نوجوان کو میرے وسیلہ سے آتش جہنم سے نجات دی اور اپنے اصحاب سے فرمایا کہ تم اپنے بھائی کے کار پرداز ہو اور اسکو یہودیوں کے حوالہ نہیں کیا۔ مح بذلک المبسوط والذخیرہ معف۔ مکروہ ہو کہ مسلمان کی قبر میں اسکو اتارنے کے لیے اسکا کافر قرابتی اترے کیونکہ کافر محل لعنت ہو تو مسلم کی قبر اس سے پاک رکھی جاوے۔ المبسوط والمحیط عف۔ کافر میت بعد غسل کے پاک نہوگی حتی کہ نجس پانی میں گرنے سے پانی نجس ہوگا پھر اسکا دھونا فقط اسلیے کہ بنی آدم کا امتیازی طریقہ ہو۔ المجوبی۔ مسلمانوں وکافروں کے مردے خلط ہو گئے پس اگر مسلمانوں کی شناخت ہو تو غسل ونماز ہو۔ البدائع۔ اگر شناخت نہو پس اگر مسلمانوں کی کثرت تھی تو غسل ونماز مسلمانوں کی نیت سے پڑھی جاوے اور اگر کافروں کی کثرت ہو تو غسل دیے جاویں بدون نماز کے۔ البدائع وغیرہ۔ اور مالک وشافعی واحمد کے نزدیک نماز بھی بہ نیت مسلمین ہو۔ اگر مساوی ہوں تو نماز میں دو روایتیں ہیں۔ مغرب کے وقت جنازہ آیا تو بالاتفاق فرض مغرب مقدم کریں جیسے نماز عید بھی۔ اور رہا دوگانہ سنت یا خطبہ عید تو اسپر جنازہ مقدم کریں اور ایک قول میں موخر کریں۔ اگر جمعہ کے روز صبح کو تجہیز میت ہو چکی تو نماز جمعہ تک اسپر نماز کی تاخیر مکروہ ہو۔ ہاں اگر دفن سے نماز جمعہ فوت ہونے کا خوف ہو تو تاخیر کریں۔ نوافل پڑھنے سے جنازہ کا ساتھ دینا افضل ہو جب کہ حق جوار یا قرابت یا میت صالح یا عالم ہو ورنہ نوافل افضل ہیں۔ نماز جنازہ امام شافعی کے نزدیک ہر وقت میں جائز ہو اور ہمارے وثوری واحمد واسحق کے نزدیک طلوع آفتاب وزوال وغروب کے وقت مکروہ ہو جیسا کہ ترمذی نے باسناد صحیح ان ساعات میں ممانعت کو عقبہ بن عامر سے مرفوع روایت کیا۔ پھر اگر پڑھے تو نماز ادا ہو جائیگی اور مالک رح نے بعد نماز صبح کے جب تک بالکل سپیدی نہ ہو اور بعد عصر کے جب تک زردی نہ ہو اجازت دی ہو۔ مع۔ جب بیان حالت موت و بعد موت کے غسل وتکفین ونماز کے مسائل سے فراغت ہوئی تو جنازہ اٹھانے کے مسائل شروع کیے کیونکہ نماز کا جواز تو میت کے احاطہ میں بھی تھا۔ حتی کہ اگر وہاں نماز نہ پڑھی تو جنازہ اٹھانے میں ذیل کے طریقہ کو ملحوظ رکھیں م۔

فصل فی حمل الجنازۃ ۔ فصل جنازہ اٹھانے کے بیان میں۔ **اذا حملوا المیت** ۔ جب میت کو اٹھاویں ف یعنی مرد لوگ نہ عورتیں م۔ علی سریرہ۔ اسکے تخت پر۔ ف یا اسکے مانند چارپائی وغیرہ پر۔ اخذوا بقوائمہ الاربع۔ تو چارپائی کے چاروں پایہ پکڑے ہوں۔ ف یعنی جب چار آدمی موجود ہوں تو ہر ایک اسکا ایک پایہ پکڑے م۔ یہی اکثر علماء کا قول ہو ع۔ بذلک وردت السنۃ۔ اسی طریقہ کے ساتھ سنت کا ورود

ہوا ہے۔ وفیہ تکثیر الجماعۃ۔ اور اسمیں جماعت کی زیادہ کرنا حاصل ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر لوگ پیچھے نہ آویں پھر چار ہیں
تو بھی چار ایک جماعت ہے۔ وزیادۃ الاکرام۔ اور میت کے اکرام میں زیادتی ہے۔ والصیانۃ۔ اور میت کے گر جانے
سے حفاظت ہے۔ ف۔ لہذا اگر سرہانے کی طرف سے بیچ میں ایک نے اور پائنتے بیچ سے ایک نے پکڑا تو یہ ہمارے
نزدیک بلا ضرورت مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی ۔ وقال الشافعی السنۃ ان یحملہا رجلان۔ اور شافعی رح نے کہا
کہ سنت یہ کہ جنازہ کو دو مرد اٹھاویں اسطرح کہ۔ یضعہا السابق علی اصل عنقہ۔ اگلا شخص جنازہ کو اپنی گردن کے
جڑ پر رکھے۔ ف۔ اور پیٹھ میت کی طرف اور منہ راستہ کی طرف کرے۔ والثانی علی صدرہ۔ اور دوسرا شخص
اسکو اپنے سینہ پر رکھے۔ ف۔ اور منہ میت کی طرف ہو حتی کہ پائنتی اسکے دونوں کاندھوں کے بیچ میں سینہ
کے بل سے ہو۔ لان جنازۃ سعد بن معاذ ہکذا احملت۔ اس دلیل سے کہ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا جنازہ
یوں ہی اٹھایا گیا تھا۔ قلنا کان ذلک لازدحام الملائکۃ علیہ۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بات اسوجہ سے ہوئی
تھی کہ سعد بن معاذ رض کے جنازہ پر ملائکہ علیہم السلام کا ازدحام بہت تھا۔ ف۔ حتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
اپنے پنجوں کے بل چلتے تھے۔ اعتراض ہوتا ہے کہ لیکن ازدحام ملائکہ کچھ محسوس طور پر آدمیوں کو مانع نہ تھا اگر انکو کہا جاوے
ملائکہ کے اٹھانے سے دو آدمیوں پر کفایت کی گئی۔ ف۔ بلکہ کافی جواب یہ ہے کہ جنازہ مذکور دو آدمیوں کا اسطرح اٹھانا ابن سعد
نے طبقات میں باسناد ضعیف روایت کیا ہے حتی کہ نووی نے کہا کہ اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں ہے وقد ضعفہ البیہقی رح
ان آثار میں البتہ وارد ہے چنانچہ طبرانی نے حضرت جابر و اسید بن حضیر کا اور بیہقی نے سعد بن ابی وقاص کا جنازہ بین العمودین
اٹھایا جانا روایت کیا اور حضرت عثمان و ابن عمر و ابن الزبیر سے بین العمودین جنازہ اٹھانے کے آثار روایت کیے اور
حق یہ کہ بین العمودین کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ سرو اور پٹی دونوں عمود کا ملان جہاں ہوتا ہے اسکو پکڑا یا چاروں طرف سے
ہر پٹی کو درمیان سے پکڑا۔ یہی معنی مراد ہونا اسوجہ سے راجح ہے کہ اسمیں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے چاروں جانب سے
اٹھانا مروی ہے چنانچہ ابو عبیدہ نے اپنے باپ عبد اللہ بن مسعود رض سے روایت کی کہ جو شخص جنازہ کی اتباع کرے تو چاہیے
کہ تخت کے چاروں جانب کو اٹھاوے کیونکہ یہ سنت سے ہے۔ رواہ ابن ماجہ وعبد الرزاق والطیالسی والبیہقی۔ اس
اسناد میں صرف یہ کلام ہے کہ ابو عبیدہ رح نے اپنے باپ سے نہیں سنا مگر ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہیں تو اسناد صحیح ہے
اور ابن ابی شیبہ نے اسکے مانند ابو الدرداء رض سے روایت کی اور ابن الجوزی نے علل میں اسکے مانند ثوبان و انس رض
سے باسناد ضعیف روایت کی اور طبرانی نے اوسط میں انس رض سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کی
کہ جس نے جنازہ کے چاروں کنارہ اٹھائے اللہ تعالی اسکے چالیس گناہ کبیرہ بخش دیتا ہے۔ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق
نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ انہوں نے جنازہ کے چاروں جانب اٹھائے۔ عبد الرزاق نے بسند صحیح ابو ہریرہ رض
سے روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چاروں پایہ اٹھائے تو جو اسپر تھا پورا کر دیا۔ حدیث میں ہے کہ جس نے جنازہ کو
چالیس قدم اٹھایا تو اللہ تعالی اس سے چالیس کبیرہ گناہ عفو کر دیتا ہے۔ لہذا علماء نے کہا کہ ہر جانب سے دس قدم
اٹھاوے۔ ومحمد بن الحسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ہم سے حضرت منصور بن المعتمر نے بیان کیا کہ جنازہ کو
چاروں جوانب سے اٹھانا سنت ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہی سنت بلا معارضہ ہے اور اگر بعض صحابہ رض کا فعل اسی معنی پر
محمول کیا جاوے جو امام شافعی کا قول ہے تو وہ سنت نہوگا اور صحابہ مخالفت سنت سے احتراز کے لیے یہی کہا جائیگا
کہ کسی عارضی وجہ سے ایسا کیا گیا اور اختیار یہ کہ وہ جواز کا مرتبہ ہوگا اور ہم بھی جواز کے قائل ہیں۔ م۔ مع۔ اور واضح ہو کہ
یہ کہ کندھے پر بوجھ کی طرح لادنا نہیں چاہیے بلکہ ہاتھوں سے پکڑ کر اٹھائے رہے اور کندھے سے ٹیک لگانا

مضائقہ نہیں۔ کما فی شرح الجامع الصغیر لابی اللیث۔ ع۔ لیکن شرح طحاوی میں ہے کہ کندھے پر رکھنے میں مضائقہ نہیں۔ ہ۔ اور میت کو پیٹھ پر یا جانور پر لادنا مکروہ ہے۔ نع۔ علی ہذا گاڑی پر یا بوجھ کی طرح سر پر لادنا بھی مکروہ ہوگا۔ م۔ اگرچہ نابالغ بچہ دو تین برس کا ہو تو مضائقہ نہیں کہ اسکو ایک ہی شخص اپنے ہاتھوں پر اٹھا دے اور لوگ باری باری لیتے جاویں اور مضائقہ نہیں کہ سواری پر اسکو ہاتھوں میں لیے ہو۔ البحر۔ پھر اسطرح جنازہ اٹھا کر چلنے کی طرف اسکا سر آگے کریں۔ المضمرات۔ ویمشون بہ مسرعین۔ اور چلیں اسکو لیکر درحالیکہ سرعت سے قدم اٹھانے والے ہوں۔ ف۔ ہمیں تقدار کا کچھ خلاف نہیں کہ یہ مستحب ہے۔ ع۔ اور سرعت کی حد یہ ہے کہ میت کو جنازہ پر اضطراب نہو۔ التبیین۔ لہذا فرمایا۔ دون الخبب۔ یعنی خبب سے کمتر تیز چال ہو۔ ف۔ پس یہاں دو مقام ہیں اول تیز چال تو وہ بدلیل حدیث ابوہریرہ رض مرفوعاً کہ جنازہ والے چلنے میں سرعت سے قدم اٹھاؤ کیونکہ اگر میت صالح ہے تو تم نے اسکو جلدی اسکی بھلائی میں پہونچا دیا اور اگر بدکار ہے تو تم نے جلدی بد کو اپنی گردن سے اتار دیا۔ رواہ البخاری۔ اسراع سنت ہے۔ التحفہ۔ مگر اسی قدر کہ میت کو پھیر کنے کی حرکت نہو۔ جواہر الفقہ۔ اور یہی جمہور کا قول ہے۔ ع۔ آہستگی بھی جائز اور کوئی چال محدود نہیں کی گئی ہے۔ المبسوط مقام دوم یہ کہ باوجود اسراع کے خبب نہو۔ لانہ علیہ السلام حین سئل عنہ قال ما دون الخبب۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب جنازہ والے چلنے کی چال کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ خبب سے کمتر ہو۔ ف۔ رواہ ابوداؤد والترمذی لیکن اسناد ضعیف ہے اور ابن عباس رض نے حضرت ام المومنین میمونہ کے جنازہ کو فرمایا کہ تم نعش کو جنبش و زلزلہ نہ دینا کما فی الصحیحین۔ اور حدیث ابوموسیٰ رض میں ہے کہ اسطرح جنازہ لیجاتے دیکھکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم پر جنازوں کو رفق کے ساتھ لے چلنا لازم ہے۔ کما رواہ ابن ابی شیبہ پس حدیث سرعت و اسکو جمع کرنے سے نکلا کہ سرعت اسی قدر مراد ہے جس سے نعش مضطرب نہو تو وہ خبب سے کمتر چال میں ہے کیونکہ خبب ایک طرح کی کودتے ہوئے بھاگنے کی چال ہوتی ہے جس سے خواہ مخواہ میت کو اضطراب ہوگا پس خبب سے ممانعت کا مقصود عدم اضطراب میت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جنازہ کے پیچھے سوار چلنے میں مضائقہ نہیں اور پیدل افضل ہے اور آگے سوار چلنا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ پیدل مکروہ نہیں ہے۔ م۔ دھونی یا خوشبو کی جلتی دھونی اور نائحہ عورت کا پیچھے چلنا مکروہ ہے اور اگر وہ نہیں مانتی تو جنازہ کا ساتھ چھوڑنا نہیں چاہیے۔ نوحہ کرنا و گریبان پھاڑنا و پیٹنا گھر میں یا جنازہ کے ساتھ مطلقاً تحریمی ہے۔ اور خالی آنسو بہانے میں مضائقہ نہیں اور صبر افضل ہے جنازہ کے واسطے کھڑا ہونا کچھ نہیں اگرچہ نماز کی جگہ بیٹھے ہوں حتی کہ جب جنازہ اتارا جاوے تب نماز کے واسطے اٹھیں یہی صحیح ہے۔ ق۔ جنازہ کے پیچھے خاموش ہوں اور مکروہ ہے کہ ذکر و قرات قرآن باواز بلند کریں اور آہستہ جائز ہے۔ ط ق۔ اور ہنسنا و دنیاوی معاملات کی باتیں کرنا سخت بدتر ہے۔ م۔ واذا بلغوا الی قبرہ یکرہ ان یجلسوا قبل ان یوضع عن اعناق الرجال۔ اور جب اسکی قبر تک پہونچیں تو جنازہ اتارنے سے پہلے بیٹھ جانا مکروہ ہے۔ لانہ قد تقع الحاجۃ الی التعاون والقیام امکن منہ۔ کیونکہ کبھی جنازہ میں مددگاری کی حاجت ہوتی ہے اور کھڑے ہونے میں معاونت کا قابو زیادہ ہے۔ ف۔ اور اولیٰ یہ کہ ابوہریرہ رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم جنازہ کے پیچھے جاؤ تو مت بیٹھو حتی کہ وہ زمین پر اتارا جاوے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہی مذہب احمد و اسحق کا ہے۔ اور مالک و شافعی کے نزدیک بیٹھ جانے میں مضائقہ نہیں۔ مع۔ ابوحنیفہ رح نے ابویوسف کو فرمایا کہ۔ وکیفیۃ الحمل ان تضع مقدم الجنازۃ علی یمینک۔ اور جنازہ اٹھانے کی کیفیت یہ ہے کہ تو جنازہ کے اگلے سرے میں سے داہنی کو اپنے داہنے شانہ پر رکھ۔ ثم موخرہا علی یمینک۔ پھر اسی طرح کے پچھلے کو اپنے داہنے پر رکھو۔ ثم مقدمہا علی یسارک ثم موخرہا علی یسارک ایثار التیامن۔ پھر جنازہ

...ان سے مقدم کو اپنے بائیں پر پھر موخر کو اپنے بائیں پر رکھ واسطے تیامن اختیار کرنے کے۔ ف۔ یعنی یہ صورت
...سٹے کر دائیں سے اُٹھانا شروع ہو۔ وہذا فی حالۃ التناوب۔ اور یہ صورت اسوقت ممکن ہو کہ اُٹھانے والون
...کو رسی ہو۔ ف۔ اور یہ پانچ آدمیون میں بھی ممکن ہے۔ اور اگر صرف چار ہی اُٹھانے والے ہون تو جس طرح
...ئے ہین اُسی حالت سے قبر تک لے جاوینگے۔ م۔ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے اور آگے بھی جائز ہے مگر آنکہ
...ہو جاوے یا سب ہی آگے ہو جاوین تو مکروہ ہوگا اور جنازہ کے دائین و بائین نہ چلے۔ شافعی رح کے نزدیک
...چلنا افضل ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے دونون فعل مروی ہین اور ہم نے معنی کی راہ سے ترجیح دیکر مانند
حالت نماز کے جنازہ کو آگے رکھنا افضل جانا۔

...سل فی الدفن۔ فصل دفن کرنے کے بیان مین۔ میت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہے۔ السراج ہ۔ اسپر اجماع ہے
ویحفر القبر۔ اور قبر کھودی جاوے۔ ویلحد۔ اور لحد بنائی جاوے۔ ف۔ اسطرح کہ قبر کے اندر قبلہ کیطرف
...کردیا جاوے جسمین میت رکھی جاوے۔ اور یہ مسلمان کے واسطے ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا
...ق لغیرنا۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہمارے واسطے لحد ہے اور غیرون کے واسطے شق ہے
۔ رواہ الترمذی عن ابن عباس رض اور اس باب مین ایک جماعت صحابہ سے ثبوت ہے اور صحیح مسلم رض
...دیث سعد رض سے ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بھی لحد بنائی گئی تھی۔ اور شق یہ کہ جو ڑی قبر
...اُسکے اندر ایک پتلی نالی سی بناکر اُسمین مردہ مدفون کرتے ہین۔ اور معنی حدیث کے یہ ہین کہ یہود وغیرہ
بناتے ہین اور ہمارے لیے لحد ہے پس یہی سنت ہے اور ائمہ اربعہ اسکے افضل ہونے پر متفق ہین۔ لیکن جب
...نرم ہو کہ لحد بننا ممکن نہو تو شق جائز ہے اور ایسی صورت مین تابوت بنانا بھی جائز ہے اور مضائقہ نہین کہ لوہے
...ت ہو۔ کمافی قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے عورتون کے لیے ہر حال مین تابوت کو مستحسن رکھا کہ اسمین
...ن کے واسطے آتارنے مین پردہ زیادہ ہے۔ المحیط۔ اور بہر صورت تابوت مین مٹی ڈالنا اور دائین بائین کچی
...ن رکھنا اور اوپر کا تختہ اندر سے مٹی سے لیس دینا چاہیے کہ بمنزلہ لحد کے ہو جاوے۔ قاضیخان۔ اور
...ن کے واسطے بغیر نرمی زمین کے تابوت بالاتفاق مکروہ ہے۔ مع۔ اور جب زمین بالکل ریگ ہو تو اُسوقت
...ر کے اوپر سے ریگ ڈالنا روا ہے۔ معت۔ پھر قبر کا گہراو درمیانی قد کے سینہ تک ہو اور جس قدر زائد
...فضل ہے۔ الذخیرہ والجوہرہ ہ ع۔ اور عورت و مرد یکسان ہین اور امام محمد رح نے کہا کہ کوئی حد محدود نہین ہے
...ور طول بقدر قامت میت کے اور چوڑان بقدر نصف قامت کے ہو۔ المضمرات ہ۔ میت سے ملی ہوئی
...ینٹین مکروہ ہین۔ قاضیخان۔ ویدخل المیت مما یلی القبلۃ۔ اور میت اس جہت سے داخل کیجاوے جو
...قبلہ ہے۔ ف۔ اسطرح کہ جنازہ کو قبر کے جانب قبلہ کنارہ پر رکھکر وہان سے قبر مین آتارین تو آتارنیوالا بھی
...رخ ہوگا۔ الفتح۔ قبر مین کوئی عورت آتارنے کو داخل نہو۔ محیط السرخسی۔ اور اگر میت عورت ہو تو اسکے ذی رحم
...اولی ہین۔ الجوہرہ۔ اور جب نہون تو خالی ذی رحم بہ نسبت غیرون کے اولی ہین اور اگر نہون تو غیرون کے
...لے مین مضائقہ نہین۔ البحر۔ اور جو لوگ آتارنے کو داخل ہوے ہین خواہ طاق ہون یا جفت ہون برابر ہین
...۔ مگر مستحب ہے کہ قوی امین صالحین قبلہ رخ ہو کر میت کو قبلہ کی طرف سے قبر مین آتارین۔ تاتارخانیہ۔ خلافا
...فعی فان عندہ یسل سلا۔ برخلاف قول شافعی کے کہ شافعی رح کے نزدیک سل کرلیا جاوے
...یعنی قبر کے پائنتی میت کا جنازہ جس طرح قبر مین لٹایا جائیگا رکھین اور جنازہ سے میت کو سر کی طرف سے

مانند تلوار کے سوت لین - لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم سُل سَلاً - کیونکہ مروی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح سل کرکے داخل کیے گئے تھے - ف - پس جس طریقہ سے آپ داخل کیے گئے وہ اولیٰ ہی - لیکن یہ امر دو باتوں پر موقوف ہی اول یہ کہ یہ روایت بثبوت ہو - دوم یہ کہ آپ کا جنازہ مبارک جانب قبلہ اس حجرہ شریف مین رکھنا ممکن تھا پھر اسطرح کیا گیا - امام مصنف نے کہا کہ - ولنا ان جانب القبلۃ معظم فیستحب الادخال منہ اور ہماری دلیل یہ کہ قبلہ کی جانب متبرک ہی پس اسطرف سے داخل کرنا مستحب ہی - واضطربت الروایات فی ادخال النبی صلی اللہ علیہ وسلم - اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اتارنے مین روایات مضطرب ہین ف - بعض مین قبلہ رخ کرکے اور بعض مین سل کرکے تو پھر کسی صورت پر اطمینان نہین ہو سکتا تو ہم نے قیاس سے جانب قبلہ کی تعظیم کا مؤید پایا پس اس روایت کو لیا جسمین جانب قبلہ سے اتارنا مروی ہی - واضح ہو کہ دونون صورتون کے جواز مین کچھ خلاف نہین بلکہ مالک رح کے نزدیک دونون برابر ہین اور ہمارے نزدیک جانب قبلہ سے افضل اور امام شافعی رح کے نزدیک سل مذکور افضل ہی - چنانچہ شافعی رح نے ابن عباس رض سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی طرح دفن ہونے کی روایت کی اور شافعی رح نے کہا کہ ہمارے بعض اصحاب یعنی شاگردون نے ابو الزناد و ربیعہ و ابو النضر سے خبر دی کہ انمین کچھ اختلاف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسطرح دفن ہونے مین نہ تھا اور یون ہی حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما - ابو داؤد نے عبد اللہ بن یزید سے اسکا سنت ہونا روایت کیا - ابن ماجہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سعد بن معاذ رض کا سل کرنا اور ابن ابی شیبہ نے اسکو انس رض سے روایت کیا - اسکی اسناد صحیح ہی - یہ تو امام شافعی رح کے دلائل سے ہین پھر ابو داؤد نے ابراہیم نخعی رح سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جانب قبلہ سے داخل کیے گئے اور سل نہین کیے گئے - وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ نے ابو سعید رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم استقبال کے ساتھ جانب قبلہ سے داخل کیے گئے - اسکی اسناد مین عطیہ بن سعد العوفی ضعیف ہی جواب یہ کہ بخاری نے غیر صحیح مین و ابو داؤد و ترمذی نے اس سے روایت کی اور وہ صدوق ہی اگرچہ چوک جاتا ہی اور بیان مرسل النخعی اسکا مؤید ہی - پس یہ روایت صریح معارض روایت ابن عباس ہی اور توفیق ممکن ہی کہ اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو تخت پر سے سل کرکے قبر شریف کی جانب قبلہ اتارا پھر وہان سے مزار مبارک مین اتارا ہو - پھر عبد اللہ بن عباس رض سے روایت ہی کہ حضرت صلعم رات مین ایک قبر مین داخل ہوے پس آپ کے واسطے چراغ روشن کیا گیا پس میت کو قبلہ کی طرف سے لیا اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تجھپر رحم کرے کہ تو بہت اَوَّاہ اور خوب تلاوت کرنے والا قران کا تھا اور اسپر چار تکبیرین کہین رواہ الترمذی وقال حدیث حسن - اور اسکی اسناد مین منہال بن خلیفہ و حجاج بن ارطاۃ دونون کو ضعیف کہا گیا جواب یہ کہ ابو داؤد نے فرمایا کہ منہال رح جائز الحدیث ہی - حجاج بن ارطاۃ کو امام احمد اور یحییٰ بن سعید و یحییٰ بن معین وغیرہ نے ثقہ قرار دیا - بہر حال حدیث درجہ حسن سے کم نہین جیسا کہ ترمذی رح نے تحسین کی اور عبد اللہ ذی البجادین کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جانب قبلہ سے داخل کیا - کما رواہ الخلال وغیرہ - اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یزید بن المکفف کو اور محمد بن الحنفیہ نے ابن عباس رض کو جانب قبلہ سے داخل کیا - ابراہیم نخعی رح نے اہل المدینہ کا یہی فعل روایت کیا اور کہا کہ پھر جب انکی زمین اسکو متحمل نہوئی تو انھون نے سل کرنا اختیار کیا - یہ سب آثار ابن ابی شیبہ نے روایت کیے ہین - اس سے معلوم ہوا کہ جب روایات دونون موجود ہین تو مصنف رح نے قیاس سے جانب قبلہ کو ترجیح دی - فافہم - م - ع - فاذا وضع فی لحدہ یقول واضعہ

بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ ۔ پھر جب لحد میں رکھے یعنی جانب قبلہ سے لیتے و لحد میں لاتے ہوے رکھنے والا
کہے کہ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ ۔ کذا قالہ رسول اللہ حین وضع ابا دجانۃ فی القبر ۔ یوں ہی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جب ابو دجانہ رض کو قبر میں رکھا تھا ۔ ف ۔ یوں ہی شیخ الاسلام خواہرزادہ نے مبسوط
میں ذکر کیا اور یہی بدائع وغیرہ میں مذکور ہے اور مصنف رح بھی انکی تقلید سے آفت میں پڑ گئے کیونکہ ابودجانہ رض جنکا
نام سماک بن خرشہ ہے انھوں نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جنگ یمامہ میں شہادت پائی پس یہاں ابودجانہ رض
کا نام بالکل غلطی ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جسکو قبر میں رکھا وہ ذو البجادین رضی اللہ عنہ ہیں جنکا نام عبداللہ
تھا اور غزوہ تبوک میں انتقال کیا ۔ العینی ۔ پھر یہ دعا کرنا سنت صحیحہ ہے چنانچہ ترمذی وحاکم وابو داؤد وابن حبان نے
ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور ایک روایت میں بسم اللہ وعلی سنۃ رسول اللہ ۔ واقع ہے ۔ اور ابو العلاء بن العامری
رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے کو وصیت کی کہ جب میں مرجاؤں تو میرے واسطے لحد بنوائیو پھر جب مجھے لحد میں رکھے
تو کہیو کہ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ ۔ پھر مجھپر مٹی ڈال دیجیو اور میرے سر کے قریب سورہ البقرہ کا ابتدا اور خاتمہ
پڑھ دیجیو کہ میں نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے ۔ رواہ الطبرانی ۔ ومنع ۔ ویوجہ الی القبلۃ ۔
اور میت کو قبلہ کی طرف متوجہ کر دیں ۔ ف ۔ یعنی داہنی پہلو پر قبلہ کی طرف متوجہ کریں ۔ الخلاصہ ۔ بذلک
امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ اسی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے ۔ ف ۔ حکم دینا تو
کسی حدیث میں نہیں ملا ۔ سواے اسکے کہ کبائر کے شمار میں فرمایا ۔ واستحلال البیت الحرام قبلتکم احیاء وامواتا اس سے
نکلتا ہے کہ بیت الحرام حالت زندگی وموت کا قبلہ ہے ۔ کما رواہ ابو داؤد والنسائی ۔ اور حدیث ابو سعید رض میں حضرت صلعم
دفن کیے جانے میں جانب قبلہ سے لیے گئے اور قبلہ کی طرف استقبال کی گئی ۔ کما رواہ ابن ماجہ ۔ الحاصل میت کے
بائیں طرف کچی اینٹوں یا مٹی سے ٹیک کر کے قبلہ کی طرف متوجہ کر دے ۔ مع ۔ ویحل العقدۃ ۔ اور کفن کی گرہ
کھول دے ۔ لوقوع الامن من الانتشار ۔ کیونکہ کفن منتشر ہونے کے خوف سے اطمینان ہو چکا ۔ (فروع) عورت
میت کے کارپرداز وقت موت سے جنازہ پر رکھنے تک عورتیں ہونگی پھر جنازہ اٹھاکر دفن تک مرد ہونگے
ع ۔ قبر میں مٹی بچھانا سنت ہے ۔ الینابیع ۔ اور کتب شافعیہ وحنابلہ میں ہے کہ میت کے سر کے نیچے کچی اینٹ یا پتھر
رکھدے مگر ہمارے یہاں مذکور نہیں ہے ۔ السراجی ۔ اگر قبر میں بغیر غسل کے یا بائیں کروٹ پر یا سرہانا بجاے پائنتی
ہو کر یا بغیر قبلہ رخ کرنے کے دفن کیا تو مٹی ڈال دینے کے بعد نہیں اکھاڑینگے ورنہ اکھاڑ کر سنت طور پر کرینگے اگرچہ
کچے وید لیے ہوں ۔ اور اگر کوئی متاع قبر میں رہ گئی تو اسقدر روا ہے کہ جدھر متاع ہے اُسی طرف گڑھا کر کے متاع
نکال لیں ۔ المبسوط اور کہا گیا کہ قبر کھود کر نکال لینے میں مضائقہ نہیں ۔ جوامع الفقہ ع ۔ اگرچہ مال ایک درم ہو ۔ الہجر
میں کہتا ہوں کہ یہ ایک دن کے قریب تک ہونا چاہیے کہ میت میں تغیر نہ ہوا ہو ۔ فافہم ۔ م ۔ روایت ہے کہ مزار مبارک
حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی انگوٹھی گر گئی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کو مرقد شریف میں اُتارنے والوں میں مغیرہ رض بھی شریک تھے اور آخر باجازت صحابہ رضی اللہ عنہم مٹی اُٹھا کر
اپنی انگوٹھی نکالی اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں آنکھوں پر بوسہ دیا ۔ مغیرہ رض اس بات پر فخر
کیا کرتے کہ مجھے سب سے آخری دیدار حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نصیب ہوا ہے ۔ جب میت قبر میں
خاک ہو جاوے تو اس قبر میں دوسرے کو دفن کرنا اور وہاں زراعت وعمارت وغیرہ جائز ہے ۔ میت کے سر کے
نیچے مثل زندوں کے تکیہ کے رکھنا مکروہ ہے ۔ المرغینانی ۔ اور اسکے نیچے کوئی بستر بچھانا ابن عباس رض نے مکروہ کہا

رواہ الترمذی۔ اور یہی قول ابو موسی رضہ ہے اور شقران مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ میں نے سرخ کملی
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نیچے قبر میں ڈالدی۔ رواہ الترمذی۔ شقران رضہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن
میں شریک تھے۔ عیاض رحمہ نے کہا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اس سرخ کملی پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرماتے تھے
تو شقران نے غمناک ہو کر کہا کہ واللہ حضور اعلیٰ کے بعد کوئی اسکو استعمال نہیں کریگا پس قبر میں بچھا دی۔ اور
مروی ہے کہ اس کملی کے واسطے حضرت علی و عباس نے اختلاف کیا تھا تو شقران رضہ نے نزاع مٹا دیا۔ میت کو
سہی ڈھیر سے ٹیک کر دیں تاکہ وہ قبلہ سے منقلب ہو جاوے۔ م ع۔ ویسوی اللبن علی اللحد۔ اور لحد پر کچی اینٹیں
ٹھیک لگا دی جاویں۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ اللبن۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک
پر کچی اینٹیں لگائی گئیں تھیں۔ ف۔ چنانچہ جابر رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لحد میں رکھے گئے اور
لحد پر کچی اینٹیں نصب کیں اور آپ کی قبر مبارک بقدر ایک بالشت کے اونچی کی گئی۔ رواہ ابن حبان۔ اور نیز حاکم
کی حدیث حضرت علی رضہ اور ابن حبان کی حدیث عائشہ رضہ اور صحیح مسلم کی حدیث سعد بن ابی وقاص سے یہ بات ثبوت
ہے اور ابن ابی شیبہ نے شعبی رحمہ سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرقد مبارک پر نرکل لگایا گیا۔ م ع
مترجم کو ظاہر ہوتا ہے کہ لحد مبارک کے بند کرنے میں کچی اینٹیں کھڑی لگائی گئیں اور جہاں شق ہوتی ہے وہاں نرکل رکھا گیا
تو دونوں روایتیں ٹھیک ہیں اور بدائع میں کھڑی اینٹ لگانا مذکور اور یہی صحیح ہے اور قولہ یسوی اللبن۔ میں اشارہ
ہے کہ خوب برابر ٹھیک کر کے لگا دے۔ عینی نے لکھا کہ سوراخ بالکل بند کر دے تاکہ میت پر خاک نہ گرے۔ المفید۔ اور
کچی اینٹوں کا افضل ہونا اجماع ہے۔ م ع۔ ویسجی قبر المرأۃ بثوب حتی یجعل اللبن علی اللحد۔ اور عورت کی قبر پر
پردہ کر لیا جاوے اسوقت تک کہ اسکی لحد پر کچی اینٹیں لگا دی جاویں۔ ف۔ پھر اسکے بعد پردہ کی ضرورت
نہیں ہے۔ ولا یسجی قبر الرجل۔ اور مرد کی قبر پر پردہ نہ کیا جائیگا۔ ف۔ یعنی کچھ ضرورت نہیں ہے اور یہی مالک
واحمد کا قول ہے۔ لان مبنی حالہن علی الستر۔ کیونکہ عورتوں کا حال تو پردہ پر مبنی ہے۔ ف۔ پس اسکے
جنازہ اتارنے و داخل کرنے میں جسم کھل جانے کے خوف سے قبر پر پردہ کر دیا جاوے۔ ومبنی حال الرجال
علی الانکشاف۔ اور مردوں کا حال بے پردگی پر مبنی ہے۔ ف۔ یعنی مرد کے واسطے اجنبیوں سے پردہ کا حکم
نہیں ہے۔ حتی کہ نماز میں مرد کا سر کھلنے سے حرج نہیں اور عورت کی نماز فاسد ہوگی۔ اور صحیح روایت میں آیا کہ حضرت
سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا کی قبر مبارک ایک کپڑے سے پردہ کی گئی اور آپکے جنازہ پر نعش لگائی گئی اور آپ نے
قبل موت کے وصیت فرمائی تھی کہ میرے جنازہ پر جرید النخل کی نعش بنانا پس عورتوں میں یہ سنت ہو گئی۔ م ع۔ نعش
یہ ہے کہ جنازہ پر کمان کی طرح شاخیں لگا کر اسپر سے کپڑے کا پردہ ڈالتے ہیں کہ میت اسکے اندر مستور ہو جاتی ہے۔ م
ویکرہ الآجر والخشب۔ اور پکی اینٹیں و لکڑی لگانا مکروہ ہے۔ لانہما لاحکام البناء والقبر موضع البلی۔ کیونکہ
پکی اینٹ و لکڑی تو عمارت کی مضبوطی کے لیے ہیں اور قبر تو گل کر برباد ہونے کی جگہ ہے۔ ف۔ تو ایسی جگہ میں
وہ چیز صرف کرنا جو رائیگان ہو اسراف مکروہ ہے۔ پس یہ وجہ تو ان دونوں چیزوں کے مطلقاً مکروہ ہونے پر دلالت
کرتی ہے۔ ثم بالآجر اثر النار فیکرہ تفاؤلا۔ پھر یہ بھی ہے کہ پکی اینٹ میں آگ کا اثر ہے تو ازراہ بدفالی کے مکروہ
ہے۔ ف۔ گویا اسکا آخرت کا گھر آگ کی معاونت سے تیار ہوا۔ بخلاف گرم پانی کے غسل کے کہ وہ طہارت ہے
اور معلوم کہ بعضے گنہگار آگ سے پاک ہونگے تو وہاں نیک فال ہے کہ وہ ابھی پاک ہو گیا لہذا جنازہ لیجانے میں
مجمرہ پیچھے لگانے چلنا مکروہ ہے۔ اور قاضیخان نے کہا کہ پکی اینٹ جب ہی مکروہ ہے کہ میت سے متصل ہو۔ م ع۔ اور

نہیں کہ یہ اس بنا پر کہ آگ کے اثر سے جو چیز بنی ہو وہ میت سے منفصل ہو اور اس صورت میں گرم پانی سے
نے اور عطر کشیدہ لگانے وغیرہ کا اعتراض وارد ہو لیس وجہ بد فالی کی رہ ہو جو میں نے اوپر بیان کی کہ آخرت
منزل آگ کی مدد سے بنی ہو اور یہ مفید ہو کہ قبر میں کسی مقام پر پختہ اینٹ ہونا مکروہ ہو جیسے اصلی وجہ جو امام مصنف
ذکر کی ہے تعاکراہت اسراف کی شرعی دلیل ہو۔ ہاں اسکا مفاد یہ ہو کہ اگر پکی اینٹ ولکڑی کا کوئی جائز فائدہ ہو تو
مت مرتفع ہو چنانچہ تمرتاشی میں ہو کہ درندوں سے بچاؤ کے واسطے یا کفن چوروں کے خوف سے اوپر پختہ اینٹ
جوڑ دے تو مضائقہ نہیں ہو۔ **ولا باس بالقصب** ۔ اور نرکل کے استعمال میں کچھ مضائقہ نہیں ہو۔ **ف**
ہے استحباب ظاہر نہیں ہوتا۔ **وفی الجامع الصغیر ویستحب اللبن والقصب** ۔ اور جامع صغیر میں ہو کہ کچی
ٹ و نرکل کا استعمال مستحب ہو۔ **لانہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ طن من قصب** ۔ کیونکہ حضرت صلعم
قبر مبارک پر ایک گٹھا نرکل استعمال ہوا۔ **ف** ۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابراہیم النخعی مرسلا۔ اور اگر نرکل بنایا
یعنی چٹائی ہو تو ایک روایت میں جائز اور دوسرے میں مکروہ ہو۔ م ع۔ **ثم یہال التراب** ۔ پھر قبر میں مٹی ریختہ
کی جاوے۔ **ف** ۔ خواہ ہاتھوں یا پھاوڑے وغیرہ سے۔ الجوہرہ۔ اور قبر کی مٹی سے زیادہ کرنا مکروہ ہو۔ روا
ن عن ابی حنیفہ التحفہ والمحیط ع۔ اور حدیث میں ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی طرف سے تین لپ
ایک قبر میں ریختہ کی رواہ ابن ماجہ عن ابی ہریرہ رضہ ع۔ پس مستحب ہو کہ دونوں ہاتھوں سے ایک لپ پڑھا
التے میں پڑھے۔ منہا خلقناکم۔ دوسرا لپ وسط میں پڑھتے ہوئے وفیہا نعیدکم۔ اور تیسرا لپ پائنتی پڑھتے
ے۔ ومنہا نخرجکم تارۃ اخری۔ یعنی اس آیت کو تینوں بار میں ختم کر دے۔ الجوہرہ م ع۔ **ویسنم القبر** ۔ اور قبر
نم کیجاوے۔ **ف** ۔ یعنی شل کوہان کے بنائی جاوے اور یہی جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کا قول ہو۔ م ع۔ **ولا
یسطح** ۔ اور مسطح نہ بنائی جاوے۔ **ای لا یربع** ۔ یعنی مربع چوکور نہ جیسے چبوترہ ہوتا ہو۔ **لانہ صلی اللہ علیہ وسلم
نہی عن تربیع القبور** ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کو چوکور کرنے سے منع فرمایا۔ **ف** ۔ رواہ محمد
عن ابی حنیفہ رح۔ ع۔ اور یہ بت پرستوں کے چبوتروں سے مشابہت ہو لہذا مکروہ تحریمی ہوگی اور اسی وجہ سے تسنیم
نے کو ظہیریہ میں واجب کہا ہو۔ اور قاضیخان میں بقدر ایک بالشت کے اور محیط میں چار انگشت یا ایک بالشت
چائی رکھے۔ م ع۔ **ومن شاہد قبرہ اخبر انہ مسنم** ۔ اور جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مرقد مبارک کو
ہدہ کیا اس نے آگاہ کیا کہ وہ مسنم ہو۔ **ف** ۔ رواہ ابو حنیفہ والبخاری عن النخعی رح۔ ع۔ اور بخاری رح نے
ان التمار سے روایت کی کہ میں نے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسنم دیکھا اور ابن ابی شیبہ نے زیادہ کیا
قبر ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو بھی۔ اور ابن شاہین نے محمد بن علی بن الحسین اور قاسم بن محمد و سالم بن عبد
اللہ سے روایت کی کہ تینوں مرقد مسنم ہیں۔ شعبی نے کہا کہ میں نے شہداء احد کی قبریں مسنم دیکھیں اور محمد
الحنفیہ نے قبر ابن عباس کو مسنم کیا۔ لہذا شافعیہ میں سے ابو علی وطبری وجوینی وغزالی ورویانی وغیرہ نے
ور ائمہ سے مسنم میں اتفاق کیا اور امام شافعی کا قول چھوڑا کہ قبر مسطح چاہیے۔ باین دلیل کہ مسنم تو اونچی ہوئی
ن ہو اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابو الہیاج رح کو بھیجا کہ کوئی قبر جو مشرف یعنی بلند ہو برابر کر دے اور جو
صورت ہو اسکو میٹ دے اور فرمایا کہ اسی حکم کے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھکو بھیجا تھا اسکا ر
ہو ہی۔ اسکا جواب یہ کہ زمانہ جاہلیت میں قبروں پر عمدہ عمارت بلند بناتے تھے اور مسنم سے ہماری یہ مراد
ہیں بلکہ اسقدر کہ زمین سے ممتاز ہو تاکہ قبر پہچان کر پیشاب پیخانہ وغیرہ سے اہانت نہ کیجاوے۔ کمافی الفتح

دوسری دلیل امام شافعی رح کی یہ ہے کہ قاسم بن محمد نے اپنی پھوپھی حضرت عائشہ رض سے روایت کی کہ مین نے
عرض کیا کہ اے اماں میری آپ مجھے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وصاحبین رضی اللہ عنہما کھول دیجیے تو آپ نے ہٹا
کھول دیا مین نے تین قبرین دیکھین کہا کہ لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء۔ یعنی نہ بلند اور نہ پست بلکہ
مسطوح ببطحاء العرصة الحمراء تھین۔ رواہ ابو داود۔ جواب یہ کہ یہان مسطح سے مراد ہموار نہین ہے بلکہ مسنم ہے چنانچہ
تھوڑے غور سے یہ بات واضح ہے اور خود قاسم بن محمد سے ابن شاہین رح کی روایت مین مسنم ہونا صریح مذکور
ہوا۔ اور اگر کوئی شخص معارضہ پیدا کرے تو بخاری رح کی روایت مین مسنم ہونا صریح اور صحیح ہے۔ بیہقی و بغوی نے
بھی کہا کہ روایت ابو داود اصح و محفوظ ہونا چاہیے تو صاحب الالباب نے رد کر دیا کہ یہ ان دونون نے تعصب کی ٹھوکر
کھائی ورنہ کوئی بھی صحیح بخاری کی روایت پر ابو داود کی روایت کو ترجیح نہین دے سکتا اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ روایت بخاری
اصح ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ صحیح جواب تو یہی ہے کہ ابو داود کی حدیث مین مراد مسطح نہین بلکہ مسنم ہے۔ م۔ (فروع) قبر کو کہگل
لگانا یا گچ کرنا مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور یہی قول ثوری و مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ اور نسفیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہین ہے اور امام ابو حنیفہ
نے کہا کہ قبر پر عمارت بنانا مکروہ ہے۔ التبیین ع۔ اور سراجیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہین ہے۔ الدر۔ مین کہتا ہون کہ ستون کے
مخالف ہے اور کوئی دلیل شرعی ظاہر نہین فاللہ تعالی اعلم م۔ اگر قبر ریختہ ہو جاوے تو اُسپر کہگل مین مضائقہ نہین۔ الجوہرہ۔
اور زندگی مین اپنے واسطے قبر بنوائی تو مضائقہ نہین اور اسپر ثواب پاویگا۔ التاتارخانیہ۔ وعلی ہذا مستحب ہونا چاہیے لیکن
یہ کوئی نہین جانتا کہ اسکا دفن کہان ہے لہذا مضمرات مین ہے کہ وہان تنگی مقبرہ کی وجہ سے دوسرے کا دفن کرنا جائز ہے اور جو
اول نے خرچ کیا اسکو دیدیا جاوے م ہ۔ صالحین کے مقبرہ مین دفن کرنا افضل ہے۔ الجوہرہ۔ قبر پر مٹی جم جانے کے واسطے
پانی چھڑکنا مضائقہ نہین اور ابو یوسف نے مکروہ جانا۔ المحیط۔ بعد دفن کے ایک ساعت وہان بیٹھکر قرآن پڑھ دینا
و دعا کرنا مستحب ہے۔ الجوہرہ۔ امام ابو حنیفہ نے مکروہ جانا کہ قبر کو روندے یا اسپر بیٹھے یا سووے یا پیشاب پاخانہ
پھرے یا اسپر کوئی علامت بنا دے یا اسکی طرف نماز پڑھے یا قبرون مین نماز پڑھے۔ التبیین رح۔ مگر قاضیخان
نے کہا کہ مضائقہ نہین کہ اسپر کچھ لکھدے یا علامت کے لیے پتھر رکھدے۔ حسن نے ابن مسعود رض سے روایت
کی کہ جب تک قبر کو کہگل نہ کیجاوے وہ اذان کی آواز سنتا رہتا ہے۔ المنتقی للحنابلہ ع۔ اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہمارے
نزدیک یہ سننا بمنزلہ سلام کے ہے۔ م۔ ایک قبر مین دو مرد کا دفن مکروہ ہے مگر بضرورت۔ قدوری و سرخسی و مرغینانی وغیرہ
مین ہے کہ بوقت ضرورت پانچ تک اجماعا جائز ہین اور افضل کو آگے کرے اور دونون کے بیچ مین کچھ خاک اڑ کر دے
تعزیت کرنا مستحب ہے جیسے احادیث مین ثواب جمیل آیا ہے مگر جب کہ عورت جوان ہو تو صرف اسکے محارم ماتم پرسی کرین
اور تعزیت بعد دفن کے بہتر ہے مگر جب کہ اہل مصیبت زیادہ مضطرب ہون تو پہلے بھی مضائقہ نہین۔ السراج۔ اور بہتر
کلمہ یہ کہ جسطرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ان للہ ما اخذ ولہ ما اعطی وکل شیء عندہ باجل مسمی۔ یعنی اللہ تعالی
کا تھا جو اُسنے لے لیا اور جو دیا ہے اُسی کا ہے اور ہر چیز کے واسطے اُسکے نزدیک ایک وقت مقرر ہے۔ مسلمان کو ثواب
کی دعا اور میت مسلم کی مغفرت سے اور اگر میت کافر ہو تو مغفرت نہ کہے اور اگر دونون کافر ہین تو کہے کہ اللہ تعالی
تمھاری اس مصیبت مین بھلائی کر دے اور کمی نہ کرے۔ السراج۔ مضائقہ نہین کہ اہل مصیبت اپنے گھر یا مسجد
مین بیٹھین کہ لوگ تین روز تک تعزیت کرین نہ زائد مگر جب کہ وہ سفر مین ہو پھر آیا۔ اور اسکا ترک بہتر ہے۔ اور
دروازون پر بیٹھنا مکروہ ہے عجم مین جو لوگ فرش بچھانے اور رستون پر بیٹھتے ہین تو یہ نہایت قبیح حرکت ہے
الظہیریہ۔ التخرادہ ع۔ میت کو اسکے گھر مین دفن نہ کرین اگر صغیر ہو بلکہ مسلمانون کے مقابر مین لیجاوین کیونکہ

یہ بات صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہو کہ جس جگہ وفات پائی وہین مدفون ہوں اور حضرت ابوبکر و عمر رض
کی خصوصیت بوجہ شرافت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہو۔ م ۔ مین کہتا ہون کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیات
مین آگاہ فرمایا تھا کہ مین اور ابوبکر و عمر ایک مٹی سے ہون چنانچہ بعد وفات کے یہی بات پیش آئی ۔ اور یہان سے
معلوم ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بطریق وحی وغیرہ معلوم کر کے اپنا جنازہ شریف ایک تابوت مین رکھا
تھا کہ وہان سے نقل کر کے حضرت ابراہیم و یعقوب کے مقبرہ مین لائے جاوین ۔ امام مصنف نے تجنیس مین
کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو نقل کرنے مین گناہ نہین ہو ولیکن عموماً میت کو نقل کرنا دفن کی تاخیر و کار بیفائدہ
ہو تو یہی کراہت کے واسطے کافی ہو اور ایک دو میل تک نقل کرنا مضائقہ نہین کیونکہ مقابر کی مسافت اس حد تک
ہو جاتی ہو مستحب یہ کہ جہان مرا اُسی کے مقابر مین دفن ہو ۔ کہا گیا کہ مقدار سفر سے کم ۔ اور کہا گیا کہ مقدار سفر بھی
نقل کرنا مکروہ نہین اور حضرت سعد بن ابی وقاص و سعید بن زید نے عقیق مین انتقال کیا اور چار فرسخ تک مدینہ
منقل کر کے لائے گئے ۔ پھر بعد دفن کے میت کو کھود کر نقل کرنا نہین جائز ہو خواہ مدت قلیل ہو یا کثیر ہو اور
یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہو ۔ صح بہ النووی ۔ مگر جب کہ کوئی عذر ہو امام مصنف نے تجنیس مین کہا کہ عذر یہ کہ جیسے زمین
مغصوب ہو یعنی کسی غیر کی ملک ہو اور بغیر اسکی اجازت کے دفن ہوا اور وہ اجازت نہین دیتا ۔ یا اسکو شفیع نے
شفعہ مین لیا اور جب یہ نہو تو نقل کرنا نہین جائز ہو اسی واسطے بہت سے صحابہ رض جو کفرستان کی زمین مین دفن
ہوسے اُنکو نقل نہین کیا گیا کیونکہ کوئی عذر نہین تھا ۔ پھر اگر مالک زمین نے چاہا کہ قبر کو برابر کر کے اُسپر زراعت
کرے تو اُسکو اختیار ہو کیونکہ وہ اپنی زمین کے ظاہر و باطن کا مستحق ہو پھر چاہے تو اپنا حق باطنی چھوڑ دے ۔
نسیج عذر کے یہ کہ لحد مین کسی کا مال یا کپڑا یا نقد ایک درم تک گر گیا ہو تو اُسکے لیے کھودنا جائز ہو ۔ پھر اگر کسی عورت
کا بیٹا کسی مقام مین مرا اور دفن کیا گیا اور وہ عورت اپنے شہر مین ہو پھر آئی اور اُسکو صبر نہ ہوا اور اُسنے چاہا کہ لاش
کو نقل کر کے لیجاوے تو مشائخ نے اتفاق کیا کہ اسکو یہ اجازت نہین ہو پھر جو بعضے متاخرین نے اجازت جانی
وہ قابل التفات نہین ہو ۔ کذا فی الفتح ۔ قول شہداء احد رضی اللہ عنہم اپنے مقام پر مدفون ہوسے اور صحیح ہوا کہ جب
وہ نہر جو قبور شہداء کے قریب سے جاری ہوتی تھی نکالنے کا قصد ہوا تو حضرت سید الشہداء حمزہ رضی اللہ عنہ کی
انگلی کھل گئی ۔ اور جب قبہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بزمانہ ولید بن عبد الملک بنایا گیا تو ایک قدم ظاہر ہوا جس سے
لوگ نہایت خوفناک ہو کر کہنے لگے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم مبارک کھل گیا تو عروہ بن الزبیر رح نے کہا کہ
نہین واللہ یہ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہا دونون انصاری شہداء احد سے ہین ان دونون کی قبر بعد چھیالیس برس کے
کھودی گئی حالانکہ ویسی ہی تھی گویا کل شہید ہوسے ہین ۔ باوجود اسکے اُنکو نقل بمدینہ نہین کیا اور اسی وجہ سے
جو صحیح بخاری مین عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر
نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے ہین ۔ اس نماز مین کچھ اشکال ہم پر لازم نہ آیا کیونکہ شہداء احد مین کچھ تغیر نہین ہوا ہو پر
اسکے لازم ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کہی جاوے یا دعا ہو کیونکہ سلف و خلف کسی نے دوبارہ
نقل نماز ان شہداء پر نہین پڑھی ۔ اور بحث گذر چکی ۔ اور یہان کلام اتمین کہ جیسے انبیاء علیہم السلام نے جس جگہ
پر وفات فرمائی خاص وہین مدفون ہونا اُنکی خصوصیت ہو تو شہداء کے واسطے جس میدان مین شہید ہون وہین
دفن ہون اگرچہ خاص وہی جگہ جہان دم نکلا ضرور نہین ہو ۔ اور عوام کے واسطے ظاہر مذہب مین مستحسن یہ کہ جس
شہر مین ہون وہین کے مقبرہ مین دفن ہون ۔ پھر اس دیار مین اسوقت سابقین اولین ...

لنفا اللہ عنہ کو زیادہ محبوب ہو اور دار الاسلام مقام حجت ہی خوب و عین مطلوب واللہ تعالیٰ ہو الموفق والمعین م - رات میں دفن
بھی جائز ہے باتفاق ائمہ اربعہ وجمہور علماء بدلیل حدیث جابر رض جسکو ابو داؤد نے بسند و بخاری و مسلم روایت کیا اور حضرت
ام المومنین عائشہ رض وحضرت سیدۃ النساء فاطمہ و ایک جماعت صحابہ رض رات میں مدفون ہوئے اور دوسری حدیث جابر
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رات میں دفن کرنے سے زجر فرمایا حتی کہ اسپر نماز پڑھی جاوے مگر جب کہ ضرورت سے
مضطر ہو۔ رواہ مسلم۔ یہ اسوقت کہ بغیر نماز دفن کیا جاوے بلکہ مفید ہے کہ حالت اضطرار میں بغیر نماز روا ہے جیسے میت کے
متغیر ہوجانے کا خوف ہو۔ مقبرہ میں جوتا پہنے چلنا ظاہر مذہب میں مضائقہ نہیں ہے جب کہ قبروں کو نہ روندے جیسے
شافعی کے نزدیک۔ عورتوں کو زیارت قبور مکروہ ہے بدلیل حدیث لعن اللہ زوارات القبور یعنی اللہ تعالیٰ نے
قبروں کی زیارت کرنے والیوں کو لعنت کی۔ رواہ الترمذی وصححہ واحمد وابن ماجہ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے ج۔
اور کہا گیا کہ حدیث بریدہ رض میں ہے کہ میں نے تمکو زیارت قبور سے منع کیا تھا پس اب تم زیارت کیا کرو کہ وہ آخرت کو
یاد دلاتی ہے۔ کما فی الصحیح۔ اس اجازت میں عورتیں بھی داخل ہوئیں اور حضرت ام المومنین عائشہ رض وغیرہا نے زیارت
کی۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر مذہب تو قول اول ہے اور تتبع دلیل بھی قوی ہے اگرچہ بعض نے قول دوم اختیار کیا اور خلاف
نہیں کہ عورتوں کا وہاں جمع ہونا حرام ہے پس احوط ظاہر المذہب ہے ع م۔ فقیہ ابو اللیث نے قبر پر ہاتھ رکھنا خلاف
اولیٰ قرار دیا۔ شمس الائمہ نے کہا کہ بدعت ہے اور فقہاء خراسان نے کہا کہ قبر کو نہ مسح کرے نہ بوسہ دے نہ چھووے اور
حافظ ابو موسیٰ اصفہانی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے ع۔ قبر کے پاس سوائے اسکے ایسا فعل کرنا جو سنت میں معہود نہیں ہے مکروہ
ہے اور سنت میں صرف یہی معہود ہے کہ قبر کی زیارت اور کھڑے ہو کر دعا کرے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مقبرہ
بقیع کو جاتے تو فرماتے السلام علیکم دار قوم مومنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون نسال اللہ لنا ولکم العافیۃ۔ الفتح و
جوامع الفقہ میں ہے دعا کرنے میں قبلہ رخ ہو جاوے اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت میں ہو۔ یہی زعفرانی
شافعی نے بھی اختیار کیا ہے ع۔ امام ابو حنیفہ واصحاب وسب مشائخ کے نزدیک بالاتفاق کسی کو قدرت نہیں کہ اپنی
آواز کسی میت کو سنا دے لیکن جب اللہ تعالیٰ چاہے تو مردہ سنتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا سلام ودعا وغیرہ کا
ہمکو شرع سے معلوم ہوا پس اپنے اٹکل سے ہم کسی چیز کو زائد نہیں کر سکتے ہیں اور آخرت کی حیات کا قیاس
دنیاوی زندگی پر بالکل غلطی ہے اسپر فقہاء وعلماء امت متفق ہیں۔ م۔ منقول ومستحب ہے اپنی موت کی جگہ قوم کے
مقبرہ میں مدفون ہونا مستحب ہے اور قبل دفن کے دو ایک میل نقل کرنے میں مضائقہ نہیں ہے مخلصہ۔ اور بعض شہر کو
منتقل کرنے میں مضائقہ نہیں۔ اور بعد دفن کے نہیں چاہیے اگرچہ بغیر غسل یا بغیر قبلہ رخ یا اُلٹے مدفون کیا ہو لیکن
مگر جب کہ زمین مغصوبہ یا مشفوعہ نکلی۔ القاضیخان۔ پس مالک چاہے اجازت دیدے اور چاہے میت کو نکالنے کا
مطالبہ کرے اور چاہے اوپر سے زراعت کرے۔ التجنیس۔ اور جب کہ قبر میں متاع گرگئی ہو۔ قاضیخان۔ اگرچہ ایک
درم ہو۔ ف۔ مقبرہ سے ہری گھاس کا کاٹنا مکروہ ہے کیونکہ اسکی تسبیح سے میت کو انس ہوتا ہے اور خشک میں مضائقہ نہیں
ع قاضیخان۔ جو کشتی میں مرا اگر قریب زمین پر لانا ممکن ہو ورنہ بعد غسل وتکفین ونماز کے سمندر میں ڈالدیں۔
قاریوں کو قبر پاس بٹھلانا بقول مختار مکروہ نہیں ہے۔ تجنیس میں ہے کہ عورت حاملہ مری اور اُسکی رائے میں پیٹ میں
زندہ بچہ پھرکتا ہے تو پیٹ چاک کرکے نکالیں اور اگر مثلاً زندگی میں کسی کا مال نگل گیا ہو اور وہ پاخانہ سے نکلا
پھر وہ مرگیا تو چاک کرکے نکالنے میں دو روایتیں ہیں اور ارجح یہ کہ چاک کرنا جائز ہے کیونکہ اسکی بدفعلی سے
اسکا احترام زائل ہوا۔ میت والوں کا کھانا پکا کر جمع ہونے والوں کو کھلانا مکروہ تحریمی ہے۔ امام احمد نے حضرت

بریدہ بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ میت کے یہاں جمع ہونے اور ان لوگوں کے کھانا پکانے کھانے کو نیاحت میں شمار کرتے تھے - اسنادہ صحیح - پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم ایک نیاحت حرام شمار کرتے تو یہ بدعت اس زمانہ میں نہایت قبیح ہے - اہل میت کے واسطے اقربا و پڑوسیوں کو اسقدر طعام بھیجنا کہ ایک رات دن انکے واسطے پیٹ بھر کافی ہو مستحب ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آل جعفر کے لیے تیار کرایا تھا - کما رواہ الترمذی والحاکم - اور اہل میت سے کھانے کے واسطے اصرار و الحاح کرے کیونکہ غمی میں انکی خواہش رہ گئی - ملخص الفتح - میت سے منکر نکیر کا سوال قبر ہی میں ہے اور عامہ علماء کے نزدیک کچھ اسی امت سے مخصوص نہیں ہے - عامہ علماء کے نزدیک میت پر اسکے لوگوں کے رونے سے عذاب نہیں ہوتا مگر جب کہ اُسنے یہ وصیت کی ہو - کما فی الظہیریہ - اور یونہی جب وہ زندگی میں راضی ہو - م - عیدوں کے ایام میں مقابر میں کھانا لیجانا و چراغ روشن کرنا وغیرہ مکروہ ہے - خلاصہ میں ہے کہ مقابر میں کسی یہودی کی ہڈی ملی تو اُسکو توڑنا نہ چاہیے اور جمع العلوم میں ہے کہ مقابر میں عورت کی ہڈی پر نظر کرنا نہیں روا ہے - ع -

باب الشہید

باب شہید کے بیان میں - شہید نام اسلیے کہ شہود بالجنۃ ہیں یعنی اُنکے جنتی ہونے کا وعدہ ہے یا اسلیے کہ حضرت صلعم نے فرمایا - انی شہید علی ہولاء - میں ان لوگوں پر شاہد ہوں یا اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان لوگوں پر گواہ ہونگے کہ جنھوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے انکار کیا اور آپ کے ساتھ ناحق لڑے حتی کہ آپ کے اصحاب میں سے یہ لوگ لڑائی میں شہید ہوگئے - م مع - شہادت دو قسم ہے ایک وہ کہ احکام آخرت میں شہید ہے اگرچہ دنیاوی احکام میں اسکو غسل وغیرہ دیا جاوے اور دوم وہ کہ دنیا و آخرت دونوں میں شہید ہے حتے کہ غسل نہ دیا جاوے اور اصل اسمین شہداء احد رضی اللہ عنہم ہیں اور انھیں پر قیاس کرنے میں بعض وجوہ سے امام و صاحبین میں اختلاف ہے چنانچہ معلوم ہوگا اور دوم میں قسم ہیں جنمیں بعض سے بعض اعلی ہے چنانچہ فرمایا - الشہید شہید حقیقی باتفاق امام و صاحبین کے قول میں - اول - من قتلہ المشرکون - جس شخص مسلمان کو مشرکوں نے قتل کیا - ف - خواہ کسی آلہ تلوار بندوق لکڑی ڈھیلا پتھر وغیرہ یا کسی ذریعہ سے جبکہ قتل کے قصد سے کیا ہو - المحیط - حتی کہ دشمن نے گھوڑے پر سوار ہو کر یا سائق ہو کر اُس سے روندا یا دھکا یا ٹھوکر یا لات یا اگلے پانوں سے صدمہ پہونچایا یا مع یا شہید کے گھوڑے کو مارا یا بھگایا حتی کہ خود گھوڑے نے گرا کر مار ڈالا یا نیزہ مارا کہ وہ پانی یا آگ میں یا دیوار پر سے گر کر مر گیا اگرچہ خود نیزہ کا زخم کاری نہ تھا یا تیر یا آگ پھینکی یا پانی کے ذریعہ سے غرق کیا - الکافی - اور باغیوں و رہزنوں کا حکم مانند مشرکوں کے ہے - مع - اور شہید کا عاقل بالغ طاہر ہونا امام کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں - م - دوم - او وجد فی المعرکۃ وبہ اثر - یا وہ معرکہ میں ملا وہ حالانکہ اسمیں اثر ہو - ف - یعنی جراحت حتی کہ آنکھ یا کان یا پیٹ سے خون بہنے یا جلنے کا اثر ہو - قسم سوم - او قتلہ المسلمون - یا اسکو قتل کیا مسلمانوں نے - ف - دھار دار و قاتل آلہ سے اگرچہ شہر میں ہو - ظلما - از راہ ظلم کے - ف - یعنی ناحق بدون حق قصاص و رجم کے اور باوجود ظلم کے یہ بھی شرط ہے کہ - ولم یجب بہ دیۃ - اِس قتل کی وجہ سے دیت واجب نہوئی ہو - ف - جیسے خطاء سے قتل و مشابہ عمد میں دیت واجب ہوتی ہے بلکہ قصاص واجب ہو اگرچہ وہ کسی وجہ سے ساقط ہو جاوے چنانچہ باپ نے بیٹے کو ناحق عمداً قتل کیا تو وہ اصل قصاص ہی واجب ہے مگر باپ کے احترام سے قصاص ساقط ہو کر

ریث ہو جاتی ہو جیسے سوا ے باپ کے اگر کسی نے دوسرے کو قتل کیا اور باہم صلح کر لی گئی تو مقتول شہید ہوا پس
ان تینوں صورتوں میں مقتول شہید کا حکم یہ ہو کہ۔ فیکفن۔ اسکو کفن دیا جاوے۔ ف۔ بالخلاف۔ ویصلی علیہ۔
اور اسپر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ ہمارے نزدیک خلافاً للشافعی۔ ولا یغسل۔ اور اسکو غسل نہ دیا جاوے
یہ بھی بلا خلاف کے مانند ہو۔ کافی وغیرہ میں یہ قید ضروری ہو کہ اسنے ارتثاث یعنی کوئی راحت کھانے پینے دوا کی نہ پائی
ہو اور اتنی دیر تک ہوش وحواس میں زندگی کہ وقت نماز گذرے یا علاج کے لیے خیمہ میں آوے بنرکہ ارتثاث کے
ہو اور اگر علاج کا قصد ہو تو صحیح نہیں۔ اور واضح رہے کہ کھانا پانی وغیرہ بعد حرب کے ارتثاث ہو نہ حالت حرب میں
م منع۔ بالجملہ شہید آخرت میں زندہ و اپنے ثواب میں ہو اور دنیا میں اسکو غسل نہیں مگر تکفین و نماز ہو۔ لانہ فی معنی
شہداء احد۔ کیونکہ ایسا مقتول شہداء احد کے معنی میں ہو۔ وقال صلی اللہ علیہ وسلم فیہم۔ اور حضرت صلعم نے
شہداء احد کے حق میں فرمایا۔ ف۔ کہ میں ان لوگوں کا شاہد ہوں۔ زملوہم بکلومہم ودمائہم ولا تغسلوہم۔ انکو
لپیٹ دو انکے زخموں وخونوں کے ساتھ اور انکو غسل مت دو۔ ف۔ رواہ احمد والنسائی عن عبد اللہ بن ثعلبہ رض
اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء احد کو جمع کرتے اور فرماتے کہ انمیں سے کون قرآن کا زیادہ
لینے والا ہو جب آپ کو کوئی بتلایا جاتا تو اسکو لحد میں مقدم فرماتے اور فرمایا کہ میں قیامت کے روز انکا گواہ ہوں اور حکم
دیا انکے دفن کا انکے خونوں سمیت اور انکو غسل نہیں دیا۔ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ اور انپر نماز نہیں پڑھی۔ البخاری
والترمذی۔ وابن عباس رض نے خونوں وکپڑوں میں مدفون ہونے کو بیان کیا۔ رواہ ابو داؤد۔ اور جابر رض سے بھی
اسی طرح ایک کے بارہ میں بیان کیا۔ رواہ ابو داؤد۔ اور نووی رح نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط مسلم ہو۔ منفع پس یہ نہیں
اس جنگ میں حق پر تھے اور کافروں نے ناحق انکو قتل کیا تو وے شہید ہوے ہم۔ فکل من قتل بالحدید ظلما
پس جو کوئی قتل کیا گیا اور ساتھ ظلم کے یعنی ناحق طور پر دھار دار سے۔ ف۔ جبکہ باہم مسلمانوں میں ہو ورنہ کافروں
سے دھار دار یا بغیر دھار کے کسی طرح سے ہو۔ وہو طاہر بالغ۔ اور یہ مسلم مقتول پاک و بالغ ہو۔ ف۔ یعنی ابو حنیفہ رح
کے نزدیک وہ عاقل بالغ ہو اور جنابت وحیض ونفاس سے پاک ہو اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہو۔ ولم یجب
بہ عوض مالی۔ اور اس قتل کی وجہ سے عوض مالی بھی واجب نہ ہوا ہو۔ ف۔ اور نہ اسنے ارتثاث حاصل
کیا ہو۔ فہو فی معناہم۔ تو وہ بھی شہداء احد کے معنی میں ہوا۔ فیلحق بہم۔ تو انھیں کے حکم میں لاحق کیا جائیگا۔ ف۔
یعنی دنیاوی احکام میں جو برتاؤ شہداء احد کے ساتھ ہوا اسکے ساتھ بھی ہو گا۔ تو بغیر غسل کے تکفین و نماز کے ساتھ دفن
کیا جاوے۔ والمراد بالاثر الجراحۃ۔ اور اثر سے مراد جراحت ہو۔ ف۔ یعنی مصنف نے جو کہا کہ معرکہ میں پایا جاوے
اور اسمیں اثر ہو تو اثر سے مراد جراحت ہو۔ لانہا دلالۃ القتل۔ کیونکہ جراحت دلیل ہو۔ وکذا خروج الدم من موضع
غیر معتاد کالعین ونحوہ۔ اور یوں ہی خون نکلنا عادت کی خلاف جگہ سے جیسے آنکھ وا سکے مانند۔ ف۔ کان وا
پیٹ سے بخلاف منہ سے نکلے بخلاف ناک یا مقعد یا ذکر و یا سر سے اترنا کیونکہ ان جگہوں سے بوجہ نکسیر و بواسیر وغیرہ
کے نکلتا ہو تو قتل کی دلیل نہیں ہو۔ الزیادات ع۔ والشافعی یخالفنا فی الصلوٰۃ۔ اور شافعی رح نماز میں ہمسے
مخالف ہیں۔ ف۔ کہتے ہیں کہ شہید پر نماز حرام ہو۔ النووی۔ ہم کہتے ہیں کہ نماز پڑھی جاوے اور یہی شافعی کے
شاگرد مزنی رح کا اور امام احمد واوزاعی وثوری ومکحول وسعید ابن المسیب وحسن بصری وعکرمہ رحمہم اللہ اور عقبہ بن عامر
وابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم کا قول ہو۔ ویقول السیف محاء للذنوب کما رواہ ابن حبان مرفوعاً۔ فاغنی
عن الشفاعۃ۔ اور شافعی رح کہتے ہیں کہ تلوار تو گناہوں کی محو کرنے والی ہو پس اسنے شفاعت ودعا سے مستغنی

کر دیا۔ ف۔ اور بخاری و ترمذی کی حدیث جابر رضؓ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انپر نماز نہین پڑھی۔ ونحن نقول الصلوٰۃ علی المیت لاظہار کرامتہ والشہید اولی بہا۔ اور ہم کہتے ہین کہ میت پر نماز پڑھنا اُسکی کرامت ظاہر کرنے کو ہے اور اس غرض مین شہید زیادہ لائق ہے۔ ف۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے نماز پڑھتے نہین دیکھا تھا کیونکہ جنگ احد مین اُنکے والد اور بھائی و ماموں مارے گئے تو مدینہ کو اُنکی تدبیر کے واسطے واپس آئے تھے اور وہان حاضر نہ تھے جس وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدا احد پر نماز پڑھی پس جابر رضؓ نے جہان تک دیکھا تھا روایت کیا ہے۔ اور محو ذنوب سے نماز نہونا لازم نہین۔ والطاہر عن الذنوب لایستغنی عن الدعاء کالنبی والصبی۔ اور جو کوئی گناہون سے پاک ہو وہ دعا سے مستغنی نہین ہو جاتا جیسے پیغمبر و طفل۔ ف۔ اور تحقیق یہ کہ دعا صرف گناہون کی مغفرت نہین بلکہ جب گناہ نہون تو بلندی درجات و منزلت ہے اور مراتب آخرت کی نہایت نہین ہے۔ م۔ اور عطاء بن ابی رباح تابعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدا احد پر نماز پڑھی رواہ ابوداؤد فی المراسیل۔ اور حاکم نے جابر رضؓ سے اور امام احمد نے ابن مسعود رضؓ سے اور دارقطنی نے ابن عباسؓ سے شہدا کے بیان مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز پڑھنا روایت کیا اور ابن الہمام نے ہر ایک اسناد کو درجہ حسن سے کم نہین ثابت کیا حالانکہ متعدد روایات سے تو ضعیف بھی درجہ حسن کو پہونچتی ہے۔ پھر شداد بن الہاد تابعیؓ نے کہا کہ احد کو لشکر جانے مین ایک اعرابی آیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ہو گیا۔ آخر تک اور اسمین مذکور ہے کہ اس اعرابی نے شہادت پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر نماز پڑھی۔ رواہ النسائی۔ اور عقبہ بن عامرؓ کی حدیث مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہدا احد پر اسطرح نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابو مالک غفاری رحؒ سے مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ رضؓ کے ساتھ نو شہدا پر نماز پڑھی پھر یہ تو اُٹھائے گئے اور حمزہ رضؓ وہین رہے اور دوسرے نو لائے گئے پھر نماز پڑھی پھر تو اُٹھائے گئے اور دوسرے نو لا کر حمزہ کے ساتھ رکھے گئے الخ۔ کما رواہ الطحاوی والدارقطنی۔ مین کہتا ہون کہ علی ہذا دس بار اور ہر بار سات تکبیرات سے حضرت حمزہ پر ستر تکبیرات ہوئین جیسا کہ مروی ہے سقانم۔ ابن عباسؓ و ابن الزبیر سے شہدا احد پر نماز پڑھنا مروی ہے۔ کما رواہ الطحاوی۔ یون ہی سوائے شہدا احد کے۔ ایک اعرابی کے واسطے غنیمت کا حصہ لگایا تو آسنے کہا کہ مین تو اس امید پر حضور کے پیچھے گیا تھا کہ میرے حلق پر اس جگہ تیر لگے اور شہید ہو کر جنت مین جاؤن پھر ایک جہاد مین اسکو اُسی جگہ تیر لگا اور وہ شہید ہو گیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جبہ کا اُسکو کفن دیا اور نماز پڑھی اور نماز مین دعا فرمائی کہ الٰہی یہ تیرا بندہ تیری راہ مین ہجرت کر کے شہید ہوا مین اسکا گواہ ہون۔ پس آپ نے اسکو غسل نہ دیا اور نماز پڑھی۔ رواہ النسائی والطحاوی۔ اس حدیث سے ظاہر ہے کہ آپ نے سوائے غزوہ احد کے شہید پر نماز پڑھی۔ اور چونکہ عقبہ بن عامر رضؓ کی حدیث البخاری مین تصریح ہے کہ ایسی نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھا کرتے تھے لہذا ہم ان احادیث مین صلوٰۃ بمعنی دعا نہین ٹھہرا سکتے ہین اگر کہا جاوے کہ شہید تو زندہ ہین اور نماز مردون پر ہوتی ہے۔ جواب یہ کہ دنیا مین جس طرح مردہ پر نماز ہے اسیطرح شہید بھی مردہ ہے حتی کہ اسکی عورت غیر سے نکاح کر سکتی اور اسکا ترکہ میراث ہے اور مانند اسکے احکام سب مثل مردہ کے یکسان ہین۔ رہا انکا زندہ ہونا تو وہ یہ دنیاوی زندگی نہین بلکہ آخرت کی ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ احیاء عند ربہم۔ اور وہ زندگی جس شان سے ہو صحیح تعلق ہے اور غسل و نماز دنیاوی احکام ہین۔ م مغ۔ ومن قتلہ اہل الحرب او اہل البغی او قطاع الطریق فبای شیء قتلوہ لم یغسل۔ اور جسکو قتل کیا ہو اہل الحرب نے یا اہل بغاوت

نے یا رہزنون نے تو کسی چیز سے قتل کیا ہو وہ غسل نہ دیا جاوے۔ ف۔ اہل الحرب وہ کفار جو خود مختار اور
اہل زبان سے جنگ رکھتے ہین۔ اہل بغاوت وہ گروہ مسلمانون کا جو امام سے کسی امر پر ناراض ہو کر بیعت سے
پھر جاوین اور امام و اُسکے ساتھیون اہل عدل سے جنگ کرین۔ قطاع الطریق رہزن معروف ہین پس انکا
مقتول جا ہے کسی چیز سے کسی طرح مارڈالین وہ شہید ہے۔ لان شہداء احد ما کان کلہم قتیل السیف والسلاح
کیونکہ شہداء احد تو سب کے سب تلوار و ہتھیار ہی کے شہید نہین تھے۔ ف۔ شاید یون ہی ہو۔ واللہ اعلم
مگر کافی تو اسی قدر ہے کہ اِس مقتول نے بھی رضاے الٰہی مین جان فدا کی اور وہی شہید ہوتا ہے۔ ف۔ جو کفار
کہ مومنون کے ملک مین عہد و ذمہ داری پر رہتے جنکو ذمی کہتے ہین یا کوئی حربی کافر امان لیکر ہمارے ملک مین
آیا جسکو مستامن کہتے ہین پس اگر ذمی یا مستامن نے کسی مومن کو ظلماً قتل کیا تو وہ شہید ہے۔ المحیط۔ جو اپنی یا مسلمان
کی جان یا مال بچانے مین یا اپنے ذمیون کی جان یا مال بچانے مین ناحق کسی اور چیز سے قتل ہوا تو وہ شہید ہے
محیط السرخسی۔ مسلمانون کے ایک جہاز پر کافرون نے آگ پھینکی کہ وہ جل گئی اور اِس جہاز سے دوسرے جہاز مین
آگ لگی کہ وہ بھی جلے تو سب شہید ہین۔ الخلاصہ۔ اور اگر کافرون نے مسلمانون کو بھگا کر دے ایک دریا پر پہونچے
اور بعض نے اپنے آپ کو پانی مین ڈالا اور مرے تو یہ شہید نہین یعنی دنیاوی احکام مین اور یون ہی اگر گھمرد اپنے گرد
بچھائے اور کوئی مسلمان اِس سے مرا۔ معت۔ شہید اپنے کپڑون و خون مین دفن کر دیا جاوے۔ الکافی۔ اور اگر
شہید کے کپڑے مین نجاست ہو تو دھوئی جاوے۔ التتابیہ۔ خون شہید نجس نہین۔ واذا استشہد الجنب غسل
اور اگر حالت جنابت مین شہید ہوا تو غسل دیا جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ آخرت کے حکم مین بلاخلاف شہید
ہے۔ ہم۔ ہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے۔ ف۔ کیونکہ طہارت شرط ہے۔ وقالا لا یغسل
لان ما وجب بالجنابۃ سقط بالموت والثانی لم یجب للشہادۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ غسل نہ دیا جاوے
کیونکہ جو غسل بوجہ جنابت کے واجب تھا وہ تو موت سے ساقط ہو گیا اور غسل دوم یعنی غسل میت بوجہ شہادت کے
واجب نہین ہوا۔ ولابی حنیفۃ ان الشہادۃ عرفت مانعۃ غیر رافعۃ فلا ترفع الجنابۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ شہادت تو پہچانی گئی کہ غسل میت واجب ہونے سے مانع ہے نہ آنکہ غسل واجب کو رفع کرنے والی ہے تو وہ
جنابت کو دور نہ کریگی۔ وقد صح ان حنظلۃ لما استشہد جنبا غسلتہ الملائکۃ۔ اور صحیح ہوئی یہ حدیث کہ حنظلہ رض
ہرگاہ کہ جنب شہید ہوے تو حنظلہ رض کو ملائکہ نے غسل دیا۔ ف۔ چنانچہ قصہ یہ ہے کہ جب منادی کرائی گئی کہ اے
لوگو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلاتے ہین کہ جہاد کو ساتھ نکلو تو سب لوگ فوراً نکل کر روانہ ہوے انہین
حنظلہ رض بھی تھے اور لڑائی مین حنظلہ رضی اللہ عنہ شہید ہوے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنظلہ کی لاش
کو دیکھا تو مسکرائے اور فرمایا کہ حنظلہ کو ملائکہ غسل دیتے ہین اور واپس ہوکر حنظلہ رضی اللہ عنہ کی بی بی سے دریافت
کیا گیا تو اُسنے عرض کیا کہ ہان میرے ساتھ لیٹا تھا کہ یکایک منادی ہوئی تو اُسنے تاخیر سے خوف کیا اور اسی حالت سے
فوراً روانہ ہوا۔ یہ قصہ باسناد صحیح ابن حبان و حاکم و ابن اسحٰق والطبرانی وغیرہم نے روایت کیا ہے پس یہ غسل کافی ہوا
جیسے حضرت آدم کو ملائکہ کا غسل کافی ہوا۔ مع۔ وعلی ہذا الخلاف الحائض۔ اور اسی اختلاف پر ہے حائض یعنی
جب کہ تین روز یا زیادہ خون آچکا ہو ورنہ تین سے کم مین بالاجماع غسل نہین۔ التمرتاشی رح۔ والنفساء۔ اور
زچہ عورت۔ اذا طہرتا۔ جب کہ حائضہ و نفساء دونون اپنے ایام سے پاک ہوجاوین۔ ف۔ تو انپر
غسل واجب ہے پھر اگر قبل غسل کے دونون شہید کیجاوین تو امام رح کے نزدیک غسل دیجاوینگی ۔۔۔

واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ وکذا قبل الانقطاع فی الصحیح من الروایۃ۔ اور یونہی قبل انقطاع خون کے بنا بر صحیح روایت کے۔ ف۔ وہ روایت حسن من الامام رح ہے کیونکہ موت طاری ہوئی ہے گویا ایام منقطع ہو گئے۔ وعلی ہذا الخلاف الصبی۔ اور اسی اختلاف پر طفل کا حکم ہے۔ ف۔ کہ امام رح کے نزدیک غسل دیا جاوے نہ صاحبین کے نزدیک۔ لہما ان الصبی احق بہذہ الکرامۃ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ طفل اس کرامت کا زیادہ مستحق ہے۔ ف۔ کہ بغیر غسل کے طاہر قرار پاوے۔ ولہ ان السیف کفی عن الغسل فی حق شہداء احد بوصف کونہ طہرۃ۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ شہدائے احد کے حق میں غسل سے تلوار کافی ہو گئی اس وصف کے ساتھ کہ تلوار گناہوں سے پاک کرنے والی ہے۔ ف۔ کیونکہ حدیث ہے کہ السیف محاء للذنوب یعنی تلوار بہت خوب گناہوں سے پاک کرنے والی ہے۔ کما رواہ ابن حبان۔ ولا ذنب علی الصبی۔ اور طفل پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ فلم یکن فی معناہم۔ تو طفل ان شہداء کے معنی میں نہ ہوا۔ ف۔ پس طفل کو غسل دیا جاوے اور یہی اولی ہے۔ الفتح۔ اور مجنون پیدائشی میں بھی یہی اختلاف ہے۔ زع۔ ولا یغسل عن الشہید دمہ ولا ینزع عنہ ثیابہ۔ اور شہید سے اُسکا خون دھویا نہ جاوے اور نہ اُسکے کپڑے اُتارے جاویں۔ لما رویناہ۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ تو نہ زملوہم الخ۔ بلکہ بدلیل حدیث ابن عباس رض کہ حضرت صلعم نے شہدائے احد کے حق میں حکم دیا کہ اُنکے بدن سے لوہا و پوستین جدا کر دو اور اُنکو اُنکے کپڑوں و خونوں میں دفن کر دو۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ رح۔ وینزع عنہ الفرو۔ اور جدا کر دیجاوے شہید سے پوستین۔ والحشو۔ اور روئی زرہ وغیرہ سے بھرا ہوا کی چیز۔ والسلاح۔ اور ہتھیار۔ والخف۔ اور موزے۔ ف۔ ٹوپی و پائجامہ۔ المجید۔ لانہا لیست من جنس الکفن۔ کیونکہ یہ چیزیں جنس کفن سے نہیں ہیں۔ ف۔ پس اصل یہ ٹھہرا کہ جو جنس کفن سے نہو اتار دیجاوے۔ ویزیدون وینقصون ما شاءوا اتماما للکفن۔ اور بڑھا دیں و گھٹا دیں جب کہ سنت سے زائد ہو جو چاہیں بغرض کفن پورا کرنے کے۔ ف۔ یعنی کفن سنت پورا ہو۔ الکافی۔ اور فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ پائجامہ نہ اُتارنا چاہیے اور بہت سے مشائخ نے موافقت کی۔ المحیط۔ اور سب کپڑے اُتار کر نیا کفن دینا مکروہ ہے۔ الاسبیجابی والتمرتاشی۔ حنوط لگایا جاوے۔ البحر۔ ومن ارتث غسل۔ اور جو کوئی ارتثاث پاوے وہ غسل دیا جاوے۔ وہو من صار خلقا فی حکم الشہادۃ لنیل مرافق الحیاۃ لان بذلک یخف اثر الظلم فلم یکن فی معنی شہداء احد۔ اور یہ وہ کہ جو حکم شہادت میں پرانا ہو گیا بوجہ حصول راحت حیات کے کیونکہ یہ راحت حاصل ہونے سے ظلم کا اثر ہلکا پڑ گیا تو شہداء احد کے معنی میں نہیں رہا۔ والارتثاث ان یاکل۔ اور ارتثاث یہ کہ کچھ کھاوے۔ او یشرب۔ یا کچھ پیے۔ او ینام۔ یا سو جاوے۔ ف۔ یا خرید و فروخت کرے یا بہت کلام کرے یا نماز پڑھے۔ البدائع رح۔ او یداوی۔ یا اُسکی دعوت کیجاوے۔ او ینقل من المعرکۃ حیا۔ یا معرکہ میں سے زندہ منتقل کیا جاوے۔ ف۔ بشرطیکہ بیمار داری کے طور پر ہو۔ الذخیرہ۔ یا ایک رات دن اپنے گرنے کی جگہ زندہ پڑا رہے۔ التحفہ المبسوط المفید ع۔ لانہ نال بعض مرافق الحیاۃ وشہداء احد ماتوا عطاشا۔ کیونکہ اُسنے بعض راحت حیات حاصل کی۔ اور شہداء احد تو پیاسے مر گئے۔ والکاس تدار علیہم۔ حالانکہ پانی کا پیالہ اُنپر پھرایا جاتا تھا۔ فلم یقبلوا خوفا من نقصان الشہادۃ۔ مگر انہوں نے بخوف نقصان شہادت کے اُسکو پینا قبول نہ کیا۔ ف۔ المحیط و الفتح رح۔ اپنے مقتل سے اسوجہ سے اُٹھا لیا جاوے کہ اُسکو گھوڑے نہ روندڈالیں۔ ف۔ تو یہ منتقل کرنا کچھ مضر نہیں ہے۔ لانہ ما نال شیئا من الراحۃ۔ کیونکہ اُسنے راحت سے کچھ حاصل نہیں کیا

ف — یہ جو قصہ اہل احد کے حق میں بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ کہاں روایت ہے ولیکن شعب الایمان میں ابوجہیم بن حذیفۃ العدوی سے روایت ہے کہ جنگ یرموک کے دن میں نے پانی کا مشکیزہ لیکر مقتولوں میں اپنے چچازاد بھائی کو تلاش کیا کہ اسکے منہ میں پانی پلاؤں اگر اسمین کچھ رمق باقی ہو پس میں نے پایا اور چہرہ پر ہاتھ پھیرا پھر میں نے کہا کہ پانی پلا دون تو اشارہ سے کہا کہ ہان پس ناگاہ ایک آواز آہ آئی تو میرے چچازاد بھائی نے کہا کہ اسکو وہان لیجا تو میں نے جلد دیکھا کہ وہ عمرو بن العاص کے بھائی ہشام بن العاص ہیں پس میں نے کہا کہ پانی پلا دون اتنے میں ایک آواز آہ آئی تو ہشام نے اشارہ سے فرمایا کہ اسکو وہان لیجا پس میں وہانتک پہونچا تو دیکھا کہ اس نے انتقال کیا تو میں مشکیزہ لیکر ہشام کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا پھر میں جلد اپنے چچازاد بھائی کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا ہے۔ رواہ البیہقی۔ حبیب بن ابی ثابت رح سے روایت ہے کہ حارث بن ہشام و عکرمہ بن ابی جہل و عیاش بن ابی ربیعہ یوم الیرموک کو شہید ہوے پس حارث کے واسطے پانی دیا گیا تو عکرمہ رض نے نگاہ کی پس حارث نے کہا کہ عکرمہ کے پاس لیجاؤ پس عکرمہ پاس لائے کہ عیاش رض نے نگاہ کی پس عکرمہ نے کہا کہ عیاش پاس لیجاؤ اور عیاش تک پہونچے نہین کہ انتقال کیا اور باقی دونون نے بھی انتقال کیا کسی نے پانی نہین چکھا۔ رواہ الطبرانی والبیہقی۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ واقدی رح نے عکرمہ رض کی شہادت واقعہ بعلبک میں بیان کی ہے لیکن واقدی رح سے یہ لوگ قوی ہین۔ واللہ اعلم م۔ خارجہ بن زید نے اپنے باپ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے جنگ احد کے روز مجھے سعد بن الربیع رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ شہداء مین دیکھو اگر ملے تو کہیو کہ رسول اللہ نے تجھکو سلام کہا اور حال پوچھا ہے۔ پس مین مقتولون مین ڈھونڈھتا پھرا اور آخر پایا کہ آخری رمق ہے اور دیکھا کہ بدن پر تلوار و تیر وغیرہ کے ملا کر ستر زخم ہین پس مین نے کہا کہ ای سعد آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کہا ہے اور حال پوچھا ہے پس سعد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور تجھپر سلام ہے اور رسول اللہ صلعم سے کہیو کہ آپ پر فدا اور مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور کہا کہ میری قوم انصار سے کہیو کہ تمہارے واسطے کچھ عذر نہو گا اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ صدمہ پہونچا اور آنکھون سے آنسو جاری ہوے۔ شرح المصفی لعبد الملک رح۔ سب سے قوی قوت روحی وہ ہے جو انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے چچا حضرت انس بن النضر رضی اللہ عنہ سے ہوا کہ یوم الیمامہ کے روز کہا کہ مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور اپنے تلوار کا میان توڑ دیا اور حملہ آور ہوے ہر چند روکے گئے مگر نہ مانا اور آخر شہید ہوے رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعنہم اجمعین م۔ **ولو آواہ فسطاط او خیمۃ کان مرتثا**۔ اور اگر اسکو ڈیرے خیمہ یا چھوٹے مین جگہ ملی تو اسنے ارتثاث پایا۔ **لما بینا**۔ بوجہ اسکے جو بیان ہوا۔ ف — کہ راحت زندگانی حاصل ہوئی۔ **ولو بقی حیا حتی مضی وقت صلوۃ**۔ اور اگر وہ زندہ رہا یہانتک کہ وقت نماز گذرا۔ ف — یعنی جسقدر سے نماز واجب ہوجاتی ہے ع۔ **وہو یعقل**۔ اور حال یہ کہ اسکے حواس ربجا ہے۔ ف — حتی کہ اشارہ سے پڑھنے پر قادر ہے۔ **فہو مرتث**۔ تو اسنے ارتثاث کیا۔ **لان تلک الصلوۃ صارت دینا فی ذمتہ وہو من احکام الاحیاء**۔ کیونکہ یہ نماز اسکے ذمہ قرضہ ہوگئی اور یہ زندون کے احکام مین سے ہے۔ **قال وہذا مروی عن ابی یوسف**۔ مصنف رح نے کہا کہ یہ مسئلہ امام ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف — اور ہمارے نزدیک ایک رات دن ہے۔ المجتبی ع۔ اور اگر حواس و سمجھ سے عاقل نہو تو وہ مرتث نہین اگرچہ ایک رات دن سے زائد جیتا رہے۔ مختصر الکرخی ع۔ اور امام محمد نے کہا کہ ایک رات دن تک مرتث ہے اگرچہ عاقل نہو کیونکہ شہداء احد مین کوئی اتنی دیر تک جیتا نہین رہا۔ ع۔ اور اگر اپنی جگہ سے کھڑا ہو گیا یا دوسری جگہ گیا تو وہ

مرتث ہو۔ الخلاصہ۔ ولو اوصی بشئی من امور الآخرۃ کان ارتثاثا عند ابی یوسف۔ اور اگر امور آخرت
میں سے کسی چیز کی وصیت کی تو ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بھی ارتثاث ہے۔ لانہ ارتفاق۔ کیونکہ یہ حصول ثواب
کی راحت ہے۔ وعند محمد لا یکون لانہ من احکام الاموات۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ ارتثاث نہیں کیونکہ
یہ مردوں کے احکام سے ہے۔ ف۔ قال الصدر الشہید رح امور دنیا کی وصیت میں بالاجماع ارتثاث ہے۔ شرح
الطحاوی میں کہا کہ ابو یوسف نے امور الدنیا میں ارتثاث کہا اور امام محمد نے امور آخرت کو ارتثاث نہیں کہا تو
درحقیقت کچھ اختلاف نہیں ہے ع۔ ظاہر ان علماء نے قول محمد رح کو ترجیح دی۔ وھو الاولی۔ پھر میں نے رد المختار
میں دیکھا کہ جوہرہ میں اسی کو اصح کہا ہے م۔ پھر یہ سب جب ہی ارتثاث ہونگے کہ لڑائی ختم ہونے کے بعد ہوں اور
اگر قبل اسکے تو کچھ ارتثاث نہیں ہے۔ التبیین وف۔ پھر جس نے ارتثاث پایا وہ غسل کے حق میں شہید نہیں اور
آخرت میں شہید ہے م۔ ومن وجد قتیلا فی المصر غسل۔ اور جو شخص کہ شہر میں مقتول ملا ہو وہ غسل دیا جاوے
ف۔ اگرچہ ہتھیار سے مجروح ہو۔ لان الواجب فیہ القسامۃ والدیۃ۔ کیونکہ اس قتل میں واجب قسامت
ودیت ہے۔ ف۔ نہ قصاص۔ فخف اثر الظلم۔ تو ظلم کا اثر ہلکا پڑ گیا۔ ف۔ پس شہداء احد کے معنی میں
نہیں رہا پس آخرت میں اگرچہ وہ شہید ہو لیکن دنیا میں غسل دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہ قتل بحدیدۃ ظلما۔ مگر جب کہ
یہ معلوم ہو کہ وہ دھاردار چیز سے از راہ ظلم کے مارا گیا ہے۔ ف۔ جیسے مثلاً واناً سپاہ اللہ کوئی مقتول ہوا تو قاتل
ظالم معلوم ہے اگرچہ متعین نہیں معلوم ہے تو وہ شہید ہے۔ لان الواجب فیہ القصاص وھو عقوبۃ۔ کیونکہ اس
قتل میں واجب تو قصاص ہے اور وہ عقوبت ہے۔ ف۔ مگر قاتل متعین نہیں۔ والقاتل لا یتخلص منہا
ظاہرا۔ اور قاتل کا اس عقوبت سے چھٹکارا نہ ہونا ظاہر معلوم ہے۔ اما فی الدنیا واما فی العقبیٰ۔ یا تو وہ دنیا
میں عقوبت پاویگا اگر مل گیا اور یا عقبی میں پکڑا جائیگا اگر دنیا سے بچ گیا۔ ف۔ بہر حال وہ عقوبت قصاص
میں گرفتار ہوگا ع۔ اور اولی یہ کہ یوں کہا جاوے کہ اصل قتل از راہ ظلم کے موجب قصاص معلوم ہے تو مقتول
شہید ہے بخلاف اسکے جب سبب ظلم معلوم نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید ظلم سے قتل ہوا یا اسنے مثلاً کسی کا مال چھین لینے کا
قصد کیا تھا اور لڑائی میں مارا گیا مگر قاتل نے اپنے پاس اسوقت گواہ نہ ہونے سے اپنی تصدیق نہ دیکھی اور
مقتول ظالم کو اسطرح ڈال دیا ہو۔ فافہم۔ پھر جب اس قتل کا قاتل مسلمان ہو تو امام رح کے نزدیک شرط یہ کہ دھاردار
چیز سے قتل کیا ہو تب شہید ہوگا کیونکہ اگر لٹھ یا بھاری پتھر سے مار ڈالا تو اسمیں قصاص عوض نہیں ہے۔ وعند
ابی یوسف ومحمد۔ اور ابو یوسف ومحمد کے نزدیک۔ ما لا یلبث کالسیف۔ جو چیز قتل میں درنگ نہیں کرتی
وہ مثل تلوار کے ہے۔ ف۔ حتی کہ بھاری پتھر ولٹھ کے قتل سے جب کہ ظلما معلوم ہو قصاص واجب اور مقتول
شہید ہے یعنی غسل نہ دیا جاوے۔ وعلی ہذا اگر پتلی لکڑی وغیرہ جس سے غالبا قتل نہیں ہوتا ہے اگر اتفاق سے مر گیا
تو بالاتفاق شہید نہیں ہے۔ ویعرف فی الجنایات ان شاء اللہ تعالے۔ اور یہ مسئلہ باب الجنایات میں
انشاء اللہ تعالے معلوم ہوگا۔ ومن قتل فی حد۔ اور جو شخص قتل کیا گیا کسی حد میں۔ ف۔ مثلاً حد زنا میں رجم
ہوا۔ او قصاص۔ یا قصاص میں۔ ف۔ مثلاً کسی کو ناحق قتل کر کے شہید کیا تھا اسکے عوض میں حق پر قصاص
میں قتل ہوا۔ غسل وصلی علیہ۔ تو وہ غسل دیا جاوے اور نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ جیسے صحیح
بخاری میں ماعز بن مالک رضی اللہ عنہ کے واسطے ثابت ہے۔ لانہ باذل نفسہ لایفاء حق مستحق علیہ۔ کیونکہ اسنے
بذل کیا اپنی جان کو ایسے حق ادا کرنے میں جو اس پر واجب ہوا تھا۔ ف۔ پس اس بات میں تو قاتل نظر ہے [illegible]

لیکن وہ شہید کے درجہ پر جب ہوتا کہ شہدائے احد کے طور پر جان دیتا - وشہداء احد بذلوا انفسہم لابتغاء مرضاۃ اللہ تعالےٰ - اور شہداء احد نے تو اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل ہونے کو اپنی جانیں قربان کیں - ف - پس اسمیں اور انمیں بڑا فرق ہے - فلا یلحق بہم - تو یہ مقتول اُن شہداء کے ساتھ لاحق نہوگا - ومن قتل من البغاۃ - اور امام حق کے باغیوں میں سے جو شخص قتل ہوا حالتِ جنگ میں - او قطاع الطریق یا رہزنوں میں سے قتل ہوا - لم یصل علیہ - تو اُسپر نماز نہیں پڑھی جائیگی - لان علیا رضہ لم یصل علی البغاۃ کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیوں پر نماز نہیں پڑھی - ف - یہ روایت تو ثبوت نہیں ہوئی - اور ابن سعد وغیرہ نے روایت کی کہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تحکیم واقع ہوئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کوفہ میں واپس آئے تو آپ کے ساتھیوں میں سے ایک گروہ نے آپ سے مخالفت کی اور حروراء میں مجتمع ہوے تو آپ نے عبد اللہ بن عباس رضہ کو انکے پاس بھیجا - ابن عباس رضہ نے انکے شبہات دور کیے اور آیات واحادیث سے انکو قائل کیا پس بہتوں نے توبہ کی اور بہت سے اسی خیال پر اڑے رہے اور حروراء سے نہروان کو جاکر حضرت خباب بن الارت کو شہید کر ڈالا پس حضرت امیر المومنین رضی اللہ عنہم انکی جانب روانہ ہوے اور لڑائی میں خوارج کا سردار ملا گیا اور یہ مسئلہ کا ذکر ہے اور وہاں سے کوفہ واپس آئے - سرخسی نے کہا کہ آپ نے مقتول خوارج کو غسل نہیں دیا اور نہ نماز پڑھی تو عرض کیا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ باغی ہیں اور یہ انکے واسطے زجر وعقوبت ہے - م ع - جس نے اپنے آپ کو قتل کیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسپر نماز نہیں پڑھی - کما فی صحیح مسلم عن جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ اور یہی ابو یوسف رح نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی - یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے اور علماء رح نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ اسپر نماز پڑھی جاوے - و قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے سے یہ لازم نہیں کہ اُسپر نماز نہو کیونکہ مقروض پر خود نہ پڑھی اور دوسروں کو اجازت دی - اسیطرح مرحوم پر لوگوں کو منع نہ کیا - م - جس سے ملک میں فساد کرنا یا گلا گھونٹ کر یا دھتورہ یا پھانسی سے مار ڈالنا مکرر ثبوت ہوا تو وہ باغیوں و رہزنوں کے حکم میں ہے - الخلاصہ - جو غرق ہوکر یا دیوار وغیرہ سے دب کر یا گر کر یا درندہ کے پھاڑنے سے مرا وہ غسل دیا جاوے اور اسپر نماز پڑھی جاوے اور جو شخص شہر میں رات کو ہتھیار سے یا باہر شہر کے ہتھیار یا بغیر ہتھیار کے ماراگیا اور دیت واجب نہوئی تو ہمارے نزدیک شہید ہے - م ع - قتال کفار یا قصد جہاد میں جو شخص کسی طرح مارا گیا وہ آخرت میں شہید ہے اگرچہ اُسنے ارتثاث پایا ہو اور اسمیں کچھ خلاف نہیں ہے اسی واسطے امام مصنف نے یہ نہیں کہا کہ مرتث شہید نہیں بلکہ کہا کہ غسل دیا جاوے یعنی فقہی احکام کی راہ سے شہید نہیں ہے - م ع - پھر فی الفتح آخرت کے شہید وں میں سے ایک مبطون ہے یعنے جو اسہال وپیٹ کے عارضہ سے بدون معصیت مرا ہو اور اسمیں ہیضہ والا بھی داخل ہے - سوم - مسلول یعنی عارضہ سل میں مرا - سوم - ذات الجنب میں مرا - چہارم - طاعون میں مرا - اور اسمیں ہر قسم کی وبا داخل ہے جب کہ تقدیر سے گریز نہ کرے - پنجم - غریق یعنی ڈوب کر مر گیا - ششم جل کر مرا - ہفتم - اوپر سے گرا - ہشتم - کچل کر مر گیا - نہم - خطاء سے قتل ہوا - دہم - کسب حلال معاش کے کسی صدمہ سے مرا - یوں ہی علم دین حاصل کرنے میں مرا - اور علامہ سیوطی نے قریب تیس کے شمار کیے ہیں - واضح ہو کہ ڈوبنا مثلاً عمداً نہو اور کسی معصیت کے مطلب میں نہو حتیٰ کہ جو لوگ لغو طور پر دریاؤں میں پھرنا و سیر تماشا وغیرہ منکرات میں مبتلا ہوتے ہیں وہ عاصی کے ساتھ الحق ہیں اور یہی لحاظ مابعد میں ظاہر ہے - م - حسن نیت - کیا نہیں دیکھتے کہ جو لوگ جہاد میں نام وہیبت وغنیمت کے طالب ہیں انکو صریح حدیث میں شہید سے خارج کیا ہے - فافہم

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب رم۔

باب الصلوة فی الكعبة

باب کعبہ مین نماز پڑھنے کے بیان مین۔ الصلوة فی الكعبة جائزة۔ نماز پڑھنا کعبہ مین جائز ہے۔ ف۔ یعنی صحیح ہے۔ فرضها ونفلها۔ خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ ف۔ اور امام شافعی بھی متفق ہین مگر جب دروازہ کھلا ہو اور آگے سترہ نہو یا چھت پر ہو تو بھی ہمارے نزدیک جائز ہے۔ خلافا للشافعي فيهما۔ دونون مین امام شافعی نے خلاف کیا فرض ونفل دونون مین۔ ف۔ یعنی جب دروازہ کھلا اور آگے سترہ نہو تو شافعی کے نزدیک فرض ونفل نہین جائز ہے اور اگر دروازہ بند ہو یا آگے سترہ ہو تو جائز ہے۔ نووی رح نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے۔ السروجی۔ ع۔ ولمالك في الفرض اور مالک نے اختلاف کیا صرف فرض مین۔ ف۔ یعنی واجبات مین حتی کہ طواف کی دو رکعت وسنت فجر و وتر بھی جو تقویت واجب ہین امام مالک رح کے نزدیک نہین جائز اور نوافل جائز ہین۔ کما فی الذخیرۃ المالکیہ۔ اور یہی قول امام احمد ہے۔ ع۔ اور ہمارے نزدیک سب طرح اور سب نمازین جائز ہین۔ لانه صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة يوم الفتح۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز کعبہ کے اندر نماز پڑھی۔ ف۔ دو رکعت جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مین صحیح ہے۔ اور واضح ہو کہ جب آپ حجۃ الوداع مین تشریف لے گئے تو یوم النحر کو اندر داخل ہوئے اور نماز نہین پڑھی صرف دعا کی اور دوسرے روز داخل ہوئے تو اندر دو رکعت پڑھین پھر نکل کر درمیان باب وحجر کے دو رکعت پڑھکر فرمایا کہ یہی قبلہ ہے جیسا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے دارقطنی نے باسناد حسن روایت کی پس صحیحین مین ابن عباس سے جو روایت ہے کہ صرف دعا کی وہ حجۃ الوداع مین ایک روز کے داخلہ پر محمول ہے اور یہ خود دارقطنی وطبرانی رح نے ابن عباس سے صحیح روایت کی۔ اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے بھی امام احمد وابن حبان نے دونون ستونون کے درمیان نماز پڑھنا روایت کیا۔ اور حدیث عبد اللہ بن السائب رض مین ہے کہ یوم الفتح کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نعلین مبارک اتار کر بائین طرف رکھین اور نماز مین سورہ المومنون شروع کی۔ کما رواہ ابن حبان فی الصحیح۔ سعف۔ وجہ قول مالک رح یہ بیان ہوئی کہ اندر نماز پڑھنے مین بعض قبلہ پیٹھ کے پیچھے پڑتا ہے اور یہ کچھ نہین ہے کیونکہ نص صریح جواز مین ہے۔ ولانها صلوة استجمعت شرائطها۔ اور اسوجہ سے اندر جو نماز ہو صحیح ہے کہ وہ نماز ایسی ہوئی کہ تمام شرائط نماز کو جامع ہے یعنی طہارت وستر واستقبال قبلہ وغیرہ اور استقبال قبلہ مین تردد صحیح نہین۔ لوجود استقبال القبلة۔ کیونکہ استقبال قبلہ پایا گیا۔ لان استيعابها ليس بشرط۔ کیونکہ تمام قبلہ کا استقبال شرط نہین ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ تو ممکن نہین ہے۔ بلکہ قبلہ تو وہ فضاء ہے نہ دیوارین وچھت۔ بلکہ نص اصح قولہ تعالیٰ۔ ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود۔ کیونکہ نماز کے واسطے بیت کی پاکی رکھنا صریح اجازت نماز ہے۔ م۔ ہمارے نزدیک اسمین جماعت بھی جائز ہے۔ فان صلى الامام بجماعة فيها۔ پس اگر امام نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی۔ فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام جاز۔ پس بعض مقتدیون نے اپنی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف کی تو جائز ہے۔ ف۔ کیونکہ اقتدا کے واسطے یہ شرط ہے کہ قبلہ کا استقبال ہو اور اپنے امام کو خطا پر نہ سمجھے اور یہان دونون باتین موجود ہین۔ لانه متوجه الى القبلة۔ کیونکہ یہ مقتدی قبلہ کی طرف متوجہ ہے۔ ف۔ اسلیے کہ وہان مین قبلہ ہے جدھر منہ کرے۔ ولا يعتقد امامه على الخطاء۔ اور وہ اپنے امام کو بھی خطا پر نہین جانتا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ کچھ جبہ بند ہو یا

رات میں جہاں قبلہ معین معلوم ہو مسافروں نے تحری سے جماعت پڑھی اور مقتدی کی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف ہوئی
اور مقتدی یہ جانتا ہے تو حکم یہ کہ مقتدی کی نماز جائز نہیں ہے۔ پھر یہاں بھی یہی صورت ہے تو جائز نہونا چاہیے۔ جواب
یہ کہ یہاں قبلہ تحقیقی معلوم ہے اور مقتدی امام کو بھی تحقیقاً قبلہ رخ متوجہ جانتا ہے۔ بخلاف مسئلة التحری یعنی بخلاف
مسئلہ تحری کے۔ ف۔ کہ وہاں مقتدی کی تحری میں قبلہ ایک طرف اور امام کی تحری میں اسکے برعکس جانب
ہے حتی کہ ایک کی پیٹھ دوسرے کی طرف ہو گئی اور ہر ایک دوسرے کی جہت کو خطا سمجھتا ہے پس اقتدار صحیح نہیں چونکہ
امام کو اپنی رائے میں خلاف جہت قبلہ متوجہ سمجھتا ہے اور تحری میں ہر ایک کا حقیقی قبلہ وہی ہے جس طرف تحری واقع ہو۔
ومن جعل منہم ظہرہ الی وجہ الامام لم یجز صلوتہ۔ اور مقتدیوں میں سے جس نے اپنی پیٹھ کو امام کے منہ
کی طرف کر دیا تو اسکی نماز نہیں جائز ہے۔ ف۔ یہ اسلیے نہیں کہ قبلہ رخ نہیں رہا بلکہ۔ لتقدمہ علی امامہ
بوجہ اسکے امام سے مقدم ہوجانے کے۔ ف۔ کیونکہ یہ صورت جب ہی ہوگی۔ مقتدی امام سے آگے ہو۔ اگر
مقتدی نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو جائز مگر ظاہری صورت مکروہ ہے لہذا اگر درمیان میں کوئی چیز حائل کردے
تو کراہت نہوگی۔ الایضاح۔ اور اگر مقتدی کا منہ امام کے پہلو کی طرف ہو تو جائز ہے۔ وبالعکس۔ العتابی۔ اور اگر
خانہ کعبہ کے باہر مسجد الحرام میں امام نے جماعت کی تو بھی جائز ہے۔ واذا صلی الامام فی المسجد الحرام وتحلق
الناس حول الکعبۃ وصلوا بصلوۃ الامام۔ اور جب امام نے مسجد الحرام میں نماز پڑھی یعنی کعبہ کی طرف
متوجہ ہوکر اور حال یہ کہ مقتدیوں کی کثرت وغیرہ سے لوگوں نے گرد کعبہ کے حلقہ باندھا اور امام کی نماز میں
اقتدا کی۔ ف۔ تو ظاہر ہے کہ ایک دیوار کی طرف امام کا منہ اور اسکے پیچھے صف مقتدیوں کی ہے اور دوسری
و تیسری و چوتھی دیواروں کی طرف صفیں مقتدیوں کی متوجہ ہیں اور سب نے امام کی اقتدار کی۔ فمن کان
منہم اقرب الی الکعبۃ من الامام جازت صلاتہ اذا لم یکن فی جانب الامام۔ تو جو کوئی بہ نسبت امام
کے کعبہ سے زیادہ نزدیک ہو تو اسکی نماز بھی جائز ہے بشرطیکہ جس جانب امام ہے اس جانب میں نہو۔ ف۔ کیونکہ
وہ امام سے آگے بڑھا ہوا نہیں کہلاویگا۔ لان التقدم والتاخر انما یظہر عند اتحاد الجانب۔ کیونکہ آگے
ہونا اور پیچھے ہونا تو جب ہی ظاہر ہوگا کہ طرف ایک ہو۔ ف۔ تو امام کی طرف میں جو امام سے آگے بڑھکر کعبہ
سے زیادہ نزدیک ہوا اور امام سے آگے بڑھ گیا تو اسکی نماز فاسد ہے برخلاف اسکے جو مقتدی دوسری طرف میں
ہو۔ اگر امام خانہ کعبہ میں اندر ہے اور دروازہ کھلا ہوا ہے اور مقتدیوں نے باہر سے اقتدار کی تو صحیح ہے۔ ع ت۔ و
من صلی علی ظہر الکعبۃ جازت صلوتہ۔ اور جس نے عمارت کعبہ کی چھت پر نماز پڑھی تو اسکی نماز جائز ہے۔
ف۔ یعنی نماز ہو گئی اگرچہ مکروہ ہے۔ خلافا للشافعی۔ اسمیں امام شافعی رح کا خلاف ہے۔ ف۔ بلکہ مالک
کا خلاف بھی ہونا چاہیے کیونکہ ذخیرہ المالکیہ میں ہے کہ امام شافعی کے نزدیک بعض عمارت کعبہ کا استقبال کرنا اور مالک
کے نزدیک ربع عمارت کا قصد کرنا شرط ہے تو چھت پر دونوں کے نزدیک جواز نہوگا اور ہمارے نزدیک روا ہے
لان الکعبۃ ہی العرصۃ والہواء الی عنان السماء عندنا دون البناء۔ کیونکہ ہمارے نزدیک کعبہ تو
وہ میدان و فضاء خالی آسمان تک ہے نہ وہ عمارت۔ ف۔ یعنی دیوار و چھت نہیں ہے۔ لانہ ینقل۔ کیونکہ وہ
تو منتقل ہو سکتی ہے۔ ف۔ پس اگر وہی تعمیر کعبہ ہوتے تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتا اور یہ باطل ہے
الا تری انہ لو صلی علی جبل ابی قبیس جاز ولا بناء بین یدیہ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے کوہ ابو قبیس
کی چوٹی پر جو عمارت کعبہ سے بہت اونچا ہے چڑھکر نماز پڑھے تو جائز ہے حالانکہ اسکا سامنا عمارت سے ممکن نہیں ہے

ف — حتی کہ اگر اسکے سامنے سے خط کھینچا جاوے تو عمارت سے بہت اوپر واقع ہوگا - پس معلوم ہوا کہ وہ فضاء تا آسمان کعبہ ہے پس چھت پر بھی استقبال موجود ہے تو نماز جائز ہے - الا انہ یکرہ لما فیہ من ترک التعظیم - مگر بات اتنی کہ چھت پر چڑھکر پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ اسمیں ترک تعظیم ہے - وقد ورد النہی عنہ عن النبی صلعم - اور اس سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں ممانعت وارد ہوئی ہے - ف — چنانچہ حضرت ابن عمر رضہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ سات مقام میں نماز جائز نہیں خانہ کعبہ کی چھت پر اور مقبرہ و گھورے پر اور جہاں اونٹ وغیرہ ذبح ہوئے ہوں اور حمام میں اور جہاں رات کو اونٹ بندھتے ہیں اور بیچ راستہ میں - رواہ ابن ماجہ والترمذی - اور تنقیح التحقیق میں کہا کہ ابو صالح راوی کی ایک جماعت نے توثیق اور دوسروں نے تضعیف کی - مع - اصل عدم جواز بوجہ ترک تعظیم ہے ورنہ شرائط نماز موجود ہونے سے نفس نماز صحیح ہے م - (فروع) دیوار کعبہ پر کھڑا ہو کر جب چھت کی طرف استقبال کیا تو صحیح ہے اور اگر اُس طرف پیٹھ کیے تو نماز باطل ہے - مع - امام نے عورتوں کی نیت کی اور ایک عورت نے امام کے محاذی اُسی کی جہت میں استقبال کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی - فائدۃ الاولیٰ جو سجدہ اپنے محل میں ادا ہو محتاج نیت نہیں ہے اور جب اپنے موقع سے چھوٹ گیا تو نیت ضرور ہے - موقع سے چھوٹنا جب ہی معتبر ہے کہ درمیان میں پوری ایک رکعت ہو جاوے - الثانیہ - جب شک ہوا کہ کونسی چیز کی ہے تو دونوں کو جمع کر دے اور سجدہ پہلے ادا کرے اور اگر رکعت مقدم کی تو نماز فاسد ہوئی - الثالثہ - جس چیز میں دلیل سے اختلاف پڑے کہ یہ واجب ہے یا بدعت ہے تو احتیاط یہ کہ اِسپر عمل کرے اور جسکی سنت یا بدعت ہونے میں تردد ہو تو اُسکو ترک کرے - الظہیریہ و محیط السرخسی م -

کتاب الزکوٰۃ

چونکہ قرآن پاک میں نماز کے بعد زکوٰۃ ملائی گئی - کما فی قولہ تعالے - اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ الآیہ - اور حدیث اسلام کے پانچوں ارکان میں بھی اقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ - اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوٰۃ فرض ہوئی تو مصنف رح نے بعد نماز کے زکوٰۃ کو بیان کیا - عرف شرع میں وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اللہ تعالے ادا کیا جاتا ہے - اور فقہاء کی اصطلاح میں اِس مال کے ادا کا نام زکوٰۃ ہے کیونکہ زکوٰۃ واجب ہونے سے یہی فعل وجوباً یجاد نام مراد ہے - نسفی وغیرہ نے کہا کہ مالک کر دینا اپنے مال میں سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو ہاشمی یا اُسکا غلام نہو خالصاً للہ تعالے بشرطیکہ مالک اِس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کر دے - مع - واضح ہو کہ زکوٰۃ دین کے کھلے ہوئے ارکان میں سے ہے اور جب کوئی شخص اللہ تعالی و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو وہ دل وزبان سے ہر فرائض کا مقر ہوا مثل نماز کے تو ظاہر کہ فرض میں ہے اور اقرار زکوٰۃ کے یہ معنی کہ اگر مال ہوگا تو ادا کرونگا - جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آویگا باز رہونگا پس یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے - اور اجماع ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر فرض نہیں کیونکہ ملک مالی نہیں ہے - منح - حضرت ابو ذر رضہ کی حدیث میں ہے کہ مال کی بتایت کرنے والے برباد ہوئے اور فرمایا کہ جس کسی اونٹ وگاے والے نے اِسکی زکوٰۃ نہ دی اور مر گیا تو قیامت میں یہ جانور نہایت بزرگ و موٹے تازے آکر اُسکو سینگوں و کھروں سے مارینگے اور دوسرا ادا کرنے تک پہلا بھر جائیگا یہی حال رہیگا یہانتک کہ لوگوں کے درمیان فیصلہ ہو - رواہ الترمذی وغیرہ وہو حدیث صحیح - الزکاۃ واجبۃ - زکوٰۃ واجب - ف

یعنی قطعی ہے حتی کہ اسکا منکر کافر ہے باجماع۔ سات شروط کے ساتھ چار مالک مین اور تین مال مین چنانچہ فرمایا کہ وہ فرض ہے۔ علی الحر۔ آزاد پر۔ ف۔ خواہ عورت ہو یا مرد ہو لہذا غلام پر نہین پس ایک تو آزاد ہو۔ دوم۔ العاقل۔ عاقل ہو۔ ف۔ پس مجنون پر نہین۔ سوم۔ البالغ۔ بالغ ہو۔ ف۔ پس طفل پر نہین ہے۔ چہارم۔ المسلم۔ مسلمان ہو۔ ف۔ پس کافر پر نہین ہے اگرچہ آخرت مین وہ کفر پر انواع عذاب پاویگا۔ پس مسلمان عاقل بالغ آزاد پر وجوب۔ اذا ملک نصابا۔ جب کہ وہ مالک نصاب ہو۔ ف۔ اور نصاب اقسام اموال مین سے اسقدر جسپر زکوٰۃ ہوتا آئندہ بیان ہوگا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو۔ دوم۔ ملکا تاما۔ مالک ہونا بلک تام ہو۔ ف۔ یعنی مالک ہونے کے سب آثار پر قدرت ہو حتی کہ قرضدار یا مکاتب کا مال نہو اور کسی پر ضمانت کی وجہ سے یا عورت پر خلع کا عوض یا عورت کا مہر جو ہنوز وصول نہین ہوا ہے نہو۔ سوم۔ وحال علیہ الحول۔ اور اسپر ایک سال گذر جاوے۔ ف۔ پس بدون سال گذرنے کے زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہین ہے اگرچہ زکوٰۃ کا سبب یعنی مال موجود ہے۔ بیان ہر ایک کا یہ ہے۔ اما الوجوب فلقولہ تعالے واتوا الزکوٰۃ۔ رہا واجب ہونا زکوٰۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالے واتوا الزکوٰۃ۔ ف۔ یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی فرض کرنے والا ہے۔ ولقولہ علیہ السلام ادوا زکوٰۃ اموالکم۔ اور دوم بدلیل قولہ علیہ السلام ادوا زکوٰۃ اموالکم۔ ف۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع مین فرمایا۔ اتقوا اللہ وصلوا خمسکم وصوموا شہرکم وادوا زکوٰۃ اموالکم واطیعوا اللہ اذا امرکم تدخلوا جنۃ ربکم۔ اسکو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح۔ ورواہ ابن حبان والحاکم عن ابی امامہ رض اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہم کی حدیث مین حج البیت بھی ہے۔ رواہ الطبرانی۔ وعلیہ اجماع الامۃ۔ اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہے۔ ف۔ حتی کہ جو منکر ہو کافر ہے اور جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے وہ فاسق ہے۔ واضح ہو کہ ابتداے اسلام مین جس نے زکوٰۃ ادا نہ کی اُس سے حاکم قدر زکوٰۃ مع اسکے مثل یعنی دوچند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل واولاد پر حرام نجس ہے۔ کما فی حدیث ابو داؤد والنسائی۔ پھر یہ منسوخ ہو گیا اور جس نے ادا نہ کیا ہو وہ قدر مفروض ادا کرے اور یہی ائمہ اربعہ وجمہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ دلائل سے تو فرض ہونا مقطوع ہوا پھر کتاب مین واجب کیون کہا جواب یہ کہ۔ المراد بالوجوب الفرض لانہ لاشبہۃ فیہ۔ مراد واجب سے فرض ہے کیونکہ اسمین کچھ شبہہ نہین ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ شرع مین واجب وہ کہ جو بندہ کے ذمہ اسکا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت پہونچا اگر قطعی بلاشبہہ ہو تو ہم اسکو فرض کہتے ہین اور اگر کچھ شبہہ ہو تو واجب کہتے ہین اور یہان مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہین کیا بلکہ شرعی اطلاق کیا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالے نے انپر انکے اموال مین زکوٰۃ فرض فرمائی ہے جو انکے تونگرون سے لیکر انہین کے فقیرون کو تقسیم ہوگی۔ کما فی الستہ وغیرہا۔ تو فرض کا اطلاق موجود ہے م۔ واشتراط الحریۃ۔ اور آزادی کا شرط ہونا۔ لان کمال الملک بہا۔ اسواسطے ہے کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہے۔ ف۔ اور امام جصاص رح نے شرح الطحاوی مین اپنی اسناد کے ساتھ جابر رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب کے مال مین زکوٰۃ نہین یہانتک کہ آزاد ہو ع۔ حالانکہ مکاتب کی گردن مملوک ہے اور ہاتھ خود مختار ہے تو محض غلام جسکی گردن وہاتھ دونون مملوک ہین اسپر زکوٰۃ بدرجہ اولی نہین اور آزاد ہونے پر زکوٰۃ صحیح ہے م۔ والعقل والبلوغ لما نذکرہ۔ اور عقل وبلوغ شرط ہونا اس دلیل سے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ والاسلام لان الزکوٰۃ عبادۃ۔ اور اسلام شرط ہونا اسوجہ سے ہے کہ

زکوٰۃ ایک عبادت جنت ہے۔ ولا یتحقق العبادۃ من الکافر۔ اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہیں ہوتی۔ ف
ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہو اور یہ باطل ہے۔ ولا بد من ملک مقدار النصاب۔ اور ملک بھی بقدر نصاب
ہونا ضرور ہے۔ ف۔ یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں مقدر ہو۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدر السبب
بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوٰۃ کو قدر نصاب کے ساتھ مقدر کر دیا ہے۔ ف۔ چنانچہ فرمایا کہ خرما
کے پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں اور پانچ راس اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ کما رواہ البخاری عن ابی سعید رض
مع۔ بلکہ حدیث معاذ میں صحیح ہے کہ تونگروں سے لیکر فقیروں پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوا کہ کس قدر مال پر تونگر ہوگا اور
وہ حدیث سے بیان ہوا۔ پھر آیا ہر روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ تونگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اسمیں تونگر اپنے مال
و حاصلات سے مقدار حاصل کرے تو فرمایا کہ۔ ولا بد من الحول لانہ لا بد من مدۃ یتحقق فیہا النماء۔ اور سال
گذرنا ضرور ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جسمیں نمو اور بڑھاو ہو۔ وقدرہا الشرع بالحول۔ اور شرع نے
اس مدت کو ایک سال مقدر کیا ہے۔ ف۔ اور اسی پر اجماع سلف و خلف واقع و متوارث چلا آیا ہے۔ لقولہ
علیہ السلام لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول۔ بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوٰۃ نہیں یعنی واجب الادا
نہیں یہانتک کہ اسپر سال گذر جاوے۔ ف۔ چنانچہ دارقطنی و ابن عدی نے انس رض سے اور دارقطنی نے
ابن عمر رض سے اور ابن ماجہ نے عائشہ رض سے اور ابو داؤد نے حضرت علی رض سے روایت کی اور اسناد ابو داؤد
میں عاصم بن ضمرہ کو ابن معین و ابن المدینی و نسائی نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور باقی روایات کی اسانید اگرچہ
ضعیف ہیں مگر موئد اور قوی ہو گئیں۔ علاوہ بریں اسپر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی متن ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی
ہے جیسے شرط حول۔ ولانہ ممکن بہ من الاستنماء۔ اور اسوجہ سے کہ یہ قابو دینے والا ہے بڑھاو کا۔ ف
یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھاوے پس فقراء کی خبرگیری کو زکوٰۃ نکالے
لاشتمالہ علی الفصول المختلفۃ۔ کیونکہ سال تو مختلف فصلوں سب کو شامل ہے۔ والغالب تفاوت الاسعار
فیہا۔ اور ان فصلوں میں غالباً نرخوں کا تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ تو آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہو کر مال بڑھ
جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھاو پر ہے اور وہ سال میں ہو جاتی ہے۔ فادیر الحکم علیہ۔ تو حکم ادائے زکوٰۃ کا مدار
اسی پر کر دیا گیا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جس نے مال دفینہ کر دیا اسپر بھی زکوٰۃ ہے حالانکہ وہاں کچھ بھی بڑھاو
نہیں۔ جواب یہ کہ مالک کی حماقت ہے کہ اپنے زمین کے حوالہ کیا حالانکہ اسکو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت
حاصل ہے تو اسکی قدرت معتبر ہوئی اور حماقت معتبر نہ ہوئی۔ م۔ رہا یہ کہ جب زکوٰۃ بعد سال کے واجب الادا
ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے۔ تو ظاہر الروایۃ کچھ مذکور نہیں اور اسمیں اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا
ثم قیل ہی واجبۃ علی الفور۔ پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے۔ ف۔ حتی کہ تاخیر میں گنہگار ہوگا۔ لانہ مقتضی مطلق
الامر۔ کیونکہ یہی مقتضائے امر ہے جب امر مطلق ہو۔ ف۔ لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا
تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل چاہیے پس یہاں خارج سے ظاہر ہے کہ زکوٰۃ تو فقیر کی حاجت روائی کے لیے ہے
تو فوراً ادا کرنی واجب ہے۔ کمافی الفتح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ التہذیب۔ یہی عامہ اہل حدیث کا قول ہے۔ ع۔ اور
نوادر میں امام محمد رح سے کہا کہ جو تاخیر کرے اسکی گواہی مردود ہے۔ المحیط۔ وقیل علی التراخی۔ اور کہا گیا کہ زکوٰۃ ادا
کرنے میں دیری جائز ہے۔ لان جمیع العمر وقت الاداء۔ کیونکہ تمام عمر اسکے ادا کا وقت ہے۔ ف۔ یعنی اگر
فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے تو ادا ہوگی قضاء نہ ہوگی تو معلوم ہوا کہ اسکے ادا کا وقت موت تک ہے

ولہذا لا یضمن بہلاک النصاب بعد التفریط- اور اسی وجہ سے جب واجب الاداء زکوۃ دیدینے میں تقصیر کی پھر کل مال تلف ہوگیا تو وہ مقدار زکوۃ کا ضامن نہیں ہوتا- ف- یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب ہوتی تو ضامن ہوتا- اور بعض کے نزدیک زکوۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد کا ہے- مع- اور اگر خود تمام مال صرف کردیا تو مقدار زکوۃ کا بالاتفاق ضامن ہے- اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک واجب کا گنہگار ہے اور دینے کا وقت نہیں گیا حتی کہ جب دیدے ادا ہوگی- پھر عقل و بلوغ شرط ہے- **ولیس علی الصبی والمجنون زکوۃ**- اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوۃ نہیں ہے- ف- یہی ایک جماعت سلف سے مروی اور حسن بصری نے اسپر صحابہ رضہ کا اجماع نقل کیا- مع- **خلافاً للشافعی**- بخلاف قول شافعی رح کے ف- کہ انکے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوۃ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے بدلیل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا متول ہو تو اُسکے مال کو تجارت میں لگادے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اسکو صدقہ کھا جاوے- ترمذی نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہیں اور اسکے مانند طبرانی رح کی حدیث انس رضہ میں ہے- شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث میں اسکو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یونہی صدقہ نفقہ اور یہ اسوجہ سے کہ زکوۃ تمام مال کو نہیں کھاتی ہے علاوہ برین یہ روایات ضعیفہ ہیں- مع- **فانہ یقول ہی غرامۃ مالیۃ فتعتبر بسائر المؤن کنفقۃ الزوجات وصار کالعشر والخراج**- اور شافعی کہتے ہیں کہ زکوۃ تو مال پر ایک حق لازمی ہے تو باقی مؤنت پر قیاس ہوگی جیسے جورو کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے ہوگیا- **ولنا انہا عبادۃ فلا تتادی الا بالاختیار تحقیقاً لمعنی الابتلاء ولا اختیار لہما لعدم العقل**- اور ہماری دلیل یہ کہ زکوۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر باختیار تاکہ ابتلاء کے معنی محقق ہوں اور طفل و مجنون کے لیے کچھ اختیار نہیں بوجہ عقل نہونے کے- ف- حاصل یہ کہ مال دینے میں نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھ ہو پھر جب اختیار کے ساتھ دیدے تو نفس کی مخالفت و عبودیت ہے اور خود اختیاری بعد بلوغ و عقل کے ہوتی ہے- **بخلاف الخراج لانہ مؤنۃ الارض**- بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہے- **وکذلک الغالب فی العشر معنی المؤنۃ ومعنی العبادۃ تابع**- اور اسی طرح عشر میں بھی مؤنت کے معنی غالب ہیں اور عبادت کے معنی تابع ہیں ف- اسی واسطے خراج و عشر تو پیداوار پر ہے اور سال گذرنے پر نہیں ہے اور عشر میں فقراء پر خرچ کیے جانے سے معنی عبادت ہیں- مع- پھر یہ تو ایسے مجنون میں جو سال بھر میں برابر مجنون رہا- **ولو افاق فی بعض السنۃ** اور اگر اسکو سال کے بعض وقت میں افاقہ ہوگیا- ف- اگرچہ قلیل ہو اور وہ ابتداء سال و آخر میں نصاب کا مالک رہا تو اسپر اس سال کی زکوۃ واجب ہوگی ع- یہی ظاہر الروایۃ ہے- الکافی ہو الاصح ه- **فہو بمنزلۃ افاقتہ فی بعض الشہر فی الصوم**- تو یہ منزلہ اسکے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت میں اسکو افاقہ ہوا- ف- خواہ دن یا رات میں چنانچہ تمام مہینے کے روزے اسپر واجب ہوجاتے ہیں اگرچہ قضاء کرے یا کفارہ دے مع- **وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الحول**- اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے سال کا اکثر وقت اعتبار کیا- ف- پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو مفیق ہے لیکن ظاہر الروایۃ اول ہے- پھر جنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے- دوم یہ کہ بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر جنون طاری ہوگیا اور یہ عارضی ہے- **ولا فرق بین الاصلی والعارضی**- اور حکم جنون اصلی میں و عارضی میں

کچھ فرق نہین ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے ع۔ حتیٰ کہ جس جنون مین سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوٰۃ واجب ہو گی۔ وعند ابی حنیفۃ انہ اذا بلغ مجنونا۔ اور ابو حنیفہ رح کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب مجنون ہی بالغ ہوا ف۔ پھر کسی وقت اسکو افاقہ ہوا۔ یعتبر الحول من وقت الافاقۃ۔ تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا معتبر ہوگا۔ بمنزلۃ الصبی اذا بلغ۔ بمنزلۂ طفل کے جب بالغ ہوا۔ ف۔ تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہے۔ پس امام رح کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہو گیا پس اگر سال مین سے ایک روز بھی افاقہ مین رہا تو زکوٰۃ واجب ہو گی۔ م۔ اور جو بار بار مجنون وخفیق ہوتا ہے وہ بمنزلۂ عاقل کے ہے ع۔ اگر تمام سال افاقہ رہا تو بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ قاضیخان۔ پھر ملک تام یعنی کامل یہ ہے کہ ملک وقبضہ دونون مجتمع ہون ورنہ تام نہین جیسے عورت نے مہر معین پر قبضہ نہین پایا اگرچہ ملک ہے یا مکاتب یا قرضدار کے قبضہ مین مال ہے مگر ملک مولیٰ یا قرضخواہ کی ہے۔ السراج۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ محیط السرخسی۔ ولیس علی المکاتب زکوٰۃ اور مکاتب پر زکوٰۃ نہین۔ لانہ لیس بمالک من کل وجہ لوجود المنافی وھو الرق۔ کیونکہ وہ ہر وجہ سے مالک نہین کیونکہ ملک کے منافی بات پائی جاتی ہے اور وہ رقیت ہے۔ ف۔ اور حدیث مین ہے کہ مکاتب پر جبتک ایک درم رہے وہ غلام ہے۔ ولہذا لم یکن من اہل ان یعتق عبدہ۔ اور اسیوجہ سے مکاتب ایسے لوگون سے نہین کہ اپنے غلام کو آزاد کرے ف۔ مثلاً مکاتب نے کمائی کر کے ایک غلام خریدا تو وہ اس غلام کو آزاد نہین کر سکتا۔ م۔ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی اگر اسپر قرضہ نہو تو صحیح یہ کہ جب مولیٰ نے اس سے مال لے لیا تب زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہے۔ محیط السرخسی۔ ومن کان علیہ دین یحیط بمالہ۔ اور جس شخص پر اسقدر قرضہ ہو کہ اسکے تمام مال کو محیط ہو۔ ف۔ اور اس قرضہ کا کوئی بندہ مطالبہ کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندون کا ہو یا اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانورون کی زکوٰۃ برخلاف نذر و کفارات وغیرہ کے جنکا مطالبہ امام نہین کرتا ہے۔ فلا زکوٰۃ علیہ۔ تو ایسے مقروض پر کچھ زکوٰۃ نہین ہے۔ ف۔ یہی قول ایک جماعت سلف وخلف کا اور مذہب امام احمد کا ہے ع۔ وقال الشافعی یجب۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اس مقروض پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ ف۔ یہی انکا اصح قول ہے۔ لتحقق السبب وھو ملک نصاب تام۔ کیونکہ سبب موجود اور وہ مالک ہونا نصاب نامی کا۔ ف۔ یعنی ایسے نصاب کا جسمین قوت نمو یعنی ثمرہ حادر ہے۔ ولنا انہ مشغول بحاجتہ الاصلیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسکا مال اسکی اصلی حاجت مین مشغول ہے۔ ف۔ اور وہ ادائے قرضہ ہے کیونکہ قرضہ دنیا و آخرت مین مہلک ہے۔ فاعتبر معدوما تو یہ مال گویا معدوم شمار ہوا۔ کالماء المستحق بالعطش۔ جیسے وہ پانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کیلیے مستحق ہے۔ ف۔ پس اسکے ہونے ہوئے تیمم جائز ہے۔ وثیاب البذلۃ۔ اور جیسے فردی روزمرہ کے کپڑے۔ والمہنۃ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ ف۔ کہ انکا ہونا زکوٰۃ کے حق مین کالعدم ہے ع۔ اگر مرد پر زوجہ کا مہر میعادی باقی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوٰۃ واجب نہین۔ محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح وظاہر المذہب ہے اور مشائخ نے کہا کہ اگر دین مہر ادا کرنے کی نیت ہی نہو تو یہ زکوٰۃ سے مانع نہین کیونکہ اسکا مطالبہ نہین ہوتا اور یہ قول خوب ہے۔ الجواہر۔ مترجم کہتا ہے بلکہ بیان اسی پر فتوی رہیگا۔ م۔ یہ سب اسوقت کہ وجوب زکوٰۃ سے پہلے اسپر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوٰۃ واجب ہو جانے کے بعد اسپر یہ قرضہ ہوا تو زکوٰۃ ساقط نہو گی۔ الجوہرہ۔ یہ اسوقت کہ مطالبہ کا قرضہ اسکے سب مال کو محیط ہو۔ وان کان مالہ اکثر من دینہ۔ اور اگر اسکا مال اسکے قرضہ سے زائد ہو زکی الفاضل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اسکی زکوٰۃ ادا کرے۔ اذا بلغ نصابا۔ بشرطیکہ یہ بڑھتی قدر نصاب

کو ہو نہ جاوے۔ بالفراغۃ عن الحاجۃ۔ مع حاجت سے فارغ ہونے کے۔ ف۔ یعنی نصاب بھی ہو اور اسکی
حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد میں زکوٰۃ واجب ہے۔ والمراد بہ۔ اور دین سے مراد۔ دین لہ مطالب
من جہۃ العباد۔ ایسا قرضہ ہے جسکا کوئی مطالبہ کرنے والا بندوں کی طرف سے ہو۔ ف۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ ہی
کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے چرائی کے جانوروں کی زکوٰۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہے۔ تو ایسا قرضہ وجوب
زکوٰۃ سے روکتا ہے ورنہ نہیں۔ حتی لایمنع دین النذر والکفارۃ۔ حتی کہ جیسے نذر وکفارہ کا قرضہ ہے وہ وجوب
زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ ف۔ مثلاً ایک کے پاس دو سو درم ہیں اور اسنے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اسپر
قسم کا کفارہ لازم ہے اور اسنے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتی کہ سال گذر گیا تو اسپر دو سو درم کی زکوٰۃ واجب ہوگی اس سبب
کہ نذر وکفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اسپر مطالبہ نہیں کریگا۔ ودین الزکوٰۃ۔ اور رہا دین زکوٰۃ
ف۔ پس اگر چرنے والے جانوروں کی زکوٰۃ اسنے نہیں دی تھی تو یہ قرضہ۔ مانع حال بقاء النصاب
لانہ ینتقص بہ النصاب۔ وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے درحالیکہ فقط قدر نصاب باقی ہوں کیونکہ زکوٰۃ کے جانور
نکال کر نصاب کم ہو جائیگا۔ ف۔ اور اسمیں اتفاق ہے۔ اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوٰۃ نہ دی تھی وہ اسپر
قرضہ ہے اور اب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے۔ وکذا
بعد الاستہلاک۔ اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے۔ ف۔ یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوٰۃ کے سب اسنے
تلف کر دیا حتی کہ زکوٰۃ اسکے ذمہ قرضہ رہی پھر فقط دو سو درم پائے اور انپر سال گذر گیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں زکوٰۃ
واجب نہوگی کیونکہ اگر اسمیں سے قرضہ مذکور بطرح دین تو باقی نصاب سے کم ہے۔ ع۔ اور وہری میں ہے کہ اگر چرائی کے جانوروں کی
زکوٰۃ نہ دی پھر جانور تلف ہوئے تو صحیح یہ کہ ضامن نہوگا۔ ع۔ خلافاً لزفر فیہما۔ زفر رح نے دونوں صورتوں میں خلاف کیا۔
ف۔ یعنی زکوٰۃ دین ہو یا اسنے تلف کردی ہو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہے۔ ولابی یوسف فی الثانی۔ اور خلاف کیا
ابو یوسف نے دوسری صورت میں۔ ف۔ جبکہ مال کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ علی ماروی عنہ۔ بنابراس
روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی۔ ف۔ یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں ورنہ ظاہر الروایۃ میں تو بدون ذکر خلاف کے یہی روایت
ہے کہ دونوں صورتوں میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہیں۔ لان لہ مطالبا۔ کیونکہ دین الزکوٰۃ کا مطالبہ کرنیوالا بندہ موجود ہے۔ وہو الامام
فی السوائم ونائبہ فی اموال التجارۃ۔ اور وہ بندہ چرائی والے جانوروں کی زکوٰۃ میں امام المسلمین ہے اور دیگر اموال تجارت میں
امام کا نائب ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ سوائے چرائی کے جانوروں کے نقد و اموال تجارت کی زکوٰۃ مانگنے امام کا کوئی نائب
نہیں آتا اور یہ تو معروف ہے۔ جواب یہ کہ امام نے خود مالکوں کو اجازت دیدی۔ فان الملاک نوابہ۔ پس مالکان مال خود
نائبان امام ہیں۔ ف۔ پس مالک مال زکوٰۃ نکالنے میں صاحب زکوٰۃ ہے اور یہ زکوٰۃ فقیروں کو ادا کرنے میں امام کا نائب ہے۔ م۔ اصل
یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ خذ من اموالہم صدقۃ الآیہ۔ لے انکے مالوں میں سے زکوٰۃ کو الخ ہر مال میں سے امام کو زکوٰۃ لینے کا
حکم ہے لہٰذا حضرت رسول اللہ صلعم وحضرت ابوبکر وعمر رضہ جانوروں ونقود واموال تجارت سب کی زکوٰۃ لے کر مصارف
حق میں صرف کرتے تھے یہانتک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام
میں زکوٰۃ معروف ہو چکی لیکن آئندہ ایک زمانہ ہوگا کہ سلاطین لوگوں کے مالوں پر ہوس کا ہاتھ پھیرینگے پس مالکان
مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کریں اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ مع۔ کسی نے بیع میں ضمان درک کر لی پھر وہ
مبیع درحقیقت استحقاق میں لی گئی اور مشتری کے ثمن کی ضمان اس ضامن پر آئی تو مشائخ نے کہا کہ سال کے اندر
ہوا تو مانع ہے اور اگر بعد سال کے ہو تو مانع نہیں۔ البدائع۔ اگر قرضہ جو وجوب زکوٰۃ سے مانع تھا ساقط ہو گیا مثلاً

ف ضمان درک
یہ کہ بائع نے
مشتری سے ثمن
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
مستحق
[illegible]

مثلاً قرضخواہ نے اسکو معاف کر دیا تو جس وقت سے سقوط ہوا اُسی وقت سے زکوٰۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ الفتح
اگر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہیں اور ان قرضوں کے اقسام سے سو درم ہیں تو دو سو درم پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور
اگر صرف دو سو درم ہوں تو زکوٰۃ بالکل واجب نہوگی۔ م۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصلی
حاجت سے بھی فارغ ہو لہذا فرمایا۔ ولیس فی دور السکنی وثیاب البدن واثاث المنزل ودواب الرکوب
وعبید الخدمۃ وسلاح الاستعمال زکوٰۃ۔ یعنی زکوٰۃ واجب نہیں رہنے کے گھروں میں اور بدن کے کپڑوں میں
اور گھر کے اثاثہ میں (جیسے چارپائی برتن چکی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانوروں میں اور خدمت کے غلاموں
میں اور استعمال کے ہتھیاروں میں۔ ف۔ اور اہل وعیال کے کھانے کے اناج وطعام میں اور زینت وتجمل کے
ظروف میں جبکہ سونے وچاندی کے نہوں اور یوں ہی موتیوں ویاقوت وہیرے ولعل وغیرہ زیوروں میں
جبکہ تجارت کے واسطے نہوں اور اسی طرح ان فلوس میں جو خرچ کے واسطے خریدے ہوں۔ المبسوط۔ لانھا
مشغولۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں گھری ہوئی ہیں۔ ف۔ اور اصلی حاجت اسکو
کہتے ہیں کہ جس سے انسانی ہلاکت وتکلیف دور ہو خواہ حقیقۃً یا تقدیراً۔ مع۔ اور یہ چیزیں اسی قسم سے ہیں۔ ولیست
بنامیۃ ایضاً۔ اور یہ چیزیں بڑھاؤ والی بھی نہیں ہیں۔ ف۔ یعنی جب تجارت کے واسطے ہوں تو اشیاء
تجارت میں مقدار نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزیں استعمال وصرف میں ہیں تو کچھ نمو نہیں ہے۔ وعلی ہذا
کتب العلم لاہلھا۔ اور اسی حکم پر علم کی کتابیں اہل علم کے واسطے ہیں۔ ف۔ شمس الائمہ سرخسی نے شرح مبسوط
میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ فقیہ اگر کتابوں میں سے اسقدر مالک ہے کہ مال عظیم کو پہنچتی ہیں لیکن اُسکو
ان کتابوں کی احتیاج ہے تو فقیہ کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جب کہ حاجت سے زائد ہے۔ الفتح۔ اگر یہ کتابیں اہل علم کے پاس
نہوں بلکہ کسی جاہل کے پاس ہوں مگر وہ تجارت کے واسطے نہیں ہیں تو انہیں بھی زکوٰۃ واجب نہوگی کیونکہ نمو نہیں ہے
لیکن اسکو زکوٰۃ لینا بوجہ ان کتابوں کے حلال نہوگا جبکہ اُنکی قیمت بقدر نصاب ہو۔ کذا فی شرح الکافی۔ اگر یہ کتابیں
تجارت کے واسطے ہوں تو کسی کے پاس ہوں نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ م ن ع۔ والآت المحترفین۔ اور
اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہیں۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں مشغول
ہیں جیسے باورچیوں وحلوائیوں ورنگریزوں کی دیگیں وکڑھاؤ وغیرہ اور عطاروں وبڑھیوں وغیرہ کے آلات۔ اور
ذخیرہ میں ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر میں انکو فروخت کر دونگا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اگر کاریگروں نے ایسی چیزیں
خریدیں کہ جنکا اثر باقی نہیں رہتا۔ جیسے دھوبی نے صابون واشنان وریٹھا خریدا اور نانوائی نے لکڑی ونمک
روٹیوں کے لیے خریدا اور دباغ نے چمڑے کے لیے چربی وتیل خریدا تو چاہے جسقدر روپیہ کے ہوں انمیں زکوٰۃ واجب
نہیں اور اگر ایسی چیزیں ہوں جنکا اثر بنائی ہوئی چیز میں رہتا ہے جیسے رنگریز نے کسم وزعفران ورنگ خریدا اور باورچی
نے قلیہ کے تل خریدے تو انمیں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ اصل یہ کہ نقود اور سونا چاندی اور اسکے ظروف وزیور اور اس زمانہ میں
کاغذ زر یعنی نوٹ۔ ان چیزوں کے سوائے باقی اسباب واموال میں انمیں زکوٰۃ کے لیے تجارت کی نیت یا جانور
ہوں تو جنگل میں چرائی معتبر ہے اور املاک نامیہ یعنی گھر وزمین میں حساب حاصلات ہے۔ م مع۔ اگر مال کسی پر قرضہ
ہو تو اسمیں کئی صورتیں ہیں چنانچہ فرمایا۔ ومن لہ علی آخر دین۔ اور جس شخص کا دوسرے پر قرضہ ہے۔ فجحدہ سنین
اور اسنے کئی برس اس قرضہ سے انکار رکھا۔ ثم قامت بہ بینۃ۔ پھر اسکے گواہ کھڑے ہوگئے۔ ف۔ حالانکہ
پہلے نہ سمجھے حتی کہ یہ قرضہ اب ایسا قرضہ ہوا کہ جسکے گواہ ہیں۔ لم یزکہ لما مضی۔ تو وہ گذرے ایام کی زکوٰۃ اس قرضہ کی

نہ دیگا۔ ف اور مصنف رح نے جو کہا کہ۔ **قامت له بينة** - یہ کلام بہت جامع ہے۔ معناه صارت له بينة - اس
کلام کے معنی یہ کہ اسکے گواہ ہو گئے۔ **بان اقر عند الناس** - یا اینطور کہ مدیون نے لوگون کے نزدیک قرضہ کا
اقرار کر دیا۔ ف تو یہ اسکے اقراری گواہ ہو گئے۔ و یا اینطور کہ اہل عدل کو اسنے مخفی کر کے مدیون سے باتین کین
اور اسنے تنہا سمجھکر اقرار کیا جسکو اہل عدل نے سُنا اور مدیون کو بے شبہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیلی حال
کے یہ لوگ گواہی دین۔ المترجم۔ یون ہی جب کہ گواہ بھول گئے تھے پھر انکو اپنی گواہی یاد ہو گئی۔ یا کہین باہر گئے تھے
وہان سے آ گئے۔ مع۔ اگر قرضہ پر ابتداء سے گواہ عادل ہون تو گذرے ایام کی زکوۃ بھی واجب ہوگی۔ المبسوط
شیخ الاسلام۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہون تو بھی بقول صحیح زکوۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مقر ہو تو خواہ وہ تونگر ہو یا
تنگدست ہو یا مفلس ہو بہر حال زکوۃ واجب ہوگی۔ الکافی۔ اگر قاضی نے اعلان کرا دیا ہو کہ فلان مفلس ہے اور
اس مفلس پر اسکا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہو گیا تو شیخین رح کے قول مین گذرے ایام کی زکوۃ واجب
ہے۔ شرح الجامع الصغیر لقاضیخان۔ امام محمد رح کے نزدیک قرضدار منکر کے قرضہ پر زکوۃ نہین اگرچہ گواہ ہون کیونکہ
گواہ کبھی قبول نہین ہوتے اور یہی صحیح ہے۔ ابن ملک۔ د۔ **وہی مسألة المال الضمار** - اور یہ مال الضمار کا مسئلہ
ہے۔ ف مال ضمار ہر وہ مال جو اصل مین مملوک ہو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اٹھانے کی امید نہو۔ المحیط
۔ اور اگر امید ہو تو ضمار نہین ہے۔ مع۔ **وفیہ خلاف زفر والشافعی** - اور مال ضمار مین زفر و شافعی کا خلاف ہے
ف چنانچہ اس مسئلہ مین انکے نزدیک گذرے ایام کی زکوۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ و
**من جملته المال المفقود والآبق والضال والمغصوب اذا لم يكن عليه بينة والمال الساقط فی البحر
والمدفون فی المفازة اذا نسي مكانه والذي اخذه السلطان مصادرة** - اور منجملہ مال ضمار کے وہ مال
ہے جو مفقود ہو گیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا۔ اور وہ جانور و غلام جو بہک کر گم ہو گیا اور وہ مال جسکو کسی نے غصب
کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہون اور وہ مال جو سمندر مین گر پڑا اور وہ مال جسکو جنگل مین دفینہ کر دیا جبکہ اسکی
جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جسکو سلطان نے مالک سے جدا کر لیا ہو۔ ف پھر بعد کئی سال کے یہ چیزین
ملین تو گذرے ایام کی زکوۃ نہین۔ م۔ اور اگر چرائی کے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوۃ نہین اگرچہ غاصب
مقر ہو۔ البحر۔ **ووجوب صدقة الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب على هذا الخلاف** - اور
بھاگے غلام و بھٹکے غلام و غصب کیے ہوئے غلام کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہے۔ ف
چنانچہ ہمارے نزدیک نہین واجب اور زفر و شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ **لهما ان السبب قد تحقق وفوات
الید غیر مخل بالوجوب كمال ابن السبيل** - زفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقۃ فطر کا سبب تو متحقق موجود
ہے اور رہا قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا مخل نہین ہے جیسے مسافر کا مال۔ ف کہ حالت سفر مین اسکے قبضہ مین نہین
حالانکہ بالاتفاق اسپر صدقۃ فطر بلکہ زکوۃ واجب ہے۔ **ولنا قول علی کرم الله وجهه لا زكوة في مال الضمار** -
اور ہماری دو دلیلین عدم وجوب کے ہین ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضمار مین زکوۃ نہین ہے۔ ف
یون ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زیلعی نے علم الروایۃ مین نہین پایا۔ ولیکن ابو عبید قاسم بن سلام نے
کتاب الاموال مین کہا کہ حدثنا یزید بن ہارون عن ہشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر الوقت الذے
یودی فیہ الرجل زکوتہ ادی عن کل مال و عن کل دین الا ما کان ضمارا لا یرجوہ یعنی حسن رح نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا
وہ وقت آوے جسمین وہ اپنی زکوۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے و ہر قرضہ سے زکوۃ ادا کرے سوائے اس مال کے

جو ضمار ہو کہ اسکی امید نہین رکھتا۔ ف۔ اسناد صحیح ہم۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد الرحمن بن سلیمان عن عمرو
بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملک الخ یعنی عمرو بن میمون نے کہا کہ ولید بن عبد الملک بادشاہ نے اہل کوفہ
مین سے ایک شخص ابو عائشہ نام کا بیس ہزار مال لیکر بیت المال مین ڈال دیا پھر جب عمر بن عبد العزیز رح خلیفہ
ہوئے تو اس شخص کے فرزندون نے آکر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی نالش کی پس آپ نے میمون کو لکھا کہ ان لوگون
کا مال انکو دیدے اور انسے اسی سال کی زکوٰۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال ضمار نہوتا تو ہم انسے گذرے برسون کی
زکوٰۃ وصول کرتے۔ ونا ابو اسامہ عن ہشام عن الحسن قال علیہ زکوٰۃ ذلک العام۔ یعنی حسن بصری نے کہا کہ
ضمار والے پر اسی سال کی زکوٰۃ ہو امام مالک رح نے موطا مین ایوب السختیانی رح سے روایت کی کہ عمر بن عبد العزیز
نے ایسے مال کی نسبت جسکو بعض سلاطین نے ظلم سے لیا تھا یون لکھا کہ وہ واپس دیدو اور گذرے برسون کی
زکوٰۃ لے لو پھر پیچھے سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اسمین سے صرف ایک سال کی زکوٰۃ لیجاوے کیونکہ وہ مال ضمار تھا۔
مین ایوب رح نے عمر بن عبد العزیز کو نہین پایا لیکن ہمارے نزدیک مضر نہین ہو۔ شافعی رح تو قول صحابی کو حجت نہین
رکھتے اور یہان تو تابعین کا قول ہو۔ لیکن ہمارے نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہو۔ ولان السبب
ہو المال النامی۔ اور دلیل دوم یہ کہ سبب زکوٰۃ تو وہ مال ہو جو نمو والا ہو۔ ولا نماء الا بالقدرۃ علی التصرف۔
اور نمو نہین مگر جبکہ تصرف کی قدرت ہو۔ ولا قدرۃ علیہ۔ اور تصرف کی قدرت مال ضمار پر حاصل نہین۔ ف۔
تو اسمین زکوٰۃ بھی نہین ہو پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعۂ نائب ہو اور خواہ حقیقۃً قبضہ سے ہو یا حکماً
بذریعۂ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہو چنانچہ فرمایا۔ وابن السبیل
یقدر بنائبہ۔ مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل ہو۔ ف۔ تو اسپر زکوٰۃ واجب ہو۔ والمدفون
فی البیت۔ اور جو مال کہ کوٹھری مین دفن ہو۔ ف۔ یا ایسی جگہ جہان آسانی سے مل سکتا ہو۔ نصاب لتیسر
الوصول الیہ۔ وہ نصاب زکوٰۃ ہو کیونکہ اسکو قبضہ تصرف مین لانا آسان ہو حتی کہ اگر اسکو یا اسکی جگہ بھول گیا
تو بعد سال کے زکوٰۃ واجب ہولی۔ وفی المدفون فی الارض او الکرم اختلاف المشائخ۔ اور جو مال کہ زمین کھیت یا باغ مین دفن
ہو تو اسمین مشائخ کا اختلاف ہو۔ ف۔ جبکہ جگہ بھول گیا بعض نے کہا کہ سب کھودنا ممکن تو وہ بمنزلہ کوٹھری کے ہوگیا تاج الشریع
ع۔ حتی کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی ضمار نہین۔ البحر۔ اور بعض نے کہا کہ سب کھودنا متعذر او حرج عظیم ہو جو شرع نے دور کیا تو وہ نصاب نہ
ہو۔ تاج الشریعہ۔ اقول اسی حرج سے بندے نے اسکو تصرف مین لانے سے چھوڑا تو امر نمو اعلی و اجل ہو کہ حق الزکوٰۃ ساقط نہ کرے
پس اظہر قول دوم ہو۔ واللہ اعلم۔ پس جب کبھی ہاتھ آوے تو اسی سال کی زکوٰۃ واجب ہو گی ہم۔ ولو کان الدین علی مقر ملی او معسر
تجب الزکوٰۃ۔ اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضدار مقر پر ہو خواہ وہ مقر مالدار ہو یا تنگدست ہو زکوٰۃ واجب
ہوگی۔ لامکان الوصول الیہ ابتداء۔ کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہو یا تو ابتدا مین۔ ف۔ جب کہ مدیون
مذکور مالدار ہو۔ او بواسطۃ التحصیل۔ یا بواسطہ تحصیل کے۔ ف۔ جبکہ تنگدست ہو یعنی اُسکی کمائی سے
بحکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کرلے پس ایسے قرضہ پر اسکو حکماً قدرت حاصل ہو۔ یہ اس بنا پر کہ قرض
مین میعاد لازم نہین ہو۔ وکذا لو کان علی جاحد۔ اور یون ہی اگر قرضہ کسی منکر پر ہو۔ وعلیہ بینۃ۔ اور اسپر
گواہ موجود ہون۔ ف۔ تو زکوٰۃ واجب ہو اگرچہ گواہ غیر عادل ہون یہی صحیح ہو۔ الکافی ع۔ امام محمد نے
اصل مین کہا کہ قرضہ پر زکوٰۃ نہین واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہون۔ تحفہ اور مبسوط شمس الائمہ مین کہا کہ یہی صحیح
ہو کیونکہ ہر گواہ قبول نہین ہوتے اور ہر قاضی عادل نہین ہو۔ مع۔ او علم القاضی بہ لما قلنا۔ یا قاضی کو اس

قرضہ کا علم ہو بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ یعنی وصول ممکن ہے کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں حکم کر دیگا۔ع الکافی۔ لیکن فتویٰ یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سوائے اموال کے حدود میں ہوگا۔ اصح وادق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتوی دیا جاوے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ولو کان علی مقر مفلس۔ اور اگر قرضہ کسی مدیون مقر مفلس پر ہو۔ ف۔ یعنی قرضدار اقرار کرتا ہے مگر قاضی نے اس مرد کی افلاس کا حکم دیا اور اعلان کر دیا ہے۔ فھو نصاب عند ابی حنیفہ لان تفلیس القاضی لایصح عندہ۔ تو یہ قرضہ بھی امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ قاضی کا اسکو مفلس کرنا امام رح کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی ممانعت ومجوری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک تفلیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا۔ وعند محمد لایجب لتحقق الافلاس عندہ بالتفلیس۔ اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوٰۃ واجب نہوگی کیونکہ امام محمد کے نزدیک تفلیس القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے۔ وابو یوسف مع محمد فی تحقق الافلاس۔ اور ابو یوسف افلاس متحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں۔ ومع ابی حنیفہ فی حکم الزکوٰۃ رعایۃ لجانب الفقراء۔ اور زکوٰۃ واجب ہونے میں ابو حنیفہ کے موافق ہیں بنظر رعایت فقراء کے۔ ف۔ کیونکہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی تو فقیروں کو انکی حاجت روائی پہونچیگی۔ م۔ ابن رستم نے امام محمد سے روایت کی کہ ایک نے دوسرے کو ودیعت دی جسکو اسنے کئی سال میں پہچانا پھر یاد کیا تو مالک ودیعت پر گذری ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ قدوری نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ م ع۔ ومن اشتری جاریۃ للتجارۃ۔ اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی۔ ف۔ یا اور کوئی چیز۔ ونواھا للخدمۃ۔ اور خدمت کے لیے اسکی نیت کر لی۔ ف۔ پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال دو سال خدمت بھی لونگا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اسکا حکم فرمایا کہ بطلت عنھا الزکوٰۃ۔ تو اس باندی سے زکوٰۃ باطل ہوگئی۔ ف۔ الخلاصہ۔ کیونکہ وہ باندی خدمت کیواسطے ہوگئی۔ لاتصال النیۃ بالعمل وھو ترک التجارۃ۔ کیونکہ نیت متصل بعمل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوتی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق میں خدمت کی نیت کر لی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس فعل یعنی ترک تجارت سے ملی تو کارآمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہوگئی پس زکوٰۃ واجب نہوگی۔ وان نواھا للتجارۃ بعد ذلک لم تکن للتجارۃ۔ اور اگر بعد اسکے یعنی باندی کی خدمت کی نیت سے کر لینے کے بعد پھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہو جائیگی۔ ف۔ اسلیے کہ تجارت کا فعل ابھی نہیں ہوا۔ حتی یبیعھا۔ یہانتک کہ اس باندی کو فروخت کرے۔ ف۔ یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے۔ فیکون فی ثمنھا زکوٰۃ۔ تو اب اس باندی کے ثمن میں زکوٰۃ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہوگئی۔ لان النیۃ لم تتصل بالعمل اذ ھو لم یتجر فلم تعتبر۔ کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہوئی کیونکہ اسنے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت معتبر نہوئی۔ ف۔ اور یہی کل نیت کا حال ہے۔ ولھذا یصیر المسافر مقیما بمجرد النیۃ۔ اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اقامت کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو درحقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے۔ ولایصیر المقیم مسافرا بالنیۃ الا بالسفر۔ اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہوگا لیکن سفر کے ساتھ۔ ف۔ جبکہ چلنا شروع کرے۔ یونہی روزہ دار خالی نیت سے افطار کرنے والا نہوگا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائیگا۔ مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائیگا

جب تک کفر کا معتقد ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان نہو گا مگر جب کہ اسلام لاوے ۔م۔ وان اشتری شیئاً ونواہ
للتجارۃ کان للتجارۃ ۔ اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اسکی نیت کی تو وہ تجارت کی ہو گئی ۔لاتصال
النیۃ بالعمل ۔کیونکہ نیت متصل بعمل ہے ۔ف۔ یعنی خریداری کیونکہ تجارت بھی خرید وفروخت ہے ۔بخلاف
ما اذا ورث ونوی للتجارۃ ۔بخلاف اسکے اگر میراث مین کوئی چیز پائی اور اُسکی نیت تجارت کے لیے
کر لی ۔ف۔ تو وہ تجارت کے واسطے نہو گی جب تک کہ اُسکو فروخت نہ کرے ۔ لانہ لا عمل منہ ۔کیونکہ نیت
کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہین ہوا ۔ ولو ملکہ بالہبۃ او بالوصیۃ او النکاح او الخلع او الصلح عن القود ونواہ
للتجارۃ کان للتجارۃ عند ابی یوسف لاقترانہا بالعمل ۔ اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہوا یعنی
کسی نے اسکو ہبہ مقبوضہ کر دیا ۔یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسباب کا مالک
ہوا یا خلع کے ذریعہ سے مالک ہوا یا قصاص کے عوض صلح کر کے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت کر لی تو
ابو یوسف رح کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہو جائیگی کیونکہ نیت متصل بعمل ہے ۔ف۔ یعنی ہبہ وغیرہ
جب اسنے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اسکے فعل قبول سے متصل ہوئی ۔ اور ایجاب وقبول تجارت یعنی
بیع کے رکن ہین ۔ وعند محمد لا یصیر للتجارۃ لانہا لم تقارن عمل التجارۃ ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ
چیز تجارت کے واسطے نہین ہو گی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہوئی ۔ف۔ اور قبول مخصوص بتجارت
کا فعل نہین ہے کیونکہ سوائے خرید وفروخت کے دیگر عقود مین بھی ایجاب وقبول ہوتا ہے ۔ وقیل الاختلاف
علی عکسہ ۔ اور کہا گیا کہ اختلاف اسکے برعکس ہے ۔ف۔ یعنی ابو یوسف کے نزدیک وہ تجارت کے لیے
نہو گی اور امام محمد کے نزدیک ہو جائیگی ۔ الحاصل درہم ودینار تو بذات خود ثمن ہین تو انمین زکوٰۃ ہر طرح واجب ہوگی
چاہے جیسے رکھے اگرچہ خرچ کرنے کی نیت سے روکے ۔ اور جانورون مین زکوٰۃ اسوقت کہ مفت کے جنگل مین چرائے
جاوین اور عروض واسباب مین اسوقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت ضرور ہے کہ صریح نیت کرے
یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال مین بدلے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دیدے تو یہ مین دراہم
ولاقہ نیت سے تجارت کے لیے ہونگے ۔ ان مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر حال مین تجارت کی ہوگی
اور جو چیز اُسکی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر یا مانگی ہوئی سے پیداوار ہوئی تو اسمین تجارت کی نیت
صحیح نہین ہے کیونکہ اسمین ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہے پھر زکوٰۃ لازم نہو گی ۔د۔ ولا یجوز اداء الزکوٰۃ الا
بنیۃ مقارنۃ للاداء ۔ اور ادائے زکوٰۃ نہین جائز مگر ایسی نیت کے ساتھ جو ادا سے متصل ہو ۔ف۔
یعنی ادا کے ساتھ موجود ہو ۔ او مقارنۃ لعزل مقدار الواجب ۔ یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب
نکالنے سے متصل ہو ۔ف۔ یعنی جسقدر زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اسکو نصاب مین سے جدا کرنے کے وقت زکوٰۃ
کی نیت ہو ۔ پھر چاہے فقراء کو دینے کے وقت نیت نہو تو ادا کافی ہے ۔ لان الزکوٰۃ عبادۃ ۔کیونکہ فعل زکوٰۃ
تو عبادت ہے ۔ف۔ اور اگر زکوٰۃ مقدار مال کا نام ہو تو کہو کہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہے ۔ فکان من شرطہا النیۃ
تو اسکی شرط مین سے نیت بھی ہوئی ۔ف۔ تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو ۔ والاصل فیہا الاقتران ۔ اور
نیت مین اصل اقتران ہے ۔ف۔ یعنی اصل یہ کہ فعل زکوٰۃ کے ساتھ ملی ہوئی نیت ہو ۔ الا ان الدفع یتفرق فاکتفی
بات اتنی ہے کہ مقدار واجب فقیرون کو دینا متفرق واقع ہوتا ہے ۔ف۔ پس ہر بار نیت کرنے مین حرج شدید ہے
فاکتفی بوجودہا حالۃ العزل ۔ تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے پر اکتفا کیا گیا ۔

تیسراً - بغرض آسانی دینے کے - ف - یعنی بغرض اسکے کہ حرج شرع نے دور کیا ہے تو آسانی لازم ہے اور وہ اسطرح
کہ جدا کرتے وقت زکوٰۃ کی نیت کرلے - کتقدیم النیۃ فی الصوم - جیسے روزہ میں تقدیم نیت کافی ہے - ف -
کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شروع کرنے میں حرج شدید ہے - م - واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقۃً ویسے
حکماً بھی کافی ہے - مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ میں اسی طرح
قائم ہے پس زکوٰۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہے یا وکیل مسلمان یا ذمی کافر کو مقدار واجب بہ نیت زکوٰۃ دی
کہ فقیروں میں تقسیم کر دے پھر وکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہے کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہے - اگر وکیل
کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہے پھر وکیل نے ہنوز فقراء کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوٰۃ کی نیت
کرلی تو صحیح ہے - وکیل نے اگر دو موکلوں کی زکوٰتیں خلط کر دیں تو وکیل ضامن ہوا اور موکلین اپنی اپنی زکوٰۃ ادا
کریں - لیکن اگر فقیروں نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوٰۃ وصول کرنے کا وکیل کیا تو اس صورت میں ملانا جائز ہے
اور ضامن نہوگا - اسی طرح اگر کسی نے لوگوں کی خیرات بطور چندہ وصول کیں اور سب کو خلط کر دیا تو وہ اللہ تعالے
کے نزدیک ضامن ہے اور جواز کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء اسکو وکیل کر دیں - جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہندیہ میں ہے - وکیل
کو کہا کہ جہاں چاہے صرف کر تو اسکو اختیار ہے کہ خود لے لے جب کہ فقیر ہو - اگر یہ نہیں کہا تو خود نہیں لے سکتا مگر اپنے
فرزند بالغ کو دے سکتا ہے - م ع - و جسنے مقدار واجب جدا کی تو صدقہ زکوٰۃ سے بری نہ ہوگا یہانتک کہ فقراء کو دیدے
- اگر کہا جو کچھ آخر سال تک صدقہ دوں وہ میں نے زکوٰۃ میں سے نیت کی تو جائز نہیں ہے - السراجیہ - ومن تصدق
بجمیع مالہ لاینوی الزکوٰۃ سقط فرضہا عنہ - اور جسنے اپنا تمام مال زکوٰۃ صدقہ کر دیا حالانکہ نیت زکوٰۃ نہیں ہے تو فرض
زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگیا - ہذا استحسان - یہ حکم بدلیل استحسان ہے - لان الواجب جزء منہ - کیونکہ واجب
تو اسمیں سے ایک جزو ہے - ف - یعنی چالیسواں حصہ - فکان متعینا فیہ - تو وہ نصاب میں متعین تھا
فلا حاجۃ الی التعیین - تو معین کرنے کی کچھ حاجت نہیں ہے - ف - پس کل کے صدقہ کرنے میں وہ متعین جزو
زکوٰۃ بھی ادا ہوگیا - یہ اسوقت کہ کچھ نیت نہ تھی یا نفل صدقہ کی نیت تھی - اور اگر کسی واجب مانند نذر وغیرہ کی
نیت ہو تو جسکی نیت ہے وہی واقع ہوگا اور مقدار زکوٰۃ کا ضامن رہیگا - التبیین - ولو ادی بعض النصاب -
اور اگر اسنے نصاب کا بعض حصہ دیا ہو تو - سقط زکوٰۃ المودی - دیے ہوے کے حصہ زکوٰۃ بھی ساقط ہوگئی
عند محمد رح - یہ حکم امام محمد رح کے نزدیک ہے - لان الواجب شائع فی الکل - کیونکہ جسقدر مقدار واجب
تھی وہ کل نصاب میں پھیلی ہوئی تھی - ف - مثلاً دو سو درم میں ۵ - درم تھے اور اسنے چالیس درم صدقہ
کر دیے تو انمیں ایک درم زکوٰۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابو حنیفہ سے بھی ہے اور یہی اشبہ ہے - کافی الزاہدی
وعند ابی یوسف لایسقط لان البعض غیر متعین - اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس حصہ کی زکوٰۃ ساقط
نہوگی کیونکہ زکوٰۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا - لکون الباقی محلا للواجب - کیونکہ جسقدر باقی
رہا وہ بھی زکوٰۃ واجبہ کا محل ہے - ف - تو کل مقدار یعنی مثلاً ۵ درم اسی میں سے ادا ہوسکتے ہیں - بخلاف
الاول - بخلاف مسئلہ اول کے - ف - جب کہ کل مال دیدیا کیونکہ قدر واجب تو لامحالہ اسمیں داخل
ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - (فرع) دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا
قرضدار کو بری کیا تو اسمیں زکوٰۃ بھی ادا ہوگئی - ف - اور اگر قرضدار خود صاحب نصاب ہو تو قرضخواہ زکوٰۃ کا ضامن
ہوگا - یہی اصح ہے المحیط ہ ع - زکوٰۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہیے بخلاف دوسرے صدقات کے ۔ قاضیخان

سعت - اگر فقیر کو معلوم ہوا کہ یہ زکوٰۃ ہی تو جائز ہی کیونکہ زکوٰۃ دینے والے کی نیت معتبر ہی - شیخ الاسلام - عیدین میں جو اپنے عزیز اقارب فقراء اور لڑکون و مبارکباد دینے والون یا نیا پھل لانے والون کو جب کہ مسلمان ہون جو کچھ دیتا ہی اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو زکوٰۃ ہوگی کیونکہ ان میں سے کوئی چیز واجب نہین ہی - عیدون و خوشی کے ایام میں جو مرد عورتین کام کاج کرتی ہین اور انکو اجرت پر مقرر نہین کیا ہی تو سوائے اجرت کے جو کچھ دے اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو ادا ہوگی - جمع العلوم والمجتبیٰ م - اپنے پاس جو مال ہی اسکی زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ جو فلان پر ہی دلوایا تو ہمارے نزدیک جائز ہی یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہو جاوے - البحر ہ - اور اگر ایسی صورت میں خود قرضدار کو ہبہ کیا تو نہین جائز ہی - الکافی - زکوٰۃ میں سال قمری کا اعتبار ہی - القنیہ - اور سال کے اول و آخر مین نصاب پورا ہونا کافی ہی اگرچہ درمیان میں کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب میں آتا ہی اور اگر نقود یا مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہین قطع ہوگا اور اگر چرائی کے جانورون کو جنس یا غیر جنس سے بدلا تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہوگا حتی کہ اسکے گذر لے پر زکوٰۃ واجب ہوگی - محیط السرخسی - اور جو مال درمیان سال مین ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخر مین سب ملا کر سب کی زکوٰۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث و ہبہ وغیرہ تجارت میں لگایا ہو یا نقد ہو - بشرطیکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہ ہو ورنہ نہین - البدائع - اور اگر بالکل غیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریاں ملین تو ملایا نہ جاویگا اور اسپر جدید سال شروع ہوگا - الجوہرہ - اور جو بعد ختم سال کے ملا بالاتفاق نہین ملایا جائیگا - شرح الطحاوی

نصاب چاندی و سونے و جانورون کا بیان ہوتا ہی - م -

باب صدقۃ السوائم

باب زکوٰۃ سوائم کے بیان میں - سوائم جمع سائمہ وہ جانور جو مباح جنگلون مین چرائے جاتے ہین تو انکے نزد یا دہ والے ہوتے ہین زکوٰۃ واجب ہی بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچون کی بڑھوار اور موٹائی و فربہی کی زیادتی ہو - حتی کہ اگر یہ نہین بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوٰۃ نہین - المحیط البدائع - اور اگر تجارت مقصود ہو تو انمین زکوٰۃ السائم نہین بلکہ زکوٰۃ التجارۃ ہوگی - البدائع - مترجم کہتا ہی کہ مباح جنگل کی قید ضرور ہی حتی کہ اگر قیمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت مین خلاف طریقہ اسلام کے حاکم کا عملدرآمد ہی تو انمین زکوٰۃ نہین رہی - فلیحفظ - پھر مین نے درمختار مین شمنی رح سے صریح پایا فالحمد للہ علام الغیوب - المترجم - پھر سال بھر مباح میں چرنے والے بقصد مذکور سائمہ ہین اور اگر سال مین اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنون باندھکر کھلائے گئے تو وہ بھی سائمہ ہین - محیط السرخسی - اور اگر نصف سال باندھکر چارہ دیا ہو تو سائمہ نہین - التبیین - اور اگر تجارت کے واسطے ہین پھر انکو چھ مہینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائمہ نہو جاوینگے مگر جب کہ انکو سائمہ کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام تھا اور چاہا کہ کئی سال اس سے خدمت لے اور یہی کیا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہی مگر جب کہ نیت کرے کہ اسکو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے لیے کر لیا - الخلاصہ - اور اگر چاہا کہ سوائم کو باندھکر چارہ دے اور ایام میں دوسرے گرما وہ پورا نہ کیا حتی کہ چرائی پر سال گذر گیا تو انمین زکوٰۃ السوائم واجب ہی - قاضیخان - اور اگر انکو تجارت کے لیے خریدا تھا پھر درمیان مین سائمہ کر دیا تو جب سے کیا ہی اسی وقت سے سال شروع ہوگا - محیط السرخسی ہ - سوائم وقف اور خیل وقف مین زکوٰۃ نہین - الجوہرہ - و -

فصل فی الابل۔ فصل سوائم اونٹ کی زکوٰۃ میں۔ لیس فی اقل من خمس ذود صدقۃ۔ پانچ راس اونٹ سے کم میں کچھ زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ اور نصاب میں قیاس کو دخل نہیں۔ ف۔ فاذا بلغت خمسا پس جب مقدار پانچ پہونچے۔ ف۔ تو نصاب ہوا۔ سائمۃ۔ درحالیکہ یہ سائمہ ہوں۔ وحال علیہا الحول۔ اور انپر سال پلٹ جاوے۔ ففیہا شاۃ الی تسع۔ تو پانچ میں ایک بکری ہے نو تک۔ ف۔ بکری مادہ بیجاوے جو پورے سال کی ہو کہ دوسرے میں لگی ہو۔ البحر۔ اور پانچ کے بعد نو تک عفو ہے وہی ایک بکری رہیگی۔ فاذا کانت عشرا۔ پھر دس ہو جاویں۔ ففیہا شاتان الی اربع عشرۃ۔ تو دس میں دو بکریاں ہیں چودہ تک۔ فاذا کانت خمس عشرۃ ففیہا ثلث شیاہ الی تسع عشرۃ۔ پھر جب پندرہ ہو جاویں تو پندرہ میں تین بکریاں ہیں۔ ۱۹ تک۔ فاذا کانت عشرین ففیہا اربع شیاہ الی اربع وعشرین۔ پھر جب ۲۰ ہو جاویں تو ۲۰ میں چار بکریاں ہیں۔ ۲۴ تک۔ ف۔ پس ۲۰ تک ہر پانچ میں ایک بکری رہی اور چار عفو ہونگی۔ فاذا بلغت خمسا وعشرین۔ پھر جب اونٹ ۲۵ تک پہونچ جاویں۔ ففیہا بنت مخاض تو اس میں ایک بنت مخاض ہے۔ وہی التی طعنت فی الثانیۃ۔ اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال میں لگی ہو۔ ف۔ مخاض حاملہ تو بنت مخاض اسواسطے ہوئی کہ جب دوسرے سال میں لگتی ہے تو اُسکی ماں گابھن ہو جاتی ہے۔ پس یہ بنت مخاض پچیس میں واجب ہوگی۔ الی خمس وثلثین۔ ۳۵ تک۔ ف۔ تو درمیان میں دس عفو رہے۔ فاذا کانت ستا وثلثین۔ پھر جب ۳۶ ہو جاویں۔ ففیہا بنت لبون۔ تو ۳۶ میں ایک بنت لبون ہے۔ وہی التی طعنت فی الثالثۃ۔ اور بنت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال میں لگی ہو۔ الی خمس واربعین۔ ۴۵ تک۔ ف۔ پس ۳۶ سے ۴۵ تک ۹ عفو ہیں۔ فاذا کانت ستا واربعین پھر جب اونٹ ۴۶ ہو جاویں۔ ففیہا حقۃ۔ تو اس میں ایک حقہ ہے۔ وہی التی طعنت فی الرابعۃ۔ اور حقہ وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال میں لگی ہو۔ الی ستین۔ ۶۰ تک۔ ف۔ تو ۴۶ سے ۶۰ تک ۱۴ عفو ہیں۔ فاذا کانت احدی وستین۔ پھر جب ۶۱ ہو جاویں۔ ففیہا جذعۃ۔ تو ۶۱ میں جذعہ ہے۔ وہی التی طعنت فی الخامسۃ۔ اور جذعہ وہ مادہ بچہ جو پانچویں سال میں لگی ہو۔ الی خمس وسبعین۔ ۷۵ تک یہی جذعہ دینا پڑیگی۔ فاذا کانت ستا وسبعین۔ پھر جب ۷۶ ہو جاویں۔ ففیہا بنتا لبون الی تسعین تو ۷۶ میں دو بنت لبون ہیں۔ ۹۰ تک۔ فاذا کانت احدی وتسعین۔ پھر جب ۹۱ ہو جاویں۔ ففیہا حقتان الی مائۃ وعشرین۔ تو ۹۱ میں دو حقہ ہیں۔ ۱۲۰ تک۔ بہذا اشتہرت کتب الصدقات من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ جس طرح مذکور ہوا اُسی کے ساتھ زکوٰۃ کے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشتہر ہوئے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت انس رضہ سے بلکہ صحیح ابن حبان میں حدیث عمرو بن حزم رضہ میں مذکور بلکہ عامہ اعصار سلف وخلف میں معمول ومشہور ہیں۔ ثم اذا زادت علی مائۃ وعشرین تستانف الفریضۃ۔ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو فریضہ دوہرایا جاوے از سر نو۔ ف۔ یہ پہلا دوہرانا شروع ہوا۔ فیکون فی الخمس شاۃ وحقتان۔ تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو حقہ ہونگی۔ ف۔ یعنی یکصد وبست کے دو حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس۔ ۱۲۵۔ پر دو حقہ و ایک بکری ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے۔ وفی العشر شاتان۔ اور دس میں دو بکریاں۔ ف۔ یعنی ۱۳۰ پر دو حقہ و دو بکریاں اسی طرح دو حقہ کے اوپر ہر پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھیگا۔ چنانچہ۔ وفی خمس

عشرۃ ثلث شیاہ وفی العشرین اربع شیاہ۔ اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ف
یعنی ۱۲۵۔ پر دو حقہ تین بکریاں اور ۱۴۰۔ پر دو حقہ چار بکریاں۔ وفی خمس وعشرین بنت مخاض۔ اور
پچیس میں بنت مخاض۔ ف یعنی ۱۴۵۔ میں دو حقہ وایک بنت مخاض ہوئیں پھر یہ دوہرانا چلا جائیگا۔
الی مائۃ وخمسین۔ ایک سو پچاس تک۔ ف جب ایک سو پچاس پورے ہوے۔ فیکون فیہا ثلث
حقاق۔ تو ایک سو پچاس میں تین حقہ ہو جاوینگے۔ ثم تستانف الفریضۃ۔ پھر فریضہ دوہرایا جاوے
ف یہ دوسرا دوہرانا شروع ہوا۔ فیکون فی الخمس شاۃ۔ پس پانچ میں ایک بکری ہوگی۔ ف
یعنی ۱۵۰۔ پر پانچ بڑھے تو ۱۵۵۔ پر تین حقہ وایک بکری ہوئیں ہر پانچ پر ایک بکری چنانچہ کہا۔ وفی العشر
شاتان وفی خمس عشرۃ ثلث شیاہ وفی عشرین اربع شیاہ۔ اور دس بڑھنے میں دو بکریاں اور پندرہ میں تین
بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ہوئیں۔ ف پس ۱۵۰۔ پر ۲۰۔ بڑھے تو ۱۷۰۔ پر تین حقہ وچار بکریاں ہوئیں
وفی خمس وعشرین بنت مخاض۔ اور پچیس میں بنت مخاض۔ ف تو ۱۷۵۔ پر تین حقہ وایک بنت مخاض
وفی ست وثلثین بنت لبون۔ اور ۳۶۔ میں بنت لبون۔ ف تو ۱۸۶۔ میں تین حقہ وایک بنت لبون
ہے۔ فاذا بلغت مائۃ وستا وتسعین۔ پھر جب دس بڑھکر ۱۹۶ تک ہو پہنچے۔ ففیہا اربع حقاق۔ تو ۱۹۶
میں چار حقہ ہیں۔ الی مائتین۔ دو سو تک۔ ف اور اگر چاہے تو بجاے چار حقہ کے پانچ بنت لبون
دیدے۔ قاضیخان۔ ثم تستانف الفریضۃ ابدا کما تستانف فی الخمسین التی بعد المائۃ والخمسین۔ پھر
فریضہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اسطرح دوہرایا جایا کریگا جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد پچاس کے لیے دوہرایا گیا تھا
ف یعنی دو سو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہیگا اسطرح کہ ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ہے ۲۴۔ تک پھر ۲۵۔ پر بنت
مخاض اور ۳۶۔ پر بنت لبون اور ۴۶۔ پر حقہ پچاس تک۔ تو دو سو پچاس پر پانچ حقہ ہوے پھر آیندہ پچاس
کے واسطے بھی اسیطرح ہر پانچ پر بکری یہانتک کہ ۲۵۔ پر بنت لبون آخر ۴۶۔ پر حقہ پچاس تک پس تین سو پر
چھ حقہ ہوے غرضکہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہیگا۔ م۔ وہذا عندنا۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ف واضح
ہو کہ ایک سے ۱۲۰۔ تک تو اتفاق ہے اور بعد اسکے اختلاف ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی نے کہا ف
اور یہی قول احمد رحمہ ہے کہ۔ اذا زادت علی مائۃ وعشرین واحدۃ ففیہا ثلث بنات لبون۔ جب ایک سو
بیس پر ایک بڑھے تو اسمیں تین بنت لبون دینی پڑینگی۔ ف کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے۔ اور اصل اسکے
نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے۔ چنانچہ کہا کہ۔ فاذا صارت مائۃ وثلثین
ففیہا حقۃ وبنتا لبون۔ پھر جب ۱۳۰۔ ہو جاویں یعنی دس بڑھیں تو اسمیں ایک حقہ ودو بنت لبون ہیں ف
یعنی ۱۳۰۔ دو چالیس وایک پچاس ہے تو دو بنت لبون وایک حقہ دینی پڑینگی۔ پھر دس بڑھیں ۱۴۰۔ ہوں تو
دو حقہ وایک بنت لبون اور ۱۵۰۔ پر تین حقہ ہوے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰۔ پر تین حقہ ہیں اور آگے
معلوم ہوگا کہ درمیان میں وجہ اختلاف کیا ہے م۔ ثم یدار الحساب علی الاربعینات والخمسینات
بعد اسکے امام شافعی کے نزدیک حساب گھمایا جائیگا ہر چالے وپچاسے پر۔ فیجب علی کل اربعین بنت
لبون وفی کل خمسین حقۃ۔ تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوا کریگا۔ لما روی
انہ علیہ السلام کتب اذا زادت الابل علی مائۃ وعشرین ففی کل خمسین حقۃ وفی کل اربعین بنت
لبون۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمان میں تحریر فرمایا کہ جب اونٹ ایک سو بیس سے

بڑھیں تو ہر پچاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے۔ ف۔ یہ صحیح بخاری کی اسی حدیث انس رضہ میں جسکا حوالہ اوپر گذرا ہر چالیس و پچاس کا حساب مذکور ہے۔ من غیر شرط عود ما دونہا۔ بدون شرط عود اس سے کم کے۔ ف۔ یعنی حدیث میں اربعینات سے کم کی صورت میں ابتدائی فریضہ کا عود کرنا شرط نہیں فرمایا کہ ہر پانچ میں بکری دہرہ ہ۔ میں بنت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ یہ سب لغو ہے۔ مترجم کہتا ہے بلکہ حدیث محتمل ہے کہ ۱۲۰ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہوں تو بنت لبون ہے یا ایک زیادہ ہو تو بنت لبون چالیس تک اور اکتالیسویں سے حقہ پچاس تک ہے لیکن ابوداؤد کی روایت ابن المبارک عن یونس عن الزہری میں دوسرے معنی صحیح ہیں م۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزم رضہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضہ کو جو فرمان دیا اسمیں اس بیان کی آخر میں لکھا۔ فما کان اقل من ذلک۔ پس جو اس سے کم ہو۔ ف۔ یعنی پچاس و چالیس سے کم ہو۔ ففی کل خمس ذود شاۃ۔ تو ہر پانچ راس میں ایک بکری ہے۔ فنعمل بالزیادۃ۔ پس ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہیں۔ ف۔ کیونکہ چالیس و پچاس کے حساب سے یہ نفی نہیں کہ کم میں کچھ نہو۔ پس ہمنے چالیس و پچاس میں موافق فرمان انس رضہ کے اور کم میں موافق فرمان عمرو بن حزم کے عمل کیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ شارحین کی یہ تقریر تو صحیح نہیں جب کہ استدلال شافعی کے تحریر میں نے بیان کر دی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس کے بعد جب زیادہ ہوں تو ایک سے چالیس تک بنت لبون کیونکہ ابوداؤد کی روایت زہری میں ہے کہ پھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہو تو تین بنت لبون۔ ۱۲۹ تک ہیں پھر جب پورے ۱۳۰ ہو جاویں تو دو بنت لبون و ایک حقہ ہے الخ۔ پس تحقیق جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے جو تفسیر ٹھہرائی گئی۔ وہ فرمان عمرو بن حزم رضہ جسکا مصنف رحمہ نے حوالہ دیا ہے اسکو ابوداؤد نے مراسیل میں اور اسحق بن راہویہ نے مسند میں اور طحاوی نے مشکل الآثار میں حماد بن سلمہ سے روایت کیا کہ میں نے قیس بن سعد سے محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دیکر کہا کہ میں نے اسکو ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھسے ابوبکر نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب یمن بھیجا ہے پھر آخر تک روایت ذکر کی۔ اسمیں ہے کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو اعادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا انتہی۔ پھر اگر عبدالرزاق ونسائی و ابن حبان کی روایت فرمان عمرو بن حزم رضہ میں یہ زیادت نہیں ہے تو کچھ مضر نہیں۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہے بلکہ مؤید اسکی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحق عن عاصم عن علی رضی اللہ عنہ ہے جو بالکل اسکے موافق ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و اسمیں دیگر آثار بھی ہیں پس معلوم ہوا کہ وہ جو حدیث میں آیا کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر حقہ ہے اسکے معنی یہی کہ جب چالیس تک پہونچے ورنہ ایک بڑھنے سے بنت لبون چالیس تک جیسا کہ ابوداؤد کی مرسل زہری میں ہے وہ ابوداؤد کے مرسل حماد بن سلمہ سے متعارض ہے اور مرسل حماد بن سلمہ عن قیس بن سعد رضہ اسنادہ سے مرجح ہے کہ اول تو اسکے مؤید قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان ثبوت ہوتا ہے۔ سوم جمیع روایات میں موافقت ہو جاتی ہے۔ چہارم اصل یہ کہ ملاء میں نص ہے نہ قیاس۔ پنجم یہ محکم ہے اور وہ محتمل۔ تو یہی مرجح ہے لیکن ضرور ہے کہ حساب چالیس و پچاس کا بعد ۱۵۰ کے تاویل کریں اور موافق قول شافعی رحمہ کے حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہے تو ہر ایک نے اپنے اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہائے تحقیق المقام ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب پھر اختلاف دو مقام پر ہے۔ اول تو ۱۲۰ سے لیکر ۱۵۰ تک کیونکہ یہ مقدار صرف (۳۰) ہے پھر ۱۵۰ سے لیکر ۲۰۰ تک میں چالیس و ۵۰ کا حساب درست مگر چالیس سے کم میں ہمارے نزدیک مثل ابتدا کے اور شافعی رحمہ کے

نزدیک نہیں ہے۔ بالجملہ نصاب اونٹ کی زکوٰۃ کا یہ ہے جو مذکور ہوا۔ والبخت والعراب سواء۔ اور بختی و عربی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی اونٹ کسی قسم کے ہوں جب عدد نصاب کو پہونچیں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لان مطلق الاسم یتناولہما۔ کیونکہ ابل کا لفظ دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ تو جب حدیث میں ابل پر زکوٰۃ ہے تو بختی ہوں یا عربی یا مخلوط انپر زکوٰۃ ہے۔ م۔ کمتر عمر کا بچہ جو نصاب میں شمار ہو ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک بنت مخاض ہے۔ شرح الطحاوی اور اندھا و بچہ شمار ہوگا مگر زکوٰۃ میں نہ لیا جائیگا اور واضح ہو کہ زکوٰۃ لینے والا ایسی اونٹنی نہیں لیگا جو بچہ کو دودھ پلاتی ہو یا گوشت کے لیے موٹی کی گئی یا حاملہ ہو اور اونٹوں کی زکوٰۃ میں مادہ کے سوا نر نہیں لیگا۔ محیط السرخسی۔ م۔

فصل فی البقر۔ فصل جنس گائے کی زکوٰۃ میں۔ واضح ہو کہ بقر اسم جنس ہے نر و مادہ پر بولا جاتا ہے اور بقرہ ایک راس اور کہا گیا کہ مونث ہے۔ اسکا نصاب (۳۰) ہے چنانچہ فرمایا۔ لیس فی اقل من ثلثین من البقر صدقۃ۔ ۳۰۔ بقر سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔ فاذا کانت ثلثین سائمۃ وحال علیہا الحول ففیہا تبیع او تبیعۃ۔ پھر جب ۳۰۔ ہو جاویں درحالیکہ سائمہ ہوں اور آنپر سال گذر جاوے تو انمیں ایک تبیع یا تبیعہ واجب ہے۔ وہی التی طعنت فی الثانیۃ۔ اور تبیع یا تبیعہ وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ ف۔ اور یہاں و بکریوں میں کچھ مادہ بچہ و نسا متعین نہیں۔ ف۔ اور یہی کمتر عمر ہے جب سے زکوٰۃ کے جانوروں میں شمار ہوگا۔ شرح الطحاوی۔ وفی اربعین مسن او مسنۃ۔ اور چالیس میں ایک مسن یا مسنہ واجب ہے۔ وہی التی طعنت فی الثالثۃ۔ اور مسن یا مسنہ وہ بچہ جو تیسرے سال میں لگا ہو۔ بہذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذا رضی اللہ عنہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا۔ ف۔ جب انکو یمن بھیجا ہے۔ کما رواہ الاربعۃ وابن حبان والحاکم۔ اور ابن عبد البر رح نے کہا کہ اسکی اسناد متصل ہے اور ابن حزم رح نے اسی پر جزم کیا کیونکہ مسروق رح نے یمن میں معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوٰۃ وصول کی۔ ملخص الفتح۔ فاذا زادت علی اربعین۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں۔ ف۔ تو امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہیں اول یہ کہ۔ وجب فی الزیادۃ بقدر ذلک۔ زیادتی میں بقدر اسکے واجب ہے الی ستین۔ ساٹھ تک۔ ففی الواحدۃ الزائدۃ ربع عشر مسنۃ۔ پس ایک زائد میں مسنہ کا چالیسواں حصہ ہے۔ وفی الاثنین نصف عشر مسنۃ۔ اور دو زائد میں بیسواں حصہ مسنہ کا۔ وفی الثلثۃ ثلثۃ ارباع عشر مسنۃ۔ اور تین زائد میں تین چالیسویں حصے۔ ف۔ یعنی مسنہ کی قیمت لگا کر مثلاً فرض کرو کہ دس آنہ کا ہے تو اُسکے چالیس حصہ کر کے تین حصہ چنانچہ تین پیسے ہوے۔ اور علی ہذا القیاس م۔ وہذا روایۃ الاصل۔ اور یہ مبسوط کی روایت ہے۔ لان العفو ثبت نصا بخلاف القیاس ولا نص ہہنا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مال زکوٰۃ میں عفو کا ثبوت از روے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہاں یعنی چالیس سے زائد کی عفو میں کوئی نص نہیں۔ ف۔ تو ہم قیاس سے ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن آگے آتا ہے کہ ایک نص وارد ہے مگر جبکہ ماؤل ہو۔ م۔ وروی الحسن عنہ انہ لایجب فی الزیادۃ شئی حتی تبلغ خمسین ثم فیہا مسنۃ وربع مسنۃ او ثلث تبیع۔ اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ زیادتی میں کچھ واجب نہ ہوگا یہانتک کہ پچاس پہونچیں پھر پچاس میں ایک پورا مسنہ ہوگا اور اسکے ساتھ مسنہ کی چوتھائی قیمت یا تبیع کی تہائی قیمت ہوگی۔ وان مبنی ہذا النصاب علی ان یکون بین کل عقدین وقص وفی کل عقد واجب۔ اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقر کا مبنی اس شان پر ہے کہ ہر دو عقد کے درمیان وقص یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جاکر واجب ہو۔ ف۔ عقد یعنی دہائی کی گرہ۔ جیسے ۳۰۔ ۴۰۔ ۵۰۔ ۶۰۔ ۷۰۔ وغیرہ تو ۳۰۔ اور ۴۰۔ کے درمیان

عفو ہے اور ۵۰ کے عقد پر تبیعہ واجب اسی طرح ۶۰ سے والی تک عفو ہے اور ۵۰ پر جا کر واجب ہوا۔ و قال ابو یوسف و محمد لا شئی فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے میں کچھ واجب نہ ہوگا یہانتک کہ ساٹھ کو پہونچیں۔ ف۔ اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی تیسری روایت امام ابو حنیفہ رح سے ہے۔ ف۔ یہی روایت اوفق ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے۔ جوامع الفقہ۔ اسی پر فتوی ہے۔ البحر۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض لا تاخذ من اوقاص البقر شیئاً۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رض کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لینا۔ و فسروہ بما بین اربعین الی ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ مقدار جو ۴۰ اور ۶۰ کے درمیان ہے۔ ف۔ یعنی دو نصاب کے درمیان۔ قلنا قد قیل ان المراد ھھنا الصغار۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص سے بہت چھوٹے بچے مراد ہیں۔ ف۔ یعنی مجلہ جو سال بھر کے نہوں۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل میں اشکال ہے۔ دارقطنی اور ابو بکر البزار رح نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رض کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے تبیع یا تبیعہ لے اور ہر چالیس سے مسن یا مسنہ لے پس اہل یمن نے کہا کہ بھر اوقاص میں کیوں نہیں لیتے تو معاذ رض نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انمیں کچھ حکم نہیں دیا اور میں عنقریب دریافت کرونگا جب وہاں حاضر ہونگا پس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہوکر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص میں کچھ نہیں ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد میں ضعف ہے اور معجم طبرانی کی روایت معاذ بن جبل رض میں مذکور ہے کہ مجھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اہل یمن میں حکم دیا کہ بقر ہر تیس میں تبیعہ اور ہر چالیس میں مسنہ اور ساٹھ میں دو تبیع اور ستر میں تبیعہ و مسنہ لوں اور حکم دیا کہ انکی مابین میں کچھ نہ لوں مگر جبکہ مسنہ یا جذع کو پہونچے رواہ القاسم بن سلام یعنی ابو عبید رح۔ ابن الہمام نے کہا کہ روایت مرسل ہے اور راوی غیر مشہور ہے میں کہتا ہوں مرسل اور غیر مجروح سے ضرر نہیں اور یہ مفید ہے کہ بعد دریافت کے روایت کی۔ فاحفظہ فانہ نافع۔ م۔ ثم فی الستین تبیعان او تبیعتان۔ پھر ساٹھ میں دو تبیع یا دو تبیعہ ہیں۔ ف۔ بحساب ہر تیس پر تبیع یا تبیعہ کے۔ وفی سبعین مسنۃ و تبیع۔ اور ستر میں ایک مسنہ و ایک تبیع۔ ف۔ یعنی ۴۰ کا مسن یا مسنہ اور ۳۰ کا تبیع یا تبیعہ۔ وفی ثمانین مسنتان۔ اور اسّی میں دو مسنہ ہیں۔ ف۔ بحساب ہر چالیس پر مسنہ کے۔ وفی تسعین ثلثۃ اتبعۃ۔ اور نوّے میں تین تبیعہ ہیں۔ وفی المائۃ تبیعان و مسنۃ۔ اور سو میں دو تبیعہ و ایک مسنہ ہے۔ و علی ھذا۔ اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے۔ فیتغیر الفرض فی کل عشرۃ من تبیع الی مسنۃ و من مسنۃ الی تبیع۔ پس فرض زکوٰۃ متغیر ہوتا جائیگا ہر دہائی پر تبیع سے مسنہ کی طرف اور مسنہ سے تبیعہ کی طرف۔ لقولہ علیہ السلام فی کل ثلثین من البقر تبیع او تبیعۃ وفی کل اربعین مسن او مسنۃ۔ بدلیل قول علیہ السلام بقر سے ہر تیس میں ایک تبیع یا تبیعہ ہے یعنی نر یا مادہ اور ہر چالیس میں مسن نر یا مسنہ مادہ ہے۔ ف۔ رواہ ابو داود عن علی رض و رواہ الطبرانی عن معاذ رض ع۔ والجوامیس والبقر سواء۔ جاموس و بقر برابر ہیں۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ کے حق میں حکم یکساں ہے حتی کہ ہر تیس بھینسوں پر ایک سال گذرا ہوا بچہ نر یا مادہ ہے اور ہر چالیس بھینسوں پر دو سال گذرا ہوا نر یا مادہ بچہ ہے۔ لان اسم البقر یتناولھا۔ کیونکہ بقر کا نام گائے و بھینس دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ اور بیل و بھینسا اسی جنس میں ہیں۔ اذ ھو نوع منہ۔ کیونکہ جاموس یعنی گاومیش ایک قسم گاؤ کی ہے۔

الا ان اوہام الناس لا یسبق الیہ فی دیارنا لقلتہ - مگر ہمارے دیار مرغینان میں چونکہ بھینس بہت کم ہیں تو گاؤ بولنے سے گاومیش کی طرف خیال نہیں جاتا ہے - ف اور ہمارے دیار ہندوستان میں بھی دونوں کا نام علٰحدہ معروف ہونے سے جنس وذات کا خیال چھوڑ کر گائے کہنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن تبادر نہ ہوگا مگر زکوٰۃ تو اصل حقیقت پر مبنی ہے اور قسم کی بنا البتہ عرف تبادر پر ہے - فلذلک لا یحنث بہ فی یمینہ لا یاکل لحم بقر - اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گاؤ نہ کھاؤنگا تو بھینس کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا - ف یعنی قسم نہ ٹوٹیگی - میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے ملک میں تو گاومیش اور گاؤ میں ذاتی جنسیت کے ساتھ نام کی بھی کچھ شرکت ہے لہذا قسم نہ ٹوٹنا ایک نوع تبادر پر ہے اور ہمارے دیار میں تو کچھ شبہہ نہیں کہ بھینس کے گوشت سے مانند بکری کے گوشت کے حانث نہوگا - واللہ تعالیٰ اعلم - م - اگر پالو مادہ اور جنگلی نر سے پیدا ہوئے ہوں تو ان پر زکوٰۃ ہے اور برعکس ہو تو نہیں ہے - محیط السرخسی - ع - اگر گائیں بھینسیں مختلط ہوں تو نصاب پورا کرنے کے لیے انکو ملاکر شمار کرنا واجب ہے پھر دونوں قسم میں سے جس قسم کے زیادہ ہوں اسی قسم سے زکوٰۃ میں لیا جاوے اور اگر مساوی ہوں تو اعلیٰ میں سے ادنیٰ لیا جاوے اور ادنیٰ میں سے اعلیٰ لیا جاوے - البحر - افضل یہ کہ بقر کی زکوٰۃ میں نر سے تبیع اور مادہ میں سے مسنہ دیا جاوے - الظہیریہ

فصل فی الغنم - فصل غنم کی زکوٰۃ کے بیان میں - ف غنم ہر شخص کے لیے منفعت غنیمت ہے بخلاف گائے کے کہ وہ سینگ سے تنگ کرکے پیٹ بھر کر رہتی ہے - غنم اسم جنس ہے جو بکری و بھیڑ دونوں قسم کو شامل ہے - اسکا کمتر نصاب چالیس ہے چنانچہ فرمایا - لیس فی اقل من اربعین من الغنم السائمۃ صدقۃ - غنم کی چالیس چرائی والیوں سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے - فاذا کانت اربعین - پھر جب چالیس ہو جاویں - ف یعنی سال بھر کا بچہ بھی شمار ہوگا نہ کم کا - شرح الطحاوی - اور وہ بھی جو پالو مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ نر جنگلی کھبا یا ہرن ہو نہ برعکس - محیط السرخسی - یس شمار چالیس ہو - سائمۃ - درحالیکہ سائمہ ہوں - وحال علیہا الحول - اور ان پر سال پلٹ جاوے - ففیہا شاۃ تو انمیں ایک شاۃ واجب ہے - ف نر ہو یا مادہ - پھر جب چالیس سے بڑھیں تو بھی ایک ہی واجب رہیگی الی مائۃ وعشرین - ایک سو بیس تک - فاذا زادت واحدۃ ففیہا شاتان الی مائتین - پھر جب ۱۲۰ پر ایک زیادہ ہوگی تو اسمیں دو بکریاں واجب ہیں دو سو تک - فاذا زادت واحدۃ ففیہا ثلث شیاہ - پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اسمیں تین بکریاں ہیں - ف پھر یہی تین بکریاں واجب رہینگی یہانتک کہ چار سو پورے ہوں - فاذا بلغت اربع مائۃ ففیہا اربع شیاہ - پھر جب چار سو ہو جاویں تو اسمیں چار بکریاں واجب ہیں - ثم فی کل مائۃ شاۃ - پھر ہر سیکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاویگی - ف حتی کہ پانچ سو پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہیں - علیٰ ہذا القیاس - ہکذا ورد البیان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام ایسا ہی بیان نصاب وارد ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں - ف جو عمرو بن حزم رض کو لکھدیا - وفی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ - اور فرمان زکوٰۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ - ف رواہ البخاری - اور فرمان حضرت عمر رض میں - رواہ ابو داؤد وغیرہ - وعلیہ انعقد الاجماع - اور اسی پر اجماع منعقد ہوا - ف اور یہی فقہاء سلف وخلف اور چاروں مجتہدین وغیرہم کا مذہب ہے - مع - والضأن والمعز سواء - اور قسم ضأن ومعز دونوں اسمیں یکسان ہیں - ف حتی کہ نصاب پورے ہونے میں دونوں کو ملایا جائیگا اور اسمیں کچھ اختلاف نہیں - مع - لان لفظۃ الغنم شاملۃ للکل - کیونکہ لفظ غنم دونوں کو شامل

ف۔ جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے۔ والنص ورد بہ۔ اور نص بلفظ غنم وارد ہے۔ ف۔ تو
دونوں شامل رہیں۔ ویوخذ الثنی فی زکوتہا۔ اور ثنی اسکی زکوٰۃ میں لیا جائیگا۔ ف۔ خواہ ضان کا ہو
یا معز کا۔ ولا یوخذ الجذع من الضأن الا فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ۔ اور ضان کا جذع نہیں لیا
جائیگا۔ ظاہر الروایۃ میں سوائے حسن بن زیاد کی روایت ابوحنیفہ کے۔ والثنی ما تمت لہ سنۃ۔ اور ثنی وہ بچہ
کہ پورا سال بھر کا ہو۔ ف۔ دوسرے میں لگا ہو۔ اور گائے کا ثنی دو برس کا اور اونٹ کا پانچ برس کا ہے
والجذع ما اتی علیہ اکثرہا۔ اور جذع وہ بچہ کہ جسپر سال کا زیادہ حصہ گذرا ہو۔ ف۔ یہی ظاہر المذہب ہے اور
بدائع وغیرہ میں کہا کہ جس پر چھ ماہ گذرے ہوں۔ مع۔ وعن ابی حنیفۃ وہو قولہما انہ یوخذ الجذع۔ اور امام
ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام انما حقنا
الجذعۃ والثنی۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ و ثنی ہے۔ ف۔ یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ
کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مصدقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
حاملہ بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ یا ثنیہ لیتے۔ کما رواہ ابوداؤد والنسائی واحمد۔ اسی طرح حدیث سفیان
بن عبداللہ میں حضرت عمر رض نے فرمایا کہ سخلہ یعنی جذعہ سے چھوٹا تعداد نصاب میں شمار ہوگا اور زکوٰۃ میں نہ لیا
جائیگا اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی اور حاملہ اور نر غنم کا نر نہیں لیا جائیگا بلکہ جذعہ یا
ثنیہ لیا جائیگا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالک رح نے موطا میں روایت کیا۔ مف۔ ولانہ یتادی بہ الاضحیۃ
اور جذعہ اس وجہ سے جائز ہوگا کہ اسکی قربانی جائز ہے۔ ف۔ کما فی حدیث عاصم بن کلیب رحمہ اللہ عند ابی داؤد وابن ماجہ
واحمد والحاکم۔ فکذا الزکوٰۃ۔ تو زکوٰۃ بھی جائز ہے۔ وجہ الظاہر حدیث علی رض موقوفاً و مرفوعاً۔ وجہ ظاہر الروایۃ
کی حدیث حضرت علی رض ہے جسکو حضرت علی کا قول کرکے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کرکے مرفوع روایت
کیا گیا ہے۔ لا یوخذ فی الزکوٰۃ الا الثنی فصاعدا۔ زکوٰۃ میں نہیں لیا جائیگا مگر ثنی یا اس سے بڑھکر۔ ف۔ تو ثنی
سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولان الواجب ہو الوسط وہذا من الصغار۔ اور اس وجہ سے کہ واجب تو وسط
درجہ کا ہے اور جذعہ ادنی درجہ میں ہے۔ ف۔ تو جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولہذا لا یجوز فیہا الجذع من المعز۔
اور اسی ادنی ہونے کی وجہ سے معز کا جذعہ زکوٰۃ میں لینا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ ف۔ رہا جذعہ ضان کی
قربانی ہونا تو فرمایا کہ۔ وجواز التضحیۃ بہ عرف نصا۔ جذع کا قربانی میں جائز ہونا نص سے معلوم ہوا۔ ف۔
کہ جب مسنہ میسر ہونا مشکل ہو تو ضان کا جذع ذبح کرو۔ رواہ مسلم عن جابر رض۔ اور زکوٰۃ میں کوئی نص نہیں ہے اگر
کہا جاوے کہ روایت نص تو اوپر گذری کہ انما حقنا الجذع والثنی۔ تو جواب دیا کہ۔ المراد بما روی الجذع من
الابل۔ مراد اس روایت میں اونٹ کا جذع ہے۔ ف۔ سروجی رح نے کہا کہ یہ تاویل بعید ہے اسواسطے کہ اونٹ
میں مذکر یعنی نر تو لیا نہیں جاتا۔ مع۔ میں مخفی نہیں۔ ہاں مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابوداؤد و نسائی و احمد میں اور
حدیث سفیان رح کے موطا میں صریح اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور وہ بلاشبہ بحکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر الروایۃ کو ترجیح
دینا واجب ہوا یعنی امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الضان لینا جائز ہے۔ مف۔ ویوخذ فی زکوٰۃ الغنم
الذکور والاناث۔ اور غنم کی زکوٰۃ میں نر و مادہ دونوں لینا جائز ہے۔ لان اسم الشاۃ ینتظمہا وقد قال
علیہ السلام فی اربعین شاۃ شاۃ۔ کیونکہ شاۃ کا لفظ نر و مادہ دونوں کو شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ چالیس شاۃ میں ایک شاۃ واجب ہے۔ ف۔ تو شاۃ خواہ نر ہو یا مادہ ہو دیدے۔ واحادیث رواہ ابوداؤد

والترمذی سم۔ مسئلہ۔ حضرت الصدیق وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوٰۃ میں یہ عبارت موجود ہے۔ وما کان من خلیطین فانہما یتراجعان بالسویہ ولا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقہ یعنی اور جو چیز کہ دو خلیط سے ہو تو دونوں باہم عدل کے ساتھ رجوع کریں اور جمع نہ کیا جاوے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیان مجتمع کے بخوف زکوٰۃ۔ شافعی رح نے کہا کہ اس حکم سے مثلاً ۵۔ اونٹ یا ۳۰۔ گاے یا ۴۰ غنم اگر دو شخصوں میں بشرائط خلطہ مخلوط ہوں تو اس نصاب واحد میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں اور حدیث کے یہ معنی نہیں ہیں ورنہ ہر ایک پر نصاب سے کم میں زکوٰۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع وتفریق باعتبار ملک کے مالکان ومصدق دونوں کو منع ہے۔ چنانچہ اگر کسی کے ملک میں ۱۲۰۔ بکریاں مجتمع ہیں تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق انکو ۴۰۔ ۴۰۔ ۴۰۔ کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریاں لازم آدیں اور اگر تین شخصوں کی درحقیقت ہوں تو انپر خلط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جاوے۔ اسیطرح اگر چالیس بکریاں دو آدمیوں کی ہیں تو انکو مجتمع کرکے نصاب نہ بنا دے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰۔ ہیں اور اگر ایک کی ہوں تو دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوٰۃ نہو پس حاصل یہ کہ اگر واقعی خلیط ہوں تو مصدق نے ہو لیا ہے دونوں خلیط باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لیں اور اگر خلیط نہوں تو بخوف صدقہ جمع وتفریق نہیں جائز ہے پس قولہ۔ لا یجمع بین متفرق۔ متفرق ملک والے جانوروں کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کرکے (۱۲۰) بکروں پر ایک ہی بکری دیں۔ ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقہ۔ اور مجتمع کو متفرق نہ کرے۔ بخوف صدقہ حتی کہ مالک واحد ۴۰۔ غنم کو دو جگہ متفرق نہ کرے تاکہ زکوٰۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰ سکو ملک واحد میں مجتمع جنمیں ایک بکری ہے تین ٹکڑے کرکے تین بکریاں نہ لے پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ بڑھانے کی غرض سے جمع وتفریق نہ کرے اور مالکان نصاب توڑنے یا صدقہ گھٹانے کے لیے جمع وتفریق نہ کریں اور میں نے اس تفریق سے بعضے جہلا کا زعم توڑا جو اس مسئلہ کو مخالف حدیث زعم کرتے ہیں حالانکہ یہی موافق ومحقق ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل فی الخیل

فصل گھوڑوں کی زکوٰۃ میں۔ خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ واضح ہو کہ جو گھوڑا جہاد وغیرہ میں استعمال کا ہو اسمیں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں۔ ع۔ اور جو گھوڑا تجارت کا ہے بالاتفاق اسکی قیمت پر زکوٰۃ ہے۔ المضمرات۔ اور جو گھوڑے چرائی ونسل کے ہیں انمیں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ اذا کانت الخیل سائمۃ۔ جب خیل سائمہ ہوں۔ ذکورا واناثا۔ نر ومادہ ملے ہوے۔ ف۔ تو واضح ہو کہ انکے نصاب کی کچھ تعداد نہیں اور نہ انکی ذات سے جزو زکوٰۃ ہے اور بالاجماع انکی زکوٰۃ کو امام جبراً نہیں وصول کریگا بلکہ اسکے مالک پر واجب ہے۔ فصاحبہا بالخیار۔ تو انکا مالک مختار ہے یعنے دو باتوں میں ایک یہ کہ۔ ان شاء اعطی من کل فرس دینارا۔ اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے ایک دینار دیدے۔ دوم۔ ان شاء قومہا واعطی عن کل مائتین خمسۃ دراہم۔ اگر چاہے تو انکی قیمت لگا کر ہر دو سو درم سے پانچ درم دیدے۔ ف۔ یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والوں نے چار سو درم کا گھوڑا بتلایا تو ہر دو سو پر پانچ کے حساب سے دس درم اس گھوڑے کی زکوٰۃ دیدے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وہو قول زفر۔ اور یہ حکم زکوٰۃ واجب ہونے کا امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زفر رح کا قول ہے۔ وقالا لا زکوٰۃ فی الخیل۔ اور ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ خیل میں زکوٰۃ نہیں۔ ف۔ یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ۔ بدلیل حدیث کہ نہیں ہے مسلمان پر اسکے غلام میں اور نہ اسکے گھوڑے میں کچھ صدقہ۔ ف۔ رواہ الستہ۔ ہم کہتے ہیں کہ غلام تجارت میں بالاجماع صدقہ ہے

تو غلام خدمت مراد ہیں اسی طرح فرس جہاد و ضرورت، تو خیل سائمہ میں صدقہ نہ ہونا کہان سے ثبوت ہوا- بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی بدلہ **قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائمۃ دینارا و عشرۃ دراہم** - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے مین ایک دینار یا دس درم واجب ہین- ف- یہ حدیث بدون ذکر دس درم کے دار قطنی و بیہقی نے روایت کرکے کہا کہ ضعیف ہے- مین کہتا ہون کہ اسکی قوت کے واسطے حدیث ابو ہریرہ رض ہے کہ جسمین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ نہ دینے والون کے ذکر مین گھوڑون کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت و تعفف کی راہ سے باندھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن و پیٹھ مین اللہ تعالیٰ کا حق نہین بھولا- کما رواہ البخاری و مسلم- تو پیٹھ کے بعد گردن کا حق وہی زکوٰۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوٰۃ کے دیگر حقوق ساقط ہین- مع- پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح الستہ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اسکے معارض دراصح واقوی ہے تو جواب یہ کہ وہ ماول ہے- **وتاویل مازویناہ** - اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی- ف- یہ کہ گھوڑے سے مراد یہ ہین- **فرس الغازی** ہے- ف- یعنی غازی مسلمان پر اسکے گھوڑے کی زکوٰۃ نہین اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال مین کہا کہ حدثنا علی بن الحسن حدثنا سفیان بن عیینۃ عن ابن طاؤس عن ابیہ قال الخ یعنے طاؤس نے کہا کہ مین نے ابن عباس رض سے پوچھا کہ کیا خیل مین زکوٰۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوٰۃ نہین ہے- مع- **وہو المنقول عن زید بن ثابت** - اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے- ف- کتب الروایۃ مین نہین ملی- ہان شیخ ابو زید رح نے کتاب الاسرار فقہ مین ذکر کیا ہے- مع- **والتخییر بین الدینار والتقویم ماثور عن عمر رض** - اور اختیار ہونا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوٰۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے- ف- واضح ہو کہ زکوٰۃ الخیل کے مسئلہ مین فتاویٰ قاضیخان و خلاصہ و کافی مین ہے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے- مگر شمس الائمہ سرخسی و صاحب التحفہ نے قول ابو حنیفہ رح کو ترجیح دی گھوڑے کی اضافت سے اسکی سواری و استعمال کا گھوڑا مراد ہے- تو ایسے گھوڑے مین زکوٰۃ نہونے سے یہ کیونکر لازم آیا کہ مطلقاً کسی گھوڑے مین زکوٰۃ نہین- پھر گردن پر حق سوائے زکوٰۃ کے اور نہین رہا- حدیث مین جب آپ سے گدھون کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اسکے بارہ مین مجھپر کچھ نازل نہین ہوا- پس اگر گھوڑون مین زکوٰۃ تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھون مین بھی بلا خلاف موجود ہے پس گھوڑون مین زکوٰۃ سائمہ ثابت ہے- بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر نسخ ہوگیا بدلیل حدیث علی رض مرفوعاً کہ مین نے تمکو زکوٰۃ الخیل و زکوٰۃ غلامون سے عفو کیا پس درم و دینار کی زکوٰۃ لاؤ- رواہ الترمذی والنسائی- جواب- کچھ بھی دلالت نسخ نہین بلکہ خدمتی غلام بالاجماع مراد ہین تو وہی گھوڑے بھی- ابن المنذر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوٰۃ الخیل ثابت نہین- جواب آنکہ غلط دعویٰ ہے بلکہ دار قطنی نے جویریہ عن مالک عن الزہری عن السائب بن یزید رضی اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ مین نے اپنے باپ کو دیکھا کہ خیل کو منقوم لاتے پھر اسکی زکوٰۃ حضرت عمر رض کو ادا کرتے تھے- ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے- عبد الرزاق نے ابن جریج عن عمرو بن دینار عن جبیر بن یعلی بن امیہ عن ابیہ روایت کی جسمین حضرت عمر رض نے یعلی کو ہر فرس سے ایک دینار لینے کا حکم کیا- عبد الرزاق عن ابن جریج عن ابن ابی حسین عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمان رض خیل کی زکوٰۃ لیتے اور مجھے سائب بن یزید رض نے خبر دی کہ مین گھوڑون کی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لاتا تھا- مع- یہ روایات صحیحہ مثبت ہین کہ قول ابو حنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے- واللہ اعلم- م- پھر بقول ابو حنیفہ رح مختلط نر و مادہ مین تو زکوٰۃ ہے- **ولیس فی ذکورہا منفردۃ زکوٰۃ** - اور فقط تنہا مذکر

گھوڑون مین زکوۃ نہین ہے - لانہا لاتتناسل - کیونکہ فقط نرون سے تناسل نہین ہوتا - ف - تو جب نر تنہا ہوا
تو زکوۃ بھی نہین ہے - وکذا فی الاناث المنفردات فی روایۃ - اور یہی حکم تنہا گھوڑیون مین بھی ایک روایت
مین ہے - وعنہ الوجوب فیہا - اور دوسری روایت مین امام رح سے فقط گھوڑیون مین وجوب زکوۃ ہے - لانہا
تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذکور - کیونکہ فقط گھوڑیان تو غیر کے گھوڑے سے جفتی ہین بر خلاف
نرون کے - وعنہ انہا تجب فی الذکور المنفردۃ ایضاً - اور امام رح سے دوسری روایت مین فقط نر
گھوڑون مین بھی وجوب زکوۃ آیا ہے - ف - شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ تعالے نے فتح القدیر مین
تحقیق سے روایات مین ترجیح دی کہ فقط گھوڑیون مادہ کی صورت مین زکوۃ واجب ہے اور گھوڑون یعنے فقط نر
گھوڑون کی صورت مین نہین واجب ہے - مف - ولاشئ فی البغال والحمیر - اور خچرون وگدھون مین
کچھ زکوۃ واجب نہین ہے - ف - اگرچہ سائمہ اور مختلط نر و مادہ ہون - لقولہ علیہ السلام لم ینزل علی فیہما
شئ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خچرون وگدھون کی زکوۃ مین مجھپر کچھ حکم نازل نہین ہوا - ف
کما رواہ البخاری - لیکن اسمین خچرون کا ذکر نہین ہے - شاید کہ دونون کو ایک قسم شمار کیا جیسا کہ عرف مین ہے - و
المقادیر تثبت سماعاً - اور مقادیر زکوۃ تو سمعی ہین - ف - قیاسی وعقلی نہین تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے کچھ سماع نہین ہوا تو انمین زکوۃ واجب نہوگی - الا ان یکون للتجارۃ - مگر جبکہ خچر وگدھے تجارت
کے لیے ہون - ف - تو تجارتی زکوۃ انمین واجب ہوگی - لان الزکوۃ حینئذ تتعلق بالمالیۃ کسائر اموال
التجارۃ - کیونکہ زکوۃ تو اس حالت مین مالیت سے متعلق ہوگی جیسے دیگر اموال تجارت مین ہوتی ہے - ف
وعلی ہذا سکھلائے ہوئے چیتے وکتے مین زکوۃ تجارت واجب ہے - السراجیہ - یون ہی تجارتی لبدان مین ہونا چاہیے -

فصل - مسائل متعلقہ زکوۃ سوائم کے بیان مین - لیس فی الفصلان - نہین ہے فصلان بالضم اونٹ کے
بچون مین جو بنت مخاض سے چھوٹے ہون - والعجاجیل - مع عجول یعنی نر گاے کے بچون مین جو تبیعہ نہون - و
الحملان - بالضم یعنی نر غنم کے بچون مین - صدقۃ عند ابی حنیفۃ - زکوۃ نزدیک ابو حنیفہ کے - ف
یعنی جب خالی فصلان وعجاجیل وحملان ہون تو ابو حنیفہ کے نزدیک انمین زکوۃ واجب نہین - الا ان یکون معہا
کبار - مگر جبکہ ان بچون کے ساتھ بڑے بھی ہون - ف - یعنی پورے سال کے یا زیادہ - اگر کہا جاوے
کہ یہ بچہ خود ہی بڑے ہوجاوینگے اسواسطے کہ زکوۃ تو بعد سال کے واجب ہوتی ہے - جواب مین بعض نے کہا کہ بعد
سال کے اس قابل ہونگے کہ اب سے انپر زکوۃ کا سال شروع ہو یا ابتدا سے سال زکوۃ شمار کیا جاوے بعض
نے کہا کہ بلکہ یہ صورت ہے کہ مائین بعد چھ ماہ کے قدر نصاب بچہ جنین پھر مائین مرگئین اور بچہ رہے تو کیا وہ سال
انپر محول ہوگا یا نہین - علی ہذا سال بھر ور یادہ کے جانور تھے اور درمیان سال مین اسنے سال سے کم بچہ خریدے
پھر بڑے مرگئے - النہر - اور جامع صغیر مین ہے کہ مائین بعد دس ماہ کے مرین اور بچہ رہگئے تو بعد دوماہ گذرنے
کے کیا سال زکوۃ ان بچون پر محول ہوگا - حاصل جواب امام اعظم رح کے نزدیک یہ کہ نہین مگر جبکہ کوئی سال کا
یا زیادہ کا بھی ہو - مع - وہذا آخر اقوالہ - اور یہ امام اعظم کے تین اقوال مین سے آخری قول ہے - وہو قول محمد
اور یہی امام محمد کا قول ہے - ف - اور یہی سفیان ثوری رح کا قول ہے - ع - وکان یقول اولاً یجب فیہا
ما یجب فی المسان - اور ابو حنیفہ پہلے یہ کہتے تھے کہ ان بچون مین وہ واجب ہوگا جو مسنہ جانورون مین ادا
ہوتا ہے - ف - یعنی بڑون کی زکوۃ - وہو قول زفر ومالک - اور یہ زفر ومالک کا قول ہے - ثم رجع وقال

فیہا واحد منہا ۔ پھر ابو حنیفہ رح نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچوں میں انھیں میں کا ایک واجب ہوگا ۔ وہو قول ابی یوسف والشافعی ۔ اور یہی ابو یوسف رح شافعی کا قول ہے ۔ ف ۔ مبسوط میں ایک حکایت ذکر کی کہ ابو یوسف رح نے کہا کہ میں نے جاکر ابو حنیفہ رح سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حملان ہیں تو انہیں کیا واجب ہوگا ۔ امام رح نے کہا کہ مسنہ بکری واجب ہوگی ۔ میں نے کہا کہ پھر تو چالیس حملان کی قیمت سے اُس مسنہ کی قیمت زیادہ نہ ہوئی تو برابر ہوگی ۔ تب ایک ساعت غور کر کے کہا کہ ہاں مسنہ نہیں بلکہ انھیں میں کا ایک واجب ہوگا ۔ میں نے کہا کہ بھلا کیا سال بھر سے کم بچہ زکوٰۃ میں لے لیا جائیگا ۔ تب ایک ساعت غور میں رہ گئے پھر کہا کہ تب تو انمیں کچھ واجب نہ ہوگا ۔ بعض نے کہا کہ انمیں ابو حنیفہ رح کی تعریف ہے کہ ایک مجلس میں تین قول کہے اُنمیں سے کوئی متروک نہیں ہے ۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ مجنون و اطفال سے واقع ہونا محال ہے ۔ پھر امام ابو حنیفہ رح سے یہ کیونکر واقع ہوگا ۔ فوائد الظہیریہ مع ۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کا کلام بھی اسی طرف مشعر ہے ۔ مگر بعض مشائخ نے کہا کہ حکایت تو مشہور ہے پس ناچار تاویل کیجاوے کہ امام رح نے ابو یوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا ۔ مع ۔ میں کہتا ہوں کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات محدثین مشہور ہیں حتی کہ زمخشری نے کشاف میں لکھیں بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کیں ان سراج المنیر میں صریح تردید کر دی پس تردید اولی ہے ۔ واللہ تعالی اعلم ۔ بجملہ اول تو مسنہ واجب کہتے پھر انہیں کا ایک واجب کہا ۔ پھر اس سے بھی رجوع کیا ۔ وجہ قولہ الاول ان الاسم المذکور فی الخطاب ینتظم الصغار والکبار ۔ قول اول کی وجہ یہ کہ نص میں جو اسم مذکور ہے وہ چھوٹے وبڑوں سب کو شامل ہے ۔ ف ۔ یعنی ابل وبقر وشاۃ جیسے بڑے ویسے بچے حتی کہ لا اسے کا گوشت نہ کھانے کی قسم میں حملان بھل کھانے سے جھوٹا ہوگا تو بچوں پر بھی وہی زکوٰۃ بڑوں کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عمدہ مال یا درحقیقت کل مال لیا گیا اور یہ منع ہے لہذا رجوع کیا ۔ وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبین ۔ قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا لحاظ ہے ۔ ف ۔ چنانچہ فقیروں کو بھی ایک بچہ مل گیا اور مالک پر تمام بچوں کی برابر قیمت کا مسنہ دینا لازم نہ ہوا ۔ کما یجب فی المہازیل واحد منہا ۔ جیسے مہزول جانوروں میں سے انھیں میں سے ایک واجب ہوتا ہے ۔ ف ۔ توضیح یہ کہ مثلاً زکوٰۃ میں مسنہ واجب ہوئی اور گلہ مسنات میں سے بعض بڑی وقوی موٹی تازی ہے اور بعض چھوٹی کمزور لاغر ہے اور بعض درجہ اوسط پر ہے تو زکوٰۃ میں یہی اوسط واجب ہے پھر اگر سب ہی جانور مہزول یعنی دُبلی ہوں تو بقدر واجب درجہ اوسط سے اتر کر انھیں مہزولوں میں سے ایک جائز ہے اسی طرح واجبی عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز ہے لیکن ابو داؤد ونسائی کی حدیث سوید بن غفلہ رض میں دودھ پیتا بچہ لینے سے صریح ممانعت ہے ۔ لہذا اس قول سے رجوع کیا ۔ اور کہا کہ کچھ واجب نہیں ہے ۔ ووجہ الاخیر ۔ اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہے ۔ کہ ان المقادیر لا یدخلہا القیاس ۔ مقادیر نصاب میں دخل قیاس کو نہیں ہے ۔ فاذا امتنع ایجاب ما ورد بہ الشرع امتنع اصلا تو جب ممتنع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جسکے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے تو بالکل امتناع ہو گیا ۔ ف ۔ یعنی مثلاً ۲۵ پر بنت مخاض اور ۳۶ پر بنت لبون وغیرہ تو جب ابتداء سے بنت مخاض ہی نہ دار ہے تو زائد پر بنت لبون کہاں سے آوے اور اگر عمدہ کر دے تو گویا تمام مال یا عمدہ دیدے اور اگر انھیں میں سے دے تو خلاف منصوص ہے علاوہ بریں مثلاً ۲۵ ۔ میں ایک دے تو ۲۶ میں پھر ۲۶ ۔ میں آخر تک کیونکر دے ۔ پھر واضح ہو کہ موطا مالک کی حدیث سفیان بن عبد اللہ میں ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رض نے مجھے زکوٰۃ وصول کرنے کو بھیجا پس میں نصاب کے شمار میں سخلہ کو بھی گن دیتا تو ان لوگوں نے کہا کہ آپ سخلہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوٰۃ میں نہیں لیتے سال سے کم بچہ

پس جب مین واپس آیا تو مین نے حضرت رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے۔ ارشاد فرمایا کہ ہان سخلہ انپر تعداد نصاب
مین شمار ہوگا اور ہم اسکو زکوۃ مین نہین لینگے۔ اصل حدیث موطا مین ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سخلہ بھی نصاب مین
شمار ہے لہذا ابوحنیفہ رح نے فرمایا۔ **واذا کان فیہا واحدۃ من المسان جعل الکل تبعاً لہ فی انعقادہا**
نصاباً دون تادیۃ الزکوۃ۔ اور جب ان بچون مین کوئی ایک بھی مسنہ ہو تو یہ سب بچے اس مسنہ کے تابع شمار
کیے جاوین مگر نصاب منعقد ہونے مین تابع ہین نہ زکوۃ ادا ہونے مین۔ ف۔ بلکہ زکوۃ مین تو جب مسنہ واجب
ہوا وہی لیا جائیگا۔ اور سخلہ نہین لیا جائیگا۔ م۔ یہ اسوقت ہے کہ جتنے واجب زکوۃ ہوئے مین ایک یا دو وہ ان بچون مین
موجود ہون ورنہ وجوب نہوگا۔ اسکا بیان یہ کہ ۱۱۹۔ حملان یعنی بکری کے حلوان بچے مین اور دو بچے پورے سال بھر
مین تو دونون زکوۃ مین واجب ہونگے اور اگر حملان ۱۲۰۔ ہون اور ایک مسنہ ہو تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک یہی
ایک مسنہ واجب ہوگا اور ابویوسف کے نزدیک ایک مسنہ وایک بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ وگائے
کے بچون مین ہے۔ جب مسنہ واجب ہوا تو وہ دیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو۔ اگر سال گذرکر مسنہ مرگیا
تو باقی بچون سے زکوۃ باطل ہوگئی اور اگر بچے مرگئے اور مسنہ رہگیا تو اسکا چالیسوان حصہ لیا جائیگا۔ مع۔ **ثم عند**
ابی یوسف لا یجب فی ما دون الاربعین من الحملان وفیما دون الثلثین من العجاجیل۔ پھر امام ابویوسف
کے نزدیک چالیس حملان سے اور تیس عجاجیل گائے کے بچے سے کم مین زکوۃ واجب نہین ہوتی۔ ف۔ جیسے
اسوقت بھی کہ بڑے ہون تو اس نصاب سے کم مین نہین واجب ہوتی ہے۔ پھر زیادہ کی صورت مین جب بڑے
ہون تو معلوم ہے اور مشکل تو ان بچون مین ہے۔ **ویجب فی خمس وعشرین من الفصلان واحد**۔ اور اونٹ
کے فصیل بچون مین جب کہ ۲۵۔ ہون ایک بچہ واجب ہے۔ ف۔ یہ تو آسان ہے مگر بڑون ۳۶۔ پر ایک بنت
لبون اور ۴۶۔ پر ایک حقہ تھا۔ پس بچون کی صورت مین کیا ہوگا تو فرمایا۔ **ثم لا یجب شئی حتی تبلغ مبلغاً**
لو کانت مسان ثنی الواجب۔ پھر زائد مین کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ بچون کی تعداد اس مبلغ کو پہونچ
جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب جوڑا ہوتا۔ ف۔ یعنی بچون کی تعداد اتنی ہوجاوے کہ اس تعداد
پر بڑون مین جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۷۶۔ ہے کیونکہ ۷۶۔ پر دو بنت لبون واجب ہوتی ہین تو
بچون مین سے دو بچہ واجب ہونگے۔ **ثم لا یجب شئی حتی یبلغ مبلغاً لو کانت مسان ثلث الواجب**
پھر اسکے بعد کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ ایسے مبلغ کو پہونچ جاوین کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتین۔
ف۔ اور یہ مبلغ ۱۴۵۔ ہے کہ اسوقت تین حقہ واجب ہوتے ہین تو ۱۴۵۔ بچون پر تین بچہ واجب ہونگے
پھر واضح ہو کہ ۱۹۶۔ پر چار حقہ واجب ہوتے ہین تو ۱۹۶۔ بچون پر چار بچہ ہونگے وعلی ہذا القیاس۔ مین کہتا
ہون کہ ۱۹۶۔ پر چاہیے چار حقہ کی جگہ پانچ بنت لبون دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے مین اشکال ہے۔ فافہم۔ پھر
یہی قیاس گائے وبکری کے بچون مین ہے۔ م۔ **ولا یجب فیما دون خمس وعشرین فی روایۃ**۔ اور رہا
بیان اونٹ کے ۲۵۔ سے کم بچون مین تو ایک روایت مین واجب نہین۔ **وعنہ انہ یجب فی الخمس خمس**
فصیل وفی العشر خمسا فصیل علی ہذا الاعتبار۔ اور ابویوسف سے دوسری روایت مین یہ کہ پانچ بچون
مین ایک فصیل کا پانچوان حصہ واجب اور دس مین دو پانچوین وعلی ہذا القیاس۔ ف۔ ۱۵۔ مین تین
پانچوین اور ۲۰۔ مین چار پانچوین اور پچیس مین ایک بچہ۔ **وعنہ انہ ینظر الی قیمۃ خمس فصیل فی الخمس**
والی قیمۃ شاۃ وسط فیجب اقلہما۔ اور ابویوسف سے تیسری روایت مین یہ کہ پانچ فصلان کی صورت مین

ایک فصیل کی قیمت کے پانچوین حصہ کو اور ایک مسنہ بکری کی قیمت کو دیکھین پس جو دونون مین سے کم ہو وہ واجب ہو۔ وفی العشر اسلے قیمۃ شاتین والی قیمۃ خمسی فصیل۔ اور دس فصلان کی صورت مین اوسط دو بکریون مسنہ کی قیمت کو اور فصیل کی قیمت کے دو پانچوین مقدار کو دیکھین جو کم ہو وہ واجب ہو۔ علی ہذا الاعتبار علی ہذا القیاس۔ ف۔ پندرہ وبیس فصلان کی صورتون مین ہو۔ قال ومن وجب علیہ مسن فلم یوجد۔ مصنف نے کہا کہ اور جس شخص پر مسن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا وہ موجود نہین ہو۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ کا مسنہ نہین مگر اعلی یا ادنی موجود ہو۔ اخذ المصدق اعلی منہا ورد الفضل۔ تو مصدق اس سے اعلی کو لیکر زیادتی کو پھیر دے۔ ف۔ مثلاً اوسط مسنہ کی قیمت دو روپیہ ہو اور اعلی کی قیمت ڈھائی روپیہ ہو تو اعلی لیکر آٹھ آنہ واپس کر دے۔ او اخذ دونہا واخذ الفضل۔ یا مسنہ واجبہ اوسط سے ادنی کو لے اور زیادتی کو لے۔ ف۔ مثلاً ادنی کی قیمت پونے دو روپیہ ہین تو ادنی لے اور آسکے ساتھ چار آنہ لے۔ وہذا مبنی علی ان اخذ القیمۃ فی باب الزکوٰۃ جائز عندنا علی ماندکرہ ان شاء اللہ تعالی۔ اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہو کہ باب زکوٰۃ مین قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہو چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے۔ ف۔ پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہو کہ اس بارہ مین مصدق کو اختیار ہو یہی تجرید مین مذکور ہو۔ مع۔ بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو ہو۔ النہایہ۔ نہین بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق دونون صورتون مین سے کسی صورت سے وصول کر لے۔ الا ان فی الوجہ الاول۔ مگر دونون مین فرق یہ کہ اول صورت مین۔ ف۔ جبکہ اعلی لیکر زیادتی پھیرنے پڑتی ہو۔ لہ ان لا یاخذ۔ مصدق کو اختیار ہو کہ اعلی جانور کو نہ لے۔ ویطالبہ بعین الواجب۔ اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً جانور اوسط مسنہ دیدے۔ او قیمتہ۔ یا اوسط کی قیمت دیدے۔ لانہ شراء۔ کیونکہ یہ تو خریدنا ہو۔ ف۔ اور کسی پر خرید کرنے کے لیے جبر نہین ہو سکتا۔ وفی الوجہ الثانی یجبر۔ اور دوسری صورت مین مصدق پر جبر کیا جائیگا۔ ف۔ کہ ادنی مسنہ و زیادتی لیوے۔ لانہ لا بیع فیہ بل ہو اعطاء بالقیمۃ۔ کیونکہ اسمین کچھ بیع نہین بلکہ زکوٰۃ دینا بذریعہ قیمت ہو۔ ف۔ غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد نہین دی۔ م۔ یہی قول صحیح ہو۔ السراج الکافی مع۔ اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لیگا اور اگر سب ہی جید ہون تو پھر جید سے لے۔ ت۔ ویجوز دفع القیم فی الزکوٰۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک زکوٰۃ مین قیمت دینا جائز ہو۔ ف۔ بالاجماع وہ قیمت جو ادا کے روز ہو۔ یہی اصح ہو اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جہان مال ہو اور اگر جنگل مین ہو تو وہ قیمت دے جو وہان سے قریب تر آبادی مین ایسے جانور کی ہو۔ مف۔ اور اصل اسمین صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہو جسمین یہ مذکور ہو کہ جسکے پاس اونٹون مین زکوٰۃ جذعہ واجب ہوئی اور اسکے پاس جذعہ نہین مگر حقہ ہو تو اس سے حقہ قبول کیا جاوے اور وہ حقہ کے ساتھ دو بکریان کر دے اگر اسکو میسر آوین یا ۲۰ درم دیدے۔ اور جس پر زکوٰۃ حقہ واجب ہوئی اور اسکے پاس حقہ نہین مگر جذعہ ہو تو جذعہ قبول کیا جائیگا اور مصدق اسکو بیس درم یا دو بکریان دیدیگا۔ الخ۔ اور واضح ہو کہ زیادتی لینے و پھیرنے مین دو بکریان یا ۲۰ درم کچھ لازمی تقدیر نہین بلکہ اس زمانہ مین یہی نرخ تھا پس ہر زمانہ کے نرخ پر مدار ہوگا۔ مغ۔ اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوئین اور انکی قیمت مین مالک نے تین موٹی تازی دیدین یعنی مصدق کے نزدیک بھی اسی قیمت کی ہین تو جائز ہو۔ اسی طرح اوسط درجہ کی بنت مخاض کے برابر قیمت کی ادنی بنت لبون

دے تو جائز ہے کیونکہ منصوص تو زکوٰۃ میں اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اسمیں داخل نہ ہوگا اور جید ہونا سوا سے
سودی مالون کے اور چیزوں میں معتبر ہے۔ الفتح۔ بالجملہ زکوٰۃ میں ادا سے قیمت جائز ہے۔ وکذا فی الکفارات
اور یون ہی کفارات میں ادا سے قیمت جائز ہے۔ ف۔ مراد مالی کفارے ہیں مثلاً قسم کے کفارہ میں روزہ
رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس بادشاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا حتمی کر دیا گیا اور باقی لوگون کو دس مساکین
کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ ہے پس بجائے اسکے اگر نقد قیمت دیدے تو جائز ہے۔ وصدقۃ الفطر۔ اور یون ہی
صدقہ فطر میں نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشر والنذر۔ اور یون ہی قیمت دیدینا عشر میں اور نذر میں جائز ہے
ف۔ یعنی اُسکی زمین کی پیداوار میں دسوان حصہ واجب ہوا اسنے سب فروخت کر کے دسوان حصہ
قیمت دی یا دسوان حصہ اندازہ کر کے دیدی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی پھر اسکے برابر درم
صدقہ کر دیے تو جائز ہے بخلاف اسکے اگر دو غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو اُنکے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے
سے ادا نہیں ہوگی۔ منح۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطر وغیرہ کے روز تھی۔ د۔ وقال
الشافعی لا یجوز اتباعا للمنصوص۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہیں
جائز ہے۔ ف۔ یعنی منصوص تو بنت مخاض یا مسنہ وتبیعہ ہے اور یون ہی کفارات وصدقہ فطر میں پس اسی
کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہیں جائز ہے۔ کما فی الہدایا والضحایا۔ جیسے ہر قسم کی ہدی وقربانیون میں۔ ف۔
بالاتفاق قربانی کے سوائے قیمت نہیں جائز ہے۔ ولنا ان الامر بالاداء الی الفقیر ایصال للرزق الموعود
الیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو شرع نے دیا ہے یہ اُسکو وعدہ دیا ہوا رزق پہونچانا ہے۔ ف۔
یعنی حق تعالے نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق پہونچانے میں ایک سبیل یہ کہ
مالدارون کو حکم دیا کہ فقیرون کو زکوٰۃ ادا کریں۔ فیکون ابطالا لقید الشاۃ۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے
ف۔ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصتہ دینے کی قید نہیں ہے۔ فصار کالجزیۃ۔ تو یہ مثل جزیہ کے
ہوگیا۔ ف۔ اور جزیہ میں کوئی خصوصیت بالاتفاق نہیں ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اوپر گذری جس سے
صاف ظاہر ہے کہ کوئی خاص بنت لبون یا حقہ یا جذعہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاؤس
جو معاذ رض کی زکوٰۃ الیمن وصول کرنے میں تعلیقاً مذکور ہے صحیح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبدالرحمن بن سلیمان
عن مجاہد عن قیس بن ابی حازم عن الصنابحی الاحمسی قال ابصر النبی الخ یعنی صنابحی احمسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے اونٹون میں عمدہ اونٹ دیکھکر فرمایا کہ یہ کہان سے آیا تو مصدق نے عرض
کیا کہ میں نے ناکارہ دو اونٹون سے اسکو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ پھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بنت مخاض
وبنت لبون وغیرہ جنکی تعیین ہے وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہیں ورنہ انکی خصوصیت نہیں ہے۔ مف۔
بخلاف الہدایا لان القربۃ فیہا اراقۃ الدم۔ بخلاف ہدی جانورون کے کیونکہ ہدی وقربانی میں تو تقرب
قربان کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد قربانی کرنیکے اگر جانور ضائع ہوگیا تو اُسپر کچھ لازم نہیں۔ وہو لا یعقل
اور قربان کر کے خون بہانا کی قربت میں عقل کو دخل نہیں۔ ف۔ یعنی ہم اعتقاد جانتے ہیں کہ قربان کرنا تقرب
ہے مگر علت کو تعیین نہیں کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ ووجہ القربۃ فی المتنازع فیہ سد خلۃ المحتاج وہو معقول
اور زکوٰۃ وغیرہ جنمیں گفتگو ہے اُنمیں وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہے۔ ف۔
بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے میں محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ استبدال بھی جائز ہے مثلاً چار دُبلی پتلی

کے عوض تین موٹی تازی لین تو جائز ہو سوائے ان چیزون کے جنمین ربا یعنی سود جاری ہو جنکا بیان کتاب البیوع
مین آویگا چنانچہ ناکارہ ایک صاع خرما کے عوض آدھا صاع عمدہ چھوہارے کا دیا تو نہین جائز اگرچہ قیمت مین
زیادہ ہون اور اگر ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھوہارے دیے تو نہین جائز ہو۔ع۔ ولیس
فی العوامل والحوامل والعلوفۃ صدقۃ۔ عوامل وحوامل وعلوفہ مین زکوٰۃ نہین ہو۔ ف۔ عوامل جمع عاملہ
وہ جانور جو کام کے واسطے ہون۔ حوامل جمع حاملہ بوجھ لادنے کے لیے ہوتے ہین۔ علوفہ وہ جانور جنکو سال یا
زائد حصہ مین باندھکر کھلایا ہو۔ تو ان جانورون مین ہمارے وشافعی واحمد وغیرہم کے نزدیک زکوٰۃ نہین ہے
خلافاً لمالک۔ اسمین امام مالک کا خلاف ہو۔ لہ ظواہر النصوص۔ دلیل امام مالک رح کی ظاہری نصوص
ہین۔ ف۔ چنانچہ قولہ تعالے خذ من اموالہم صدقۃ۔ عام اموال کو شامل ہو اور یون ہی حدیث کہ پانچ
اونٹ مین بکری ہو۔ ہر قسم کے اونٹون کو شامل ہو۔ ولنا قولہ علیہ السلام لیس فی الحوامل والعوامل
والبقرۃ المثیرۃ صدقۃ۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ حوامل وعوامل وہل چلانے والے بیل مین زکوٰۃ
نہین ہو۔ ف۔ اسطرح مجموع تو غریب ہو لیکن ابوداؤد کی حدیث علی رضہ مرفوعاً مین مذکور ہو کہ عوامل پر کچھ نہین
ہو۔ ورواہ الدارقطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہین۔ عبد الرزاق
نے اسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ اور عوامل مین حوامل بھی داخل ہین اور رہی مثیرہ یعنی
زمین گوڑنے وہل چلانے والا جانور۔ تو دارقطنی وعبد الرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی
اور اسناد صحیح ہو۔ مغ۔ اور میرے نزدیک عوامل مین مثیرہ یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہین پس حدیث
علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہو۔ م۔ ولان السبب ہو المال النامی۔ اور اس دلیل
سے کہ سبب زکوٰۃ وہ مال ہو جو نامی ہو۔ ف۔ یعنی اسمین نمو اور بڑھاؤ ہو۔ ودلیلہ الاسامۃ او الاعداد
للتجارۃ۔ اور نمو کی دلیل تو سائمہ کرنا یا تجارت کے لیے مہیا کرنا۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ان دونون مین سے
کوئی بات نہین پائی گئی۔ ولان فی العلوفۃ تتراکم المؤنۃ فینعدم النماء معنی۔ اور اس جہت سے کہ علوفہ کے کھلانے
مین ہمیشہ بار خرچہ پڑتا ہو تو معنی کی راہ سے نمو معدوم ہو۔ ف۔ تو زکوٰۃ واجب نہوگی۔ م۔ اگر دودھ یا سواری یا گوشت
کے لیے چرائی مین رکھے تو زکوٰۃ نہین اور اگر تجارت کے لیے ہون تو زکوٰۃ التجارۃ ہو۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ بالاجماع
زکوٰۃ السائمہ وزکوٰۃ التجارۃ دونون جمع نہونگے۔ اور یہی قول مالک وشافعی واحمد ہو۔ع۔ ثم السائمۃ ہی التی
تکتفی بالرعی فی اکثر الحول۔ پھر سائمہ وہ جانور ہو جو سال کے اکثر حصہ مین چرائی پر اکتفا کرے۔ ف۔
ہمارے وامام احمد وبعض شافعیہ کے نزدیک۔ حتی لو اعلفہا نصف الحول او اکثر کانت علوفۃ لان القلیل
تابع للاکثر۔ حتی کہ اگر جانور کو آدھے سال یا زیادہ باندھکر کھلایا ہو تو وہ علوفہ ہو کیونکہ قلیل تابع کثیر ہو۔ ولا یاخذ
المصدق خیار المال ولا رذالتہ ویاخذ الوسط۔ اور مصدق نہین لیگا بہتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ لیگا درجہ
اوسط کا مال۔ ف۔ اسی پر اہل العلم کا اجماع ہو۔ع۔ اور وسط یہ کہ گھٹے ہوے مین سے اعلی ہو اور بڑھے
ہوے مین سے ادنی ہو۔ النتف۔ع۔ لقولہ علیہ السلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس۔
کیونکہ حدیث مین ہو کہ لوگون کے اموال مین سے مت لو حزرات۔ ای کرائمہا۔ یعنی عمدہ وبہتر۔ وخذوا من
حواشی اموالہم۔ اور لو انکے اموال مین سے حواشی۔ ای اوساطہا۔ یعنی اوسط درجہ کے۔ ف۔ یہ روایت
غریب ہو اور بیہقی نے عروہ بن الزبیر رح سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصدق کو

فرمایا کہ لاتاخذ من حزرات اموال الناس شیئاً وخذ الشارف والبکر وذات العیب - اور ابن ابی شیبہ و ابوداؤد نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی - اور حدیث معاذ رضہ میں ہے کہ خبردار لوگون کے اموال سے عمدہ مت لیجیو - کما فی الصحیح - اور موطا میں ہے کہ حضرت عمر رضہ کا گذر زکوۃ کی بکریون کی طرف ہوا تو ایک بکری موٹی تازی بڑے تھن والی دیکھکر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہے لوگون نے کہا کہ زکوۃ میں سے ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس بکری والون نے اسکو خوشی خاطر سے نہ دیا ہوگا تم لوگون کو فتنہ میں مت ڈالو لوگون کی حزرات مت لو - پھر مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سوائم میں کانی و لنگڑی و سوکھی ہون تو نصاب میں شمار ہونگی لیکن زکوۃ میں نہ لیجاوینگی مگر جبکہ عبداللہ کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوۃ میں واجب ہے - مع - پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہے کہ عبداللہ لیجائیگی لیکن مذہب میں اسکے خلاف روایت ہے - مت - ولان فیہ نظراً من الجانبین - اور اسلئے اس دلیل سے واجب ہے کہ اسمین جانبین کا لحاظ ہے - ف - یعنی زکوۃ دینے والے اور فقیر دونون کا لحاظ ہے مسئلہ - ومن کان لہ نصاب - اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو - ف - مثلاً اونٹ ہون - فاستفاد فی اثناء الحول - پھر اسنے درمیان سال میں استفادہ پایا - ف - تو کیا اول نصاب میں ملاکر زکوۃ دیجاوے یا نہین تو جواب یہ کہ اگر غیر جنس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالاجماع نہ ملایا جائیگا اور اگر اسی جنس کا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر اسی نصاب اول سے مستفاد ہو مانند اولاد و یا منافع کے تو بالاجماع ملایا جاوے - اور اگر اصل سے مستفاد نہو اور - من جنسہ - اول کی جنس سے ہو - ضمہ الیہ وزکاہ بہ - تو بھی اول سے ملاکر اسکے ساتھ زکوۃ دیجاوے گی وقال الشافعی لایضم - اور شافعی رح نے کہا کہ ملایا نہ جاوے - لانہ اصل فی حق الملک فکذا فی وظیفتہ بخلاف الاولاد والارباح لانہا تابعۃ فی الملک حتی ملکت بملک الاصل - کیونکہ یہ مستفاد تو مملوک ہونے میں اصل ہے پس اپنے وظیفہ زکوۃ میں بھی اصلی رہیگا یعنی تابع ہوکر اول میں ملایا نہ جائیگا برخلاف اولاد و منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہین حتی کہ اصل ہی کے مملوک ہونے سے انکی ملک ثبوت ہوئی - ف - بخلاف دیگر مستفاد کے بحدیث ابن عمر کہ جس نے مال استفادہ کیا تو اسپر زکوۃ نہین حتی کہ سال پلٹ جاوے رواہ الترمذی ونحوہ ابن ماجہ وفیہ ضعف - ولنا ان المجانسۃ ہی العلۃ فی الاولاد والارباح - اور ہماری دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملانے کی علت یہی جنسیت ہے - ف - یعنی چونکہ اولاد اسی جنس سے ہین لہذا تابع کرکے ملائی گئین - لان عندہا یتعسر التمییز - کیونکہ مجانست ہونے سے امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے فیعسر اعتبار الحول لکل مستفاد - پس ہر مستفاد کے لیے سال کا علحدہ شمار کرنا بہت دشوار ہے - ف - حتی کہ جو شخص درم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز دو ایک درم مستفادہ حاصل کرتا ہے تو کہانتک ہر ایک پر علحدہ سال شمار کریگا ع - وما شرط الحول الا للتیسیر - اور سال پلٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دی گئی ہے - ف - اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لیجاوے تو ہر مستفاد کو عام نہین اسواسطے کہ اولاد بالاجماع ملائی جاتی ہین تو پھر بالاتفاق ہمکو اختیار ہوا کہ ایسے ہمجنس کو خاص کرین جسکے نہ ملانے میں حرج و مشقت ہے - مت - مین کہتا ہون بلکہ حرج و مشقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہے تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی - م - (فرع) اونٹون کی زکوۃ دیدی پھر دوسرے سال کے آخر میں انکو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اسکے پاس نصاب روپیہ کا موجود ہے تو اونٹون کا روپیہ اول روپیہ میں نہین ملاوے بقول ابوحنیفہ اور ملاوے بقول صاحبین - مت - قال والزکوۃ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فی النصاب دون العفو - قدوری رح نے فرمایا کہ ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک

زکوٰۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے۔ ف۔ جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے مثلاً ۲۵۔ اونٹ میں بنت مخاض ہے پھر ۳۶۔ پر بنت لبون تو درمیان میں عفو ہے۔ وقال محمد وزفر فیہما۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ نصاب وعفو دونوں میں زکوٰۃ ہے۔ حتی لو ہلک العفو وبقی النصاب یبقی کل الواجب عند ابی حنیفۃ وابی یوسف حتی کہ اگر عفو ہلاک ہوئے اور نصاب پورا رہگیا تو امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا باقی ہے۔ وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائیگا۔ ف۔ مثال یہ کہ ۸۰۔ بکریاں تھیں جنمیں ایک بکری واجب ہے پھر سال گذرنے پر چالیس تلف ہوگئیں تو شیخین کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہے جسپر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمد وزفر کے نزدیک نصف مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہوگیا پس نصف سنہ بکری کی قیمت دیدے۔ لمحمد وزفر ان الزکوٰۃ وجبت شکر النعمۃ المال والکل نعمۃ۔ امام محمد وزفر کی دلیل یہ کہ زکوٰۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور کل مال نعمت ہے۔ ف۔ تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ بلکہ فرمان ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر جب اونٹوں کی تعداد چھبیس سے ۴۵ تک پہونچے تو انمیں ایک بنت مخاض ہے۔ اور یونہی لکھا ہے کہ پھر جب ۶۱ سے ۷۵ تک پہونچیں تو انمیں حقہ ہے یونہی ۱۲۰ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۲۰ تک میں ایک بکری الخ۔ یہ تو روایۃ البخاری میں اور یونہی فرمان حضرت عمرؓ میں بروایت ابوداؤد مذکور ہے۔ اور اسلئے یہ صریح ہے کہ نصاب مع عفو میں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ ولہما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ ابل سائمہ میں ایک بکری ہے۔ ولیس فی الزیادۃ شئی حتی تبلغ عشرا۔ اور زیادت میں کچھ نہیں یہانتک کہ دس کو پہونچے۔ وہکذا قال فی کل نصاب۔ اور یونہی ہر نصاب میں بیان فرمایا۔ نفی الوجوب عن العفو۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ ف۔ یہ حدیث تو نہیں ثابت ہوئی مگر ابن الجوزی نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اسکو ابو یعلی اور ابو اسحٰق الشیرازی نے روایت کیا۔ الفتح۔ ابوعبید نے کتاب الاموال میں روایت فرمان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں یوں ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰۔ پر زیادہ ہوں تو اُس پر کچھ نہیں یہانتک کہ ۱۳۰۔ ہو جبیں۔ مع۔ شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد وزفر کی قوت حدیث کو نہیں پہونچ سکتی تو ازراہ دلیل امام محمد کا قول اظہر ہے کیونکہ جو ہلاک ہوا اسکو فقط زائد عفو میں قرار دینا خواہ مخواہ زبردستی ہے اسلیے کہ کل جانوروں میں سے نصاب کے جانور کچھ متعین نہیں ہیں بلکہ انہیں کل میں ہیں۔ اور مشائخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شرع میں عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارضہ ہے ہم اسکی جانب توجہ نہیں کرینگے۔ الفتح۔ امام مصنف نے امام ابوحنیفہ رح کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ ولان العفو تبع للنصاب فیصرف الہلاک اولاً الی التبع کالربح فی مال المضاربۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائیگا جیسے مال مضاربت میں نفع کو۔ ف۔ یعنی جب شرکت مضاربت پر مال تجارت کو دیا اور اُسمیں نفع ہوا اور برابر مضارب تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلف ہوا تو یہ نقصان بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی ہے وہ اصلی سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ولہذا قال ابوحنیفۃ یصرف الہلاک بعد العفو الی النصاب الاخیر۔ اسی واسطے ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ جسقدر تلف ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ ف۔ جب کہ عفو سے پورا نہو مثلاً ۵۲ اونٹ میں سے ۲۰۔ اونٹ تلف ہوئے تو اخیر نصاب ۴۶۔ ہے پس ۲۰۔ میں سے پہلے چھ تو عفو میں ڈالے جاویں

۴۶- رہے- پھر دوسرا نصاب ۳۶- ہے تو ۱۰- عفو مین ڈالے جاوین- ۳۶- رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۳۱- رہے پس بنت مخاض واجب ہے- پس کمی عفو کے بعد اخیر نصاب پر ڈالین اگر پوری نہو تو عفو مین پھر پورے نو ثم الی الذی یلیہ- پھر اس نصاب پر جو اخیر سے نیچے لگا ہوا ہے- ف- پھر پوری نہو تو اس سے نیچے والے عفو مین پھر نصاب مین- الی ان ینتہی- یہانتک کہ کمی پوری منتہی ہو جاوے- لان الاصل ہو النصاب الاول- کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے- ف- مثلاً اونٹ مین پانچ نصاب اول ہے- وما زاد علیہ تابع- اور جو اسپر زائد ہوا وہ تابع ہے- ف- کیونکہ اسمین زائد کے معنی ہین پھر جب دس ہو پہنچے تو یہ اول کی راہ سے تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتی کہ ۱۵ کا نصاب اُسکے تابع ہے- علی ہذا القیاس- اور یہ خاصہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے- وعند ابی یوسف یصرف الی العفو اولاً ثم الی النصاب شائعاً- اور ابو یوسف رح کے نزدیک پہلے تو عفو کی طرف پھیرا جاوے پھر کمی ہو تو نصاب مین شائع قرار دیجاوے- ف- ابو یوسف رح سے یہی روایت جامع مین ہے- مثال ایک شخص کے پاس ۹ اونٹ ہین بعد سال کے چار تلف ہو گئے تو ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک چار عفو گئے اور پانچ مین ایک مسنہ بکری واجب رہی اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک ۹- مین ایک مسنہ واجب تھی تو اُسکی قیمت نو آنہ فرض کرو پس چار آنہ ساقط ہوے اور پانچ آنہ ادا کرے- اور یہی حساب مالکیہ و شافعیہ و حنابلہ نے اپنی کتابون مین لکھا ہے- مع- اگر ۱۳- مین سے چار تلف ہوے تو بقول ابو حنیفہ رح ۳- عفو مین اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا- تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابو یوسف رح ۳- عفو گئے اور باقی دس دو نصاب مین دو بکریان ہوئین اُنکی قیمت کے دس حصہ مین سے ایک حصہ ساقط ہے اور بقول محمد رح دو بکریون کی قیمت کے ۱۳- حصہ مین سے چار حصہ ساقط ہین- م- اور امالی مین ابو یوسف رح نے اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے- مع- واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقۃ السوائم لاثنی علیہم- اور اگر خارجیون نے خراج کو اور سائمہ جانورون کی زکوٰۃ کو وصول کر لیا تو لوگون سے مکرر نہ لیجاویگی- ف- واضح ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت مین خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہ رض سے جو قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر لڑنے لگے یہ قرارداد ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم قرار دیا جاوے حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا- اس بات پر آپ کے لشکر مین سے ایک گروہ آپ کی جماعت و طاعت سے خارج ہو کر موضع حرورا مین جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہین ورنہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے- آپ نے ابن عباس رض کو بھیجا- ابن عباس نے اُنکو موافق فہمایش حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دلیل سنت سے قائل کیا پس بہت سے نادم ہو کر طاعت مین آ گئے اور باغی کمبخت علانیہ باغی ہو کر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج ہو کر باغی ہوے اور موضع نہروان مین جا کر مجتمع ہوے- اور اپنی راے سے مسائل و عقائد ایسے نکالے جنسے حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کرین جیسے روافض فرقہ نے ایسے اقوال بنائے جنسے حضرات خلفاے ثلثہ سابقین پر بہتان باندھین- چونکہ امیر معاویہ رض کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق خلافت مین کچھ نزاع نہ تھا لہذا آپ نے امیر معاویہ رض کو چھوڑ کر اس خارجی گروہ نہروان پر بذات خود بنفس نفیس لشکرکشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام و سنت مین فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور اُنکو قتل و غارت کر کے منتشر کر دیا مگر یہ کمبخت دور دراز ملکون کو چل دیے- اسوقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیون کی طرف خوف کیا جاتا تھا آخر ابن ملجم نے دغا سے آپ کو نماز مین شہید کیا تھا- ابو لولو نے حضرت فاروق اعظم کو نماز مین شہید کیا تھا

پھر جاننا چاہیے کہ ان لوگون نے قرآن کی آیات مین اپنی احمق سمجھ سے معنی لگائے لہذا آپ نے ابن عباسؓ کو حجت کے لیے بھیجدیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عدل سے منحرف ہوکر کسی شہر و دیار کے لوگون پر مسلط ہو جاوے اور اُنسے خراج جو کافرون پر ہے وصول کرلے اور وہان کے مسلمانون سے اُنکے سوائم جانورون کی زکوٰۃ وصول کرلے پھر امام عادل مع لشکر پہونچکر اُنپر غالب ہو تو وہان کے لوگون سے کیا خراج و زکوٰۃ دوبارہ لیجاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہین لیجاینگی۔ لان الامام لم یحمہم۔ کیونکہ امام نے لوگون کی حفاظت نہین کی۔ والجبایۃ بالحمایۃ۔ اور محصول تو حمایت پر ہے۔ ف۔ یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سوائے اسلام کے ہون جب اُنھون نے اطاعت سے رہنا منظور کرلیا تو وے ہمارے عہد و ذمہ مین ہین اُنکی جان و مال کی حفاظت کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہے پھر خراج جو اُنسے لیا جاتا ہے وہ اسواسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے جو اُنکی جان و مال کو غیرون سے محفوظ رکھے لہذا جب امام عادل نے اُنکو خارجیون کے تسلط سے نہین بچایا تو اب خراج کا مستحق نہین رہا۔ وافتوا بان یعیدوہا دون الخراج۔ اور وہان کے لوگون کو فتوے دیا جائیگا کہ زکوٰۃ کو دوبارہ خود محتاجون کو دیدین نہ خراج کو۔ ف۔ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے تھا اسکا اعادہ ظاہر و باطن کچھ نہین ہے مگر زکوٰۃ تو ایک طاعت الٰہی عزوجل ہے جو برضامندی امام عادل کے ہاتھون مسلمان فقراء کو دیجاتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ مین وہ خارجیون نے وصول کرلی تو مسلمانون کو فتوے یہ دیا جاوے کہ زکوٰۃ کو دوبارہ بذات خود دیدین۔ فیما بینہم وبین اللہ تعالےٰ۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے و اللہ تعالےٰ کے درمیان مین۔ ف۔ براہ دیانت و طاعت۔ برخلاف خراج کے جو خارجیون کو بھی دینا جائز ہو گیا۔ لانہم مصارف الخراج۔ کیونکہ خوارج بھی وہ چیز ہین جہان خراج صرف کیجاوے۔ لکونہم مقاتلۃ کیونکہ خوارج بھی لڑنے والون مین ہین۔ ف۔ اور خراج کا صرف لڑنے والون مین ہوتا ہے جو کافرون و دشمنون کے حملے سے ملک کو محفوظ رکھین اور حملہ کرنے والون سے لڑین اور خوارج بھی کافرون سے بدرجۂ اولی لڑینگے جبکہ وے تو امام عادل سے لڑتے ہین۔ واضح ہو کہ یہ صریح ہے کہ خوارج بالکل کافر نہین ہین اور یہی حکم روافض مین ہے یہی قول صحیح ہے۔ کمامر فی المقدمہ و بہ صرح الشامی وغیرہ م۔ والزکوٰۃ مصرفہا الفقراء ولا یصرفونہا الیہم۔ اور زکوٰۃ کا مصرف تو مسلمان فقیر ہین اور خوارج اسکو فقیرون مین خرچ نہ کرینگے۔ ف۔ کیونکہ خوارج تو اہل عدل کا قتل کرنا مباح جانتے ہین۔ لہذا زکوٰۃ کو مالک لوگ بطور تودوبارہ فقراء کو دیدین۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیہ ابوجعفر نے کہا کہ اذا نوی بالدفع الیہم۔ جب مالک مال نے خارجیون کو دیتے وقت نیت کی۔ التصدق علیہم۔ اُنکو صدقہ دینے کی۔ ف۔ جیسے زکوٰۃ مین فقیر کو صدقہ دینے کی نیت ہوتی ہے۔ سقط عنہ۔ تو مالک سے زکوٰۃ ساقط ہو جائیگی۔ وکذا الدفع الی کل جائر۔ ایسے ہی ہر اس مال کے دینے مین جو کسی ظالم زبردست کو دینا پڑے۔ ف۔ جب یہ نیت کرلے کہ اس فقیر کو زکوٰۃ دیتا ہون تو زکوٰۃ ساقط ہو جائیگی۔ پھر خراج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے لانہم بما علیہم من التبعات فقراء۔ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ اُن مظلمے کے جو اُنکے پیچھے لگے ہوے ہین فقیر ہین۔ ف۔ یعنی ان ظالمون پر امام عادل کی اور تمام لوگون کی جنکے مال خلاف عدل شرعی لیے ہین یا شرعاً لیکر عامہ مسلمانون کے حقوق بیت المال و خزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کرکے سب کے تاوان و مظلمہ اُٹھائے ہین وہ اسقدر زائد ہین کہ جو کچھ اُنکے قبضہ مین دولت جمع ہے اول تو یہ اُنکی ذاتی نہین اور اگر ہو تو بھی سب کے حقوق جو اُنکی گردن پر ہین ادا کرنے مین عشر عشیر کو بھی کفایت نہ کریگی تو یہ لوگ محض فقیر ہوے۔ م۔ مبسوط مین ہے کہ ہمارے زمانہ کے ظالم

بادشاہ پر کچھ زکوٰۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر و خراج وغیرہ بیشے ہیں صحیح یہ کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہو جاتا ہے بشرطیکہ مالکوں نے اُنکو دینے وقت صدقہ و زکوٰۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال و حقوق جو اُنکے قبضہ میں ہیں اُس سے ادا کریں تو کچھ بھی اُنکے ہاتھ نہیں رہیگا۔ شیخ محمد بن سلمہ نے فتویٰ دیا کہ علی بن عیسیٰ بن ماہان کو صدقہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ بلخ و خراسان کا بادشاہ تھا اور اسپر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مشائخ نے فتویٰ دیا کہ تو فقیر ہے کہ روزے رکھکر کفارہ دے تو وہ رو دیا پس آپ نے غمناک ہوکر روزہ شروع کیا کہ علماء مجھے فتویٰ دیتے ہیں کہ تیرے اوپر جو حقوق ہیں اُنکے قرضہ میں تو فقیر ہے اور یحییٰ بن یحییٰ المصمودی المالکی نے بعضے بادشاہان ملک مغرب کو فتویٰ دیا تھا اور اُسکی وجہ یہی تھی نہ وہ کہ بادشاہ پر کفارہ ادا کرنا آسان ہے تو روزہ کا فتوے ہو۔ م ع۔ اور پس آسانی و مشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہوسکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں و یہودیوں کا زعم ہے اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتویٰ دیگا خواہ آسان ہو یا مشکل ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوے اول یہ کہ زکوٰۃ اعادہ کریں اور دوم یہ کہ خوارج و ظالموں کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو صحیح یہ کہ ادا ہو گئی۔ **والاول احوط** امام مصنف نے کہا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہے۔ **ف** کیونکہ بیقین ادا ہو گئی۔ اگرچہ قول دوم ارفق و آسان ہے کیونکہ عموماً حکام ظالم ہیں پس اگر اعادہ کا حکم ہو تو زکوٰۃ مکرر ہوئی جاتی ہے اور اولیٰ یہ کہ مفتی فی زماننا قول دوم پر فتویٰ دے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہے جیسے جانور و کھیتی و جنس زکوٰۃ امام وصول کرکے تقسیم کرتا ہے اور باطنی اموال مانند زر نقد و اموال تجارت باطنی ہیں اگر سلطان نے یہ مال لیا تو صحیح یہ کہ زکوٰۃ نہ ہوگی اگرچہ نیت کرے۔ م ع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الوالجیہ۔ فتویٰ اسپر کہ اموال ظاہری میں ساقط ہوگی نہ باطنی میں۔ **التجنیس** ع و۔ بعد و تنبیہ ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصاریٰ عرب سے تھی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اُنپر جزیہ مقرر کرنا چاہا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں ہمکو ادائے جزیہ سے شرم آتی ہے اگر آپ ہم پر جزیہ باندھینگے تو ہم بھاگ کر آپ کے دشمنوں یعنی اہل روم سے جا ملینگے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص تغلبی نے آکر عرض کیا کہ یا امیر المومنین ہم لوگوں سے صدقہ لیجیے تو آپ نے اُنسے اس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اُسکا دو چند اُنسے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضرت عثمان نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اُسوقت تمام شام و روم و فارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں آ چکے تھے اور لوگوں نے بھی ان سب پر یہ صلح لازم ہوگئی نافذ فرمایا۔ **ولیس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمتہ شئ** اور بنی تغلب میں سے بچہ کے چرنی جانوروں میں کچھ نہیں ہے۔ **وعلی المرأۃ ما علی الرجل منھم** اور تغلبی عورت پر وہی ہے جو تغلبی مرد پر ہے۔ **لان الصلح قد جری علی ضعف ما یوخذ من المسلمین** کیونکہ صلح تو اسپر جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اُسکا دو چند اُنسے لیا جاوے۔ **ویوخذ من نساء المسلمین دون صبیانھم** اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہے نہ اطفال سے۔ **ف** تو اُنکے اطفال سے بھی نہ لیا جائیگا اور عورتوں سے دو چند لیا جائیگا جیسے اُنکے مردوں سے لیا جاتا ہے۔ م ت۔ حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائیگا۔ یہی قول شافعی و زفر و ثوری کا ہے اور کرخی نے کہا کہ یہی اقیس ہے کیونکہ یہ دراصل جزیہ ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص رازی نے جواب دیا کہ اُنکے اطفال پر نہ واجب ہے نہ عورتوں پر۔ م ع۔ **وان ھلک المال بعد وجوب الزکوٰۃ سقطت الزکوٰۃ** اگر زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد مال تلف ہوگیا تو زکوٰۃ ساقط ہو گئی۔ **ف** یہی قول امام مالک و احمد

کا ہے۔ وقال الشافعی یضمن اذا ہلک بعد التمکن من الاداء۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قابو ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ لان الواجب فی الذمۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو ذمہ واجب ہوتی ہے۔ فصار کصدقۃ الفطر۔ تو مانند صدقۂ فطر ہوگیا۔ ولانہ منعہ بعد الطلب۔ اور اس وجہ سے کہ اُسنے بعد طلب کے زکوٰۃ کو روکا۔ ف۔ یعنی فقیر نے مانگا اور اُسنے نہ دی۔ فصار کالاستہلاک۔ اور تلف ہونا ایسا ہوگیا جیسے آپنے خود تلف کر ڈالا۔ ف۔ حالانکہ خود تلف کر ڈالنے میں بالاجماع ضامن ہوگا۔ ولنا ان الواجب جزء من النصاب۔ اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو نصاب کا ایک جزو ہے۔ ف۔ اور ذمہ نہیں واجب ہے۔ تحقیقاً للتیسیر۔ بوجہ آسانی متحقق ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ جزو نکالنے کا کام انسان کی قدرت میں ہے اور خود جزو تو مال میں موجود ہے۔ فیسقط بہلاک محلہ۔ تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہوگیا۔ ف۔ کیونکہ آدمی اب اسکو نکال نہیں سکتا۔ کدفع العبد الجانی بالجنایۃ یسقط بہلاکہ۔ جیسے مجرم غلام کا دینا اسکے ہلاک سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام عمداً سے قتل کیا تو حکم یہ کہ قاتل غلام خود دیدیا جاوے یا اُسکا فدیہ دے اور مالک نے دینا اختیار کرلیا پھر قبل سپرد کرنے کے وہ مرگیا تو دینا ساقط ہوگیا۔ اگر کہا جاوے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آنکہ اُسنے مستحق سے نہیں روکا۔ والمستحق مایعینہ المالک ولم یتحقق منہ الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہوگا جسکو مالک معین کرے اور ایسے معین کی طرف سے مانگنا متحقق نہیں ہوا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جب زکوٰۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فقیہ کی طرف سے خود شرع نے طلب کرلی مگر اُسنے نہ دی۔ جواب یہ کہ جب دیتا تو ادا ہوتی نہ قضا پس وقت دینے کا گذر نہیں گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آنکہ وقت گذار دیا ہے۔ رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ وبعد طلب الساعی قیل یضمن۔ اور بعد طلب ساعی کے کہا گیا کہ ضامن ہوگا۔ ف۔ یعنی اگر ساعی نے زکوٰۃ مانگی اور اُسنے نہ دی یہانتک کہ سب مال تلف ہوگیا تو شیخ ابوالحسن الکرخی رح نے کہا کہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا حتی کہ جب اسکو مال میسر آوے تو یہ تاوان ادا کرے۔ وقیل لایضمن۔ اور کہا گیا کہ نہیں ضامن ہوگا۔ لانعدام التفویت۔ کیونکہ اِسنے خود تلف نہیں کردیا۔ ف۔ یہی قول ابوالطاہر الدباس وابوسہل الزجاجی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا ہے یہی اصح ہے۔ المبسوط البدائع۔ یہی صحیح ہے۔ المفید والمزید۔ وفی الاستہلاک وجد التعدی۔ اور تلف کر ڈالنے میں اِسکی طرف سے تعدی وحد سے تجاوز پایا گیا۔ ف۔ لہذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔ (الفرع) مال تجارت کو مال تجارت سے بدلا تو یہ استہلاک نہیں ہے اور اگر مال تجارت کو دیکر جو چیز بدل لی اُسمیں عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہو اور خدمت کا بدل واسطے خدمت کے ہے اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ کافی۔ ف۔ وفی ہلاک البعض یسقط بقدرہ اعتبارالہ بالکل۔ اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا برقیاس کل کے۔ ف۔ یعنی جیسے کل تلف ہونے میں کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب میں بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۸۰ بکریوں میں سے ۴۰ مرگئیں تو نصف ہلاک ہوئیں پس نصف بکری ساقط ہوئی۔ وان قدم الزکوٰۃ علی الحول وہو مالک للنصاب جاز۔ اور اگر کسی نے سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کردی تو جائز ہے درحالیکہ وہ مالک نصاب ہو۔ ف۔ یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ الخلاصہ۔ یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ مع۔ لانہ ادی بعد سبب الوجوب

فیجوز - کیونکہ اسنے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے - ف - یعنی زکوٰۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب ہے اور یہ موجود ہے تو زکوٰۃ دیدینا بھی جائز ہے - کما اذا کفر بعد الجرح - جیسے بعد زخمی کرنے کے کفارہ دیدیا تو جائز ہے - ف - صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ گولی خطا سے ایک مسلمان کو لگی اور ایسا مجروح کردیا کہ زندگی کی امید نہیں پس قتل خطاء میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ مجروح کی موت سے پہلے آزاد کیا تو جائز ہے - واضح ہو کہ اگر مجروح نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا - م - پھر تین شرطیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ پیشگی دیتے وقت نصاب پر سال چلتا ہو - دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو - سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہو جاوے - شرح الطحاوی - حتی کہ اگر دوسو درم تھے وہ کل تلف ہوگئے سواے ایک درم کے پھر اسکو ہبہ یا صدقہ یا میراث سے مال مل گیا کہ دوسو درم آخر سال پر پورے ہوگئے تو پیشگی دیا ہوا زکوٰۃ ہوا برخلاف اسکے اگر پہلا ایک درم بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اُسکی زکوٰۃ نہوئی بلکہ جب سے جدید مال ملا ہے سال تمام ہوتے اُسکی زکوٰۃ دی - الفتح البحر اور پیشگی زکوٰۃ نفل صدقہ ہوگئی - شرح الطحاوی - یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اسکے جب مال نصاب نہیں ملا تو یہ خود فقیر ہے لہٰذا اگر پیشگی دیا ہوا ساعی یا امام کے پاس قائم ہو تو واپس لے سکتا ہے - ملخص الفتح - وفیہ خلاف مالک رح - اور تقدیم زکوٰۃ میں امام مالک کا خلاف ہے - ف - اور اُنپر حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت عباس رض نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے کے پیشگی زکوٰۃ ادا کرنے کو پوچھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو اجازت دیدی - رواہ الترمذی - اور دوسری روایت ترمذی وابو داؤد میں پیشگی لینا صحیح ہے - ویجوز التعجیل لاکثر من سنۃ لوجود السبب - اور ایک سال سے زیادہ کے لیے تقدیم زکوٰۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب یعنی نصاب کامل موجود ہے - ف - بحدیث ابن مسعود رض کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی اللہ عنہ سے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی قبول کرلی - رواہ الطبرانی فی الاوسط - محمد بن ذکوان راوی کو ابن حبان نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو - م ع - و یجوز لنصب اذا کان فی ملکہ نصاب واحد خلافا لزفر - اور کئی نصابوں کی زکوٰۃ پیشگی دیدینا جائز ہے جب کہ اُسکے ملک میں ایک ہی نصاب ہو اسمیں زفر رح کا خلاف ہے - ف - اور شافعی واحمد کا بھی - کیونکہ جو اسکے ملک میں نہیں اُسکی پیشگی زکوٰۃ بغیر وجود سبب ہے ع - اور ہمارے نزدیک جائز - لان النصاب الاول ہو الاصل فی السببیۃ والزائد علیہ تابع لہ - کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی وہ موجود ہے اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے - ف - پس زائد تابع کا وجود اسکے اصل کے وجود سے موجود ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - اگر دوسو درم ہوں اور چارسو کی زکوٰۃ دی پس اگر نیت میں کہا کہ آخر سال تک چارسو ہوگئے تو اُنکی زکوٰۃ ورنہ دوسرے سال کے لیے موجودہ کی زکوٰۃ ہے تو جائز ہے - محیط السرخسی اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوٰۃ دیدی پس اگر آخر سال پر ہزار ہوگئے تو جائز ہوگی اور اگر وہی دوسو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اُسکی زکوٰۃ ادا کرے - البحر - حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوے تو دوسروں سے ادا نہ ہوگی - محیط السرخسی

باب زکوٰۃ المال

باب زکوٰۃ مال کے بیان میں - سوائم جانوروں کی زکوٰۃ مذکور ہو چکی در حقیقت مال ہیں لیکن ہماری عرف میں

مال سے نقد و اسباب سمجھ میں آتا ہے۔ مف۔ پھر انمیں سونا و چاندی خلقی نامی یعنی اصل خلقت میں مال نامی ہیں حتی کہ تجارت یا عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور اسکے سوائے فعلی نامی ہوتے ہیں حتی کہ فعل تجارت یا چرائی کی نیت و فعل ہونا چاہیے۔ البدائع۔ روپیہ و چاندی کو مقدم کیا کیونکہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہی مقدم اور یہی بکثرت متداول ہے۔ مع۔ لہذا کہا کہ۔

فصل فی الفضۃ۔ فصل اول چاندی کے بیان میں۔ ف۔ چاندی اکثر روپیہ کی ساخت میں اور کمتر زیور وظروف و متاع کی ساخت میں مملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا۔ لیس فیما دون مائتی درہم صدقۃ۔ دو سو درم وزن سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ ولا فیما دون خمس ذود صدقۃ ولا فیما دون خمس اواق۔ (من الورق مسلم) صدقۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں کم پانچ وسق میں زکوٰۃ اور نہ کم پانچ راس میں زکوٰۃ اور نہ کم پانچ اواقی (روپیہ میں صحیح مسلم) زکوٰۃ۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم۔ وسق ساٹھ صاع کا یعنی چھوہارے وغیرہ میں۔ اور ذود یعنی اونٹ میں۔ اور اواقی جمع اوقیہ۔ والاوقیۃ اربعون درہما۔ اور ایک اوقیہ چالیس درم وزن ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے مہر ازواج مطہرات کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درم فرمایا۔ کما فی صحیح مسلم۔ پس ہر اوقیہ چالیس درم وزن ہوا۔ ف۔ پس دو سو درم وہ جنکا وزن پانچ اوقیہ ہو۔ فاذا کانت مائتین وحال علیہا الحول ففیہا خمسۃ دراہم۔ پس جب پورے دو سو درم (یعنی پانچ اوقیہ وزن) ہوں اور انپر سال گذر جاوے تو انمیں پانچ درم واجب ہیں۔ لانہ علیہ السلام کتب الی معاذ رضہ ان خذ من کل مائتی درہم خمسۃ دراہم ومن کل عشرین مثقالا من ذہب نصف مثقال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دو سو درم میں پانچ درم لے اور ہر بیس مثقال سونے میں نصف مثقال لے۔ ف۔ اس حدیث کا حال تو اللہ تعالی جانے لیکن دارقطنی میں ہے کہ جب معاذ رضہ کو یمن بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دو سو درم پر پانچ درم الخ کا حکم کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف رح نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذ رضہ بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت بھیجنے کے اہل یمن کو ایمان و اسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنف رح نے زکوٰۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور میں نے سابق میں اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا کر آنا و جانا روایات سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دارقطنی بھی اسی کو مؤید ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیسواں حصہ درم کی زکوٰۃ میں احادیث کثیرہ مشہور ہیں۔ قال ولا شئی فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین۔ قدوری نے کہا کہ پھر دو سو پر زیادتی میں کچھ واجب نہیں یہانتک کہ چالیس تک پہنچے۔ فیکون فیہا درہم۔ تب اسمیں ایک درم ہوگا۔ ف۔ پس دو سو چالیس پر چھ درم ہوے۔ ثم فی کل اربعین درہما درہم۔ پھر ہر چالیس درم میں ایک درم ہوگا۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہ قول حضرت عمر رضہ و ابو موسی رضی اللہ عنہما کا اور علمائے تابعین میں سعید بن المسیب و حسن بصری و عطاء و طاؤس و شعبی و زہری و مکحول کا اور فقہاء میں اوزاعی و عمرو بن دینار کا ہے۔ مع۔ وقالا ما زاد علی المائتین فزکاتہ بحسابہا۔ اور صاحبین ابو یوسف و محمد نے کہا کہ دو سو پر جو کچھ بڑھے تو اسکی زکوٰۃ بحساب دو سو کے ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر ایک درم زائد نازائد ہوا تو درم کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ پر بڑھا۔ و اسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دو سو پانچ درم ہوں اور انپر دو برس گذر گئے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسپر دس درم زکوٰۃ واجب ہے کیونکہ سال اول میں ۲۰۵

پر پانچ درم واجب ہوے تو صرف دو سو درم رہے آخر دوسرا سال گذرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوے تو دس درم دونوں سال کے ہوے اور صاحبین کے نزدیک اسپر فقط پانچ درم مع آٹھواں حصہ درم کے دونوں سال مین واجب ہونگے اسلیے کہ اول سال مین ۲۰۰ پر پانچ درم و ایک درم کا آٹھواں حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال مین اسکے پاس دو سو درم سے آٹھواں حصہ کم باقی رہے تو اسقدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال مین کچھ زکوٰۃ واجب نہوئی انفتح - کیونکہ کمی اگرچہ قلیل ہو زکوٰۃ واجب نہین ہوتی - التاتارخانیہ - پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین کے نزدیک دو سو پر قلیل و کثیر جو زائد ہو اسپر بحساب مذکور زکوٰۃ کا جزو ہے - م - وہو قول الشافعی - اور یہی قول ہے امام شافعی - ف - اور مالک و احمد و داؤد کا اور یہی حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما و ابراہیم نخعی رح سے مروی ہے مع - لقولہ علیہ السلام فی حدیث علی رضی اللہ عنہ وما زاد علی المائتین فبحساب ذلک - صاحبین کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر مین ہے کہ اور جو کچھ دو سو پر زائد ہو تو بحساب اسکے ہے - ف - رواہ ابو داؤد - اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہین کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہوا بیان کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ شعبہ و سفیان ثوری وغیرہما نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہین کیا - مع - مین کہتا ہون کہ وجہ استدلال یہ کہ جو زائد ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اسپر زکوٰۃ کا حساب ہے مخفی نہین کہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد پر بحساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہوگا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے - م - ولان الزکوٰۃ وجبت شکرا لنعمۃ المال - اور دوسری دلیل یہ کہ زکوٰۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے - ف - اور زائد جو کچھ ہو مال ہے تو اسپر شکرانہ لازم ہوا - وہم ہوگا کہ پھر ابتداء مین دو سو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا چاہیے حالانکہ دو سو شرط ہین - جواب دیا کہ - واشتراط النصاب فی الابتداء لتحقق الغناء - اور ابتداء مین دو سو درم نصاب کی شرط ہونا اسلیے کہ تو انگری موجود ہو - ف - جسکے شکرانہ مین فقیر کو زکوٰۃ دے اور دو سو کے بعد زیادتی تو تو انگری پر اور زیادتی ہے - وہم ہوگا کہ چرائی کے جانورون مین مثلاً چالیس بکریون پر تو انگری نصاب ہوکر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوئی تو پھر اسپر تو انگری پر ۱۲۰ تک زیادتی کیون بحساب نہین ہے - جواب دیا کہ - وبعد النصاب فی السوائم تحرزا عن التشقیص - سوائم مین بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے وجوب نہونا ٹکڑے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے - ف - تاکہ مالک کے مال مین فقیر چالیسوین حصہ کا شریک نہو جاے - مخفی نہین کہ متعدد مسائل مین صاحبین و شافعی نے ٹکڑا باعتبار قیمت کے لگایا تو وہی یہان بھی ہوگا - علاوہ برین چالیس کے بعد ۱۲۰ تک دوبارہ چالیس چالیس معاف ہین فافہم - م - ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث معاذ لاتاخذ من الکسور شیئا - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ کسور مین کچھ مت لیجیو - ف - بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لیجیو اور چالیس سے کم مین کسر ہوتی ہے تو کسر مین سے آدھا و تہائی وغیرہ کچھ مت لیجیو - م - یہ حدیث دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی - فتح - امام ابو بکر الجصاص نے مبادلہ شرح الطحاوی مین اسکو روایت کیا غایۃ البیان - ع - اور دلیل دوم - قولہ علیہ السلام فی حدیث عمرو بن حزم ولیس فیما دون الاربعین صدقۃ - قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث مین ہے کہ چالیس سے کم مین صدقہ نہین ہے - ف - چنانچہ عبد الحق نے کتاب الاحکام مین ذکر کیا مگر نسائی و ابن حبان وغیرہ مین اسی قدر ہے کہ جو زائد ہو تو ہر چالیس درم مین ایک درم ہے پس اسمین کمی سے تعرض نہین ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ

حدیث صحیح میں آیا کہ ہاتوا ربع العشور من کل اربعین درہما درہم۔ پس ربع العشور یعنی دسوین حصہ کا چہارم زکوٰۃ دیکی تفسیر یہ کہ من کل اربعین درہما درہم۔ کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ ہی تو دینا اس صفت پر ہے کہ ہر چالیس مین ایک درم ہی پس یہ دو سو سے زائد کا پورا بیان ہی اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد مین بحساب مذکور زکوٰۃ ہی" کچھ صریح منطوق نہین کہ ایک دو زائد مین بھی زکوٰۃ ہی تو دونون مین موافقت ہوگئی کہ زائد مین بحساب مذکور زکوٰۃ ہی یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزم رضہ جو عبد الحق نے ذکر کی اسکے معارض ہوگی اور وجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہی اسلیے کہ نظائر زکوٰۃ مین عفو ہی اور اس لیے کہ آسانی و تخفیف کے ساتھ اتباع نص حاصل ہونا شرعاً محمود ہی۔ ولان الحرج مدفوع وفی ایجاب الکسور ذلک لتعذر الوقوف۔ اور اسلیے کہ حرج تو شرعاً دور کیا گیا ہی حالانکہ کسور واجب کرنے مین یہ حرج موجود ہی کیونکہ کسور کے حساب پر واقف ہونا متعذر ہی۔ ف۔ چنانچہ اگر اسکے پاس دو سو سات درم ہون تو کسور واجب کرنے مین اول سال اسپر دو سو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے مین سے سات ٹکڑے واجب ہوے پس اسکے پاس چالیس کے ۳۳ ٹکڑے اور دو سو ایک درم باقی رہے پس دوسرا سال گذرنے پر اسکی زکوٰۃ مین دو سو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیسوان ٹکڑا درم کا اور ۳۳ ٹکڑون کے عوض ایک درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑون مین سے ۳۳ ٹکڑے واجب ہوے۔ اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہا نہین سمجھ سکتے تو عوام پر اسکا سمجھنا محال ہی۔ دوم ادا کرنا متعذر کیونکہ درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہی اور شرع نے مشکل کو دور کیا تو محال قطعاً دور ہی پس بالیقین زکوٰۃ کسر پر واجب نہین ہی۔ م۔ والمعتبر فی الدراہم وزن سبعۃ۔ اور درمون مین وزن سبعہ معتبر ہی۔ وھو ان یکون العشرۃ منہا وزن سبعۃ مثاقیل۔ وزن سبعہ یہ کہ درم مین سے دس کا وزن سات مثقال ہو۔ ف۔ بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیسوان حصہ ہو اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک گنتی معتبر نہین ہی۔ م۔ جوامع الفقہ مین ہی کہ زکوٰۃ مین وزن اہل مکہ اور کیل اہل مدینہ معتبر ہی یہی حدیث ابو داؤد اور نسائی مین ثابت ہی۔ اور خطابی رح نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت و اسلام مین درم درم تھے صرف صورت و نقش کا فرق ہوا۔ یہی قاضی عیاض کا قول اور اسی کو نووی رح نے صواب کہا اور مثقال کا تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام مین نہین ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہی۔ ابو عبید نے کہا کہ بنو امیہ نے درم کے چھ دانگ کیے اور اسپر سب لوگ متفق ہوگئے۔ ماوردی رح نے کہا کہ احکام اسلام مین سے وزن درم چھ دانگ اور ہر دس درم بوزن سات مثقال ہی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکون کو جمع کرکے ہر دس درم کو سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا۔ مع۔ بذلک جری التقدیر فی دیوان عمر۔ اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر مین تقدیر جاری ہوئی۔ ف۔ یعنی باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم۔ واستقر الامر علیہ۔ اور اسی پر یہ امر مستقر ہوگیا۔ ف۔ پہلے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ سے ایک حال پر رہا ہی یعنی بیس قیراط تو سات کے ۱۴۰ قیراط ہوے اور دس درم کا یہی وزن ٹھہرا تو ہر درم ۱۴ قیراط کا ہوا اور دینار ایک مثقال ۲۰ قیراط کا اور ہر قیراط پانچ جو کا ہی۔ پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ۱۴ قیراط کے درم پر زکوٰۃ و خراج و مہر و دیت و چوری کا نصاب و صدقہ الفطر اسی وزن پر رہا۔ مجتبی مین جمع النوازل و عیون سے منقول ہی کہ ہر شہر مین وہان کے درم و دینار کا اعتبار ہی اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار کیا کیونکہ ہر زمانہ مین اسی زمانہ والون کی عادت معتبر ہی۔ مع۔ واضح ہو کہ اگر ۸ جو کی ایک رتی شمار ہو اور

روپیہ صرف ۱۱- ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پر پانچ درم یعنی چالیسوان حصہ یعنی ایک روپیہ زکوٰۃ ہر اور اگر ساڑھے گیارہ ماشہ کا روپیہ ہو تو ۲۰ روپیہ اور ایک چارم روپیہ پر نصاب پورا ہو کر چالیسوان حصہ واجب ہو گا- خلاصہ یہ کہ درم ۷۰ جو کا اور مثقال ۱۰۰- جو کا ہوتا ہر پس جتنے جو کی ایک رتی ہو اُسی حساب سے دوسو درم چاندی کا نصاب اور ۲۰- مثقال سونے کا نصاب حساب لگا کر تولہ یا روپیہ و اشرفی کے حساب مین لانا چاہیے- اور روپیہ مین جو خفیف میل ہوتا ہر وہ وزن سے خارج نہو گا چنانچہ مصنف بیان فرمایا بقولہ- و اذا کان الغالب علی الورق الفضۃ فھو فی حکم الفضۃ- اور اگر روپیہ مین چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم مین ہے- ف- کیونکہ یہ دھات کھوٹی چاندی ہر تو اُسپر چاندی کی زکوٰۃ ہے- و اذا کان الغالب علیھا الغش فھو فی حکم العروض- اور جب سکہ پر میل غالب ہو تو یہ سکہ اسباب کے حکم مین ہین- ف- جبکہ چاندی اُسمین سے الگ نہو سکے- لیتایع ع- تو اس اسباب مین زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے- یعتبر ان یبلغ قیمتھا نصابا- یون اعتبار ہو گا کہ اسکی قیمت بقدر نصاب پہونچ جاوے- ف- کیونکہ یہ کھوٹی چاندی بھی نہین بلکہ ایک دھات ہر جسمین چاندی کا جزو بھی ملا ہوا ہے- عروض جمع عرض اور مراد سواے مال غیر منقول وچرائی جانورون و نقود کے دیگر اموال ہین اور مترجم نے اسکا ترجمہ اسباب رکھا ہے- پھر اسباب پر زکوٰۃ اُسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو یا بحال غلبہ کا اعتبار ہے- لان الدراھم لا تخلو عن قلیل غش لانھا لا تنطبع الا بہ و تخلو عن الکثیر- اسواسطے کہ درم تو قلیل میل سے خالی نہین ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہین ہوتا بدون خفیف میل کے- اور درم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے فجعلنا الغلبۃ فاصلۃ- تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا- ف- حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم مین ہے- اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم مین اسباب ہر پس مدار غلبہ پر رہا- وھو ان یزید علی النصف اعتبارا للحقیقۃ- اور غلبہ یہ کہ آدھے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے- ف- کیونکہ جب آدھے سے زیادتی ہو تو فی الحقیقۃ زائد غالب ہے- اور ہم آیندہ باب الصرف مین انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے- ف- جس باب مین باہم نقود کا مبادلہ و بیع مذکور ہے- الا ان فی غالب الغش لا بد من نیۃ التجارۃ کما فی سائر العروض- لیکن بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عروض کے حکم مین ہین تو دیگر اسباب کی طرح زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے اُنمین بھی تجارت کی نیت ضرور ہے- الا اذا کان تخلص منھا فضۃ تبلغ نصابا- مگر جب کہ اُنمین سے چاندی جدا کر کے اتنی نکل سکتی ہر کہ وہ نصاب کو پہونچ جاوے- ف- اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً چاندی کے خول کے اندر تانبے کا پتر جو اس سے وزن مین زائد ہر رکھکر منڈھ دیا گیا تو یہ درم ایسے ہین کہ اوپر سے چاندی خالص جدا ہو سکتی ہر پس اگر ایسے درم اسقدر ہون کہ اُنمین یہ خالص چاندی دوسو درم وزن کی پہونچ جاوے تو چاندی کی زکوٰۃ واجب ہو گی- لانہ لا یعتبر فی عین الفضۃ القیمۃ ولا نیۃ التجارۃ- کیونکہ عین چاندی مین قیمت معتبر نہین اور نہ تجارت کی نیت ضرور- ف- بلکہ ملک کامل کافی ہے- پھر غایۃ البیان معترض ہر کہ درمون مین اسقدر چاندی معلوم ہونا کافی ہر اگرچہ جدا نہ ہو- عینی رح نے جواب دیا کہ آگ مین گلا کر جدا کرنے ہی سے یہ علم ہو گا- مترجم کہتا ہر کہ سوال وجواب دونون بیکار ہین اور تحقیق یہ کہ جن درمون مین چاندی کم اور جستہ یا رانگ وغیرہ زائد ہر اسکی دو صورتین اول یہ کہ دونون گلا کر اسطرح خلط ہین کہ چاندی جدا نہین ہو سکتی تو چاندی اس دوسری دھات مین مستہلک و فنا ہو گئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اسمین جست کی زکوٰۃ واجب ہو گی جب کہ اسکی قیمت بقدر نصاب ہو- دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستہلک نہو جسکی صورت مذکور ہو چکی

تاحفۃ - م - اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اسکے پاس دوسری چاندی یا اسکے درم ہیں جنکا مجموعہ نصاب ہے تو زکوٰۃ دے - اگر درم میں چاندی و میل کی دھات برابر ہوں تو احتیاطاً زکوٰۃ واجب ہے - شرح الاقطع ع - و قاضیخان و الخلاصۃ البحر ۔ - کل درم و روپیہ جسمیں چاندی غالب ہے بوجہ عام رواج کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور اگر سکہ کے سوائے چاندی میں تھوڑا میل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو خیار عیب ہوگا اور اگر ایسی چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوٰۃ الفضۃ واجب ہوگی جب کہ پانچ اوقیہ ہو - ش م - کیونکہ جو چاندی سکے حکم میں ہے اسمیں وزن معتبر ہے خواہ سکہ ہو یا نہو خواہ گلائی ہو یا بغیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نہو - الخلاصۃ ۔ - اور جو مقدار زکوٰۃ میں دیتا ہے اسمیں بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتی کہ کھری دوسو درم چاندی کا چالیسواں حصہ پانچ درم چاہیے پس اگر کھوٹی چاندی پانچ درم وزن بھر دیدے تو شیخین رح کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے اور اگر کھوٹی پانچ درم کے عوض میں کھری چار درم جو قیمت میں انسے کچھ زیادہ ہیں دیدے تو نہیں جائز ہے - اگر کھوٹی چاندی کی زنجیر ہے جسمیں چالیس لڑیں ہیں اور وزن میں دوسو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دوسو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر میں سے چالیسواں حصہ ایک لڑی دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اسکی زکوٰۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجماع قیمت معتبر ہوگی - دوسو درم شمار میں ہیں مگر وزن میں ایک جو کم تو زکوٰۃ واجب نہیں البدائع - ۔ فع - ڈیڑھ سو درم کا زیور قیمت دوسو درم ہے تو بالاجماع زکوٰۃ نہیں ہے ج - باب زکوٰۃ میں چاندی و سونے میں میل ہونا کوئی علٰحدہ صفت اعتبار نہیں ہوتی بلکہ کمی میل میں وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہیں - المحیط البدائع التحفہ - اگر خریدی چاندی میں اگر میل کم ہو تو وزن میں بمنزلہ چاندی ہے کہ زکوٰۃ میں شمار معتبر اور اسکے ظروف کا استعمال ممنوع ہے اور اگر میل زائد ہو تو نہیں - واللہ تعالیٰ اعلم م - چاندی میں سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہونچے اسکی زکوٰۃ ہے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب بمنزلہ کھوٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گراں قیمت ہے

واللہ تعالیٰ اعلم - مف -

فصل فی الذہب - فصل دوم سونے کی زکوٰۃ میں - لیس فیما دون عشرین مثقالا من ذہب صدقۃ - بیس مثقال سونے سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے - ف - ایک مثقال - ۲۰ - قیراط اور یہی ایک دینار تھا - فاذا کانت عشرین مثقالا ففیہا نصف مثقال - پھر جب بیس مثقال ہوں تو اسمیں نصف مثقال زکوٰۃ ہے - لما روینا - بدلیل اسکے جو ہم نے روایت کر دی - ف - یعنی حدیث معاذ رض اور قوی حدیث علی رض و حدیث عمرو بن حزم بھی گذریں مف - والمثقال ما یکون کل سبعۃ منہا وزن عشرۃ دراہم وہو المعروف - اور مثقال وہ کہ ہر سات اسمیں سے بوزن دس درم ہوں اور یہی معروف ہے - ف - یعنی مراد یہی معروف ہے جسکی تعریف کی حاجت نہیں جسکا حوالہ درم میں گذرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں - مف - ثم فی کل اربعۃ مثاقیل قیراطان - پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہیں - لان الواجب ربع العشر - کیونکہ واجب تو چالیسواں حصہ ہے - وذلک فیما قلنا - اور یہ حساب اسمیں درست ہے جو ہم نے کہا - اذ کل مثقال عشرون قیراطا - کیونکہ ہر مثقال - ۲۰ - قیراط ہوتا ہے - ف - تو چار مثقال کے ۸۰ - قیراط اور اسکا چالیسواں حصہ دو قیراط ہیں - الحاصل پہلا نصاب ۲۰ مثقال ہیں - جب اسپر پورے چار مثقال بڑھیں تو دو قیراط زکوٰۃ بڑھی - ولیس فیما دون اربعۃ مثاقیل صدقۃ - اور چار مثقال سے کم بڑھنے میں کچھ صدقہ نہیں ہے - عند ابی حنیفۃ رح - یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے - وعندہما یجب بحساب ذلک - اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے - ف - حتی کہ ۲۰ مثقال پر اگر

ایک شقال ۔ زیادہ ہو تو صدقہ میں نصف شقال مع اسکے بیسویں حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا۔ وہی مسئلہ الکسور۔ اور یہ وہی مسئلہ کسور ہے۔ ف۔ جو درم کی زیادتی میں گذرا۔ وکل دینار عشرۃ دراہم فی الشرع اور ہر دینار شرع میں دس درم ہے۔ فیکون اربعۃ مثاقیل فی ہذا کاربعین درہما۔ تو چار شقال اسمیں مانند چالیس درم کے ہوئے۔ ف۔ پس جیسے درم میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم میں صدقہ کچھ نہیں بڑھتا تھا اسی طرح چار شقال سے کم میں زکوٰۃ نہیں بڑھیگی۔ اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و شقال برابر ہیں ہم۔ اور غایۃ البیان معترض ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات شقال ہیں نہ وزن ایک دینار۔ مع۔ جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات شقال یا سات دینار ہے اور یہاں بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک شقال سونا ہوا شرع نے اسکی قیمت دس درم ٹھہرادی تھی بایں معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مارڈالا تو اسکی دیت اگر اشرفیوں سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے۔ یوں ہی چوری چہر ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے پس احکام جاننے کے واسطے دینار کی بابت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہے ہم ع ف۔ قال وفی تبر الذہب والفضۃ وحلیہما واوانیہما الزکوٰۃ۔ اور کہا کہ سونے و چاندی کے تبر یعنی بغیر مضروب و بے سکہ کی ہوئی چاندی و سونے میں اور دونوں کے زیور و ظروف میں زکوٰۃ واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہے پس ہر زیور مرد و عورت کا اور مہر انگوٹھی کی چاندی اور تلوار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام و زین میں جڑی ہو حتی کہ چاندی کے کیلوں کو جمع کرکے زکوٰۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کہلاوے اگرچہ وہ کھونٹی ہو ملانا واجب ہے۔ م ف ع ہ۔ حتی کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے۔ م۔ وقال الشافعی لا تجب فی حلی النساء وخاتم الفضۃ للرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ عورتوں کے زیور میں اور مردوں کی چاندی کی مہر انگوٹھی میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ ف۔ اور یہی قول مالک و احمد کا ہے ع۔ لانہ مبتذل فی مباح۔ کیونکہ یہ مباح میں مبتذل ہے۔ ف۔ یعنی جس زیور کا استعمال مباح ہے وہ مبتذل طور پر مستعمل ہوتا ہے۔ فشابہ ثیاب البذلۃ۔ تو مبتذل کپڑوں کے مشابہ ہوا۔ ف۔ حالانکہ ان کپڑوں میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور ثیاب البذلہ وہ کہ ہر وقت استعمال میں آویں۔ ولنا ان السبب مال نام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ کا سبب مال نامی ہے۔ ف۔ اور نما دو طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور دوم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے۔ ودلیل النماء موجود۔ اور دلیل نمو کے یہاں موجود ہے۔ وہو الاعداد للتجارۃ خلقۃ۔ اور وہ پیدائشی طور پر تجارت کے واسطے مہیا ہونا ف۔ کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا بلکہ خرید و فروخت سے لہذا انمیں نیت تجارت شرط نہیں جبکہ پیدائشی طور پر یہ مال نامی ہیں۔ والدلیل ہو المعتبر۔ اور دلیل ہی معتبر ہے۔ ف۔ نہ لوگوں کا فعل جنہوں نے سونا چاندی ظروف و زیور میں استعمال کردیا۔ بخلاف الثیاب۔ برخلاف ثیاب بذلہ کے ف۔ کیونکہ انمیں کوئی دلیل نمو نہیں ہے نہ پیدائشی اور نہ فعلی۔ پھر دلائل احادیث میں سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوٰۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا۔ دوم خصوص زیور میں حدیث حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لیے آئی اور دختر کے ہاتھ میں سونے کے دو کڑے موٹے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انکی زکوٰۃ دیتی ہے۔ بولی کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ کیا تجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انکے عوض تجھے آگ کے دو کنگن پہنا دے۔ پس اسنے کڑوں کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے حضور میں ڈال دیا اور کہا کہ یہ دونو لرسولہ ہیں۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ منذری نے مختصر میں کہا کہ اسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں پھر سب رجال کی توثیق ذکر کی۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے۔ ترمذی نے اسکو ابن لہیعہ سے روایت کر کے کہا کہ ابن لہیعہ اور مثنی بن الصباح ضعیف ہیں اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا۔ منذری رح نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد یہی دونوں اسانید ہیں ورنہ اسناد ابو داؤد میں کچھ کلام نہیں اور خالد بن الحارث وحسین المعلم دونوں صحیحین کے راوی ہیں اور عمرو بن شعیب میں اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاری رح سے نقل کیا کہ میں نے دیکھا کہ احمد بن حنبل واسحٰق بن راہویہ وعلی بن المدینی وابو عبید وعامہ محدثین حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حجت لیتے تھے اسکو مسلمانوں میں سے کسی نے ترک نہیں کیا۔ با لجملہ بعد صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہیں ہے بلکہ ابو داؤد نے محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے حضرت عائشہ رضہ سے فتخات کی حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو انکی زکوٰۃ دیتی ہے میں نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ یہ تجھے آگ سے کافی ہیں۔ اسکی اسناد بھی صحیح ہے اور دارقطنی نے کہا کہ محمد بن عطاء مجہول ہے تو بیہقی وابن القطان نے رد کر دیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطاء ہے اور وہ ثقات میں سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو دارقطنی کو وہم ہو گیا اور ابو داؤد کی سند میں شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابو حاتم الرازی نے مبین کر دیا ہے۔ بلکہ تیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا میں سونے کی ہنسلیاں پہنتی تھی تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جاوے اور اسکی زکوٰۃ دیدے وہ کنز نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد والحاکم کی روایت میں ہے کہ جب تو اسکی زکوٰۃ دیدے تو کنز نہیں ہے ابو داؤد کی اسناد میں بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفرد ہے اور عبد الحق نے کہا کہ قابل حجت نہیں ہے۔ صاحب التنقیح نے کہا کہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے اور مثل عبد الحق کے کسی نے نہیں کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے کہا کہ یہ عبد الحق کا تجاہل ہے۔ حاکم کی اسناد میں محمد بن مہاجر راوی کو ابن الجوزی نے کہا کہ ابن حبان کے قول سے وہ جھوٹی حدیثیں بنانے والا ہے۔ صاحب التنقیح نے کہا کہ ابن الجوزی سے یہ بہت خراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن مہاجر جو کذاب وضاع ہے وہ دوسرا ہے اور یہ محمد بن مہاجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مرد ثقہ شام کا رہنے والا ہے اسکی احمد وابن معین وابو زرعہ وابو داؤد وغیرہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم میں اس سے روایت موجود ہے اور اسکی متابعت میں عتاب بن بشیر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعات میں اسکی روایت داخل کی۔ اگر کہا جاوے حضرت جابر رضہ سے مرفوع روایت ہے کہ زیور میں زکوٰۃ نہیں تو ابن الجوزی نے کہا کہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف از قول جابر رضہ ہے۔ بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اسکی کچھ اصل نہیں بلکہ جابر رضہ کا قول روایت کیا جاتا ہے۔ پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بنظر سرسری بعض معارض ہیں چنانچہ مالک رح نے موطا میں ابن عمر رضہ سے روایت کی کہ اپنی بیبیوں و بیٹیوں کے سونے کے زیور سے زکوٰۃ نہیں نکالتے تھے۔ جواب یہ کہ اول تو یہ فعل ہے علاوہ ازیں محتمل کہ معنی یہ ہوں کہ خود زیور کو زکوٰۃ میں نہ دیتے تھے کیونکہ دارقطنی نے روایت کی کہ ابن عمر رضہ نے سالم رح کو لکھا کہ میری بیٹیوں کے زیوروں کی زکوٰۃ ہر سال دیدے۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمر رضہ سے روایت کی کہ اپنی زوجات کو حکم کرتے کہ اپنے زیوروں کی زکوٰۃ نکالیں۔ پس یہ معارض ہیں اور نفی پر اثبات مقدم ہے۔ حضرت عمر رضہ نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا کہ مسلمانوں کی عورتوں کو حکم کر کہ زیوروں کی زکوٰۃ نکالیں۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ حضرت ابن مسعود نے کہا کہ زیور میں زکوٰۃ ہے رواہ عبد الرزاق۔ اور عطاء

وابراہیم نخعی وسعید بن جبیر وطاؤس وعبداللہ بن شداد سے بھی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ منع۔ میں کہتا ہوں کہ بعض آثار عائشہ وانس جو معارض ہیں شاید انہیں مراد سوائے چاندی وسونے کا زیور ہو لہذا عطاء ونخعی نے کہا کہ سنت جاری ہو چکی کہ سونے وچاندی کے زیور میں زکوٰۃ ہے۔ بالجملہ جب اسقدر احادیث مرفوعہ وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم باسانید صحیحہ موجود ہیں تو کچھ شک نہیں کہ زیور میں جبکہ سونے یا چاندی کا ہو زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملا کر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہے اور اسکے معارض کوئی نص ثابت نہیں ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔ ایک کے پاس پورا نصاب سونا اور پورا نصاب چاندی ہے اسنے ایک کی طرف سے پیشگی زکوٰۃ دی تو دونوں کی طرف سے واقع ہو گی کیونکہ دونوں جنس واحد ہیں اس دلیل سے کہ دونوں ملا کر نصاب بنانا جائز ہے تو کسی کی تعیین لغو ہوئی ہاں اگر ایک نصاب قبل سال گذرنے کے تلف ہو گیا تو دوسرا متعین ہو گیا۔ الکافی۔ فلوس میں زکوٰۃ نہیں ہے مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں اور دو سو درم قیمت کو پہنچ جاویں تو زکوٰۃ واجب ہے۔ المحیط۔

فصل فی العروض – فصل چہارم زکوٰۃ عروض کے بیان میں۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ عروض میں وجوب زکوٰۃ پر اہل علم کا اجماع ہے جنہیں مدینہ کے فقہاء سبعہ یعنی سعید بن المسیب وقاسم بن محمد وعروۃ بن الزبیر وابو بکر بن عبد الرحمن بن الحارث وخارجہ بن زید وعبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ۔ سلیمان بن یسار بھی ہیں۔ مالک رح سے روایت ہے کہ عروض میں نہیں حتی کہ اسکے دام نقد ہو جاویں اور یہی ابن عباس سے مروی ہے مع۔ عروض جمع عرض وہ ہر متاع وچیز سوائے درم ودینار کے۔ کما فی الصحاح۔ اور یہی یہاں مراد ہے کیونکہ چرائی کے جانوروں میں نیت تجارت ہو تو زکوٰۃ التجارۃ یعنی قیمت لگا کر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ مع۔ **الزکوۃ واجبۃ فی عروض التجارۃ** – عروض تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ ف۔ پس تجارت کی نیت ضرور ہونا چاہیے۔ **کائنۃ ما کانت** – چاہے کوئی متاع وچیز ہو۔ ف۔ یعنی خواہ ایسی جنس ہو جنہیں زکوٰۃ ہے جیسے چرائی کے جانور ہیں یا ایسی جنس ہو جنہیں زکوٰۃ بدون تجارت نہیں جیسے خچر وگدھے۔ منع۔ بلکہ سکھائے ہوئے کتے وچیتے۔ کما فی السراجیہ ۔ **اذا بلغت قیمتہا نصابا من الورق او الذہب** – بشرطیکہ اس عروض کی قیمت نصاب کو پہنچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے۔ ف۔ عروض کی قیمت لگانے میں سکہ دار روپیہ ودرم یا اشرفی کا اعتبار ہے حتی کہ گھوڑا تجارت کا بعوض دو سو درم وزن کے گلائی چاندی کے خریدا جسکی قیمت دو سو سکہ دار نہیں ہیں تو اس گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں اگرچہ اس چاندی میں زکوٰۃ واجب تھی۔ الذخیرہ والظہیریہ مع۔ **لقولہ علیہ السلام فیہا یقومہا فیودی من کل مائتی درہم خمسۃ دراہم** – کیونکہ حدیث میں عروض تجارت کے حق میں ذکر ہے کہ عروض کی قیمت لگا دے پس ہر دو سو درم سے پانچ درم دے۔ ف۔ یہ حدیث اگرچہ غریب ہے لیکن اس باب میں احادیث مرفوعہ موجود ہیں جیسے ابو داؤد کی حدیث سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگوں کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے مہیا ہو اس سے زکوٰۃ نکالیں۔ ابن عبد البر نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے۔ حاکم کی حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اونٹ میں اسکی زکوٰۃ اور غنم میں اسکی زکوٰۃ اور بز میں اسکی زکوٰۃ ہے۔ نووی رح نے کہا کہ بز بائے موحدہ وزائے منقوطہ ہے یعنی کپڑا۔ پس کپڑے میں زکوٰۃ تجارت ہے مع۔ اور آثار میں سے حضرت عمر رض سے بروایت احمد وعبد الرزاق ودارقطنی مروی کہ چمڑے وحاب کو فرمایا کہ قیمت لگا کر اسکی زکوٰۃ ادا کر۔ ابن عمر رض نے کہا کہ ہر مال تجارت میں ہر سال زکوٰۃ ہے رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح

ابن عمرؓ نے کہا کہ عروض میں زکوٰۃ نہیں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں۔ رواہ البیہقی۔ عروہ بن الزبیر و سعید بن المسیب
و قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے پیچھے زکوٰۃ ہے۔ رواہ عبدالرزاق م ع۔ ولانہا معدۃ للاستنماء
باعداد العبد۔ اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑھاو حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہیا کرنے سے مہیا
ہوگا۔ ف۔ یعنی بطریق تجارت۔ پس یہ ازراہ فعل کے مال نامی ہو گیا۔ فاشبہ المعد باعداد الشرع
تو مشابہ ہو گیا ایسے مال سے جو شرع کے مہیا کرنے سے نامی ہے۔ ف۔ یعنی سونا چاندی۔ اور مراد یہ کہ ازراہ خلقت
کے مال نامی ہے پس ادب کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال
نامی قرار دیا ہے پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں انکے مشابہ عروض بھی ہو جائیگا جبکہ بندہ اسکو بڑھاو
حاصل کرنیکے لیے مہیا کرے۔ لہذا فرمایا۔ ویشترط نیۃ التجارۃ لیثبت الاعداد۔ اور تجارت کی
نیت شرط ہے تاکہ بڑھاو کا مہیا کرنا ثبوت ہو۔ ف۔ کیونکہ مہیا کرنا جب بغرض خدمت و استعمال حاجت ہو تو
بالاجماع زکوٰۃ نہیں ہے۔ پھر مالک خود اختیاری بطور بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہو تو
وہ مال تجارت ہے خواہ صریح نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے
مگر جب کہ اسکے برخلاف تجارت سے خارج کرنیکی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس خدمت
لیکر فروخت کرونگا تو بھی تجارتی مال رہا۔ یہ تو ملک حاصل کرنے کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جانیکے
نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے اسکا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا
فعل نہ کرے تب تک وہ اسباب تجارت نہو گا م ع۔ پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتی کہ مثلاً خراجی زمین
بہ نیت تجارت خریدی تو اسپر خراج ہے نہ زکوٰۃ۔ نخاشی جس نے ٹٹو وغیرہ جانور واسطے تجارت کے خریدے پھر جانوروں
کے واسطے جھولیں و لگامیں و رسیاں وغیرہ خریدیں پس اگر جانور کے ساتھ میں یہ چیزیں خریدار کو نہیں دیتا تو
استعمال میں انپر زکوٰۃ نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ اسطرح عطر و تیل بیچنے والے
نے دو سو درم کی شیشیاں خریدیں پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دیدیتا ہے تو انپر زکوٰۃ ہے ورنہ نہیں۔ کمافی قاضیخان
و محیط السرخسی والذخیرہ و سع۔ تجارتی گھر جس اسباب کے عوض کرایہ پر دیا وہ اسباب مال تجارت ہے اگرچہ
صریح نیت نہو جب کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا۔ اور
جو اسباب بطریق ہبہ یا صدقہ یا وصیت پایا جسمیں کچھ مبادلہ نہیں یا بطریق مہر یا بدل الخلع یا بدل عتق یا صلح
خون کے پایا جسمیں غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو اصح یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے۔ البحر۔ یعنی
فقط نیت سے تجارتی نہو گا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے۔ پھر جب نیت مع فعل جمع ہوں تو تجارتی ہوا کہ
اسوقت سے سال گذرنے پر اسکی قیمت درم یا دینار سے لگا دے اور ہر نصاب کی زکوٰۃ دے م ع۔ ثم قال
پھر امام محمد و قدوری نے کہا کہ۔ یقومہا بما ہو انفع للمساکین۔ عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگا دے جو مساکین
کے واسطے زیادہ نافع ہو۔ احتیاطاً لحق الفقیر۔ بغرض احتیاط حق فقیر کے۔ قال رح وہذا روایۃ عن ابی حنیفۃ
مصنف رح نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے۔ وفی الاصل خیرہ۔ اور دوسری روایت
اصل یعنی مبسوط میں مالک کو اختیار دیا ہے۔ ف۔ یعنی مالک مختار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت
لگا دے۔ لان الثمنین فی تقدیر قیم الاشیاء بہما سواء۔ کیونکہ اشیاء کی قیمت اندازہ کیے جانے
میں دونو نقد برابر ہیں۔ ف۔ چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح و جائز ہوگا پس فقیر کے لیے

انفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہو لہذا انفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے میں نہیں ہے بلکہ ۔ تفسیر الانفع ان یقومہا بما یبلغ نصابا ۔ تمیز کے لیے انفع کا لفظ لینے کے معنی یہ ہیں کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ اندازہ کرنے میں نصاب پورا ہوتا ہو ۔ ف ۔ مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہے اور سونا اسوقت گران ہے تو وہ بیس مثقال سونے کا نہیں مگر دو سو درم سکہ کا ہے تو بالاتفاق اُسکو درم سے اندازہ کرے ۔ ن ف ۔ وعن ابی یوسف انہ یقومہا بما اشتری ان کان الثمن من النقود ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عروض کا اندازہ قیمت اپنے نقد کے ساتھ کرے جسکے عوض خرید اتھا بشرطیکہ اسکے دام کسی نقد سے دیے ہوں ۔ لانہ ابلغ فی معرفۃ المالیۃ ۔ کیونکہ اس طریقہ سے مالیت پہچاننے میں پوری رسائی ہے ۔ وان اشتراہا بغیر النقود قومہا بالنقد الغالب ۔ اور اگر عروض کو نقد کے سوا کسی چیز کے عوض خریدا ہو تو ایسے نقد سے اندازہ کرے جسکا چلن سب سے زیادہ ہو ۔ ف ۔ اور یہی شافعی کا قول ہے مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خریدا اور شہر میں اشرفیوں کا چلن بازاروں میں زیادہ ہے تو اسی سے اندازہ کرے ۔ وعن محمد انہ یقومہا بالنقد الغالب علی کل حال ۔ اور امام محمد سے مروی ہے کہ عروض کا انداز قیمت ہر صورت میں زیادہ چلن والے نقد کے ساتھ کرے ۔ ف ۔ خواہ نقد کے عوض خریدا ہو یا مال کے ۔ کما فی المغصوب والمستہلک ۔ جیسے مغصوب اور مستہلک میں ہوتا ہے ۔ ف ۔ صورت مغصوب یہ کہ زید نے عمرو کا گھوڑا بطریق ناجائز اپنے قبضہ میں کر لیا تھا حتی کہ گھوڑا تلف ہو گیا تو زید اُسکو قیمت تاوان دے پھر قیمت کا اندازہ ایسے نقد سے ہوگا جسکا وہاں چلن زیادہ ہے ۔ اور مستہلک کی مثال یہ کہ زید نے عمرو سے یہ گھوڑا عاریت دو کوس ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہاں سے آگے دس کوس لیگیا کہ وہ تھک کر مر گیا تو قیمت کا ضامن ہوا اور اسی طرح قیمت کا اندازہ ہوگا ۔ م ۔ بالجملہ جب درم یا دینار کسی ایک ہی سے نصاب پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اُسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہے اور اگر ہر ایک سے پورا ہوتا ہو تو اختلاف ہے امام کے نزدیک بالانفع وامام محمد کے نزدیک بغالب النقد اور امام ابو یوسف کے نزدیک ثمن یا بغالب نقد ۔ کما فی الخلاصہ ۔ ن ف ۔ پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت وہیں اندازہ کیجائے جہاں مال موجود ہے حتی کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر میں بھیجا اور وہاں وقت زکوٰۃ آیا تو وہیں کی قیمت اندازہ ہوگی ۔ پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اُس روز کی معتبر ہے جس دن وجوب زکوٰۃ ہوا اور صاحبین کے نزدیک ادا سے زکوٰۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہے ۔ مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دو سو درم ہے تو پانچ درم واجب ہوئے پھر اُسنے ماہ عید میں زکوٰۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اسوقت نرخ بڑھکر قیمت دو سو چالیس درم ہو گئی ہے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہیں ۔ اگر عروض گیہوں یا کوئی وزن کی چیز یا گنتی کی چیز ہو پس اگر اسنے عین مال کا چالیسواں حصہ دیدیا تو بالاتفاق جائز ہے خواہ نرخ گران ہو یا ارزان ۔ اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہوگا ۔ اگر عین مال میں نقص ہو جانے سے نرخ گھٹ گیا مثلاً گیہوں بھیگ گئے تو بالاتفاق اُسی روز کی قیمت معتبر ہے جس دن ادا کرنا چاہتا ہے اور اگر عین مال میں زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا پتلا تھا وہ بعد وجوب کے موٹا تازہ ہو گیا تو بالاتفاق جس دن وجوب ہوا اُسی روز کی قیمت معتبر ہوگی ۔ عت ۔ واضح ہو کہ تجارتی اسباب خریدا اور قبضہ نہ کیا تو صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہے یعنی اسپر زکوٰۃ کا سال شروع ہو جائیگا ۔ محیط السرخسی ۔ یہی رہن کا حکم ہے مگر جب کہ رہن کا اسباب مرتہن کے قبضہ میں ہو تو راہن پر زکوٰۃ نہیں ۔ البحر ۔ اگر اسکے پاس کئی نصاب مختلف

کامل ہوں مثلاً نصاب درم و نصاب دینار و نصاب عروض تجارت اور نصاب سوائم۔ اور اسپر قرضہ بھی ہے تو پہلے
اس قرضہ کی طرف درم و دینار کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے
پھر اگر کچھ قرضہ بڑھا تو سوائم محسوب ہوں اور یہ اسوقت کہ سوائم کی زکوٰۃ وصول کرنے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ
اسی ظاہری مال سے زکوٰۃ وصول کریگا لہذا قرضہ کی طرف باطنی مال درم دینار و عروض پھرا جاتا ہے اور اگر صدقہ سوائم
وصول کرنے والا موجود نہو تو مالک مختار ہے جو مال چاہے قرضہ میں لگاوے۔ شرح المبسوط للسرخسی۔ **واذا کان
النصاب کاملاً فی طرفی الحول فنقصانہ فیما بین ذلک لا یسقط الزکوٰۃ**۔ اور جب کہ سال کے دونوں طرف
میں نصاب پورا ہو تو اُسکے مابین میں نصاب گھٹ جانا زکوٰۃ کو ساقط نہیں کرتا۔ **لانہ یشق اعتبار الکمال فی
اثنائہ**۔ کیونکہ درمیان سال میں نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے میں مشقت ہے۔ ف۔ پس یہ شرط ہے کہ ابتدا
میں پورا ہو اور انتہا میں پورا ہو۔ **اما لا بد منہ**۔ رہا جسکے پورا مشروط ہونے سے چارہ نہیں۔ **فی ابتدائہ للانعقاد
وتحقق الغناء**۔ تو وہ ابتداء سال میں واسطے سال منعقد ہونے اور تونگری متحقق ہونے کی ہے۔ **وفی انتہائہ
للوجوب**۔ اور انتہائے سال میں واسطے زکوٰۃ واجب ہونے کے۔ ف۔ یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے
پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لابد ہے۔ **ولا کذلک فیما بین ذلک لانہ حالۃ البقاء**۔ اور اسکے مابین
میں ایسا نہیں کیونکہ وہ تو حالت بقاء ہے۔ ف۔ یعنی تونگری متحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان میں
اس حالت کا بقاء ہے تو اسمیں کمال لابدی نہیں۔ پھر یہ اسوقت کہ درمیان میں اس مال سے باقی ہے صرف نصاب
میں کمی آئی۔ **بخلاف ما لو ہلک الکل**۔ برخلاف اسکے جب کہ کل مال تلف ہو گیا۔ ف۔ یعنی کچھ باقی نہ رہا
کہ حالت بقاء کہلاوے۔ **حیث یبطل حکم الحول**۔ تو سال کا حکم باطل ہو جائیگا۔ ف۔ یعنی اسپر جو وجوب
زکوٰۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرنا تھا وہ مٹ گیا۔ **ولا تجب الزکوٰۃ**۔ اور زکوٰۃ واجب نہو گی۔ ف۔ جبکہ
یہ سال پورا ہو۔ **لانعدام النصاب فی الجملۃ**۔ کیونکہ بالکلیہ نصاب معدوم ہو گیا۔ **ولا کذلک فی المسئلۃ
الاولیٰ**۔ اور پہلے مسئلہ میں جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہیں ہے۔ **لان بعض النصاب باقی فیبقی الانعقاد**۔ کیونکہ
کچھ نصاب باقی ہے تو انعقاد باقی رہا۔ ف۔ اگر درمیان میں مال بالکل جاتا رہا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال میں نصاب
کامل موجود ہوا مثلاً اسکو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مٹ چکا وہ گیا اور یہ نصاب
جدید جب وقت سے ملا اُسی وقت سے اُسکا سال شروع ہو گا۔ م۔ **قال وتضم قیمۃ العروض الی الذہب و
الفضۃ حتی یتم النصاب**۔ اور عروض کی قیمت کو سونے وچاندی میں ملایا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو۔ ف۔
یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہو تو اسکو سونے چاندی میں ملا کر پورا کریں
اور یہ بالاجماع ہے۔ **لان الوجوب فی الکل باعتبار التجارۃ**۔ کیونکہ وجوب زکوٰۃ تو ان سب میں باعتبار تجارت
یعنی خرید فروخت کی بڑھاوے کے ہے۔ **وان افترقت جہۃ الاعداد**۔ اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہے۔ ف۔ یعنی
سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید فروخت واستنماء کے ہیں اور عروض براہ فعل بندہ ہیں۔ لہذا عروض کی اجناس
مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک میں ملاتے ہیں۔ **ویضم الذہب الی الفضۃ**۔ اور سونے کو چاندی کے
ساتھ ملایا جاوے۔ **للمجانسۃ من حیث الثمنیۃ**۔ کیونکہ ثمن ہونے میں دونوں ہمجنس ہیں۔ **ومن ہذا الوجہ صار
سببا**۔ اور اسی جہت سے وہ سبب زکوٰۃ ہوا۔ ف۔ تو زکوٰۃ میں دونوں ہمجنس ہیں بخلاف اسکے اگر قسم
کھائی کہ سونا ہاتھ میں نہ لونگا تو چاندی سے حانث نہوگا اسواسطے کہ بسبب الذات مختلف ہیں۔ **ثم تضم بالقیمۃ عند**

ابو حنیفۃ رح - پھر ابو حنیفہ رح کے نزدیک ملانا بقیمت ہوگا - ف - یہی قول احمد و ثوری ہے - معنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا دیا جاوے اور جسقدر ہو زکوٰۃ دیدی جاوے - وعندہما بالاجزاء وہو روایۃ عنہ - اور صاحبین کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابو حنیفہ رح سے بھی ایک روایت ہے - ف - یہی قول مالک و ایک روایت احمد ہے - یعنی فرضاً دس مثقال سونا ہو تو آدھا نصاب ہوا اور سو درم کا آدھا نصاب ملاکر پورا نصاب ہوگیا - اور ثمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہوگا - حتی ان من کان لہ مائۃ درہم وخمسۃ مثاقیل ذہب تبلغ قیمتہا مائۃ درہم فعلیہ الزکوٰۃ عندہ خلافا لہما - حتی کہ جس شخص کے پاس سو درم ہوں اور پانچ مثقال سونا جسکی قیمت سو درم ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک اسپر زکوٰۃ واجب ہوگی بخلاف صاحبین کے - ف - کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سو درم ہیں تو دو سو درم ملکر نصاب ہوگیا - اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چہارم نصاب طلا ہے اور سو درم نصف نصاب تو ملکر تین چوتھائی نصاب ہوا تو زکوٰۃ نہ ہوگی - ہما یقولان المعتبر فیہما القدر دون القیمۃ - صاحبین کہتے ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتی لا یجب الزکوٰۃ فی مصوغ وزنہ اقل من مائتین وقیمتہ فوقہما - حتی کہ جس ساختہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دو سو درم سے کم ہو اور اسکی قیمت دو سو سے زیادہ ہو زکوٰۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوتی - ف - تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر ہے - ہو یقول ان الضم للمجانسۃ وہو یتحقق باعتبار القیمۃ دون الصورۃ فیضم بہا - ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ضم کرنا بوجہ ہمجنسی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے متحقق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے - ف - بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں کسی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اسپر قیاس فاسد ہے - اگر دس مثقال طلا بقیمت سو درم ہوں اور سو درم دیگر تو بالاتفاق ضم ہوں کیونکہ امام رح کے نزدیک دو سو درم برابر قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں نصفا نصف پورا نصاب ہوئے - اور اگر سو درم کے ساتھ دس مثقال بقیمت پچاس درم ہوں تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ واجب اور امام کے نزدیک نہیں - اگر ۱۵۰ - درم اور پانچ مثقال طلاء تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر پانچ مثقال کی قیمت پچاس درم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں یہی صحیح ہے - محیط السرخسی ؒ - اور فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ دس درم کا سونا پندرہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے - مع - اگر طلاء و چاندی ہر ایک نصاب ہو اور ایک نصاب کو دوسرے میں ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج میں فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے چالیسواں حصہ ادا کرے - محیط السرخسی - اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہیں اور درم نصاب سے اسقدر فاضل کہ چالیس درم نہیں تو دونوں فاضل کو ملا دے تاکہ چالیس درم یا چار مثقال ہو جاویں - المضمرات - یاقوت موتی و جواہرات میں زکوٰۃ نہیں اگرچہ اسکے ہار بنے ہوں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے - الجوہرہ - نانوائی نے اگر لکڑیاں و نمک واسطے خمیری روٹی کے خریدیں تو زکوٰۃ نہیں - اور اگر تلچہ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو اسپر زکوٰۃ ہے - الذخیرہ - جسکے ذمہ ادائے زکوٰۃ ہے اسکو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا ورنہ افضل یہ کہ قرض نہ لے اسلیے کہ قرضخواہ کا جھگڑا آخرت میں سخت ہے - محیط السرخسی - اگر مال گر پڑا اسکو فقیر نے اٹھایا پھر مالک نے اسکو زکوٰۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اسکے ہاتھ میں قائم اور وہ مال پہچانے تو جائز ہے - الخلاصہ جسپر زکوٰۃ باقی ہے اور وہ مرگیا تو زکوٰۃ ساقط ہوگئی - المحیط

باب فیمن یمر علی العاشر

باب اُس مال والے کے بیان مین جو عاشر پر گذرے - عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجرون سے
عشر یعنی دہاگی وصول کرے اور اُسکی جہت سے تاجر لوگ چور و رہزنون سے محفوظ رہتے ہین اور وہ جیسے
ظاہری اموال کے دہاگی لیگا اسیطرح اموال باطنہ از قسم درم و دینار جو تاجر کے ساتھ ہون اُنکا محصول بھی وصول
کریگا - الکافی - اور جیسے مسلمان سے لیگا جو زکوٰۃ ہے اُسی طرح ذمی و حربی تاجرون سے بھی لیگا جو محصول ہے نہ زکوٰۃ
مگر مسلمان سے چالیسوان حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کافر تاجر سے جسکو ذمی کہتے ہین بیسوان حصہ لیگا
اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جسکو حربی کہتے ہین دسوان حصہ لیگا جب کہ کوئی قرارداد خاص نہو - تو عاشر اسکا
نام صرف اسی اعتبار پر ہے جو حربی سے دہاگی لیتا ہے - اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اُسی کی مذمت حدیث
مین ہے کہ مکاس داخل جنت نہوگا یعنی ابتدا مین نہ جاویگا - مع - اذا مر علی العاشر بمال - اگر تاجر گذرا عاشر
پر مال کے ساتھ - ف - اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ مال ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کچھ عاشر کی طرف مرور سے
مشروط نہین پس اگرچہ مال باطن لیکر گذرا تو عاشر مذکور تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرری مع شرائط
وصول کریگا - اور اگر مال والے نے شرائط سے انکار کیا - فقال اصبتہ منذ اشہر - پس کہا کہ مین نے اسکو
چند مہینہ سے پایا - ف - یعنی سال پورا نہین ہوا - او علی دین - یا مجھ پر قرضہ ہے - ف - تو زکوٰۃ واجب
نہین - وحلف صدق - اور اس بات پر قسم کھا گیا تو اسکی تصدیق کیجائیگی - ف - لیکن یہ شرط اُسی
تاجر کےلیے ہے جو دار الاسلام کا ہو چنانچہ آیندہ معلوم ہوگا - والعاشر من نصبہ الامام علی الطریق - اور عاشر
وہ شخص جسکو امام نے مقرر کیا ہو رستہ پر - ف - واسطے حفاظت مال تجار کے - المبسوط - لیاخذ
الصدقات من التجار - تاکہ وہ تاجرون سے صدقات وصول کرے - ف - اور شرط ہے کہ وہ آزاد و
مسلمان ہو اور ہاشمی نہو - الغایۃ البحر - تو یہود کا مقرر کرنا نہین جائز ہے - د - پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوٰۃ
ہے پس اسکو زکوٰۃ کے خزانہ مین رکھے اور وہ چالیسوان حصہ ہے - اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسوان حصہ ہے
اسکو خزانہ جزیہ و خراج مین رکھے اور اس سے اسکا جزیۃ الراس ساقط نہوگا اور سال مین ایکبار کے سوا
ذمی سے زیادہ نہ لیا جائیگا - السراج - فمن انکر منہم تمام الحول - پس جس نے ان تاجرون مین سے
سال پورا ہونے سے - او الفراغ من الدین - یا فارغ از قرضہ ہونے سے انکار کیا - کان منکرا للوجوب
تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا - والقول قول المنکر مع الیمین - اور قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوتا ہے
ف - تو قسم سے اُسکا قول قبول ہوگا - وکذا اذا قال ادیتہا الی عاشر اٰخر - اور یون قسم سے تصدیق
کیا جائیگا جب کہ اسنے کہا کہ مین نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کر دیا - مرادہ اذا کان فی تلک السنۃ عاشر اٰخر
اور مراد یہ کہ جب اس سال مین دوسرا عاشر رہا ہو - ف - تب اسکے قول کی تصدیق ہوگی - لانہ ادعی
وضع الامانۃ موضعہا - کیونکہ اسنے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعوی کیا - ف - اور امانت دار
جب مال امانت کو اُسکے موقع پر صرف کرنے کا مدعی ہو تو قسم سے اسکا قول قبول ہوتا ہے - بخلاف ما اذا لم یکن
عاشر اٰخر فی تلک السنۃ - بخلاف اسکے جب اس سال مین کوئی دوسرا عاشر نہو - ف - کہ اُسوقت قبول نہ
ہوگا - لانہ ظہر کذبہ بیقین - کیونکہ اسکا دروغ بالیقین ظاہر ہوگیا - وکذا اذا قال ادیتہا انا - اور اسیطرح

جب اسنے کہا کہ مین نے صدقہ کو خود دیدیا۔ یعنی اسلے الفقراء فی المصر۔ یعنی شہر مین فقیرون کو دیدیا۔ ف۔ تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی۔ لان الاداء کان مفوضاً الیہ فیہ۔ کیونکہ ادا کرنا اسی کے سپرد تھا شہر مین۔ ف۔ یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر مین تھا تو وہ امانت دار تھا تو قسم سے اسکا قول قبول ہوگا بخلاف اسکے جب کہے کہ شہر سے مال لیکر نکلنے کے بعد مین نے فقیرون کو دیا تو صحیح نہین کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت مین ہے۔ وولایۃ الاخذ بالمرور لدخولہ تحت الحمایۃ۔ اور عاشر پر گذر سے محصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اسکی حمایت مین آجانے کی ہے۔ ف۔ ولیکن یہ عموماً مقصود نہین کیونکہ جو ذمی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہے اور جزیہ مین جب وہ کہے کہ مین نے خود ادا کر دیا تو تصدیق نہوگی کیونکہ ذمی فقیر اسکے مستحق نہین اور مسلمان فقیرون پر صرف کی اسکو صلاحیت نہین ہے۔ انتہیٰ۔ وکذا الجواب فی صدقۃ السوائم فی ثلثۃ فصول۔ اور یونہی صدقۂ السوائم مین تین صورتون مین بھی حکم ہے۔ ف۔ اول یہ کہ چندماہ سے سپری ملک ہوے ہین۔ دوم مجھپر قرضہ ہے جو انکو محیط ہے۔ سوم مین نے دوسرے عاشر کو جو اس سال مین تھا ادا کیا تو قسم سے تصدیق ہوگی۔ وفی الفصل الرابع وہو ما اذا قال ادیت بنفسی اسلے الفقراء فی المصر لا یصدق وان حلف۔ اور رہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ اسنے کہا کہ مین نے ان جانورون کا صدقہ بذات خود شہر مین فقیرون کو ادا کر دیا ہے تو تصدیق نہوگی اگرچہ قسم کھاوے۔ ف۔ اور اگرچہ امام کو اسکا سچا ہونا معلوم ہو جاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائیگا۔ وقال الشافعی یصدق لانہ اوصل الحق الی المستحق۔ اور شافعی نے کہا کہ اسکی تصدیق کیجائیگی کیونکہ اسنے حق کو مستحقون کو پہونچادیا۔ ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یملک ابطالہ بخلاف الاموال الباطنۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سوائم کی زکوۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے تو یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک نہین بخلاف باطنی اموال کے۔ ف۔ کہ انمین البتہ یہ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے تو امین ہوا پس قسم سے قول قبول ہوا۔ اور امین قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لین تو بھی جائز نہین کیونکہ اسنے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ لیا گیا۔ ثم قیل الزکوۃ ہو الاول والثانی سیاسۃ۔ پھر کہا گیا کہ زکوۃ تو اول ہی ہے اور یہ دوم بطور سیاست ہے۔ ف۔ یعنی زکوۃ تو وہی ہو چکا جو خود دیدیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے۔ وقیل ہو الثانی والاول ینقلب نفلا۔ اور کہا گیا بلکہ زکوۃ تو یہی دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہو جائیگا۔ وہو الصحیح۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ ثم فیما یصدق فی السوائم واموال التجارۃ۔ پھر جن صورتون مین کہ سوائم و اموال تجارت مین اسکے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی تین صورتون مین انمین سے ایک یہ کہ مین نے دوسرے عاشر کو جو اس سال مین تھا ادا کر دیا۔ لم یشترط اخراج البراءۃ فی الجامع الصغیر۔ یعنی براءت نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر مین نہین فرمائی۔ ف۔ یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط نہین کہ اُس عاشر کا براءت نامہ دکھلاوے بلکہ صرف قسم سے تصدیق ہوگی۔ وشرطہ فی الاصل۔ اور کتاب اصل یعنی مبسوط مین براءت نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے۔ وہو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی حسن نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی۔ لانہ ادعی۔ کیونکہ اسنے ایک دعوی کیا۔ ف۔ یعنی مین نے دوسرے عاشر کو ادا کیا۔ ولصدق دعواہ علامۃ فیجب ابرازہا۔ اور اسکے صدق دعوی کے واسطے ایک علامت ہے یعنی تحریر پس اسکو ظاہر کرنا واجب ہے۔ وجہ الاول الخط یشبہ الخط فلا یعتبر علامۃ۔ اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے پس وہ علامت ہونا معتبر نہوگا۔ ف۔ اور یہی روایت اصح ہے

الکافی ف۔ وما صدق فیہ المسلم صدق فیہ الذمی۔ اور جس شے میں مسلم کی تصدیق ہوگی اُسمین ذمی کی
بھی تصدیق ہوگی۔ لان ما یوخذ منہ ضعف ما یوخذ من المسلم۔ کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہے وہ دوچند
اس مقدار کا ہے جو مسلم سے لیجاتی ہے۔ فیراعی تلک الشرائط تحقیقا للتضعیف۔ تو دوچند کے معنی
محقق ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہوگا۔ ف۔ کہ سال گذرے اور نصاب ہو اور قرضہ سے
فراغت و نیت تجارت ہو۔ مین کہتا ہون کہ قولہ ما صدق فیہ۔ مین لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ ذمی نے
اگر شہر مین فقیرون کو اموال باطنہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعوی کیا تو صحیح نہین ہے لہذا مترجم نے ترجمہ مین خاص کر دیا کہ
شرائط وجوب مین جن شرائط مین مسلمان کی تصدیق ہو ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ اُنکے جان و مال کی حفاظت
ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف حربی کافرون کے لہذا فرمایا۔ ولا یصدق الحربی۔ اور حربی تاجر کی تصدیق
نہوگی۔ ف۔ یعنی التفات ہی نہوگا اگرچہ گواہ لاوے۔ ف۔ الا فی الجواری یقول ہن امہات اولادی
مگر باندیون مین درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد کے مائین ہین۔ او غلمان معہ یقول ہم اولادی۔ یا ایسے
غلمان مین جو اسکے ساتھ ہین درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد ہین۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ حربی تاجر جو امان لیکر
ہمارے ملک مین تجارت کے لیے داخل ہوا ہے اول تو امام المسلمین اجازت مین اس سے شرط کریگا کہ سال بھر
کم یہان ٹھہرے ورنہ مین تجھ پر جزیہ باندھونگا پھر تو یہان سے جانے نہ پائیگا جب اسنے منظور کیا اور داخل ہوا پھر
عاشر کے ناکہ سے گذرا تو اُسکے ساتھ باندیان ہین اُنکو دعوی کرتا ہے کہ میرے ام ولد ہین یعنی ان لونڈیون کو مین
اپنے تصرف مین لایا کہ اُنسے میری اولاد ہوئی یا غلمان یعنی لونڈے چھوکرے ہین جنکو دعوی کرتا ہے کہ میری اولاد ہین
تو قسم سے اسکا قول مانا جائیگا اور غلمان سے اشارہ کیا کہ اُنکی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہو سکتی ہون تب ہی
تصدیق ہوگی۔ لان الاخذ منہ بطریق الحمایۃ۔ کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت و حفاظت ہے۔ وما فی
یدیہ من المال یحتاج الی الحمایۃ۔ اور جو کچھ مال اسکے قبضہ مین ہے اُسکو حمایت کی احتیاج ہے۔ ف۔
تو نصاب و سال پلٹنا و فراغت قرضہ و نیت تجارت کسی کی شرط نہین بلکہ جب ہم نے اُسکے پاس کے مال کو محفوظ
رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لینگے۔ غیر ان اقرارہ بنسب من فی یدہ منہ صحیح۔ مگر اتنی بات البتہ
کہ جو آدمی اسکے قبضہ مین ہے اُسکے نسب کا اقرار اُسکی طرف سے صحیح ہے۔ ف۔ یعنی ہم اسکے اقرار کو مان لینگے
کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے۔ فکذا بامومیۃ الولد لانہا تبتنی علیہ۔ پس یون ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ
ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر مبنی ہے۔ ف۔ پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے
فانعدمت صفۃ المالیۃ فیہن۔ تو ان باندیون مین مال ہونے کی صفت معدوم ہے۔ والاخذ لا یجب الا من
المال۔ اور عشر لینا نہین ٹھیک مگر مال سے۔ ف۔ تو ان باندیون و اُنکی اولاد سے عشر نہوگا لیکن اس
دعوی پر اس سے قسم لیجائیگی۔ بخلاف اس دعوی کے کہ یہ میرے مدبر ہین یا دار الحرب کے آزاد کیے ہوئے ہین
تو تصدیق نہوگی۔ نع۔ رہا بیان اس مقدار کا جو لیجاوے۔ قال ویوخذ من المسلم ربع العشر۔ کہا کہ مسلمان
تاجر سے چالیسوان حصہ لیا جاوے۔ ف۔ کیونکہ یہ دراصل زکوۃ مین ہے۔ ومن الذمی نصف العشر
اور ذمی سے اسکا دوچند بیسوان حصہ۔ ومن الحربی العشر۔ اور حربی تاجر سے اسکا دوچند یعنی دسوان حصہ
لیا جاوے۔ ف۔ یہ دونون خراج مین رہین۔ ہکذا امر عمر رضہ سعاتہ۔ ایسا ہی حضرت عمر رضہ نے اپنے
ساعیون کو حکم فرمایا تھا۔ ف۔ ساعی عامل زکوۃ و عاشر جو کام کرے۔ رواہ عبد الرزاق و محمد بن الحسن فی الآثار۔

چونکہ یہ محضر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بلاخلاف تھا تو اجماع ہوگیا۔ کذا قال القدوری فی شرح المختصر۔ م۔ وان مر حربی بخمسین درہما لم یوخذ منہ شئی الا ان یکونوا یاخذون منا من مثلہا۔ اور اگر کوئی حربی صرف پچاس درم کے ساتھ گذرا تو اس سے کچھ نہیں لیا جائیگا مگر آنکہ ایسے قلیل مال میں سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہوں۔ ف۔ تو ہم بھی اُنکے آدمی سے لے لینگے۔ لان الاخذ منہم بطریق المجازاۃ۔ کیونکہ حربیوں سے لینا بطریق مجازات ہے یعنی بدلا۔ بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوٰۃ۔ بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہے۔ ف۔ جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ او ضعفہا۔ یا اسکا دو چند محصول ہے۔ ف۔ جبکہ ذمی سے لیا گیا۔ فلا بد من النصاب۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے۔ ف۔ جس سے زکوٰۃ یا اُسکا دو چند لیا جاوے۔ وہذا فی الجامع الصغیر۔ اور یہ جامع صغیر میں ہے۔ ف۔ کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز ہے۔ وفی کتاب الزکوٰۃ لا یاخذ من القلیل وان کانوا یاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفوا ولانہ لا یحتاج الی الحمایۃ۔ اور کتاب الزکوٰۃ مبسوط میں ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لیوے اگرچہ حربی لوگ ہم سے ایسے مال سے لے لیتے ہوں اسلیے کہ قلیل مال برابر عفو رہا ہے اور اسلیے کہ قلیل میں حفاظت کی احتیاج نہیں۔ ف۔ حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ وان مر حربی بمائتی درہم ولا یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر۔ اور اگر حربی دو سو درم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرا اور یہ معلوم نہیں کہ وے لوگ ہم سے کسقدر لیتے ہیں تو عاشر اس سے عشر یعنی دسواں حصہ لے لے۔ لقول عمر رضی اللہ عنہ فان اعیاکم فالعشر۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو تھکا دے تو دسواں۔ ف۔ یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہیں تو پھر تم دسواں حصہ لے لو۔ وان علم انہم یاخذون منا ربع العشر او نصف العشر یاخذ بقدرہ۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسواں حصہ یا بیسواں حصہ لیتے ہیں تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے۔ ف۔ کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا ضرور ہے۔ وان کانوا یاخذون الکل لا یاخذ الکل۔ اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہیں تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہیں لیگا۔ لانہ غدر۔ کیونکہ یہ تو بدعہدی ہے۔ ف۔ کہ بعد امن دینے کے کل مال چھین لیا اور غدر کرنا ہماری شان نہیں اگرچہ حربی کفار ایسا کریں چنانچہ اگر حربی لوگ بعد امان دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر ڈالیں تو ہم نہیں قتل کرینگے۔ الفتح۔ لیکن مبسوط السرخسی میں کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل لے لے سوائے اسقدر مال کے جس سے وہ اپنے وطن پہونچ جاوے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ گویا مشروط امان یہی تھی کہ جان سے نہ مارینگے جب کہ انکو معلوم تھا کہ مال کا بدلا مال ہوگا۔ فافہم واللہ اعلم۔ م۔ وان کانوا لا یاخذون اصلا لا یاخذ۔ اور اگر حربی لوگ ہم سے کچھ نہ لیتے ہوں تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لیگا۔ لیترکوا الاخذ من تجارنا۔ تاکہ وے ہمارے تاجروں سے بھی لینا چھوڑیں۔ ف۔ جو اُنکے ملک میں تجارت کے لیے جاتے ہیں۔ ولانا احق بمکارم الاخلاق۔ اور اسلیے کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہیں۔ ف۔ جبکہ انکا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خوئی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ انکی نیک خوئی خالصا لوجہ اللہ تعالے نہیں تو ہمارے واسطے نیک خوئی کی شاخ بوجہ عدل کی جڑ کے بہت خوب پھل دیگی۔ م۔ وان مر الحربی علی عاشر فعشرہ ثم مر مرۃ اخری۔ قبل ان یعود من دارہ۔ ف۔ لم یعشرہ حتی یحول الحول۔ اور اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہوا پس اُسنے عشر وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسری بار وہاں گذرا یعنی قبل اسکے کہ اپنے ملک جاکر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر نہ لیگا یہانتک کہ سال پلٹ جاوے

ف۔ حاصل یہ کہ حربی امان لیکر داخل ہوا مع وہیں اقامت کے کہ سال بھر یہاں۔ ہا تو پھر جزیہ باندھا جائیگا اور تو یہیں کا شمار ہوکر دار الحرب نہ جانے پائیگا۔ پس عاشر نے اس سے عشر لیا پھر اسکا گذر اسی راہ پر ہوا تو ایک صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشر اس سے دوبارہ عشر لیگا۔ اور اگر قبل سال کے ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ہنوز وہ دار الاسلام کے اندر پہلی امان سے موجود ہے اور جابجا شہروں کے چلنے میں اسکا دوبارہ گذر عاشر کے ناکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر نہ لیگا۔ **لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال وحق الاخذ لحفظہ**۔ اسلئے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے نیست کردینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کیلئے تھا۔ ف۔ اسکا موض برعکس ہوا۔ **ولان حکم الامان الاول باق**۔ اور اسلئے کہ اول امان کا حکم سال بھر کے اندر باقی ہے۔ ف۔ تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال پلٹ نہ جاوے۔ **وبعد الحول تجدد الامان**۔ اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائیگی۔ ف۔ کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان میں شرط تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کرکے خفیہ یہیں سال گذار دیا تو امان اول نہیں رہی اب ہمکو اسپر ہر طرح قابو ہے۔ **لانہ لایمکن من المقام الاحولا**۔ کیونکہ حربی کو یہاں ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا مگر ایک سال۔ ف۔ یعنی قریب ایک سال کے۔ النہایہ۔ یا صحیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الا بتر اصلح کہ لانہ لا یمکن من المقام حولا۔ یعنی حربی کو ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا۔ حالانکہ وہ سال پلٹنے تک یہیں موجود ہے۔ پس یہ تو دوسری گفتگو ہے کہ امام اسپر جزیہ باندھیگا یا جانے دے غرض جو کچھ ہو عاشر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہے ورنہ قتل ہو جاتا۔ **والاخذ بعدہ لا یستاصل المال**۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہیں کرتا۔ ف۔ بلکہ ہم خود آپس میں سلیقے ہیں۔ صورت دوم یہ کہ۔ **ان عشرہ فرجع الی دار الحرب ثم خرج من یومہ ذلک عشرہ ایضا**۔ اس سے عشر لیا پھر وہ (کسی وقت سال میں) دار الحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہوکے روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لیگا۔ ف۔ یعنی اگرچہ اسی روز پھر ہمارے ملک کو امان لیکر آیا اور عاشر کی طرف گذرا تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اپنے سال میں کئی بار ایسا کیا ہو۔ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہوکر داخل دار الحرب ہوا تو امان جاتی رہی۔ **لانہ رجع بامان جدید**۔ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا۔ **وکذا الاخذ بعدہ لایفضی الی الاستیصال**۔ اور یوں ہی بعد اسکے عشر لینا بھی استیصال مال کیجانب مفضی نہیں ہے۔ ف۔ اور اگر اول مرتبہ اپنے سہو یا اسکے فریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گذرا ہوا عشر نہیں لیگا۔ التبیین۔ **وان مر ذمی بخمر او خنزیر**۔ اور اگر ذمی شراب یا سور (یا دونوں) کو لیکر گذرا **عشر الخمر دون الخنزیر**۔ تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا۔ **وقولہ عشر الخمر ای من قیمتہا**۔ اور مصنف نے جو کہا کہ عشر الخمر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت میں سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ ف۔ نہ کہ عین شراب کا دسواں حصہ۔ **وقال الشافعی لایعشرہما لانہ لاقیمۃ لہما**۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ان دونوں کا عشر نہیں لیگا کیونکہ ان دونوں کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ **وقال زفر یعشرہما لاستوائہما فی المالیۃ عندہم**۔ اور زفر رحمہ اللہ تعالےٰ نے کہا کہ دونوں کا یعنی دونوں کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونوں مالیت میں کافروں کے نزدیک یکساں ہیں۔ ف۔ یعنی وے لوگ دونوں کو مال ٹھہراتے ہیں۔ **وقال ابو یوسف یعشرہما اذا مر بہما جملۃ**۔ اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونوں کا عشر لیوے بشرطیکہ دونوں ساتھ لیے گذرا ہو۔ **کانہ جعل الخنزیر تبعا للخمر**۔ گویا ابو یوسف نے خنزیر کو خمر کا تابع کیا۔ ف۔ جب کہ دونوں کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی بلکہ کہا

فان مربکل واحد علی الانفراد عشر الخمر دون الخنزیر - اور اگر ہر ایک کو تنہا لیے گذرا تو خمر کا عشر لیوے نہ خنزیر کا
ف - مگر ظاہر الروایہ مین خواہ دونون ہون یا تنہا ہو خمر کا عشر ہے نہ خنزیر کا پس دونون مین فرق کیا گیا - و وجہ
الفرق علی الظاہر ان القیمۃ فی ذوات القیم لہا حکم العین والخنزیر منہا - اور وجہ فرق کی بنا بر ظاہر الروایۃ
کے یہ ہے کہ جو چیزین ذوات القیم ہین تو آنکی قیمت کا حکم آنکی عین ذات کا حکم ہے اور خنزیر بھی ذوات القیم سے ہے -
ف - اور شراب نہین ہے اور ذوات القیم وہ چیزین کہ آنکا مثل ٹھیک نہین بلکہ قیمت آنکا قائم مقام ہو جیسے
ایک سور کے بالکل مثل دوسرا نہین جان سکتے کیونکہ افراد مین فرق ہوتا ہے بخلاف اسکے جب کہ ایک خم مین سے ایک
ٹھلیا شراب لی پھر اسی خم سے یہ ٹھلیا بھر لی تو یہ مثل سابق ہے - اور اسکے بدل مین قیمت بھی بجاے اسکے ہو سکتی
ہے پس جسکا مثل اسطرح صورت و معنی مین ہو اسکو ذوات المثل کہتے ہین - وذوات الامثال لیس لہا ہذا
الحکم والخمر منہا - اور جو چیزین ذوات الامثال ہین آنکی قیمت کا یہ حکم نہین کہ قیمت عین ذات کی جگہ ہے اور خمر بھی
ذوات الامثال سے ہے - ف - تو سور کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہوا اور خمر کی قیمت سے لینا عین خمر
نہوا - حاصل یہ کہ چیزین دو قسم ہین ایک مثلی کہ جنکا بدل اسکے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گیہون
و شراب وغیرہ حتی کہ اگر کسی کے گیہون تلف کرے تو اسپر اسکے مثل لازم ہین اور اگر وہ بازار مین نہ مل سکین تو اسوقت
قیمت دلوائی جائیگی - دوم قیمی کہ جنکا مثل نہین جیسے بکری و گھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی
آسکے قائم مقام ہے - پس مسئلہ مذکورہ مین خنزیر کی قیمت آسکے قائم مقام ہے تو عشر نہ لیا جاوے اور خمر کی قیمت آسکے قائم مقام
نہین بلکہ آسکی شراب آسکے قائم مقام ہے تو قیمت خمر سے عشر لیا جاوے - ولان حق الاخذ للحمایۃ - اور دوسری
دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے - والمسلم یحمی خمر نفسہ - اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے
اپنی ذاتی شراب کی - ف - مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ - للتخلیل - سرکہ کرنے کے واسطے - فکذا یحمیہا علی غیرہ
پس اسیطرح خمر کو غیر کے لیے حفاظت کرے - ف - تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے - ولا یحمی خنزیر نفسہ بل
یجب تسییبہ بالاسلام - اور حفاظت نہین کریگا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ آنکو چھوڑ دینا واجب ہے -
ف - یعنی اگر کوئی نصرانی جسکے ملک مین سور ہین مسلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ آسپر یہ بھی واجب ہے کہ خنازیر
کو مطلقاً چھوڑ دے - فکذا لا یحمیہ علی غیرہ - تو اسیطرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کریگا - ف - تو اسکا
عشر بھی نہین لے سکتا - واضح ہو کہ مسلمان کے حق مین سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہین ہین یعنی ایسا مال
نہین کہ اسکی کچھ قیمت ہو اور ذمی کافر کے حق مین خنزیر مال متقوم نہین اگرچہ کافر اسکو اپنے نزدیک اپنے معاملات
مین مال متقوم خیال کرے کیونکہ خنزیر ابتدا سے زمانہ سے آج تک سب شرائع مین نجس العین رہا اور کبھی حلال
نہین ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت مین حرام ہے تو بعض سابق شرائع مین حلال بھی رہی پس اسکی
دو حیثیتین ہین کہ مسلمان کے حق مین مال نہین ہے اور ذمی نصرانی کے حق مین مال ہے پس قول زفر رح بھی ساقط ہو گیا
بلکہ قول شافعی رح کا بھی جواب نکل آیا لیکن اسکے ساتھ بناے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سواے پینے و خرید
فروخت کے سرکہ کرنے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہین - اور یہ انشاء اللہ تعالی اپنے موقع پر آویگا م - اگر
ذمی مردار کی کھالین لیکر گذرا تو امام محمد رح نے اسکو ذکر نہین کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر تو اسکا عشر لینا چاہیے
المحیط - امید ہے کہ اسمین کوئی مجتہد مخالف نہ ہو گا م - اگر ایسی چیزین لیکر گذرا جو جلد بگڑ جاتی ہین جیسے دودھ و
ترکاریان و فواکہ و خربزہ وغیرہ جنکی قیمت نصاب ہے تو صاحبین کے نزدیک آنکا عشر لیوے اور امام کے نزدیک

نہیں - السراج - کیونکہ عاشر کے پاس جنگل میں مقرر نہیں جنکو دیگا حتی کہ اگر فقراء ہوں یا اپنے کاربردازوں کے لیے چاہے تو لے سکتا ہے - الفتح - ولو مر صبی او امراۃ من بنی تغلب بمال - اور اگر بنو تغلب نصرانیوں کا کوئی طفل یا عورت مع مال گذرے - فلیس علی الصبی شئ وعلی المرأۃ ما علی الرجل - تو طفل پر کچھ نہیں ہے اور عورت پر اسقدر جو تغلبی مرد پر ہے - ف - یعنی مسلمانوں سے دو چند ہے - لما ذکرنا فی السوائم - بوجہ اس دلیل کے جو باب سوائم میں گذر چکی - ف - لیکن وہاں فتح القدیر میں عورت سے نفی کو ترجیح دی اور بیان حکم مذکور ہی صحیح ہے - واللہ تعالی اعلم م - ومن مر علی عاشر بمائۃ درہم واخبرہ ان لہ فی منزلہ مائۃ اخری قد حال علیہا الحول لم یزک التی مر بہا - اگر ایک شخص سو درم کے ساتھ عاشر کے ناکہ پر گذرا اور اسکو آگاہ کیا کہ میرے گھر میں دوسرے سو درم ہیں کہ دونوں پر سال گذر گیا ہے تو عاشر ان سو درم کی زکوۃ نہ لیگا جنکو ساتھ لیکر گذرا - لقلتہ - بوجہ انکے قلیل ہونیکے - ف - کہ نصاب سے کم ہیں - وما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ - اور جو اسکے گھر میں ہیں وہ عاشر کے تحت حمایت نہیں آئے - ف - اور یہ مال ایسا ہے کہ اسکی زکوۃ دینے کا مالک خود مجاز ہے بخلاف سوائم کے کہ اگر ساتھ کم ہوں اور باقی نصاب تک گھر میں ہوں تو زکوۃ وصول کرلے - کما فی السراج م - ولو مر بمائتی درہم بضاعۃ - اور اگر دو سو درم بضاعت کے ساتھ گذرا - ف - اور بضاعت یہ کہ کسی تاجر یا غیر سے زید کہے کہ میرے یہ دو سو درم بھی تجارت میں بطور احسان لگا دیجیو - تو حکم یہ ہے - لم یعشرہا - عاشر اسکا عشر نہ لیگا - لانہ غیر ماذون باداء زکوۃ - کیونکہ یہ شخص اسکی ادار زکوۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہیں ہے - ف - بلکہ مالک نے اسکو صرف تجارت میں لگانے کی اجازت دی ہے ع - قال وکذا المضاربۃ - مصنف نے کہا کہ یہی حکم مضاربت کا ہے - یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر - یعنی جب کہ مضارب مع مال مضاربت کے جو نصاب ہے ناکہ پر گذرا ف - تو عاشر اس سے زکوۃ نہیں لیگا - مضاربت یہ کہ مثلا زید نے عمرو کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کر اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونوں کے درمیان نصفا نصف ہو - وکان ابو حنیفۃ یقول اولا انہ یعشرہا لقوۃ حق المضارب حتی لا یملک رب المال نہیہ عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فنزل منزلۃ المالک - اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوۃ لیگا بوجہ قوت حق مضارب کے حتی کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہوجانیکے بعد مالک کو اختیار نہیں ہوتا کہ مضارب کو اسمیں تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب بمنزلہ مالک کے قرار دیا گیا ف - تو جیسے مالک سے عشر لیتا یوں ہی مضارب سے وصول کریگا - ثم رجع الی ما ذکر فی الکتاب وہو قولہما - پھر ابو حنیفہ رح نے قول اول سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے - لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ فی اداء الزکوۃ - کیونکہ مضارب درحقیقت مالک نہیں اور نہ مالک کی طرف سے ادائے زکوۃ میں نائب ہے - الا ان یکون فی المال ربح یبلغ نصیبہ نصابا فیوخذ منہ لانہ مالک لہ - مگر آنکہ مال میں اسقدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہونچ جاوے تو اس حصہ میں سے حق لے لیا جائیگا کیونکہ مضارب اسکا مالک ہے - ف - میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ نص صریح ہے کہ مشترک اسباب میں قبل تقسیم کے شریک اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے - ولو مر عبد ماذون لہ بمائتی درہم - اور اگر دو سو درم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جسکو تجارت کی اجازت دی گئی ہو - ف - یعنی اپنے مالک کی طرف سے - ولیس علیہ دین - اور اس غلام ماذون پر قرضہ بھی نہیں ہے تو - عشرہ - عاشر اس سے حق لے لیگا - ف - لیکن اسپر وارد ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال کا مالک نہیں اور نہ اسکو ادائے زکوۃ کی اجازت ہے اور شروع باب میں مبسوط السرخسی سے گذرا کہ صحیح یہ کہ معنی پر بھی

اسکی زکوۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لیکر اپنے قبضہ مین لاوے۔ و۔ پس بالفعل نہ مولی پر لازم ہے اور نہ غلام تجارہ ہے۔ قال ابو یوسف لا ادری ان ابا حنیفۃ رجع عن ہذا ام لا۔ ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہین معلوم کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہین۔ وقیاس قولہ الثانی فی المضاربۃ و ہو قولہما انہ لا یعشرہ اور مضاربت مین امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اسکو قیاس کرکے یہ حکم نکلتا ہے کہ ماذون کے مال سے بھی عشر نہ لیگا اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ف۔ کیونکہ جیسے مضارب کو ادائے زکوۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہے پس جیسے امام رح نے مضارب کے مسئلہ مین قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا یونہی یہان رجوع ہو سکتا ہے۔ لان الملک فیما فی یدہ للمولی ولہ التصرف۔ کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ ہے وہ مولی کی ملک ہے اور ماذون کو اسمین صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہے۔ فصار کالمضارب۔ تو ماذون بھی مثل مضارب کے۔ ف۔ بلکہ اس سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شارح کاکی وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب کے مسئلہ مین امام کا رجوع کرنا یہی ماذون کے مسئلہ مین رجوع ہے اور یہی مفید مین مذکور ہے۔ اور بعض نے زعم کیا کہ نہین بلکہ ماذون و مضارب مین فرق ہے۔ وقیل فی الفرق بینہما ان العبد یتصرف لنفسہ حتی لا یرجع بالعہدۃ علی المولی فکان ہو المحتاج الی الحمایۃ۔ اور دونون مین وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کیواسطے تصرف کرتا ہے حتی کہ عہدہ کا رجوع مولی پر نہین ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہے۔ ف۔ پس عاشر حق حمایت ماذون سے لے لیگا۔ والمضارب یتصرف بحکم النیابۃ حتی یرجع بالعہدۃ علی رب المال فکان رب المال ہو المحتاج۔ اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہے حتی کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہے پس رب المال ہی محتاج حمایت ہوا۔ ف۔ تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہین لے سکتا۔ یہ دونون مین فرق ہے۔ فلا یکون الرجوع فی المضارب رجوعا منہ فی العبد۔ تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ مین وہی رجوع درصورت غلام ماذون کے نہوگا۔ ف۔ حاصل آنکہ مضارب کی صورت مین مالک مال پر حق عاشر ہے اور ماذون کی صورت مین ماذون پر ہے پس جب دونون مین فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ مین رجوع کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہین لیگا یہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ مین بوجہ فرق کے نہین ہوگا۔ اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے لین دین کیا اور کمی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنھون نے مضارب کو ادھار دیا انکا ذمہ و عہدہ مالک مال پر ہے چنانچہ وے لوگ مالک کی طرف رجوع کرکے وصول کر لینگے۔ اور غلام ماذون کی صورت مین یہ عہدہ خود ماذون پر ہے حتی کہ اسی کے دامنگیر ہونگے اور وہی ذمہ دار ہے پس وہی اسکے قرضہ مین فروخت کیا جائیگا مگر آنکہ مولی ادا کرکے چھڑا دے۔ پھر فتح القدیر مین ہے کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب محتاج حمایت نہین اور ماذون محتاج ہے لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہین ہوتا جب تک کہ ملکیت ذاتی یا نیابت ادائے زکوۃ مع شرائط زکوۃ نہو اور یہ ماذون مین بھی مفقود تو یہ فرق رائگان ہوا پس صحیح یہ کہ ماذون سے بھی نہین لیگا جیسا کہ کافی مین ہے۔ ع۔ وان کان مولاہ معہ یوخذ منہ لان الملک لہ۔ اور اگر ماذون غلام کا مولی بھی ساتھ ہو تو مولی سے عاشر لے لیگا کیونکہ اسکی ملک ہے۔ الا اذا کان علی العبد دین یحیط بمالہ۔ مگر جب کہ غلام ماذون پر اسقدر قرضہ ہو کہ جو مال اسکے پاس ہے سب کو محیط ہو۔ ف۔ یعنی مال و قرضہ قریب برابر کے ہے تو اسوقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہے کچھ نہین لیا جائیگا اگرچہ مولی ساتھ ہو لانعدام الملک۔ بوجہ معدوم ہونے ملک مولی کے۔ ف۔ بقول ابو حنیفہ رح۔ او للشغل یا بوجہ

مشغول ہونے مال کے۔ ف۔ یعنی مال قرضہ میں مشغول ہے بقول صاحبین۔ بہرحال امام و صاحبین سب کے نزدیک نہیں لیا جاویگا۔ قال ومن مر علی عاشر الخوارج فی ارض قد غلبوا علیہا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجیوں (یا باغیوں) کے عامل پر گذرا ایسی سرزمین میں جہاں خارجی غالب (مسلط) ہو گئے ہیں۔ فعشرہ۔ پس خارجیوں کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ ف۔ پھر وہ سلطان عادل و اہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ ثنی علیہ الصدقۃ تو مکرر اسپر صدقہ رکھا جائیگا۔ ف۔ یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائیگا۔ اذا مر علی عاشر اہل العدل۔ جبکہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ لان التقصیر جاء من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تقصیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ ف۔ بخلاف اسکے جب کہ خارجی و باغی کسی ملک پر مسلط ہوے اور وہاں کے لوگوں سے زکوٰۃ و خراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان عدل انکی حفاظت نہ کر سکا ہے۔ الکافی۔ ع۔ (فروع) چوپائے و نقود کو کہا کہ میری نہیں یا عروض کو کہا کہ تجارتی نہیں تو قسم سے قبول ہوگا۔ السراج والطحاوی۔ سال لیکر ناکہ سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر علم ہوا پس جب کبھی گذرے تو مسلمان و ذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ حربی سے۔ المحیط التبیین۔

باب فی المعادن والرکاز

(باب کانوں و دفینہ کے بیان میں) معادن جمع معدن۔ کان جیسے خلقی سونا و چاندی وغیرہ دھات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز دفینہ یعنی روپیہ و اشرفی وغیرہ جسکو آدمیوں نے دفن کیا۔ رکاز جو زمین میں مرکوز ہو یہ معدن و کنز دونوں کو شامل ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں رکاز یعنی دفینہ ہے۔ ارض خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ ارض عشری جس پر عشر واجب ہو۔ قال معدن ذہب او فضۃ او حدید او رصاص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا رانگ یا پیتل کی۔ ف۔ یا تانبے کی۔ وجد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی یا عشری میں پائی گئی۔ ف۔ نہ گھر میں۔ ففیہ الخمس۔ تو اسمیں پانچواں حصہ۔ ف۔ یعنی حق فقراء ہے پس عشر یا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ بیشہ و جنگل کی کان میں بدرجۂ اولی پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ ہذا عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لاشئ علیہ فیہ لانہ مباح سبقت یدہ الیہ کالصید الا اذا کان المستخرج ذہبا او فضۃ فیجب فیہ الزکوٰۃ ولا یشترط الحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جسنے پہلے پکڑا اسی کا ہو گیا مگر جبکہ کان سے برآمد سونا یا چاندی ہو تو اسمیں زکوٰۃ واجب ہو جائیگی نہ پانچواں حصہ۔ اور سال گذرنا شرط نہیں ایک قول میں۔ ف۔ اور یہی قول انکے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ لانہ نماء کلہ والحول للتنمیہ۔ اسوجہ سے کہ یہ تو بالکل نماء یعنی بڑھوتری ہے اور سال بیتنے کی شرط تو بڑھاوے ہی کے واسطے تھی۔ ف۔ اور حجت شافعی رح کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن الحارث المزنی رض کے واسطے مدینہ کے نواح فرع سے معادن قبلیہ کو اقطاع میں دیا پس ان معادن سے آج زکوٰۃ کے کچھ نہیں جاتا ہے۔ رواہ مالک وابو داؤد۔ ابو عبیدہ نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع ہے دوم حضرت صلعم نے زکوٰۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معادن سے آج ہی لیجاتی ہے پھر اسکے معارض قرآن و حدیث صحیح موجود ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا۔ ف۔ العجماء جبار

والبئر جبار والمعدن جبار- وفی الرکاز الخمس -عجماء یعنی سینگوں والے جانور ہدر ہیں اور کنواں ہدر ہے اور
معدن ہدر ہے- اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے- ف- اس حدیث کو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ
سینگوں والے جانوروں نے اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اسکے خون کا قصاص یا دیت کسی پر نہیں ہے اور اگر
کنواں کھودنے کے لیے مزدوروں کو مقرر کیا انھوں نے کھودا پھر اوپر سے کنواں پھٹ پڑا کہ کوئی مزدور مر گیا
تو خون ہدر ہے- یوں ہی کان کھودنے میں اگر مرا تو ہدر ہے اور رکاز میں جو مال نکلا اسمیں پانچواں حصہ واجب ہے
اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور دفینہ دونوں کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان
اور دفینہ دونوں میں پانچواں حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ- والمعدن جبار- تو اسکے یہ معنی کہ کان کھودنے میں
جو مزدور ہلاک ہوا اسکا خون ہدر ہے جیسے عجماء و کنوئیں کا حکم ہے- اور یہ معنی نہیں کہ معدن کا مال ہدر ہے کیونکہ اول تو
خلاف محاورہ دوم بالاتفاق سونا و چاندی اسمیں سے ہدر نہیں ہے- پس معنی صحیح یہ کہ جراحت عجماء و چاہ و معدن ہدر
ہے اور جو معدن سے نکلے اسمیں خمس ہے مگر بسبب معدن کے رکاز فرمایا- وھو من الرکز- اور رکاز مشتق رکز سے
ف- جو مرکوز ہو حتی کہ جو ارادہ ولی ہو اسکو مرکوز خاطر کہتے ہیں- فاطلق علی المعدن -پس معدن پر رکاز
کا لفظ کہا- ف- کیونکہ وہ زمین کے اجزاء میں مرکوز ہوتا ہے اور معدن نہیں کہا تاکہ رکاز کا لفظ معدن و دفینہ پر صدق
صحیح دلیل مرجح ہے- اور دلیل دوم قولہ تعالے واعلموا انما غنمتم من شیٔ فان للہ خمسہ الآیہ یعنی آگاہ ہو کر جو کچھ تم غنیمت
پاؤ تو اسکا پانچواں حصہ اللہ ہے الخ یعنی فقیروں کے لیے ہے- تو ہر غنیمت میں پانچواں حصہ ہے اور معدن و دفینہ بھی غنیمت
ہے- لانہا کانت فی ایدی الکفرۃ- کیونکہ یہ معادن تو کافروں کے قبضہ میں تھیں- ف- یعنی کہ جن
زمینوں میں ہیں وہ کافروں کے تحت میں تھیں- وحوتہا ایدینا غلبۃ- اور ہمارے ہاتھ اسپر حاوی ہوئے از راہ
غلبہ کے- ف- یعنی ہم نے غالب ہوکر اپنے قبضہ میں لیا- فکانت غنیمۃ- تو یہ معادن غنیمت ہوئیں
وفی الغنائم الخمس- اور کل غنیمتوں میں پانچواں حصہ ہے- ف- پس معادن میں اللہ تعالی پانچواں حصہ ہوا
بخلاف الصید- برخلاف شکار کے- ف- جس پر شافعی رح نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے
لانہ لم یکن فی ید احد- کیونکہ صید تو کسی کے قبضہ میں نہ تھی- ف- حتی کہ کافروں کا قبضہ اسپر نہ تھا جسکو مسلمانوں
نے فتح کیا تو انکا بھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ میں لاوے اسی کا ہوگا- پھر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت
ٹھہریں تو جن مجاہدین غازیوں نے فتح کیا تھا یہ انھیں کا حق ہوا پس چاہیے تھا کہ پانچ حصہ کرکے ایک پانچواں
تو اللہ تعالی حق فقراء ہوتا اور باقی چار پانچویں غازیوں یا انکے وارثوں کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ باقی چار
پانچویں حصے معدن پانے والے کے ہیں تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا بحکم الید یعنی قبضہ ہے- الا ان للغانمین یدا حکمیۃ
لثبوتہا علی الظاہر- مگر بات یہ کہ غازیوں کا قبضہ تو حکمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ تو ظاہر پر تھا- ف- لہذا
وہ انکے بٹوارہ میں نہ آئیں- واما الحقیقۃ فللواجد- رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا- ف- پس معادن
میں دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ حکمی بدیں معنی کہ جو زمین کا قابض ہے وہ حکماً اسکے اندر کے کانوں کا بھی قابض ہے
دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ درحقیقت اسپر دسترس حاصل ہو- فاعتبرنا الحکمیۃ فی حق الخمس
پس ہمنے حکمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ میں اعتبار کیا- والحقیقۃ فی حق الاربعۃ الاخماس حتی کانت للواجد
اور حقیقی قبضہ کو چار پانچویں کے حق میں اعتبار کیا حتی کہ یہ باقی مال سب پانے والا کا ہوا- ف- خواہ پانے والا
آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانوں کا ذمی کافر ہو- اور اگر دار الکفر کا حربی کافر ہو جا ملن

بلکہ دار الاسلام میں آیا تھا تو اس سے سب واپس لیا جائیگا۔ لیکن اگر سردار اسلام نے اسکو ڈھونڈھنے کی اجازت
دی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو موافق شرط کے پاویگا۔ مبسوط السرخسی ومع ت۔ دار الاسلام کے دو شخصوں نے
معادن تلاش کرنے میں شرکت کی پھر ایک نے پائی تو چار پانچویں حصے اسی پانے والے کے ہیں مع البحر۔ یعنی
عقد شرکت باطل ہے م۔ مزدوروں کو معدن میں مقرر کیا تو انکی مزدوری اور کان سے جو کہ حاصل ہو سب مستاجر
کا ہے مع البحر۔ یہ اسوقت کہ معدن مذکور جنگل یا زمین خراجی وعشری میں پائی ہو۔ ولو وجد فی دارہ معدنا۔
اور اگر اپنے خاص گھر میں معدن پائی۔ فلیس فیہ شئی۔ تو اسمیں کچھ حق نہیں ہے۔ ف۔ یعنی سب پانے والے کی
ہے اور پانچواں حصہ نہ لیا جائیگا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا فیہ الخمس لاطلاق
ما رویناہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان میں بھی پانچواں حصہ واجب ہے بوجہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے
روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث وفی الرکاز الخمس۔ مطلق ہے کہ کوئی رکاز اور کہیں پائی جاوے خواہ گھر میں یا اور
جگہ تو اسمیں خمس واجب ہے۔ ولہ انہ من اجزاء الارض۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزاے زمین سے
ہے۔ یعنی مرکب فیہا۔ زمین میں مرکب ہے۔ ف۔ کوئی علحدہ دفینہ کے طور پر رکھی نہیں ہے۔ ولا مؤنۃ فی سائر
الاجزاء۔ اور کوئی بار خرچہ کا باقی سب اجزاء پر نہیں۔ ف۔ حتی کہ گھر کی زمین پر کچھ حق واجب نہیں۔ فکذا فی
ہذا الجزء۔ تو اس جزو معدنی پر بھی کوئی بار خرچہ کا نہوگا۔ لان الجزء لا یخالف الجملۃ۔ کیونکہ جزو اپنے کل سے
مخالف نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الکنز۔ برخلاف دفینہ کے۔ ف۔ کہ وہ اگرچہ گھر میں ملے خمس واجب ہوتا ہے
لانہ غیر مرکب فیہا۔ کیونکہ دفینہ تو زمین میں مرکب نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ زمین کے اندر موضوع یعنی بطور ودیعت
رکھا ہوا ہے۔ وان وجد فی ارضہ۔ اور اگر اپنے معدن کو اپنی زمین میں پایا۔ ف۔ یعنی مملوکہ خاص جو مثلاً
امام سے خاص اپنا مال دیکر خریدے۔ فعن ابی حنیفۃ فیہ روایتان۔ تو امام ابو حنیفہ سے اسمیں دو روایتیں ہیں
ف۔ روایۃ الاصل میں واجب نہیں مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر میں واجب ہے۔ وجہ الفرق علے
احدہما وہو روایۃ الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیۃ عن المؤن دون الارض۔ پس وجہ فرق
درمیان زمین وگھر کے دونوں روایتوں میں ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر کی ہے یہ ہے کہ گھر تو مملوک ہوا
اس حالت سے کہ بار خرچہ سے خالی ہے نہ زمین۔ ف۔ کیونکہ زمین مملوکہ پہ جیسی ہو بار خرچہ رہیگا اگرچہ خریدے
ولہذا وجب العشر والخراج فی الارض دون الدار۔ اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا
ہے نہ گھر پر۔ فکذا ہذہ المؤنۃ۔ پس یوں ہی یہ خرچہ بھی۔ ف۔ یعنی معدنی پانچواں حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر
پر۔ پھر واضح ہو کہ رکاز میں سے ایک قسم یعنی معدن کا یہ بیان ہوا۔ رہا بیان قسم دوم یعنی دفینہ کا تو فرمایا۔
وان وجد رکازا ای کنزا۔ اور اگر اپنے رکاز پائی یعنی دفینہ پایا۔ ف۔ کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے
پس بیان معدن کے بعد رکاز سے یہی مراد کہ اسنے دفینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اسمیں خمس واجب ہے عندہم
یہ باتفاق امام وصاحبین کا قول ہے۔ لما رویناہ۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی
فی الرکاز الخمس۔ پھر اختلاف اماموں میں باقی چار پانچویں حصوں میں ہے کہ کس کے واسطے ہونگے۔ شرح الطحاوی
واسم الرکاز یطلق علی الکنز لمعنی الرکز۔ اور لفظ رکاز کا اطلاق دفینہ پر بوجہ معنی رکز کے ہے۔ وہو الاثبات
اور معنی رکز کے ثابت کر دینا۔ ف۔ پس اگر اللہ تعالیٰ جل شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن
ہے اور اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ دفینہ ہے۔ بالجملہ دفینہ خواہ جنگل بنجر میں یا زمین عشری یا خراجی

میں یا گھر میں کہیں پایا جاوے بالاتفاق اسمین پانچوان حصہ واجب ہے بشرطیکہ بحکم غنیمت ہو چنانچہ تفصیل فرمائی۔
لقولہ۔ ثم ان کان علی ضرب اہل الاسلام کالمکتوب علیہ کلمۃ الشہادۃ فھو بمنزلۃ اللقطۃ وقد عرف حکمھا
فی موضعہا۔ پھر اگر یہ دفینہ اہل اسلام کے ضرب پر ہو جیسے اسپر کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال
بمنزلہ لقطہ کے ہے اور لقطہ کا حکم اپنی جگہ میں بیان ہوا ہے۔ ف۔ یعنی آئندہ کتاب اللقطہ میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگا
خلاصہ یہ کہ اس صورت میں یہ مال غنیمت نہیں بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہے جسکو پانے والے سے پڑے مال کی طرح
تو اسکے ساتھ پڑے مال کی طرح برتاؤ ہوگا۔ وان کان علی ضرب اہل الجاہلیۃ کالمنقوش علیہ الصنم۔ اور اگر
اہل جاہلیہ یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اسپر بت کی تصویر ہو۔ ف۔ یا نصرانی صلیب کی صورت ہو۔ ففیہ الخمس
علی کل حال لما بینا۔ تو اسمین پانچواں حصہ ہر حال پر ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ ف۔ یعنی خمس رکاز اور غنیمت
جسپر غازیوں کا حکمی قبضہ اور پانے والے کا حقیقی قبضہ متحقق ہو اور ہر حال سے یہ مراد کہ کسی زمین میں پاوے
اور سوائے حربی کے کوئی پاوے۔ پس پانچوان حصہ واجب ہونے میں خلاف نہیں رہا یہ کہ باقی کس کو ملیگا تو
فرمایا۔ ثم ان وجدہ فی ارض مباحۃ۔ پھر اگر اسکو مباح زمین میں پایا۔ ف۔ جیسے پہاڑوں کے غار یا
جنگل یا بنجر میں۔ فاربعۃ اخماسہ للواجد۔ تو چار پانچویں حصے پانیوالے کے واسطے ہیں۔ لانہ تم الاحراز منہ
اذ لا علم بہ للغانمین فیختص ہو بہ۔ کیونکہ اسے حرز میں کرنے کا پورا ہونا اُسی شخص سے ہوا کیونکہ فتح کرنے والے
غازیوں کو اسکا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس دفینہ کے ساتھ اختصاص پاویگا۔ ف۔ یعنی مختص اسی کا ہوگا
واضح ہو کہ جب غازیوں نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت اکٹھا کیا تو اسکی ملک جب پوری ہوگی
کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ مفصل آویگا اور مسئلہ مذکورہ میں دار الاسلام ہو جانے کے بعد
دفینہ ظاہر ہوا پانے والے کا حقیقی قبضہ رخصت ہے لہٰذا ماکہ غازیوں کو تو اسکا علم بھی نہ تھا تو حرز میں لانا کیونکر ہو۔
وان وجدہ فی ارض مملوکۃ فکذا الحکم عند ابی یوسف لان الاستحقاق بتمام الحیازۃ وھو منہ
اور اگر اسنے مملوکہ زمین میں پایا یعنی وہ زمین اپنی یا غیر کے مملوکہ خاص ہے تو بھی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی
حکم ہے کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی حیز میں لانے کے ساتھ ہے اور یہ اُسی شخص سے پایا گیا۔ ف۔
تو یہی چار پانچویں کا مستحق ٹھہرا۔ وعند ابی حنیفۃ ومحمد ھو للمختط لہ۔ اور ابو حنیفہ و محمد رحمہم اللہ کے نزدیک باقی
اُس شخص کا جسکے لیے اختطاط کیا گیا۔ وھو الذی ملکہ الامام ھذہ البقعۃ اول الفتح۔ اور مختط لہ وہ شخص جسکو
امام نے ابتدائے فتح میں اس قطعہ زمین کا مالک کر دیا۔ ف۔ اور اسکے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا حقدار
یہی مختط لہ مسلمان یا اُسکے وارث ہیں اگرچہ کئی پشت نیچے ہوں۔ لانہ سبقت یدہ الیہ۔ کیونکہ مختط لہ کا تو
اسپر سابق ہو چکا۔ وھی ید الخصوص۔ اور یہ قبضہ خصوص قبضہ ہے۔ ف۔ یعنی قبضہ حکمی بطور خاص ہے فیملک
بہ ما فی الباطن وان کانت علی الظاہر۔ پس اس قبضہ خصوص کی جہت سے اس چیز کا مالک ہوگا جو باطن
زمین میں ہے اگرچہ اسکا قبضہ ظاہر پر ہے۔ ف۔ بخلاف غازیوں کے قبضہ حکمی کے کہ انکا قبضہ حکمی عام تھا
پس غازی یا اُنکے ورثہ مالک نہ ہوئے اور مختط لہ بوجہ خاص قبضہ حکمی کے مرکوز کا بھی مالک ہو گیا۔ کمن اصطاد
سمکۃ فی بطنہا درۃ۔ جیسے کسی نے مچھلی شکار کی جسکے پیٹ میں موتی ہے۔ ف۔ تو وہ مچھلی کا مع موتی کے مالک
ہو جائیگا خواہ موتی چھیدا ہوا ہو یا نہو یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ م ع۔ اگر مختط لہ یا اُسکے وارثوں نے یہ زمین فروخت کر دی
ہو تو بھی اِس دفینہ کے مالک مختط لہ یا ورثہ ہونگے۔ نہ مشتری۔ ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ۔ پھر بوجہ فروخت کرنے

اس زمین کے یہ دفینہ اسکے ملک سے خارج نہیں ہوا۔ ف۔ کیونکہ بیع میں وہ چیز داخل ہوجاتی ہے جو زمین میں
مرکب ہو جیسے کان یا اسکے تابع ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو علٰحدہ ہو جیسے گڑا ہوا رخت رکھا ہو وہ داخل نہیں تو یہ
دفینہ بھی اس قطعہ زمین کے بیع میں داخل نہوگا۔ لانہ مودع فیہا بخلاف المعدن لانہ من اجزائہا
فینتقل الی المشتری۔ کیونکہ دفینہ تو زمین میں ودیعت رکھا ہے برخلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہے تو معدن
بجانب مشتری منتقل ہوجائیگی۔ ف۔ یہ اسوقت کہ خاص مختط لہ یا اسکے ورثہ معلوم ہوں۔ وان لم یعرف فی المختط لہ یصرف
الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا۔ اور اگر مختط لہ نہ پہچانا جاوے تو باقی دفینہ صرف کیا جاوے انتہائے مالک کیجانب
جو اسلام میں پہچانا جاوے بنابر اسکے جو متاخرین مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی ابتداء سے فتح اسلام کے بعد فلان
شخص اسکا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ مختط لہ ہے یا اسنے مختط لہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ پایا ہے۔ بہر حال
اعلی طبقہ میں انتہا پر جو مالک معلوم ہو اسکو ملیگا۔ مع۔ یا اسکے وارثوں کو اگر ہوں۔ البدائع۔ ورنہ بیت المال میں
رکھا جاوے۔ محیط السرخسی۔ ذمی مختط لہ کو کچھ نہیں ملیگا۔ التتارخانیہ۔ یہ سب اسوقت کہ جو بالفعل مالک ہے
وہ مدعی نہو اور اگر اسنے کہا کہ اسکو میں نے رکھا ہے تو بالاتفاق اسی کا قول قبول ہوگا۔ بن۔ بالجملہ جب علامت سے
دفینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ لقطہ ہے اور اگر دفینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور اسمین پانچواں حصہ ہے اور باقی میں بتفصیل
مذکور اختلاف ہے۔ ولو اشتبہ الضرب یجعل جاہلیا فی ظاہر المذہب۔ اور اگر اسکی ضرب مشتبہ ہو یعنی
دیکھ کر شبہ پڑے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذہب میں وہ کفری قرار دیجائیگی۔ ف۔ یہی حق ہے۔ ف۔
لانہ الاصل۔ کیونکہ اسکا کفری ہونا ہی اصل ہے۔ وقیل یجعل اسلامیا فی زماننا۔ اور کہا گیا کہ وہ ہمارے
زمانہ میں اسلامی قرار دی جاوے۔ لتقادم العہد۔ کیونکہ عہد بہت قدیم ہوچکا۔ ف۔ تو ظاہر اوہ کافروں
کا دفینہ نہیں ہے ع۔ نہیں بلکہ اب تک نکلتا ہے تو حق وہی ظاہر المذہب ہے۔ مف۔ ومن دخل دار الحرب
بامان فوجد فی دار بعضہم رکازا۔ اور جو شخص کہ دار الکفر میں امان لیکر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی کے مکان
میں رکاز پائی۔ ف۔ خواہ معدن یا دفینہ۔ فع۔ ردہ علیہم۔ تو اس رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے
تحرزا عن الغدر لان ما فی الدار فی ید صاحبہا خصوصا۔ غدر و بدعہدی سے احتراز کرنے کے واسطے
کیونکہ گھر میں جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان کے قبضہ میں ہے۔ ف۔ یعنی اسپر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور
خاص ہے۔ تو اسکو لے لینا بدعہدی ہے۔ پھر اگر اسنے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہیں
پھر اگر بیع کردی تو بیع ہوگئی مگر مشتری کو بھی حلال نہیں۔ شرح الطحاوی۔ پس اسکی راہ یہی کہ صدقہ کردے۔ البحر
یہ تو جب حربی میں کے گھر میں پائی ہو۔ وان وجدہ فی الصحراء۔ اور اگر اسنے رکاز دار الحرب کے صحراء میں
پائی۔ ف۔ یعنی ایسی زمین میں جسکا خصوص مالک کوئی نہیں ہے۔ المحیط۔ فہو لہ۔ تو یہ رکاز اسی پانیوالے
کی ہے۔ لانہ لیس فی ید احد علی الخصوص۔ کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوص قبضہ میں نہیں ہے۔ ف۔ یعنی قبضہ
حقیقی تو گھر کی صورت میں بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صورت میں خصوص قبضہ حکمی موجود تھا اور صحراء کی صورت
میں خصوص قبضہ حکمی نہیں ہے۔ فلا یعد غدرا۔ تو یہ غدر نہیں شمار ہوگا۔ ف۔ یعنی شرعاً غدر نہیں ہے۔ رہا یہ
وہم کہ صحراء پر انکا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اسوجہ سے صحیح نہیں کہ دار الحرب دار العدل نہیں ہے کہ
راس العدل توحید الٰہی عزوجل ہے وہی وہاں نہ اہو تو دار الکفر درحقیقت دار الفجر ہے تو انکا قبضہ حکمی بطور
عموم کچھ چیز نہیں ہے۔ کذا قیل م۔ پس اگر پانے والا اسکو نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا۔ ولا شئی فیہ۔ اور اسمین

کچھ حق نہیں۔ ف۔ نہ خمس اور نہ کوئی اور۔ م۔ لانہ بمنزلۃ المتلصص غیر مجاہد۔ کیونکہ یہ شخص بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے۔ ف۔ یعنی چور جو خفیہ مال لیجاتا ہے اور متلصص جسنے نفس کی شناعت کی۔ واضح ہو کہ جب مسلمان کا کوئی گروہ جسکو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کر سکے وہ امام سے اجازت لیکر دار الحرب مین داخل ہوا تو یہ گروہ غازیون کا ہے کچھ چھین لاوے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چورون کے داخل ہو کر اموال نکال لائے تو یہ غازی نہیں اور نہ اموال غنیمت کہ پانچوان حصہ واجب ہو مگر انکو حلال ہے اسیطرح یہ شخص جو امان لیکر گیا تھا اور پھر اوسے رکاز نکال لایا بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے متلصص کے مال مین پانچوان حصہ نہین اسی طرح اس شخص کے رکاز مین کچھ نہین ہے۔ م۔ اگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہو تو حربی کے گھر یا صحرا و جان سے رکاز لاوے سب اسی کے بغیر خمس ہے۔ محیط السرخسی۔ اور سب اسکو حلال ہے اور اگر نکال لانے پر قابو نہ پاوے تو اسیطرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پاوین جس سے انکو ظلم پر قوت حاصل ہو۔ م۔ ولیس فی الفیروزج الذی یوجد فی الجبال خمس۔ جو فیروزے کہ پہاڑون مین پائے جاوین انمین پانچوان حصہ نہین ہے۔ ف۔ پھر جب پانے والے نے انکو تجارت مین لگایا تو زکوٰۃ التجارت واجب ہوگی ورنہ نہین۔ م۔ اگر کافرون کے خزینہ یا دفینہ یا گودام مین فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ ملے اور مغلوب کر کے لیے گئے تو انمین بالاتفاق پانچوان حصہ ہے۔ پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ پہاڑون مین پیدائشی مین انمین خمس نہین۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام لاخمس فی الحجر۔ کیونکہ حدیث مین ہے کہ پتھر مین پانچوان حصہ نہین ہے۔ ف۔ یہ الفاظ غریب مین اور ابن عدی نے لازکوٰۃ فی الحجر۔ مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ نے عکرمہ تابعی کا قول اسی معنی مین روایت کیا۔ والبسط فی العینی وغیرہ۔ م۔ وفی الزیبق الخمس۔ اور زیبق یعنی معدنی پارہ مین پانچوان حصہ ہے۔ فی قول ابی حنیفۃ آخرا وھو قول محمد۔ ابو حنیفہ رح کے آخر قول مین اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ خلافا لابی یوسف۔ بخلاف قول ابو یوسف کے۔ ف۔ کہ اسمین کچھ واجب نہین۔ اور یہی ابو حنیفہ رح کا پہلا قول تھا۔ ع۔ ولا خمس فی اللؤلؤ والعنبر۔ اور خمس نہین موتی اور عنبر مین۔ ف۔ اور عنبر نبات بحری ہے۔ ف۔ یا بیض کے قسم ہے۔ ع۔ بالجملہ موتی و عنبر مین جب کہ سمندر سے حاصل ہون خمس نہین۔ عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ نزدیک امام ابو حنیفہ و محمد رح کے۔ ف۔ دلیل یہ کہ امام شافعی و ابو عبید نے روایت کی کہ حدثنا ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث عن ابن عباس قال لیس فی العنبر خمس۔ یعنی ابن عباس رض نے کہا کہ عنبر مین پانچوان حصہ نہین ہے۔ ابو عبید نے اسکے مانند جابر رض سے روایت کیا۔ مف۔ وقال ابو یوسف فیھما وفی کل حلیۃ تخرج من البحر خمس۔ اور ابو یوسف رح نے موتی و عنبر مین اور ہر زیورین جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے۔ ف۔ سمندر سے زیور نکلنا بدین معنی کہ انکا زیور بطور ہار وغیرہ بناکر پہنتے ہین۔ کما فی قولہ تعالے حلیۃ تلبسونہا الآیۃ۔ لان عمر رض اخذ الخمس من العنبر۔ کیونکہ حضرت عمر رض نے عنبر سے پانچوان حصہ لیا تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابو عبید نے باسناد ضعیف روایت کیا لہذا ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح نہین ہوا بلکہ عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے عمر بن عبد العزیز سے البتہ عنبر مین خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور یہی قول حسن بصری و زہری کا ہے۔ مع۔ ولھما ان قعر البحر لم یرد علیہ القھر فلا یکون المأخوذ منہ غنیمۃ وان کان ذھبا او فضۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قعر پر قہر وارد نہین ہوا یعنی قعر سمندر مثل کفار کے مغلوب و مقہور نہین کیا گیا تو جو کچھ

قعر البحر سے گھسکر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ ف۔ اور جب غنیمت نہوا تو اسمین خمس بھی واجب نہوا۔ علاوہ برین پانی مین پایا جو اس سے پیدا ہو تو خمس نہین تو عنبر و موتی مین بھی نہوا سوا المروی عن عمر فیہما وسرہ البحر۔ اور حضرت عمر رض سے جو مروی ہو ایسی صورت مین ہو کہ سمندر نے اسکو کنارے اگل دیا ہو ف۔ یعنی جب سمندر کے موج نے کنارے عنبر بہا دیا تو جسنے پایا اسمین پانچوان حصہ واجب ہو۔ وبہ نقول۔ اور اسکے موافق تو ہم بھی کہتے ہین۔ ف۔ واضح ہو کہ تنقیح اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابوحنیفہ رح ومحمد رح بقول جابر وابن عباس رضی اللہ عنہا ہو اور مذہب ابویوسف رح بقول تابعین یعنی حسن بصری و عمر بن عبد العزیز و زہری اور سوائے اسکے اس باب مین کوئی نص نہین ہو تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم و حجت ہو۔ م۔ مجملی مین کچھ واجب نہین۔ قاضیخان الخلاصہ۔ متاع وجد رکازا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ ف۔ یعنی سوائے سونا و چاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ دفینہ ملے۔ فہو للذی وجد۔ تو یہ متاع دفینہ اسکے واسطے جس نے پائی۔ وفیہ الخمس۔ اور اسمین پانچوان حصہ فقیرون کا ہو۔ معناہ وجد فی ارض لا مالک لہا لانہ غنیمۃ بمنزلۃ الذہب والفضۃ۔ اسکے معنی یہ ہین کہ متاع مذکور ایسی زمین مین پائی گئی کہ اسکا کوئی مالک خاص نہین ہو کیونکہ یہ متاع بھی بمنزلہ سونے و چاندی کے مال غنیمت ہو۔ ف۔ تو خمس واجب ہوا۔ واللہ تعالےٰ اعلم (فرع) لکان دوفینہ پانے والے پر جس صورت مین خمس واجب ہوا تو اسکو اختیار ہو کہ خمس کو جو حد تعالی ہو اپنی ذات پر اور اپنے اصول پر واپنے فروع پر اور اجنبی پر صرف کرے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہون۔ الدہ۔ اور اصول سے مراد وہ لوگ جنسے یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین و اجداد۔ اور فروع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہون جیسے اولاد اور پوتے ناتی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس ہر قلیل وکثیر مین ہو کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہین ہو۔ اگر وہ بیت المال مین رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ مین رہیگا م۔

باب زکوٰۃ الزروع والثمار

باب کھیتون و پھلون کی زکوٰۃ مین۔ بعض علماء نے کہا کہ اسکو زکوٰۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہو کیونکہ وہی اسمین مقدار نصاب شرط کرتے ہین۔ یہ قول کچھ نہین ہو اسواسطے کہ کھیتون و پھلون سے جو لیا جاتا ہو وہ زکوٰۃ ہی کے مصارف مین صرف ہوتا ہو تو اسکی زکوٰۃ ہونے مین شک نہین۔ اور اصل زکوٰۃ تو پاک کرنا بس اموال کے ہر قسم مین اسکے شرائط جداگانہ ہین۔ م صف۔ یہ زکوٰۃ بھی فرض ہو اور اسکا سبب زمین کی نمو اور بذریعہ حقیقی پیداوار و حاصلات کے ہو بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتی کہ اگر زمین کی کاشت ممکن تھی مگر اسنے نہ کی تو خراج لازم ہو لیکن یہ زکوٰۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقۃً حاصل ہو حتی کہ اگر کھیتی آسمانی آفت سے ضائع ہوئی تو یہ زکوٰۃ واجب نہوگی۔ اسکا رکن تملیک ہو یعنی مالک کرنا حتی کہ مانند زکوٰۃ کے اسکو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی مرمت مین صرف کرنا جائز نہین ہو۔ شرط اداے وہی جو باب الزکوٰۃ مین گذری۔ شرط الوجوب دو قسم ہین قسم اول اہلیت بس ۱۔ بالخلاف مسلمان ہی پر واجب ہو۔ ۲۔ اسکا فرض ہونا جانتا ہو۔ ۳۔ عاقل و بالغ ہونا شرط نہین حتی کہ طفل و مجنون کی زمین پر وجوب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہو لہذا امام المسلمین اسکو جبرًا لے سکتا ہو۔ یونہی جب کہ وہ مر گیا اور خرمن کا اناج قائم ہو تو اس سے لیا جائیگا بخلاف زکوٰۃ کے اور یونہی زمین کا مالک ہونا بھی اسمین شرط نہین ہو حتی کہ وقفی اراضی مین اور غلام ماذون و مکاتب کی اراضی مین واجب ہو۔ قسم دوم ۱۔ زمین عشری ہو

حتی کہ خراجی زمین کی پیداوار مین سے یہ زکوٰۃ نہین ہے۔ ۲۔ پیداوار وحاصلات کا وجود ہو یعنی حقیقۃً موجود ہو۔ ۳۔ پیداوار
بھی وہ چیز ہو جسکی زراعت سے زمین کی بڑھا در مقصود ہوتی ہے یعنی مثلاً گیندے کے درخت نہون بلکہ اناج وغیرہ
جو پیداوار کہلاتی ہے۔ السراج۔ قال ابو حنیفۃ۔ کہا امام ابو حنیفہ نے۔ ف۔ یہی قول عمر بن عبد العزیز وابراہیم نخعی
ومجاہد کا ہے اور مذہب احمد وحماد وزفر کا ہے۔ مع۔ فی قلیل ما اخرجتہ الارض وکثیرہ العشر۔ جس چیز کو زمین نکالے
خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اسمین عشر ہے۔ ف۔ یعنی دسوان حصہ۔ پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استنماء مقصود ہوتا ہے
جیسے گیہون وجو وباجرا وجوار وجنوان وچانول واقسام اناج وساگ وترکاریان وریاحین وگلاب وغیرہ کے
پھول ورطاب ونیشکر یعنی گنا وپونڈا وزیرہ وخربزہ وکھیرا وککڑی وبینگن وکسم وانکے مانند چیزین خواہ
باقی رہنے والی ہون یا نہون۔ القاضیخان وجیسے کتان وتخم کتان۔ شرح المجمع۔ اور جیسے اخروٹ وبادام وکمون
ودھنیا۔ المضمرات۔ رائی اور ایسے ہی پہاڑ وجنگل کے ان درختون مین جنکے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے۔ الظہیریۃ
سواء سقی سیحا۔ خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو۔ او سقتہ السماء۔ یا اسکو بارش ابر نے سینچا ہو۔ ف
اور اعتبار سال مین سے اکثر ایام کا ہے۔ الخزانۃ پس اگر چند روز اسنے کنوئین سے سینچا اور زیادہ پانے اسکو دریا و
نہر سے یا بارش سے ملا تو اسمین عشر ہوگا۔ م۔ الا القصب والحطب والحشیش۔ سوائے نرکل وایندھن کی
لکڑی وگھاس کے۔ ف۔ کہ ان چیزون مین کچھ نہین ہے اور یون ہی بید مجنون وجھاؤ مین نہین کیونکہ انسے زمین
کی پیداوار حاصلات مقصود نہین ہوتی ہے بلکہ یہ چیزین زمین کو خراب کرتی ہین حتی کہ اگر ان درختون کی یا بود گھاس
ونرکل وشاخین یا درخت چنار وصنوبر وغیرہ ہون جنکو کاٹ کر فروخت کرتا ہے تو اسمین عشر واجب ہوگا۔ محیط السرخسی
اور یون ہی عشر واجب نہین ان چیزون مین جو زمین کے تابع ہین جیسے نخل وشجر وگوند وقطران الشجر اور ایسے بیجون
مین نہین جو سوائے زراعت یا دوا کے اور کام کے نہین جیسے تخم خربزہ وتخم خیارین وانخواہ وکلونجی۔ المضمرات۔ اور یون ہی عشر
نہین ہے قنب وصنوبر ودرخت پنبہ ودرخت بینگن مین اور کندر وکیلہ وانجیر مین۔ الخزانہ۔ اور اگر کسی کے گھر مین درخت پھلدار
ہو تو عشر نہین ہے۔ شرح المجمع لابن ملک۔ جنگلی درختون کا میوہ جمع کرے تو اسمین بھی کچھ نہین ہے۔ م۔ بالجملہ قلیل وکثیر مین اگرچہ باقی
رہنے والی نہو بقول ابو حنیفہ عشر واجب ہے۔ وقالا لا یجب العشر الا فیما لہ ثمرۃ باقیۃ اذا بلغ خمسۃ اوسق۔ اور صاحبین نے
کہا کہ عشر نہین مگر انھین مین جنکے پھل وپیداوار باقی رہتے ہین جبکہ پانچ وسق پہونچ جاوین۔ والوسق ستون صاعا بصاع
النبی صلعم۔ اور ایک وسق ساٹھ صاع کا حضرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے۔ ف۔ اور ہر صاع چار من شرعی پس پانچ وسق
ایک ہزار دوسو من شرعی ہوئے۔ مف۔ من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے۔ م۔ اور اگر پیداوار دو قسم ہو
ہر ایک پانچ وسق سے کم ہے تو باہم ملائی نہ جاوین اور اگر ایک قسم کی عمدہ وناکارہ ہون تو جمع کیجاوین اور نوع
واحد وہ کہ جسکا باہم بڑھتی سے بیچنا نہین جائز ہے۔ مف۔ جیسے عمدہ گیہون سیر بھر کے عوض سوا سیر ناکارہ
گیہون خریدنا نہین جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربو مین انشاء اللہ تعالی آویگا۔ م۔ ولیس
فی الخضراوات عندہما عشر۔ اور سبزیون مین صاحبین کے نزدیک عشر نہین ہے۔ ف۔ سبزیون سے مراد
مانند ساگ وترکاریان وکھیرے ککڑی وخربزہ وتربوز وبینگن وریاحین وگلاب وغیرہ کے پھول وانند اسکے
چیزین مین اور امام رح کے نزدیک ان سب مین عشر واجب ہے۔ مف۔ انجیر وپستہ مین صاحبین کے نزدیک
علی الصحیح واجب ہے۔ اور کمون وکرویہ ورائی مین واجب ہے۔ مع۔ فالخلاف فی موضعین۔ پس اختلاف
امام وصاحبین مین دو جگہ ہے۔ اول۔ فی اشتراط النصاب۔ نصاب شرط کرنے مین۔ ف۔ یعنی امام کے

نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق ہونا شرط ہے - ودوم - فی اشتراط البقاء بقاء شرط کرنے میں - ف - چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ثمر باقیہ شرط ہے - م ثمر باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ باقی رہے برخلاف اسکے جس میں علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے نہیں رہ سکتا اور جیسے مصر میں گرمی کا خربزہ - مف - اور جیسے کابل کا سردہ - اور مراد علاج و ترکیب سے یہ کہ معمولی نگہداشت سے زائد اسمیں حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی پٹاریاں بناکر آتی ہیں پھر بھی وہ سال بھر نہیں رہتا - بخلاف گیہوں وغیرہ کے - م - لہما فی الاول قولہ علیہ السلام - صاحبین کی دلیل شرط اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے - لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ - یعنی پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے - ف - یہ بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے بایں لفظ - لیس فی حب ولا تمر صدقۃ حتی تبلغ خمسۃ اوسق - یعنی کسی دانہ و چھوہارے میں صدقہ نہیں یہانتک کہ پانچ وسق ہو جائے - دوسری روایت میں بجائے چھوہارے کے ثمر یعنی پھل ہے - اور ابوداؤد کی روایت میں وسق ساٹھ مختوم یعنی گون ہے اور ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صاع ہے - مع - پھر یہ دلیل جب تام ہو کہ اس سے زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ زکوٰۃ پیداوار ہو - پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ - لانہ صدقۃ فیشترط فیہ النصاب لتحقق الغناء - اسوجہ سے کہ یہ بھی صدقہ ہے تو اسمیں بھی نصاب شرط ہوگا واسطے تونگری موجود ہونے کے - ف - کیونکہ فقیروں کو صدقہ دینا تونگر پر ہے لہذا زکوٰۃ کی جگہوں صرف ہوگا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا - مع - ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ما اخرجت الارض ففیہ العشر - اور ابو حنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ زمین نے نکالا تو اسمیں دسواں حصہ ہے - من غیر فصل - یہ قول بدون تفصیل ہے - ف - کہ پانچ وسق ہو ورنہ نہیں - م - پھر حدیث الخدری رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانہار والغیم العشر وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشر - یعنی عشر اسمیں جسکو دریا و نہروں اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اسمیں جو سانیہ سے سینچا گیا - رواہ مسلم اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمرؓ میں ہیں - عمر بن عبدالعزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے آثار روایت کیے کہ ہر قلیل و کثیر میں جسکو زمین نے اگایا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس گٹھوں میں ایک گٹھا ہے - مع - اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے سینچے ہوئے سے عشر اور چرسوں ڈولوں سے سینچے ہوئے سے نصف العشر لے لوں - ت - ابن الہمام نے کہا کہ یہ حدیث عام ہے اور حدیث وسق خاص ہے پس شافعی رح تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک جب ناسخ و منسوخ معلوم نہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دیجاوے اور یہی اصل صحیح ہے اور اسکو صاحبین مانتے ہیں تو انپر حجت تام ہے کیونکہ مقتضائے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا احتیاطاً واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن - مع - وتاویل ما رویاہ زکوٰۃ التجارۃ - اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوٰۃ التجارۃ میں ہے - لانہم کانوا یتبایعون بالاوساق وقیمۃ الوسق اربعون درہما - کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں لوگ وسق کے حساب سے خرید فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہارے کی قیمت چالیس درم تھی - ف - تو پانچ وسق کے دو سو درم ہوگئے - بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف عشر ہے - مف - اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ تونگری کے لیے نصاب ضرور ہے یہاں جاری نہیں ہوتا - ولا معتبر بالمالک فیہ - اور اسمیں تو مالک ہی کا اعتبار نہیں - ف - حتی کہ زمین وقفی اور زمین غلام ماذون وطفل وغیرہ کی پیداوار میں

یہ عشر لازم ہے۔ **فکیف بصفتہ وہو الغناء**۔ تو پھر مالک کی صفت یعنی تونگری کا اعتبار کہاں سے ہوگا۔ ف۔ جب کہ اُسکی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجملہ شرائط زکوٰۃ کا قیاس یہاں سب وجوہ سے بالاتفاق جاری نہیں ہے۔ **ولہذا لایشترط الحول**۔ اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔ **لانہ للاستنماء وہو کلہ نماء**۔ کیونکہ سال پلٹنا تو نمو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ تو کل ہی نمو ہے۔ ف۔ یعنی زمین سے جو پیداوار حاصل مقصود ہوتی وہ یہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوئے۔ پس ظاہر ہوا کہ مذہب ابو حنیفہؒ راجح بہ اعتبار ہے حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اسکا اقرار کیا ہے۔ شیخ ابو بکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں جس قدر مذاہب ہیں سب میں مذہب ابو حنیفہؒ از راہ دلیل اقوی ہے اور مساکین کے حق میں احوط اور شکرانہ نعمت کے حق میں اولی ہے اور عموم قرآن و حدیث اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ **ولہما فی الثانی**۔ اور صاحبین کی دلیل شرط ثانی یعنی پیداوار باقی رہنے والی ہو۔ **قولہ علیہ السلام**۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے کہ **لیس فی الخضروات صدقۃ**۔ خضروات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ ف۔ چونکہ خضروات میں یہی علت تھی کہ باقی رہنے کے قابل نہیں ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہو اُسمیں صدقہ نہیں ہے۔ **والزکوٰۃ غیر منفی فتعین العشر** اور زکوٰۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ ف۔ یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوٰۃ نہیں یا صدقہ عشر نہیں مگر بالاتفاق صدقہ زکوٰۃ تو ہے پس یہی رہگیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اسکی اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اسمیں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو موسیٰ بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ خضروات سے کچھ صدقہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے ولیکن اسکے معنی آگے بیان ہونگے۔ مف۔ **ولہ مارویناہ**۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ حدیث جو ہم نے روایت کر دی۔ ف۔ بدین معنی کہ زمین جو کچھ نکالے اُسمیں عشر ہے پس یہ عام احوط و راجح ہے۔ **ومرویہما محمول علی صدقۃ یاخذہا العاشر**۔ اور صاحبین کی مروی حدیث خضروات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لیتا ہے۔ ف۔ چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ لیا جاوے فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خضروات لیکر جب عاشر پر گذرے تو عاشر اسمیں سے صدقہ نہ لے۔ **وبہ یاخذ ابو حنیفۃ فیہ**۔ اور اسمیں ابو حنیفہؒ بھی اسی حدیث سے تمسک کرتے ہیں۔ ف۔ اسوجہ سے کہ عاشر کے پاس نقراء نہیں تو عشر ضائع ہو جائیگا حتی کہ اگر اپنے کارپردازوں کے صرف کے لیے لے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکلا کہ مالکان خضروات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ **یاایہا الذین امنوا انفقوا من طیبات ماکسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض**۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل ہو اُسمیں سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لیکر نہ رکھے جو بگڑ جاوے اور جب مالکان خود فقراء شہر کو دیدیں تو اسکا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ دے اُسکو کھا جاویں ہم۔ **ولان الارض قد تستنمی بما لایبقی**۔ اور اس دلیل سے کہ زمین سے کبھی نماء ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا ہے جو باقی رہنے والی نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ خربزہ وغیرہ کاشت کرکے زمین سے نماء و نفع حاصل کیا جاتا ہے تو غیر باقی چیزوں سے زمین کو نماء ہوا۔ **والسبب ہی الارض النامیۃ**۔ اور سبب اس زکوٰۃ کا یہی زمین نامیہ ہے۔ ف۔ تو جب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ **ولہذا یجب فیہا الخراج**۔ اور اسی جہت اسمیں خراج واجب ہوتا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ ہم نے گھاس و نرکل وغیرہ کا استثناء کیا تو اسکی تفصیل یہ کہ

اما الحطب والقصب والحشیش لاتستنبت فی الجنان عادۃ - درخت جوایندھن ہوتے ہیں اور نرکل و گھاس
تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغوں میں نہیں اُگائی جاتی ہیں - بل تنفی عنہا - بلکہ باغوں کو انسے پاک کرتے ہیں - ف
تو جس زمین میں یہ چیزیں اُگیں وہ ارض نامیہ نہوئی - حتی لو اتخذ ہا مقصبۃ - حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرکل
کا کھیت - او مشجرۃ - یا ایندھن کے درختوں کا باغ - او منبتا للحشیش - یا گھاس اُگانے کا تختہ بنا لیا - یجب
فیہا العشر - تو اسمیں عشر واجب ہوگا - ف - اس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہیں محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ انسے
حاصلات ہو اسمیں عشر واجب ہے اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کریگا مگر میں نے صریح نہیں دیکھا - م - والمراد بالمذکور
القصب الفارسی - اور نرکل مذکور سے مراد فارسی نرکل ہے - ف - جس سے قلم بناتے و چھتوں میں ڈالتے
ہیں - اما قصب السکر - رہا قصب السکر یعنی نیشکر جسکو ہندی میں گنا و پونڈا بولتے ہیں - وقصب الذریرۃ
اور قصب الذریرہ - ف - جو ہندوستان میں معروف ہے - ففیہما العشر - تو ان دونوں قصب میں عشر
واجب ہے - لانہ یقصد بہما استغلال الارض - کیونکہ انسے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہے بخلاف
السعف والتبن - برخلاف خرما کے شاخوں اور بھوسے کے - لان المقصود الحب والثمر دونہما - کیونکہ
اصلی مقصود تو دانہ و چھوہارا ہے نہ بھوسا و شاخیں - ف - پس چونکہ شاخیں و بھوسا مقصود نہیں تو اسمیں عشر نہیں
اگرچہ بھوسا مفید کام میں آتا ہے اور شاخوں و کھجور کے پتوں سے پنکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے - مترجم کہتا ہے
کہ جس زمین میں جوار اس غرض سے بوئی گئی کہ بیلوں کا چارہ ہو تو بقیاس قصب وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے -
پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہو گیا
فافہم - واللہ تعالیٰ اعلم - م - یہ عشر اسوقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچی گئی ہو یا عشری ہو - کمافی حدیث
البخاری - قال وماسقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ - اور جو سینچے گئے بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیہ کے - ففیہ
نصف العشر علی القولین - تو اسمیں نصف العشر ہے دونوں قول پر - ف - یعنی نصف عشر میں اتفاق
ہے مگر یہ نصف عشر امام رح کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ وسق سے ہے - غرب بڑی
ڈول جسکو بہت سے ڈول باندھتے اور بیل اسکو کھینچ دیتا ہے - سانیہ اونٹنی جسکے ذریعہ سے سینچے ہیں - اور
دالیہ ڈھینکلی کو بھی کہتے ہیں - میں کہتا ہوں کہ اُلیچ کر سینچنا بھی اسی میں داخل ہے - بالجملہ بارش و اُسکے مانند
دریا کی سینچ کے سواے صورتوں میں نصف العشر رکھا جیساکہ صحیح بخاری کی حدیث مذکور میں ہے - لان المؤنۃ
تکثر فیہ - کیونکہ اس سینچ میں خرچہ کثیر ہو جاتا ہے - ف - تو نصف رہا - وتقل فیما یسقی بالسماء او سیحا - اور
جسمیں کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچہ کم پڑتا ہے - ف - تو پورا عشر تھا - وان سقی سیحا وبدالیۃ
اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعہ سے دونوں طرح سینچے گئے - فالمعتبر اکثر السنۃ - تو سال کے
اکثر کا اعتبار ہے - ف - حتی کہ اگر سال میں زیادہ مہینہ آب دریا سے سینچ ہوئی تو عشر ہوگا اور اگر زیادہ مہینہ تک
دالیہ سے ہے تو نصف العشر ہوگا - کما ہو فی السائمۃ - جیساکہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہے - ف - جب کہ
باندھکر بھی کھلایا ہو - پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ وسق ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ انکا
معمول وسق پر نہیں ہے تو بیان فرمایا کہ اسمیں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے - وقال ابو یوسف فیما لا
یوسق - اور ابو یوسف نے ایسی چیزوں میں جنکا معمول وسق سے نہیں ہے - کالزعفران - جیسے زعفران - ف
کہ گونوں سے نہیں بلکہ سیروں سے ہے - والقطن - اور روئی - ف - کہ وہ گیہوں وغیرہ سے ہے - یجب فیہ

العشر اذا بلغت قيمته خمسة اوسق من ادنى مايوسق- تو مانند زعفران وروئی مین عشر واجب ہوگا جبکہ اسکی قیمت کمتر درجہ کی وسقی چیز سے پانچ وسق پہونچ جاوے- كالذرة فى زماننا- جیسے ہمارے زمانہ مین جوار ہے- ف- ذرہ بالضم جوار- غث- حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز جو وسق سے معمول ہے اسکے پانچ وسق کی قیمت کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہونچے تو اسمین عشر واجب ہوگا- لانه لايمكن التقدير الشرعى فيه- کیونکہ غیر وسقی مین شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہین ہے- فاعتبرت قيمته كما فى عروض التجارة- تو اسکی قیمت کا اعتبار کیا گیا جیسے اسباب تجارت مین- ف- کہ دوسو درم یا بیس مثقال طلا سے اندازہ نہین ہو سکتا لہذا بحساب قیمت ہے- وقال محمد يجب العشر اذا بلغ الخارج خمسة اعداد من اعلى مايقدر به نوعه- اور امام محمد نے کہا کہ غیر وسقی چیز مین اس نوع کی چیز جس وجون پر اندازہ ہوتی ہے انمین اعلی وجہ کے اندازہ پر پانچ عدد پہونچ جاوے تو عشر واجب ہوگا- ف- مثلاً روئی یا اسکی نوع کی چیز مین چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یون ہے کہ ایک اوقیہ ہے ایک رطل ہے ایک من ہے ایک دھڑ یعنی گٹھا ہے ایک حمل یعنی ایک بار شتر ہے پس ان پانچ مین سے کمتر اوقیہ ہے اور اعلی اندازہ حمل بالکسر ہے- فاعتبر فى القطن خمسة احمال- پس امام محمد نے روئی مین پانچ حمل اعتبار کیے كل حمل ثلث مائة من- ہر بار تین سو من شرعی- ف- یعنی عراقی مین جیساکہ ابوبکر الرازی الجصاص نے بیان فرمایا سا اور من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل ہوے- بالجملہ روئی مین جب پانچ حمل ہو اور ہر حمل ۶۰۰ رطل تو عشر واجب ہوگا- وفى الزعفران خمسة امنار- اور زعفران مین پانچ من اعتبار کیے- ف- یعنی جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے- کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہین انمین من سب سے اعلی ہے تو جب اس اعلی اندازہ سے پانچ عدد ہو نچے تو عشر واجب ہے جیسے جو ہمارے ذخیرہ مین وسق اعلی اندازہ تھا جب پانچ وسق ہو تو عشر ہے- لان التقدير بالوسق كان لاعتبار انه اعلى مايقدر به- کیونکہ (حدیث مین) وسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلی اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے- ف- یعنی کیلی چیزون مین وسق کا کیل سب سے اعلی تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع مین جو سب سے اعلی اندازہ ہو وہی معتبر ہے- واضح ہو کہ بعض چیزین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین کیلی تھین یعنی پیمانہ سے بکتی تھین اور اب وزنی ہوگئین اور برعکس بھی ہوا اور پیمانون مین بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور تمام بحث اسمین بیوع کے باب الربوا مین انشاء اللہ تعالی آویگی اور چونکہ فتوی امام ابوحنیفہ رح کے قول پر ہے کہ ہر قلیل وکثیر مین عشر ہے تو زیادہ تحقیق قول صاحبین بیکار رہی- م- رہا بیان وقت ادائے عشر مذکور- پس وقت اسکا وقت خروج زراعت وظہور ثمر ہے نزدیک امام رح- البحر- پس امام لے لیگا جب پھل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جاوین اور آفت سے محفوظ ہو جاوین سالنہر- و- اگر پیشگی عشر دیا پس اگر قبل زراعت کرنے کے ہو تو جائز نہین اور اگر بونے کے بعد اگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہین جائز ہے اور اگر بعد اگنے کے ہو تو جائز ہے- پھلون کا پیشگی عشر اگر بعد ظہور ہو تو جائز اور اس سے پہلے نہین جائز ہے یہی ظاہر الروایة ہے شرح الطحاوی- اور اگر تمام پیداوار وحاصلات خود تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو اسیقدر ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کردی تو عشر اسکے ذمہ قرضہ ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے تاوان لیکر ادا کرے- البحر- اشارہ ہے کہ اگر تاوان اسکو معاف کردے تو عشر اپنے پاس سے ادا کرے- م- اگر مالک مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اسکو تلف کر چکا و بغیر وصیت مر گیا ہو- البحر- وفى العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر- اور شہد مین عشر ہے جب کہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا گیا ہو- ف- یعنی چھتے سے

معلوم ہوا جس طرح حاصل ہوا اگر وہ زمین خراجی سے ملا تو کچھ نہیں اور اگر عشری سے ملا تو اسمیں عشر واجب ہے
اسمیں خلاف نہیں مگر امام رح کے نزدیک ہر قلیل وکثیر میں ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک بقیمت ہر وجہ مذکور
اور امام محمد رح کے نزدیک پانچ فرق میں دسواں حصہ ہے۔ فرق کا بیان پانی کی طہارت ونجاست میں بحث قلتین
میں گذرا ہے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ شہد میں۔ لا یجب۔ کچھ واجب
نہیں۔ لانہ متولد من الحیوان فاشبہ الابریسم۔ کیونکہ شہد تو مکھی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابریشم کے
مشابہ ہو گیا۔ ف۔ کہ وہ بھی ریشم کے کیڑوں سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابریسم یعنی ریشم میں
کچھ نہیں ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عسل
میں عشر ہے۔ ف۔ بایں الفاظ تو روایت عقیلی مگر ضعیف ہے اور صحیح روایت مع تحقیق آگے آتی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ
بالجملہ جب حدیث میں عشر لینا ثابت ہوا تو قیاس مردود ہے علاوہ بریں قیاس مذکور صحیح نہیں ہے۔ ولان النحل
یتناول من الانوار والثمار۔ اور اسلیے کہ شہد کی مکھی تو شگوفہ وغنچہ اور پھلوں سے تناول کرتی ہے۔ ف۔ اسطرح
کہ سونڈ کے مانند اسکے دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہیں اور وہ چھوٹی تھیلیوں میں مثل تھنوں کے دودھ
کے پیدا ہوتا ہے نہ آنکہ وہ گوہ ہے جیسا کہ عوام گمان کرتے ہیں۔ کما فی کتب الحیوان۔ پس جب اسنے شگوفہ وپھلوں
سے لطیف اجزا کھائے۔ وفیہا العشر۔ اور ان شگوفہ وپھلوں میں عشر واجب ہے۔ فکذا ما یتولد منہا۔ تو جو چیز
ان شگوفہ وپھلوں سے پیدا ہوا اسمیں بھی عشر لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ اصل تو ثمار وحاصلات ہیں پس زمین ودرخت
سے اناج وپھل وشگوفہ ہیں اور شگوفہ وپھل سے شہد ہے تو ریشم کے کیڑوں پر قیاس نہوگا چنانچہ بیان کیا۔ بقولہ
بخلاف دود القز۔ برخلاف ریشم کے کیڑوں کے۔ لانہ یتناول الاوراق۔ کیونکہ یہ کیڑے تو پتیاں کھاتے
ہیں۔ ف۔ یعنی شہتوت کی پتیاں۔ ولا عشر فیہا۔ اور ان پتیوں میں عشر نہیں۔ ف۔ تو جو اسسے پیدا ہو
یعنی ریشم اسمیں بھی نہیں ہے۔ ثم عند ابی حنیفۃ یجب فیہ العشر قل او کثر لانہ لا یعتبر النصاب۔ پھر امام
ابو حنیفہ رح کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امام رح نصاب کا اعتبار نہیں
کرتے ہیں۔ وعن ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف سے۔ ف۔ ظاہر الروایۃ میں یہ کہ۔ انہ یعتبر فیہ قیمۃ خمسۃ
اوسق کما ہو اصلہ۔ ابو یوسف عسل میں پانچ وسق کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہیں جیسے کہ انکے نزدیک اصل
قرار پائی ہے۔ ف۔ ہر ایسی چیز میں جو وسق کے پیمانہ سے معمول نہو۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔
نوادر میں یہ کہ۔ انہ لا شیٔ فیہ حتی یبلغ عشر قرب۔ شہد میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس مشکیزہ ہو پہنچے۔ ف۔
تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ لحدیث بنی شبابۃ۔ بدلیل حدیث بنو شبابہ کے۔ ف۔ ش ب اب ۲۲
انہم کانوا یؤدون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک۔ کہ بنو شبابہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کو اسکا عشر ادا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر ع۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔
املا کی روایت میں یہ کہ۔ خمسۃ امناء۔ پانچ من۔ ف۔ یعنی قریب ڈھائی سیر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ وعن
محمد خمسۃ افراق۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ ف۔ اسکا نصاب مروی ہے۔ کل فرق ستۃ وثلثون رطلا
لانہ اقصی ما یقدر بہ۔ ہر ایک فرق ۳۶ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلیٰ ان پیمانوں کا ہے جنسے شہد کا اندازہ کیا
جاتا ہے۔ وکذلک قصب السکر۔ اور یوں ہی نیشکر یعنی گنے کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی ۳۶ رطل میں عشر
واجب ہے۔ بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ عسل میں امام ابو حنیفہ وصاحبین کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن امام رح

یہ کہ امام رح کے نزدیک ہر قلیل و کثیر میں و ابو یوسف کے نزدیک پانچ وسق کی قیمت میں اور ثالث رح کے نزدیک
ایک سو اسی رطل میں - امام مالک و شافعی کے نزدیک عسل میں عشر نہیں ہے - ہماری دلیل یہ ہے کہ سلیمان بن موسی
نے ابو سیارہ المتعی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے یہاں نحل ہیں (یعنی شہد کی مکھیاں
میری زمین میں ہیں جس سے مجھے شہد حاصل ہوتا ہے) فرمایا کہ عشور ادا کر - میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے
واسطے انکی حمایت فرما دیجیے پس آپ نے حمایت کر دی - رواہ ابن ماجہ - معنی حمایت کے یہ کہ وادی کو ابو سیارہ رض
کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اسکو نہ لے سکے ۔م - وقد رواہ احمد و ابو داؤد و الطیالسی و ابو یعلی رحمہم اللہ تعالی
اسکی اسناد صحیح ہے جیسا کہ بیہقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہے جیسا کہ ترمذی رح نے بخاری رح سے نقل کیا
کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسیٰ رح نے کسی صحابی کو نہیں پایا - میں کہتا ہوں کہ ابو سیارۃ المتعی نسبت
بنو متعان کی طرف ہے جیسا کہ روایت ابو داؤد میں صریح ہے بایں لفظ کہ جاء ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلعم
بعشور نحل لہ وسالہ ان یحمی لہ وادیا یقال لہ سلبۃ فحماہ لہ فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ - یعنی بنو متعان
میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے نحل کے عشور لیکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ سے
درخواست کی کہ آپ اسکے واسطے سلبہ نام وادی کو محفوظ کر دیں پس آپ نے اسکے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر
رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوے الخ - باقی روایت آتی ہے - محتمل ہے کہ ہلال رض وہی ابو سیارہ ہوں لیکن ابن حجر رح نے
نہیں لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہے - پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہ رض کو بلفظ امر یوں حکم دیا کہ ادالعشور یعنی عشور ادا کر - اور
اصول میں ثمر چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی قرینہ استحباب کی طرف پھیرے - پس امام ابو حنیفہ رح
کے نزدیک یہاں کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتی کہ عشور بلفظ جمع فرمایا گویا ہر ایک
چھتے میں سے دسواں حصہ دے اگرچہ سب چھتوں کو ملا کر اسکا دسواں بھی وہی ہو اس تنبیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسواں
کافی نہیں ہے - اگر کہو کہ حمایت چاہی اسلیے عوض ہے جواب یہ کہ اول ادائے عشور کا حکم دیا بعد اسکے حمایت کی درخواست
ہے اور ابو داؤد و نسائی کی حدیث ہلال متعی رض میں صریح ہے کہ پہلے عشور لائے تھے پھر وادی سلبہ کی حمایت چاہی تھی
بلکہ عشور تو اپنی مملوکہ زمین کی مکھیوں کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر مملوک وادی کا بھی عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول
کیا - پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مضر نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے بائید
وباہم قوت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی - اسکا بیان یہ کہ ابو ہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اہل الیمن کو لکھا کہ شہد والوں سے عشور لیے جاویں - رواہ عبد الرزاق والبیہقی اور اسکی اسناد متصل ہے - ابن
الہمام و عینی نے لکھا کہ اسمیں کوئی علت نہیں سوائے اسکے کہ عبد اللہ بن محرر میں کلام ہے چنانچہ ابن حبان نے
کہا کہ یہ شخص اللہ تعالے کے بہتر بندوں میں سے تھا مگر بغیر جانے جھوٹ بول جاتا اور بے سمجھے احادیث کو لوٹ
پوٹ کر جاتا - ابن الہمام نے کہا کہ اسکا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا - میں کہتا ہوں کہ غور تو اس خاص حدیث میں
ہے اور جب حدیث مرسل ابو سیارہ متعی اور حدیث متصل ہلال متعی میں عشور لینا ثبوت ہوا تو ظاہر ہے کہ عبد اللہ
بن محرر رح نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا - بلکہ ابن ماجہ نے باسناد متصل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ
روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عسل سے عشر لیا - پس ثبوت ہوا کہ ادائے عشور کا حکم کیا اور ثبوت
ہوا کہ عشور وصول کیے پس وجوب سے پھیرنے کی کیا وجہ ہوگی - کہا گیا کہ ہاں دو وجہ ہیں اول حدیث سعد بن
ابی ذباب رض جسکو شافعی نے روایت کیا اور اسمیں مذکور ہے کہ جب سعد بن ابی ذباب رض مسلمان ہو کر اپنی قوم

کے پاس کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو آنسے کہا کہ اے قوم عسل کی زکوٰۃ دو کیونکہ ایسے مال مین بہتری نہین جسکی زکوٰۃ نہ دیجاوے تب قوم نے کہا کہ تم کسقدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسوان حصہ۔ پس سعد رضہ دسوان حصہ لیکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے۔ حضرت عمر رضہ نے اسکو فروخت کر کے مسلمانون کے صدقات مین داخل کردیا وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازی رح نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعی رح نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد رضہ کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعد رضہ کی رائے سے اتفاق کر کے دیدیا۔ شیخ ابن الہمام رح جواب دیا کہ رائے بمعنی علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے جبکہ اصلی وجوب تھا یا تعدد ارمین اجتہاد ہو بدون نقل نہوا۔ مف۔ مین کہتا ہون بلکہ احادیث متعدد کرو بالاسے عشور صریح ہے پس رائے تو موافق حکم حضرت صلعم ظاہر ہے اس سے عدول کیون ہوگا۔ اورحق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اسکو مقتضی ہین کہ سعد بن ابی ذباب رضی اللہ عنہ نے قوم کے عسل سے اسوقت عشر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین قوم کے پاس عسل نہو یا ملحوظ نہوا تو اس سے کچھ ثبوت نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نہین کیا جبکہ سعد رضہ کا فعل بزمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیساکہ مرجح سیاق ہے وجہ دوم واسطے استحباب کے یہ بیان ہوتی کہ ابو داؤد کی حدیث ہلال متعی رضی اللہ عنہ مین ہے کہ پھر جب عمر رضہ خلیفہ ہوئے تو سفیان رح نے حضرت عمر رضہ کو اس بارہ مین لکھکر درخواست کی الخ وکذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انھون نے عشر دینے سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی رح نے کہا کہ حدثنا اسمعیل بن الحسن الخفاف المصری حدثنا احمد بن صالح حدثنا ابن وہب انا اسامۃ بن زید عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال ان بنی سیارۃ الخ۔ دارقطنی نے کہا کہ صحیح بنی شبابہ ہے۔ یعنی بنو شبابہ جو قبیلہ فہم سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نحل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ مین ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکے دو وادی کی حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو وہان سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا۔ (سفیان بن وہب۔ ف ابو داؤد و نسائی) پس بنو شبابہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دین اور کہنے لگے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے پس سفیان رح نے حضرت خلیفہ عمر رضہ کو عرضی بھیجی تو حضرت عمر رضہ نے لکھا کہ نحل تو زباب غیث ہے اسکو اللہ تعالےٰ اپنے بندون مین سے جسکی طرف چاہتا ہے روان کرتا ہے بطور رزق کے پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے بجھے ادا کرین تو انکی وادیون کی حمایت کر ورنہ نحل و لوگون کے درمیان تخلیہ کردے (یعنی جو چاہے نکال لے جاوے) پس ان لوگون نے جو کچھ حضرت صلعم کو ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے انکے وادیون کی حفاظت رکھی۔ ابو داؤد و نسائی کی روایت مین وادی سلبہ کا نام صریح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے اداے عشور کو مستحب سمجھنا بوجہ معنی حدیث مین خطا کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہین کہ بنو متعان نے اپنی زمینون کے نحل کا عشر ادا کیا اور سواے اسکے وادی سلبہ کی حفاظت اپنے ذمہ لی اور یون ہی بنو شبابہ نے سواے اپنے نحل کے جو انکے وادی مین تھے دوسری دو وادی کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین ان لوگون نے سواے عشور اپنے نحل وادی کے دیگر وادیون محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگون مین سے کوئی ان وادیون سے بوجہ حفاظت کے تعرض نہ کرتا تھا بلکہ صرف یہی لوگ بنو متعان و بنو شبابہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگون نے چاہا کہ اپنے نحل کے عشر کے سواے دو دوسرے وادیون کا عسل بطور مباح کے جمع کرین اور مباح مین سے عشر نہ دین پھر جب حضرت خلیفہ برحق

امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح ہیں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ عشر دینا منظور کریں اور امام حاکم حمایت کرے تو اسمیں عشر ہے ورنہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے وہذا ہو التحقیق واللہ تعالے اعلم۔ م فتح۔ **وما یوجد فی الجبال من العسل والثمار ففیہ العشر۔** اور پہاڑوں میں جو شہد و پھلوں سے پایا جاوے تو اسمیں عشر واجب ہے۔ ف۔ یہ روایت امام محمد رح نے کتاب الزکوٰۃ میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمرو شاگرد ابی حنیفہ رح ہے ع۔ اور فتاوی میں ظہیریہ سے اس مسئلہ میں قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے مملوک خاص نہیں ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں میں پائے جاتے ہیں انکے پھلوں سے جو کچھ جمع کرے تو انمیں عشر واجب ہے۔ ۔ **وعن ابی یوسف انہ لایجب لانعدام السبب وہی الارض النامیۃ۔** اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ ان پھلوں میں عشر واجب نہیں ہوتا کیونکہ سبب ندارد ہے۔ اور سبب زمین نامیہ ہے۔ ف۔ یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب ہونے کا سبب ہے اور وہ یہاں ندارد ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یوں کہنا بہتر تھا کہ زمین مملوک اسکا سبب ہے۔ انتہی میں کہتا ہوں کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مزروعہ سے ہوتی ہے۔ پھر قول ابو یوسف رح میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہے حتی کہ اگر زمین مزروعہ موجود ہو اور پیداوار حاصل نہو تو عشر ندارد ہے م۔ **وجہ الظاہر ان المقصود حاصل وہو الخارج۔** اور ظاہر الروایۃ یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہے وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے۔ ف۔ تو جب پیداوار موجود ہوئی تو اسمیں سے عشر واجب ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہیریہ میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود مصنف رح کی عبارت میں بھی لی گئی اسطرح کہ قولہ ما یوجد۔ بمعنی ما یوخذ بخارجہ ہے یا یہی اصل لفظ ہو یعنی پہاڑوں کے درختوں سے جو پھل حاصل کیے جاویں انمیں عشر واجب ہے۔ پھر اگر امام انکی حمایت کرے تو مانند عسل ہو شہد کے عشر واجب ہوگا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے۔ فافہم۔ م۔ (فروع) اگر اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک موجر یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جسنے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ وصاحبین رح کے نزدیک مستعیر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک معیر پر عشر ہے اور صاحبین رح کے نزدیک مستعیر کافر پر ہے لیکن امام محمد رح کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک دو عشر واجب ہیں۔ محیط السرخسی۔ اور بٹائی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہوگا اور امام ابو حنیفہ رح کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اسپنے حصہ میں عین پیداوار میں ہے اور کاشتکار کے حصہ میں مالک پر قرضہ ہے۔ البحر الرائق۔ میں کہتا ہوں کہ بٹائی میں جب کاشتکار مشترک ہو تو اسکے حصہ میں صاحبین کا اختلاف مذکور جاری ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔

قال وکل شیء اخرجتہ الارض مما فیہ العشر لایحتسب فیہ اجر العمال ونفقۃ البقر۔ امام محمد رح نے جامع صغیر میں لکھا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جسمیں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے۔ مت) تو پیداوار میں سے کام کرنے والوں کی اجرت و بیلوں کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائیگا۔ **لان النبی علیہ السلام حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنۃ فلا معنی لرفعہا۔** اسواسطے کہ آنحضرت صلعم نے بلحاظ مختلف خرچہ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچہ محسوب کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں۔ ف۔ چنانچہ ساقی

حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی و حدیث معاذ رضی اللہ عنہ عند ابن ماجہ اسپر دلالت کرتی ہے۔ ت ان - حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسمانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت منصوص ہے۔ بیان یہ کہ اگر آسمانی بارش سے پیداوار ہوئی اور وہ فرض کرو کہ (۲۰) قفیز ہے تو وہاں دو قفیز واجب ہوئی اور اگر بیلوں وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سینچے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی قفیز واجب کہ اسی قدر پیداوار ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار میں دو قفیز ہو اور اسمیں بغیر خرچہ کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے۔ م رح - قال تغلبی لہ ارض عشر فعلیہ العشر مضاعفا عرف ذلک باجماع الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین امام محمد رح نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اسپر دو چند عشر واجب ہو گا۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔ ف۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اسکو ایک تغلبی نے خرید کیا تو اسپر خرچہ دو چند واجب ہو گا کیونکہ اسپر دو چند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے۔ وعن محمد رح ان فیما اشتراہ التغلبی من المسلم عشرا واحدا لان الوظیفۃ عندہ لا تتغیر بتغیر المالک۔ اور امام محمد رح سے روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اسپر ایک ہی عشر واجب ہے اسواسطے کہ مالک کے بدلنے سے امام محمد رح کے نزدیک جو وظیفہ بندھ گیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے۔ فان اشتراہا منہ ذمی فہی علی حالہا عندہم لجواز التضعیف علیہ فی الجملۃ کما اذا مر علی العاشر۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی نہیں ہے خریدی تو یہ وظیفہ اسپر بھی بالاتفاق واجب رہیگا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دو چند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر کے ناکہ پر گذرنے میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر عاشر پر گذر ہوا تو مسلمان سے دو چند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دو چند لیا جاوے تو جب اسنے تغلبی سے یہ زمین خریدی تو بھی دو چند واجب رہیگا۔ وکذا اذا اشتراہا منہ مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفۃ رح سواء کان التضعیف اصلیا او حادثا۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید کیا یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو بھی ابو حنیفہ رح کے نزدیک وظیفہ دو چند رہیگا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو۔ ف۔ یعنی خواہ اسطرح ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اسپر دو چند عشر تھا یا مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اسپر دو چند عشر بندھ گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دو چند رہیگا۔ لان التضعیف صار وظیفۃ لہا۔ کیونکہ یہی دو چند عشر ہی اس زمین کا وظیفہ ہو گیا ہے۔ فتنتقل الی المسلم بما فیہا کالخراج پس یہ زمین مع اپنے بار محصول کے منتقل ہو گی جیسے خراج۔ ف۔ یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو یہ زمین مع خراج کے مسلمان کے پاس منتقل ہوتی ہے حتی کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر لیا جائیگا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا۔ وقال ابو یوسف یعود الی عشر واحد لزوال الداعی الی التضعیف۔ اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ اب دو چند منسوخ ہو کر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کریگی اسواسطے کہ دو چند کی جانب جو امر باعث تھا یعنی کفر تغلبی (ذمی) وہ جاتا رہا۔ ف۔ تو تغلبی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے بہرحال اسپر ایک عشر رہ جائیگا۔ وقال فی الکتاب وہو قول محمد رح فیما صح عنہ۔ اور کتاب میں کہا کہ صحیح روایت میں امام محمد رح سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے۔ ف۔ حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے مبسوط مراد ہے۔ وعلی ہذا صاحبین رح کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ جب تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے

تو اسکا وظیفہ گھٹ کر ایک عشر رہ جائیگا۔ **قال رح اختلفت النسخ فی بیان قولہ**۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ امام محمد کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلف ہیں۔ **والاصح انہ مع ابی حنیفۃ رح فی بقاء التضعیف**۔ اور اصح یہ کہ دوچند وظیفہ باقی رہنے میں امام محمد رح کا قول امام ابوحنیفہ رح کے ساتھ ہے۔ **ف** یعنی امام محمد رح کے نزدیک بھی دوچند باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمد رح کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشر باقی رہا تھا لہذا فرمایا کہ۔ **الا ان قولہ لایتاتی الا فی الاصلی**۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہیں واقع ہو سکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصلی ہے۔ **ف** نہ اس تضعیف میں جو حادث ہو جاوے۔ **لان التضعیف الحادث لا یتحقق عندہ لعدم تغیر الوظیفۃ**۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ وظیفہ متغیر نہیں ہوتا۔ **ف** یہی اصح ہے۔ م۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری کہ زمین پر لگان تین حال پر ہے مسلمان پر عشر یا نصف عشر بحق صدقہ اور تغلبی پر دوچند بطور خراج اور ذمی پر خراج پس جو لگان موظف یعنی بند حکم ہو اسی ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا تو فرض ہوا کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو دوچند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہیگا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اُسکا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشر رہیگا اور دوچند نہیں ہوگا تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہو سکتی اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک تغلبی خرید ار پر دوچند ہو جائیگا کیونکہ بالاجماع بنو تغلب پر دوچند ہے بغیر تفصیل قدیم وجدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہو گیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہیگی اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک متغیر ہو کر عشر رہجائیگی اور امام محمد رح کے نزدیک بھی عشر رہیگی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشر تھا وہ متغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی دوچند وظیفہ رہیگا۔ م۔ **ولو کانت الارض لمسلم**۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ **باعہا من نصرانی** اسنے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کردی۔ یرید بہ ذمیا غیر تغلبی۔ نصرانی سے مراد کوئی ذمی سوائے تغلبی کے ہے۔ **ف** بنو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔ حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی عشری کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ **وقبضہا**۔ اور مشتری ذمی نے زمین مبیعہ پر اپنا قبضہ کرلیا۔ **ف** اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک مالک بدلنے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ **فعلیہ الخراج عند ابی حنیفۃ رح لانہ الیق بحال الکافر**۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ **وعند ابی یوسف علیہ العشر مضاعفا**۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اسپر عشر دونا لازم ہوگا۔ **ویصرف مصارف الخراج**۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج میں صرف ہوگا۔ **ف** اگرچہ نام اسکا عشر دوچند ہے اور عشر کے مصارف وہ ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دوچند عشر درحقیقت خراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جہانتک آسان تغیر ہو وہی اختیار کرنا چاہیے تو ہمنے اس ذمی پر دونا عشر کردیا۔ **اعتبارا بالتغلبی وہذا اہون من التبدیل**۔ بقیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے۔ **ف** یعنی خراج کی دو صورتیں شرع میں ہیں ایک تو صورت ومعنی دونوں طرح۔ اور دوسرے خالی معنی میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کہ وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں خراج ہے تو ہم نے بھی خراج اس خریدار

ذمی پر بدلا کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا خراج کرنے سے یہ آسان ہے۔م۔ وعند محمد ہی عشریۃ علی
حالہا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہے۔ لانہ صار مؤنۃ لہا فلا تتبدل۔ کیونکہ عشر اس
زمین کا بار مقرر ہو گیا تو اب تبدیل نہو گا۔ ف۔ اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے۔ کالخراج۔ جیسے خراج
ف۔ کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خراج ہی رہتا ہے بالاتفاق نہیں بدلتا۔
بالجملہ اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے ہیں
اور وہ کافر سے متحقق نہیں تو اسکا مصرف کیونکر ہوگا۔ بیان فرمایا کہ۔ ثم فی روایۃ۔ پھر امام محمد سے ایک روایت
میں۔ یصرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوٰۃ کے مصارف میں صرف ہو۔ وفی روایۃ مصارف
الخراج۔ اور دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں صرف ہو۔ ف۔ پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے
ہاتھ بیچی تھی اگر اس ذمی کے پاس نہ رہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی پھیر لی گئی۔ تو فرمایا۔ فان اخذہا منہ
مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے۔ ف۔ یعنی جسکو مسلم نے ذمی کے ہاتھ بیچا تھا اسکو ذمی سے
کسی مسلم نے لیا۔ بالشفعۃ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ ف۔ حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفیع کے ہاتھ ہوئی۔
او ردت علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین بائع کو پھیر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی ابتدائی
بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں مبیع پھر جانا چاہیے تو پھر وہ زمین مسلمان
بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی۔ فہی عشریۃ
کما کانت۔ تو وہ زمین عشری رہیگی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصفقۃ الی الشفیع کانہ اشتراہا من المسلم
دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے مسلم نے شفعہ میں لے لی) یہ کہ صفقہ بیع تحویل ہو کر شفیع کی طرف گیا گویا اس زمین کو
مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید لیا۔ ف۔ صفقہ ایکبار کا ایجاب وقبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفیع کے
لیے ہو گئی۔ بخلاف اسکے اگر شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صفقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے
مسلمان نے خریدی اور اسکا حکم دیگر ہے۔ واما الثانی۔ اور رہی وجہ دوم۔ ف۔ جبکہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی
فلانہ۔ تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ۔ بالرد والفسخ بحکم الفساد جعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جہت سے
واپسی و بیع ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ ف۔ گویا واقع ہی نہوئی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی
جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم ینقطع بہذا الشراء لکونہ مستحق الرد۔ اور اسوجہ
سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے منقطع نہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی سزاوار ہے۔ ف۔
تو ابھی عشری رہیگا۔ ہاں اگر واپس نہوئی اور ابھی قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان ٹھہریگا۔ قال واذا کانت
لمسلم دار خطۃ۔ امام محمد رح نے کہا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے دار خطہ ہو۔ ف۔ یعنی امام نے وقت فتح کے
اس مسلمان کو یہ مقام بطور ملک کے مختط کر دیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا ہو یا ذمی کا ہو اسپر کچھ لگان نہیں
ہے۔ فجعلہا بستانا۔ پھر مسلم نے اس خطہ کو باغ بنا لیا۔ ف۔ ورنہ بغیر اسکے اسپر کچھ نہیں اگرچہ اسکے درختوں
سے میوہ اتار ہو۔ نع۔ پھر جب اسکو بستان بنایا جسمیں پھل پھول ترکاریاں وغیرہ پیدا ہوتی ہیں۔ فعلیہ العشر۔
تو اسپر عشر واجب ہوگا۔ معناہ اذا سقاہ بماء العشر۔ اسکے معنی یہ کہ جب اسکو عشری پانی سے سینچا ہو۔ ف
تب عشر رہیگا۔ اما اذا کانت تسقی بماء الخراج ففیہا الخراج۔ اور اگر اس بستان کو خراجی پانی سے سینچا
ہو تو اسمیں خراج لازم ہوگا۔ لان المؤنۃ فی مثل ہذا تدور مع الماء۔ کیونکہ بار خرچ تو ایسی وجہ میں پانی کے

ساتھ دائر ہے۔ ف یعنی جس قسم کا پانی ہو اُسی قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خراج لازم ہوگا۔ واضح ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئین یا اُسکے قدرتی چشمہ کا ہو اور یون ہی بارش کا اور بڑے دریاؤن کا پانی عشری ہے۔ المجلد۔ بادشاہان عجم وغیرہ کی کھودی نہرون کا اور خراجی زمین کے کنوئین وچشمہ کا پانی سب خراجی ہین۔ ولیس علی المجوسی فی دارہ شئی۔ اور مجوسی پر اسکے گھر کی بابت کچھ لگان نہین۔ ف جیسے ہر قسم کے ذمی مانند ہنود ونصاری ویہود پر مانند مسلمان کے کچھ نہین ہے۔ لان عمر رض جعل المساکن عفوا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسکنون کو عفو کر دیا ہے۔ ف جیسا کہ ابو عبید رح کی کتاب الاموال مین باسناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہرزادہ رح نے ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رض کو خبر دی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا کہ مجوسیون کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے انکی عورتون سے نکاح و اُنکا ذبیحہ کھانے کے۔ جب حضرت عمر رض نے سنا تو اُنکے اراضی کی پیمایش کرا کے ہر زمین پر اُسکی برداشت کے لائق جزیہ مقرر کیا اور اُنکے گھرون کو اور جو درخت کہ گھرون مین ہون سب کو عفو کیا۔ اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیون سے یہ برتاؤ ہے تو اہل الکتاب سے بدرجۂ اولی یہی برتاؤ ہوگا۔ مع۔ وان جعلہا بستانا فعلیہ الخراج۔ اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اسپر خراج واجب ہے۔ ف اور یہی حکم یہودی ونصرانی کا ہے۔ وان سقاہا بماء العشر۔ اگرچہ یہ ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے۔ ف یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق مین پانی کا اعتبار نہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہر حال اسپر خراج ہی واجب ہوگا۔ لتعذر ایجاب العشر اذ فیہ معنی القربۃ فتعین الخراج وہو عقوبۃ یلیق بحالہ۔ کیونکہ عشر واجب کرنا متعذر ہے کیونکہ عشر مین ایک معنی قربت وطاعت کے ہین (جو کافر سے ممکن نہین) تو خراج ہی متعین ہوا اور خراج ایک سزا ہے جو ذمی کافر کے حال کو لائق ہے۔ ف اور صاحبین سے اسمین صریح روایت نہین۔ وعلی قیاس قولہما یجب العشر فی الماء العشری۔ اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کر کے یہ نکلا کہ عشری پانی سے سینچنے مین عشر واجب ہوگا۔ الا ان عند محمد عشر واحد وعند ابی یوسف عشران۔ مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک دو عشر ہین۔ وقد مر الوجہ۔ اور اسکی وجہ گذر چکی۔ ف یعنی امام محمد رح کے نزدیک جو وظیفہ مقرر ہوگیا وہ بدلتا نہین اور ابو یوسف کے نزدیک خراج سے دوچند عشر آسان ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہے تو یہی رکھا جائیگا۔ ع۔ ثم الماء۔ پھر پانی۔ ف دو قسم ہے ایک عشری۔ دوم خراجی۔ العشری ماء السماء۔ عشری تو آسمانی پانی۔ ف یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری مین جمع ہو۔ ع۔ والآبار والعیون۔ اور پانی کنوؤن وچشمون کا۔ ف جو عشری زمین مین ہون۔ محیط مین ہے کہ جو کنوان یا چشمہ زمین عشری مین ہو اُسکا پانی زمین کے تابع ہو کر عشری ہوگا اور جو خراجی زمین مین ہو وہ خراجی ہوگا۔ مع۔ واضح ہو کہ بہت کنوئین مسلمانون نے دار الکفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہین پس جو کنوان نظر آوے یا تو مسلمانون کا بنایا ہوا معلوم ہے یا اسکی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہین ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئین کو دیکھین یہی حکم کرین کہ وہ اسلامی ہے۔ مع۔ تو ہر کنوئین وچشمہ کا پانی عشری ہوا۔ والبحار التی لا تدخل تحت ولایۃ احد۔ اور پانی اُن بحار کا جو کسی کی ولایت مین داخل نہین ہین۔ ف بحار جمع بحر سمندر دریا اسکے مانند۔ حاصل یہ کہ جن بحار پر کسی کا قبضہ نہین اُنکا پانی بھی عشری ہے۔ والماء الخراجی الانہار التی شقہا الاعاجم۔ اور آب خراجی وہ نہرین ہین جنکو عجمیون نے کھودا ہے۔ ف کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہین۔ جیسے نہر یزدگرد

اور نہر مرو اور نہر ملک وغیرہ تو انکا پانی خراجی ہوا پس پانی کی وجہ سے وہ زمین جو انسے سینچی جاوے خراجی ہوگئی مبسوط فخر الاسلام مع - اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان نہیں بنایا مگر اسمین درخت میوہ دار ہین تو اسمین کچھ نہیں المبسوط - اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے - قاضیخان مع - اور اس اجماع کو ابو عبید رح نے کتاب الاموال مین نقل کیا ہے - مع ف - واضح ہو کہ اراضی عشری چھ ہین اول تمام عرب - دوم وہ ملک جسکے لوگ اپنی خوشی سے مسلمان ہوگئے - سوم وہ ملک جو فتح کرکے مجاہدین مین تقسیم ہوگیا - چہارم وہ خراب جو عشری پانی سے سینچکر قابل زراعت کی گئی - پنجم وہ خراجی زمین جسکا پانی منقطع ہوکر عشری پانی سے سیراب ہوئی - ششم مسلمان نے اپنے گھر کو بستان بناکر عشری پانی سے سیراب کیا - اراضی خراجی آٹھ ہین - اول جو ملک جہاد سے فتح کرکے وہین کے لوگون کے پاس بعوض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر - دوم جس موات کو کافر نے بحکم امام قابل زراعت کیا ہو یا وہ مسلمانون کی طرف ہوکر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اسکو بطور خیر خواہی کے انعام دی - سوم ذمی نے اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے - چہارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی - پنجم - جو زمین کہ آب خراجی سے سیراب کی گئی - ششم کافر سے مسلمان نے خریدی - ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے سینچی گئی - ہشتم - مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کرکے خراجی پانی سے سیراب کیا - مع - وما سیحون وجیحون - اور پانی دریائے سیحون وجیحون کا - ف - جو ترکستان مین ہین - و دجلۃ والفرات - اور پانی دریائے دجلہ و فرات کا - ف - جو سلطنت روم مین واقع ہین پس انکا پانی - عشری عند محمد لانہ لا یحمیہا احد کالبحار - امام محمد کے نزدیک عشری ہے کیونکہ سمندر کی طرح انکا کوئی محافظ نہیں ہے - ف - اور ان پر کسی کا قبضہ نہیں ہوتا - وخراجی عند ابی یوسف لانہا یتخذ علیہا القناطیر من السفن وہذا ید علیہا - اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ ان دریاؤن پر کشتیون کے پل بنائے جاتے ہین اور یہ فعل ان دریاؤن پر ایک طرح کا قبضہ ہے - ف - حاصل یہ کہ جیسے خاص نہرون پر استحقاق وقبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤن مین امام محمد رح کے نزدیک نہیں پس عشری ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بذریعہ پل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو خراجی ہے - اقول یہی اختلاف روے زمین کے دوسرے دریاؤن مین ہونا چاہیے جیسے ہندوستان مین گنگا جمنا وغیرہ مین - م - امام احمد نے کہا کہ حدثنا عبد الرزاق عن ہمام عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیحان وجیحان والنیل والفرات کل من انہار الجنۃ - یعنی سیحون وجیحون ونیل وفرات ہر ایک جنت کے دریاؤن سے ہے - مع - مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے اور معنی یہ کہ ظہور مین یہ دریا روے زمین پر ہین اور باطن انکا جنت مین ہے اور صحیح مین نیل و فرات کا ذکر حدیث معراج مین ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم مین مبسوط مذکور ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - پھر چونکہ بیان ادار اراضی کے عشر وغیرہ مین شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف المیت تعرف کے شرط نہیں ہین لہذا بیان فرمایا - وفی ارض الصبی والمرأۃ التغلبیین مافی ارض الرجل - اور تغلبی طفل وعورت کی زمین پر وہ پڑیگا جو مرد تغلبی کی زمین پر ہے - یعنی العشر المضاعف فی العشریۃ - یعنی زمین عشری مین دوچند عشر - والخراج الواحد فی الخراجیۃ - اور زمین خراجی مین ایک خراج - ف - پس خراج دوچند نہوگا - لان الصلح قد جری علی تضعیف الصدقۃ دون المؤنۃ المحضۃ کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دوچند پر بدون مؤنت محضہ کے - ف - یعنی تغلبی قوم سے صلح اس شرط پر ہوئی کہ انسے دوچند اسکا لیا جاوے جو مسلمانون سے لیا جاوے اور مسلمانون سے جو لیا جاتا ہے اسمین معنی صدقہ وعبادت کے ہین اور وہ عشر ہے تو عشر کا دوچند تغلبی سے لیا جائیگا - اور خراج محض لگان ہے جسمین کوئی معنی عبادت کے نہین

تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلبی پر اسکا دوچند ہو۔ ہاں اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو
اس زمین پر جو خراج بندھا تھا وہ مسلمان کو دینا پڑیگا اسی طرح تغلبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اسپر بھی ایک خراج
ہوگا تو معلوم ہوا کہ تغلبی سے خراج دوچند نہوگا۔ ثم علی الصبی والمرأۃ اذا کانا من المسلمین العشر۔ پھر طفل و
عورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو انپر عشر واجب ہے۔ فیضعف ذلک اذا کانا منہم۔ تو عشر دوچند ہوگا جبکہ
طفل وعورت ان تغلبیوں سے ہوں۔ ف۔ لہذا تغلبی طفل وعورت کی زمین پر عشر دوچند اور خراج واحد واجب
ہوا۔ ولیس فی عین القیر والنفط فی ارض العشر شیئ۔ اور چشمۂ قیر اور چشمۂ نفط میں جب کہ زمین عشری میں ظاہر
ہوں کچھ واجب نہیں۔ ف۔ قیر تری ہے۔ اسکو قار اور زفت بھی کہتے ہیں بدبودار تیل معروف ہے۔ نفط۔ ل ت
لا۔ یہی ایک قسم کا تیل جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔ مع م۔ اسی طرح نمک کی جھیل میں بھی کچھ واجب
نہیں سالبسوطع۔ لانہ لیس من انزال الارض۔ کیونکہ قیر و نفط کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ ف۔
انزال جمع نزل یعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اسکی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما ہو عین
فوارۃ کعین الماء۔ اور قیر اور نفط تو جوش کر کے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیہ فی ارض الخراج
خراج۔ اور آدمی پر خراجی زمین میں خراج ہے۔ ف۔ یعنی چشمۂ قیر و نفط جب کہ خراجی زمین میں ہوں تو میں چشمہ
ناپ کر چھوڑ دیا جائیگا اور اسکے گرد جو زمین ہے اسکی بابت خراج واجب ہوگا۔ ع ت۔ وہذا اذا کان حریمہا
صالحا للزراعۃ۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ ف۔ اگرچہ مالک نے اسکی
زراعت نہ کی ہو۔ لان الخراج یتعلق بالتمکن من الزراعۃ۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے
متعلق ہوجاتا ہے۔ ف۔ اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اسکے جب اسکے گرد اگرد بھی قیر و نفط کا یا
نمک کا اثر ایسا پہنچا ہو کہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے
مع۔ (فروع) کسی مالک زمین پر عشر و خراج دونوں جمع نہونگے۔ دلیل اول یہ کہ ابوحنیفہ رح نے حماد عن
ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعود رض روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یجمع علی مسلم
عشر وخراج فی ارض۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشر و خراج جمع نہ کیا جائیگا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہ رض
ہے کہ انھوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ الفتح۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہانتک کہ عشر ادا کرے
الظہیریہ۔ اگر عشر جدا کر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ جو پھل خود کھالے یا دوسروں
کو کھلائے تو اسکے عشر کا ضامن ہے۔ محیط السرخسی۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قیدخانہ میں محبوس
کرے۔ جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گذشتہ خراج امام رح کے نزدیک نہ لیا جائیگا۔ قاضیخان۔ متقابو
ہو اگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہیگا۔ کھیتی پکنے سے پہلے فروخت کر دی تو عشر مشتری
پر اور بعد پکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں
بیت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اسنے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اسکو لینا جائز ہے۔
ودیعت رکھنے والا مر گیا اور کوئی وارث نہیں تو جسکے پاس ودیعت ہے اسکو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر
خرچ کرے جب کہ قابل صرف ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ مد۔

باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز

باب ان لوگوں کے بیان میں جنکو صدقات جائز ہیں اور جن کو نہیں جائز ہیں زکوٰۃ کا سبب و نصاب کے

انواع وقدر واجب زکوٰۃ کے ملحقات بیان کر کے جہاں یہ مال صرف کیا جاوے اسکو شروع کیا۔ تاج الشریعہ
اور حدیث میں ہے کہ زکوٰۃ مسلمان تونگروں سے لیجائیگی اور انہیں کے فقیروں میں بانٹ دیجائیگی مگر اسمیں سے
آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہیں جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء ومحتاجین میں
م۔ الاصل فیہ قولہ تعالے انما الصدقات للفقراء الآیۃ۔ اصل اسمیں قولہ تعالی انما الصدقات للفقراء
والمساکین والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبہم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ
واللہ عزیز حکیم۔ یعنی صدقات تو منحصر ہیں واسطے فقیروں ومسکینوں اور ان عاملوں کے جو صدقات پر مقرر
ہیں اور ان لوگوں کے لیے جنکے دل ملائے جاویں اور رقاب یعنی گردنیں آزاد کرانے میں اور غارمین کے
لیے اور اللہ تعالے کی راہ میں اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے لیے منحصر ہیں درحالیکہ
یہ اللہ تعالی کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالی سب پر غالب اور بڑی حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات
انہیں آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہیں غیروں کے لیے نہیں ہیں۔ پس جو قسم انہیں سے موجود ہو وہ مصرف
ہوگی اور جو نہو وہ نہیں۔ م ع ف۔ فہذہ ثمانیۃ اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہیں۔ ف۔ جو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں موجود تھے۔ وقد سقط منہا المؤلفۃ قلوبہم۔ اور اب حالت یہ کہ انمیں سے
مولفۃ قلوبہم ساقط ہو گئے۔ ف۔ یعنی ایسے لوگ جنکو تالیف قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وے ساقط ہو گئے
لان اللہ تعالے اعز الاسلام واغنی عنہم۔ کیونکہ اللہ تعالے نے اسلام کو غالب کر دیا اور ایسے لوگوں سے
بے پروا کر دیا۔ ف۔ اور مولفۃ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسواسطے
عطا کرتے کہ انکے دلوں کو اس حقیر مایۂ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاویں۔ قسم دوم۔ وہ کفار جنکو اسواسطے دیتے
کہ مسلمانوں سے انکا شر وفساد دور رہے۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لاسئے مگر انکا اعتقاد کمزور تھا تو انکو اسواسطے
عطا کرتے کہ ثابت قدم رہیں۔ پھر کافروں کو دینا بطور جہاد تھا کیونکہ جہاد کبھی شمشیر وسنان سے ہے اور کبھی لطف
واحسان سے۔ بالجملہ تالیف قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے۔ طبرانی رح نے یحیی بن ابی کثیر رح تابعی سے روایت
کی کہ المولفۃ قلوبہم میں ابو سفیان صخر بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی وعبد الرحمن بن یربوع مخزومی
اور سہیل بن عمرو العامری وحویطب بن عبد العزی عامری۔ اور عبد العزی اسدی وحکیم بن حزام اسدی اور
ابو سفیان بن الحارث بن عبد المطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الفزاری واقرع بن حابس تمیمی اور مالک بن عوف
نصری وعباس بن مرداس السلمی اور علاء بن حارثہ ثقفی اور صفوان بن امیہ بھی ہیں۔ صحیح مسلم میں صفوان بن امیہ نے
کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن لگتے پھر آپ برابر مجھے عطا کرتے رہے یہانتک کہ مجھے
سب سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ ابن ابی شیبہ رح نے شعبی تابعی رح سے روایت کی کہ مولفۃ قلوبہم حضرت صلعم کے
عہد میں تھے پھر جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہو گئے۔ طبرانی رح نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ
سے روایت کی عیینہ بن حصن فزاری واقرع بن حابس تمیمی دونوں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین
کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھدیا پھر دونوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے
پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کر دیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمکو اسواسطے دیتے
کہ اسلام کی طرف تمہارے دلوں کی تالیف فرماویں اور اب اللہ تعالے نے اسلام کو غالب اور تم سے بے پروا
کر دیا پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہو تو بہتر ورنہ ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ ہے۔ وہ دونوں پھر کر

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمر رضی اللہ عنہ ہیں آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ وہ خلیفہ ہے۔ اسوقت سے مولفۃ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اسپر انکار نہیں کیا حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضوں کے مرتد ہو جانے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن سب صحابہ رضہ متفق رہے۔ ع۔ وعلی ذلک انعقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع الصحابہ رضہ منعقد ہو گیا۔ ف۔ یعنی اجماع سکوتی ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی مولفۃ قلوبہم کو دینا بوجہ کمی اہل اسلام کے تھا تو اسی وقت تک رہا جب تک کمی رہے پھر جب اذا جاء نصر اللہ والفتح ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا الخ سورہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام میں فوج فوج داخل ہوئے تو اسلام قوی ہو گیا اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباس بچہ تھے یہ بولنے میں ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کہو تو ابن عباس رضہ نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہے۔ اسکو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم کو اسی وقت تک اس دنیا میں رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الٰہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام قوی ہو گیا اور اللہ تعالےٰ نے اپنے حبیب پاک صلعم کو اپنے جوار قرب القرب میں اٹھا لیا۔ جب اسلام قوی ہو گیا تو مولفۃ قلوبہم کی حاجت نہیں رہی پس صدقات انکے واسطے نہیں رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا۔ فلیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام یہ ہیں فقیر و مسکین و عامل و فک الرقاب و غارمین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل ہم۔ اول فقیر۔ والفقیر من لہ ادنی شئی۔ فقیر وہ شخص کہ جسکے پاس کمتر چیز ہو۔ ف۔ یعنی تو انگری جو نصاب زکوٰۃ پر ہے اس سے کم موجود ہو۔ پس اسکو سوال کرنا حلال نہیں ہے۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لاشئی لہ۔ اور مسکین وہ شخص کہ جسکے واسطے کچھ نہو۔ ف۔ تو اسکو اپنے یومیہ روزینہ یا ستر ڈھانکنے کی قدر کپڑے کا سوال کرنا حلال ہے۔ وہذا مروی عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہ قول حضرت ابن عباس و جابر بن زید و مجاہد و عکرمہ و زہری و حسن بصری و مالک رح اور ابو اسحق شاگرد شافعی اور ثعلب و اخفش و ابو عبیدہ و یونس و ابن السکیت و ابن قتیبہ کا ہے اور نہایہ میں کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک۔ وقد قیل علی العکس۔ اور اسکے برعکس بھی کہا گیا۔ ف۔ یعنی فقیر جسکے پاس کچھ نہو اور مسکین جسکے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی و طحاوی و اصمعی و ابن الانباری کا ہے۔ ع۔ ولکل وجہ۔ اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ ف۔ دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ فکانت لمساکین یعملون فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیبدار کر دیا تھا وہ مسکینوں کی تھی جو سمندر میں کام کیا کرتے تھے اسمین کشتی کے مالکوں کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترحم و شفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ او مسکینا ذا متربۃ یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگائے ہے۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ مسکین وہ نہیں جسکو ایک یا دو لقمہ یا ایک یا دو چھوہارے پھیرویں بلکہ مسکین وہ ہے کہ پہچانا نہ جاوے تاکہ اسکو کچھ دیا جاوے اور اور نہ وہ کھڑا ہو کر لوگوں سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ الآیہ۔ اس آیت میں انکو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل انکو تو انگر خیال کرتا ہے۔ اور یہ بات ممکن نہیں جب تک ظاہر حال اچھا نہو تو معلوم ہوا کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ جمہور کی دلیل ہے۔ ع۔ ثم ہما صنفان او صنف واحد سنذکرہ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالےٰ۔ پھر فقیر و مسکین دو صنف ہیں یا ایک ہی قسم ہے ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ

کتاب الوصایا میں ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی اس مقام پر تو دونوں میں سے ہر ایک مصرف زکوٰۃ ہی چاہیے قسم واحد ہوں یا دو ہوں اور ثمرہ اختلاف باب وصیت میں ظاہر ہوگا حتی کہ اگر کسی نے اپنی تہائی کی زید و فقراء و مساکین کے واسطے وصیت کی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہیں پس تہائی کے تین حصہ کرکے ایک حصہ زید کو اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا ان دونوں کو بنا بریں کہ دونوں صنف واحد ہیں۔ فخر الاسلام نے کہا کہ قول ابو حنیفہ صحیح ہے۔ ینع۔ (فروع) زکوٰۃ دینا ایسے شخص کو روا ہے جسکو سوال کرنا حلال نہیں جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہو یا نصاب نامی نہو جب کہ حاجت میں مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہوں یعنی سوائے سونا چاندی و تجارت کے ہوں اور وہ حاجت میں مستغرق ہوں تو بھی وہ شخص فقیر ہے۔ یہیں سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ اسکے پاس ہزاروں کی کتابیں ہوں جب کہ پڑھانے یا صحیح کرنے میں مکرر نسخوں وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ کتابیں کسی جاہل کی ملک ہوں تو اسکو زکوٰۃ حلال نہیں اگرچہ اسکے پاس نصاب نامی نہو۔ یہی حال حرفہ کے آلات کا ہے جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہوں۔ حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہیں۔ اول وہ نصاب کہ مالک پر زکوٰۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدائش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ مہیا کرنے سے جیسے اسباب تجارت ہی مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو۔ پس اس نصاب کا مالک زکوٰۃ دے اور اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہیں ہے۔ دوم وہ نصاب کہ موجب زکوٰۃ نہیں یعنی جسمیں دونوں باتوں مذکورہ سے کوئی بات نہو پس وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت میں مستغرق ہو تو مالک کو زکوٰۃ لینا حلال ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت میں مستغرق نہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہیں مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اسقدر ہے کہ جسکی قیمت نصاب ہے اور وہ سب کے استعمال کا محتاج نہیں یا غلام یا گھوڑا یا گھر ہے جسکی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہیں تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی طرف اسکو اصلی احتیاج ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے قسم سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روز کا روزینہ ہے پس زکوٰۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روز کا روزینہ نہیں مگر اسکو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اسکو سوال کرنا حرام ہے اور اسمیں اختلاف ہے۔ معنا۔ عالم فقیر کو زکوٰۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے افضل ہے۔ الزاہدی۔ سوم عامل۔ وہ شخص تونگر یا محتاج جسکو امام المسلمین نے صدقات و عشر وصول کرنے پر مقرر کیا ہو۔ الکافی۔ والعامل یدفع الامام الیہ ان عمل بقدر عملہ۔ اور عامل کو امام دیدیگا اگر اسنے کام کیا ہو بقدر اسکے عمل کے۔ ف۔ حتی کہ اگر مالکان مال خود لاکر امام کو دے گئے تو عامل مستحق نہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو اسی میں سے اسکو ملیگا۔ فیعطیہ مایسعہ واعوانہ۔ پس عامل کو امام اسقدر دیگا جو عامل و اسکے مددگاروں کو کفایت کرے۔ ف۔ اور انکے عیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا انکے جانے و آنے تک کا زمانہ ہے۔ المفید۔ اور اسکی وجہ یہ کہ عامل و اسکے ساتھیوں نے اپنے آپ کو مسلمانوں کے کام کے لیے فارغ کر دیا تو رزق کے مستحق ٹھہرے اور یہ بطریق اجارہ نہیں ہے کیونکہ اجارہ میں تو کام و مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے۔ پھر عامل کے ساتھی لوگوں میں سے ایک عریف ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلادے جیسے قبیلہ کا نقیب ہوتا ہے۔ دوم قاسم یعنی بٹائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھتا جاوے۔ کما ذکرہ النووی رح۔ اور امام المسلمین و قاضی کو زکوٰۃ میں سے نہیں ملیگا۔ جو اہل الصدقہ کہ اپنی زکوٰۃ خود امام کو دے گیا اسمیں سے عامل کو نہیں ملیگا۔ اگر عامل کا قدر کفایت بقدر

ہو کہ جو مال وصول کرہ یا ہو سب کو مستغرق کرتا ہو تو نصف سے زیادہ نہین دیا جائیگا۔ کمافی جوامع الفقہ۔ اور اگر
یہ مال عامل کے پاس ضائع ہو گیا تو دینے والون کی زکوٰۃ ادا ہو گئی لیکن عامل کا حق ساقط ہو گیا۔ المبسوط مع سوال
نے چاہا کہ اپنے مددگارون کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دیدے تو اسکو مال مین سے لینا جائز ہو اور
نہ لینا افضل ہو۔ الخلاصہ۔ پھر عامل وآسکے مددگارون کو جو قدر کفایت دیگا اسمین درجہ اوسط کی کفایت دے۔
غیر مقدر بالثمن ۔ درحالیکہ اسکا اندازہ آٹھوین حصہ کے ساتھ نہین ہو۔ خلافا للشافعی ۔ اسمین امام شافعی رح
نے خلاف کیا ہی۔ ف۔ کہ شافعی رح کے نزدیک آٹھ قسم مصارف مین ہر ایک کا آٹھوان حصہ ہو تو عامل کا بھی
آٹھوان ہوا۔ لیکن المولفۃ قلوبہم چونکہ بالاجماع ساقط ہو چکے ہین تو سات مین سے ہر ایک کا ساتوان حصہ ہو۔ اور
ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہین ہو۔ لان استحقاقہ بطریق الکفایۃ۔ کیونکہ عامل کا استحقاق تو بطریق
کفایت ہو۔ ف۔ نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہین اور کسی معاوضہ مین مال زکوٰۃ دینا بھی صحیح نہین۔ اور
نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ عامل کا تونگر ہونا بھی جائز ہو۔ ولہذا یاخذ وان کان غنیا۔ اور اسی جہت سے
عامل اسکو لیگا اگرچہ وہ تونگر ہو۔ الا ان فیہ شبہۃ الصدقۃ فلا یاخذہا العامل الہاشمی تنزیہا لقرابۃ
الرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ ۔ لیکن اس مال مین صدقہ کا شبہہ ہو (جو عامل نے پایا) تو ایسے صدقہ
کو ہاشمی عامل نہ لیگا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہہ سے۔ ف۔
اسی واسطے ہاشمی کو عامل ہونے سے حدیث مین ممانعت وارد ہو۔ مف۔ بالجملہ ہاشمی کو حلال نہونا بوجہ کرامت
قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ۔ والغنی لا یوازیہ فی استحقاق الکرامۃ۔ اور تونگر یعنی غیر ہاشمی
استحقاق کرامت مین ہاشمی کا مقابل نہین ہو سکتا۔ فلم تعتبر الشبہۃ فی حقہ۔ تو غنی کے حق مین شبہہ صدقہ کا اعتبار
نہوا۔ ف۔ جو ہاشمی مکرم کے حق مین معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ عامل نے اللہ تعالی کے واسطے کام کیا تو پھر
ہو کچھ آسکو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہو ضرور اسمین صدقہ کا شبہہ ہو پس عامل غیر ہاشمی مین سے
فقیر و غنی دونون کو حلال ہو اور شبہہ کیونکہ نص قرآنی مین عامل کو فقراء پر معطوف فرمایا تو صدقہ جیسے فقراء کے لیے
ہوا عامل کے لیے بھی ہوا اگرچہ تونگر ہو اور اگر عامل ہاشمی ہو خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو تو آسکو حلال نہین کیونکہ حدیث مین
ہو کہ یہ صدقات تو لوگون کے میل کچیل سے ہین اور یہ حلال نہین واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے۔ رواہ مسلم
اور حدیث مین ہو کہ ہم اہل البیت ہین ہمارے واسطے صدقہ حلال نہین ہو۔ رواہ البخاری۔ پھر ہاشمی اولاد ہاشم
ہین یعنی علی وعباس وجعفر وحارث بن عبد المطلب اور آنکی اولاد۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی
ہو اور وہ بنو المطلب پر بھی حرام کہتے ہین اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل یمن
کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہین کہ صدقات مین سے آنکو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوا
دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہو۔ کمافی الخلاصہ۔ طالب العلم کو زکوٰۃ لینا جائز ہو جب کہ دین روشن کرنیکے
لیے تحصیل مین مشغول ہو۔ الواقعات۔ ت د۔ چہارم۔ وفی الرقاب۔ یعنی فک الرقاب مین۔ ف۔
رقاب جمع رقبہ یعنی گردن۔ پس مال زکوٰۃ گردنین چھڑانے وآزاد کرانے مین صرف کیا جاوے اور اسکی دو
صورتین ممکن ہین اول یہ کہ غلامون کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہین لی اور دوم اختیار کی
یعنی۔ ان یعان المکاتبون منہا فی فک رقابہم۔ یہ کہ مکاتبون کی اعانت کیجاوے مال زکوٰۃ سے انکی
گردنین آزاد کرانے مین۔ وہو المنقول۔ اور یہی تفسیر منقول ہو۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی وفی الرقاب۔ کی تفسیر

بھی منقول ہے کہ مکاتبون کی مدد کیجاوے جیسا کہ مترجم نے تفسیر مین ابن کثیر و ابن جریر وغیرہ سے بسوط نقل کیا ہے
پھر واضح ہو کہ قولہ تعالٰے فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا و آتوہم من مال اللہ الآیہ مین مکاتب کرنے پر ترغیب دی اور
مکاتب وہ غلام جسکے مولی نے لکھا یا کہا کہ جب تجھسے اسقدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہے پس مولی نے موافق ارشاد
الٰہی عزوجل اسکو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانون کی طرف سے اپنے اموال زکوۃ سے اسکی ادائے کتابت مین
مدد کی بالجملہ فی الرقاب یہی کہ مکاتبون کی اعانت مین دیا جاوے - اور یہی قول مالک و شافعی و احمد و اکثر علماء رح کا ہے
اور براء بن عازب رض سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلائیے
کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بردہ آزاد کر اور گردن چھڑا دے - اسنے عرض کیا کہ کیا یہ دونون
ایک نہین ہین فرمایا کہ نہین بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اسکو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اسکے ثمن مین تو بھی مدد کر - رواہ احمد
وابن حبان والحاکم م معت - تونگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو - الخلاصہ والمحیط - واضح ہو کہ غلام جو
مال پاوے درحقیقت ملک مولی ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولی کا احسان ہے کہ اسکی کمائی اسی کی ٹھہرائی پھر اگر
مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کرسکے تو قاضی اسکو پھر مملوک کر دیگا اور جو کچھ مال اسکے پاس ہے سب اسکے مالک کا ہے
م - اگر تونگر کے مکاتب کو زکوۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہو گیا تو مولی کو یہ مال لینا حلال ہے ع - ہاشمی کے مکاتب کو زکوۃ دینا
نہین جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولی کی ملک مین دیا گیا اور شبہہ ایسی صورت مین بمنزلہ حقیقت کے ہے - محیط السرخسی
مصرف پنجم الغارمین جمع غارم - والغارم من لزمہ دین ولا یملک نصابا فاضلا عن دینہ - اور غارم وہ شخص
کہ جسپر قرضہ ہو اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہو - ف - یعنی مال بقدر قرضہ ہو یا اسکا قرضہ لوگون
پر ہو جسکو وصول نہ کرسکتا ہو اور اسکے سوائے نصاب نہو - الذخیرہ ع ف - عورت فقیرہ کا مہر اسکے شوہر تونگر پر ہے
کہ مانگے تو وہ دیدے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہین ورنہ جائز ہے - ف - فقیر کو دینے سے قرضدار کو دینا بہتر ہے
المضمرات الظہیریہ ہ و - وقال الشافعی من تحمل غرامۃ - اور شافعی رح نے کہا کہ غارم وہ ہے جو برداشت کرے
غرامت - ف - یعنی اپنا مالی خسارہ و نقصان - فی اصلاح ذات البین - اصلاح ذات البین - ف -
یعنی مسلمانون کے باہمی اختلاف و پھوٹ کی اصلاح کرنے مین - تاج الشریعہ - واطفاء النائرۃ - اور بجھانے مین
عداوت کی آگ کی جو بھڑک اٹھی - بین القبیلتین - دو قبیلہ کے درمیان - ف - پس اس شخص نے اپنا
مال خرچ کرکے یا اپنی کمائی چھوڑکر ان دونون گروہون کی پھوٹ دور کرنے مین اللہ تعالٰے کے واسطے کوشش
کی یہانتک کہ دونون مین اتفاق و محبت ہو گئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ مین پڑ گیا تو امام المسلمین تمام مسلمانون کے
مال زکوۃ سے اس مرد نیک کو دیوے - ہم کہتے ہین کہ ہان ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر غارم وہی جسپر قرضہ چڑھا
ہو - مترجم کہتا ہے کہ اکثر جہال رسم نکاح وغیرہ کی شادی مین حد شرعی سے زائد اسراف کرتے بلکہ اکثر رسوم غمی مین خلاف
شرع کھانا وغیرہ کرنے مین قرضدار ہو جاتے ہین ایسے لوگ تمام مسلمانون کی طرف سے مستحق نہونگے مگر جبکہ توبہ کرین
واللہ تعالٰی اعلم - مصرف ششم - وفی سبیل اللہ - اور راہ الٰہی مین - ف - اسمین اقوال ہین ازانجملہ یہ کہ فی
سبیل اللہ سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہین یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الٰہی حاصل ہو - کما فی البدائع ع - اور
معروف مذہب مین یہ جو مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ - منقطع الغزاۃ عند ابی یوسف - غازیون کا منقطع ابو یوسف
کے نزدیک - ف - یعنی ابو یوسف کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد غازیون مین سے جو اپنے مال سے منقطع
ہو گیا فقیر و محتاج ہے اور یہی قول ابو حنیفہ و شافعی رح کا ہے - السروجی والکاکی وابن المنذر و خزانۃ الاکمل ع -

اور یہی قول صحیح ہے۔ المضمرات ۔ لانہ المتفاہم عند الاطلاق ۔ کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کہنے کی صورت میں یہی مفہوم متبادر ہوتا ہے۔ ف ۔ گویا یہی حقیقت شرعیہ ہوگیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت میں فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے فقیر ہیں کہ اُنکو زکوٰۃ میں سے دیا جاوے ۔ وعند محمد منقطع الحاج ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک حاجیوں میں کا منقطع ف ۔ یعنی جو حج میں مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو۔ یہی امام احمد کا قول و مختار بخاری رح ہے پھر اللالکائی اور ابن المنذر نے قول محمد رح مثل ابو حنیفہ نقل کیا۔ مؤید اسکے وہ جو امام اسبیجابی رح نے لکھا کہ مراد اہل جہاد ہیں اور کچھ اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور ویری میں ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی و غازی جو اپنے اموال سے دور پڑ گئے ہوں السروجی مع ۔ شاید فقراء غازیوں میں اتفاق ہے اور امام محمد رح کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہیں م ۔ لما روی ان رجلا جعل بعیرا لہ فی سبیل اللہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل علیہ الحاج ۔ کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو ارشاد فرمایا کہ اسپر حاجیوں کو سوار کرے ۔ ف ۔ چنانچہ ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو تُو نے سبیل اللہ کر چکا ہے اِس عورت ام معقل کو حج میں سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے۔ وقد رواہ احمد وکذا روی فی حدیث النسائی والحاکم والبزار والطبرانی ۔ اور بخاری کی حدیث صحیح میں ہے کہ ہم لوگوں کو حج کے واسطے حضرت صلعم نے زکوٰۃ کے اونٹوں پر سوار کر دیا ۔ اور نیز صحیح میں ہے کہ خالد رض نے اپنے درع کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے۔ اِس سے ظاہر ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی جہاد میں زرہ وغیرہ وقف کی ہے مع ۔ مخفی نہیں کہ حدیث ام معقل میں شاید عام معنی رکھے ہوں تو وہ جمیع وجوہ تقرب کو شامل ہیں حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ میں بالاتفاق مال زکوٰۃ صرف نہوگا اور یہاں بحث یہ کہ آیت میں فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے۔ پھر واضح ہو کہ فقراء عام ہیں اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہوگیا ۔ اور یہی واضح ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہو اپس اگر وہ سبیل اللہ میں داخل نہو تو بھی اسکو فقیر یا ابن السبیل کے معنی میں بالاتفاق مال ملیگا ۔ مت ۔ ہاں فرق یہ ہوگا کہ اُسوقت اِسکو حاجت سے زیادہ لینا روا نہیں ہے اور فقیر کو جسقدر ملے سب لینا جائز ہے م ۔ ولا یصرف الی اغنیاء الغزاۃ عندنا ۔ اور ہمارے نزدیک تونگر غازیوں پر زکوٰۃ صرف نہ کیجائیگی ف ۔ خلافاً للشافعی ع ۔ لان المصرف ہو الفقراء ۔ کیونکہ جو زکوٰۃ کا مصرف ہے وہ فقراء میں منحصر ہے۔ ف ۔ پس تونگر غازی مصرف نہیں ہے لیکن عامل اِس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عامل کو قدر کفایت دیا جائیگا اگرچہ وہ تونگر ہو م ۔ مع ۔ مصرف ہفتم ۔ وابن السبیل ۔ یعنی ساتواں مصرف ابن السبیل ہے ۔ من کان لہ مال فی وطنہ ۔ ابن السبیل وہ شخص کہ جسکا مال اُسکے وطن میں ہو ۔ ف ۔ حتی کہ وہ درحقیقت تونگر ہے ۔ وہو فی مکان آخر لا شئ لہ فیہ ۔ حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر میں ہے کہ اِسکے ملک میں یہاں کچھ نہیں ہے ۔ ف ۔ پس اِس راہ سے وہ فقیر ہے پس اِسکو زکوٰۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہیں ۔ اِسی کے ساتھ لاحق ہو وہ شخص کہ وطن میں جو مگر مال پر قابو نہو ۔ مثلاً مال میعادی ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا منکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہوں علی الاصح ۔ د ۔ کیونکہ اعتبار تو محتاجی کا ہے ۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اُسکے پاس زکوٰۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اُسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ تبیین ۔ ابن السبیل کو صدقہ لینے سے قرضہ لینا بہتر ہے ۔ الظہیریہ ۔ یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا م ۔ واضح ہو کہ عطا ربیعہ ابو سعید خدری رض سے مرفوع روایت کی کہ کسی تونگر کو صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ کے ایک غازی فی سبیل اللہ کو ۔ دوم اُسکو جو صدقات پر عامل ہو ۔ سوم غارم کو ۔ چہارم اُس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال سے خریدی پنجم وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اُسنے اِس تونگر کو ہدیہ دیدیا ۔ رواہ ابو داؤد ۔ یہ روایت دلالت

اُتری ہو کہ غازی تونگر کو زکوٰۃ جائز ہو - اور غارم وہ کہ اصلاح ذات البین مین اسکا مال خسارہ ہوا ہو اگرچہ وہ تونگر ہو -
علماے حنفیہ نے جواب مین تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہو جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو - وفیہ نظر - اور بعض نے کہا
کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین مین ہو کہ فترد فی فقرائہم - یعنی اُنکے تونگرون سے زکوٰۃ لیکر اُنکے فقیرون مین واپس
کیجائیگی - اس سے ظاہر ہو کہ مصرف فقرا ہین تو اسکے معارضہ مین حدیث ابوداؤد مقبول نہوگی - اسمین بھی نظر
ہو کہ عامل تونگر ازنفاق پاویگا اور جیسے وہ مسلمانون کے کام مین لگا رہا اسی طرح غارم وغازی بھی ہو - اور شاید
تحقیق یہ ہو کہ آیت مین غارم بمعنی مدیون ہو اور غارم بمعنی مصلح بین القبیلتین جب غرم وخسارہ اُٹھاوے اور امام المسلمین
مال زکوٰۃ سے اسکو دیدے تو عامل کے ساتھ الحاق کرکے اسکو روا ہو لیکن کلام عنقریب آویگا اور غازی تونگر شاید کہ
راہ مین محتاج ہو یا سرحدی حفاظت مین عامل کے ساتھ لاحق ہو - ورنہ مخفی نہین کہ غازی تونگرون کے مصرف سے
شاید کچھ نہین بچیگا جو لنجے اپاہج فقیرون کو پہونچے مگر بقول شافعی رح جب کہ صرف ساتوین حصہ مین سب غازی رکھے
جاوین اور یہ مقام غور ہو کہ جس سے ایک مجتہد کے سب فروع نہ لینے مین مشکل لاحق ہوتی ہو - فافہم - م - **قال فہذہ**
مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتون مذکورہ بالا - **جہات الزکوٰۃ** - مصارف زکوٰۃ کی راہین ہین - ف - یعنی زکوٰۃ
کا صرف کرنا فقط انھین جہات مین ہوگا انسے تجاوز نہین ہو سکتا - **فللمالک ان یدفع الی کل واحد منہم**
پس مالک مال کو اختیار حاصل ہو کہ قدر زکوٰۃ کو ان اقسام مین سے ہر ایک کو دیدے - ف - یعنی قدر زکوٰۃ
کے برابر یا کم وبیش ٹکڑے کرکے ہر صنف کو ایک ٹکڑا دیدے - **ولہ ان یقتصر علی صنف واحد** - اور اسکو
اختیار ہو کہ ایک ہی صنف پر اقتصار کرے - ف - حتی کہ جو مقدار زکوٰۃ ہو اُسکو مثلاً فقرا کے قسم یا اور کسی
قسم واحد پر تقسیم کردے - م - بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے - ف - بلکہ ایک ہی شخص کو دیدینا
افضل ہو جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کامل نہو - الزاہدی - اور اگر نصاب بھی ہو اور جسکو دیتا ہو وہ قرضدار
ہو کہ قرضہ اداکرکے اُسکے پاس نصاب سے کم بچیگا تو بھی یہی حکم ہو - یونہی اگر عیالدار ہو کہ تقسیم کرنے مین ہر ایک
کو نصاب سے کم پہونچیگا تو بھی یہی حکم ہو - القاضیخان - **وقال الشافعی لا یجوز الا ان یصرف الی ثلثۃ من کل
صنف** - اور امام شافعی رح نے کہا کہ نہین جائز ہو مگر یہ کہ صرف کیجاوے تین فرد پر ہر قسم سے - ف - یعنی
سات اصناف مذکورہ مین سے ہر صنف کے تین افراد پر صرف کرے حتی کہ تین فقیرون و تین مسکینون و تین مکاتبون
وعلی ہذا باقیون کو دے اور یہ نہین جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کردے - **لان الاضافۃ بحرف اللام
للاستحقاق** - کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہو - ف - اور آیت کریمہ مین بھی اضافت
ہو یعنی قولہ تعالے انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ - پس للفقراء کے معنی یہ ہوے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق
ہین اور صیغہ جمع کے کمتر مین افراد ہونا ضرور ہین - اس دلیل مین کئی وجہ سے کلام ہو ازانجملہ یہ کہ استحقاق ملکیت یہان
ممکن نہین ورنہ جمیع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہین سب کی ملکیت اس مال مین ثبوت ہو جاوے اور پھر روا نہ ہوگا
کہ انمین سے صرف تین کو غیرون کا حق دیدیا جاوے - ازانجملہ امام نووی رح نے جو علماے شافعیہ سے ہین کہا کہ اگر
صنف فقرا مین مثلاً تین سے زائد ہون تو اُنکی ملک ثبوت نہوگی اور تین کی ملک بھی اُنکے وارثون کو منتقل نہین ہوتی
تو یہ ملک نہین ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک واستحقاق کے معنی نہین ہو سکتے - اور ازانجملہ فی الرقاب اور فی
سبیل اللہ - مین لام نہین بلکہ فی ہو مگر مجازاً بمعنی لام لینے سے بھی یہان ملک واستحقاق کے معنی بالبداہۃ باطل
ہین - اسکے سواے مفاسد بہت ہین جا بجا عینی وغیرہ مین دیکھو - **وانا ان الاضافۃ لبیان انہم مصارف**

لا لاثبات الاستحقاق - اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت مذکورہ (جو بذریعۂ لام کے ہے) واسطے بیان اس امر کے
ہے کہ یہی اصناف مصارف زکوٰۃ ہیں یعنی جہاں زکوٰۃ صرف کیجاویگی نہ واسطے استحقاق ثابت کرنے کے - ف
یعنی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلمہ انما واسطے حصر کے تو آیت میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص انہیں
اصناف میں ہے غیروں میں تجاوز نہیں ہے - اور لام کے یہ معنی نہیں کہ ان لوگوں کا حق ہے - وہذا لما عرف ان الزکوٰۃ
حق اللہ تعالے - اور یہ اسلیے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوٰۃ حق اللہ تعالے ہے - وبعلۃ الفقر صاروا مصارف - اور
بوجہ محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اسکے مصارف ٹھہرے - ف - یعنی انہیں زکوٰۃ صرف ہو - پس جو کوئی محتاج
ہو اسکو قدر واجب دینے سے زکوٰۃ کی بندگی ہو جائیگی خواہ سب اصناف کے محتاج ہوں یا ایک قسم یا ایک شخص
ہو - فلا یبالی باختلاف جہاتہ - تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف التفات نہ کیا جائیگا - ف - یعنی
محتاجی ہونا ادائے زکوٰۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بجہت فقر ہو یا مسکینی یا قرامت یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات
کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا - والذی ذہبنا الیہ مروی عن عمر وابن عباس - اور یہ مذہب جسپر ہم گئے ہیں حضرت
عمر وابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے - ف - ابن جریر رح نے حضرت عمر رض سے اس آیت میں روایت
کی کہ ان اصناف میں سے جس صنف کو دیدے ادا ہوگی - اور اسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی - واضح ہو کہ
بیت المال میں چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہیں - اول چرائی جانوروں کی زکوٰۃ اور پیداوار کا عشر اور جو مسلمان
تاجروں سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے - قسم دوم وہ پانچواں حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن و رکاز سے وصول ہوا
ان دونوں قسموں کا مال انہیں اصناف میں صرف ہوگا جنکو حق عزوجل نے قولہ تعالی انما الصدقات للفقراء والمساکین
الآیہ - میں بیان فرمایا ہے - ان غنیمت میں سے ذوی القربی کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعی رح کے نزدیک
ثابت ہے - قسم سوم اموال خراج وجزیہ اور بنو تغلب کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی وحربی تاجروں سے وصول
کیا - یہ اموال دریاؤں پر پل بنانے وسڑکیں ونہریں ورباطات وسرائیں بنانے میں اور عدالت کے حاکموں و
کوتوال وغیرہ ومدارس کے معلموں واہل لشکر کی تنخواہوں میں صرف ہوگا - قسم چہارم وہ مال جو میت کے ورثہ
سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردوں کے کفن اور لاوارث بچوں کی کفالت اور کمائی سے عاجزوں کی
دستگیری میں اور شفاخانہ جاری کرنے واسی قسم کے کاموں میں صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال
کو انہیں مصارف میں صرف کریں اور خود قسم سوم سے صرف اسقدر لیں جو انکو مع وزراء ومددگاروں کی کفایت
کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم مفسد قرار پاوینگے اور اللہ تعالے کے نزدیک جوابدہ ہونگے شرح مختصر الطحاوی سے
للاسبیجابی رح - مع - ولا یجوز ان یدفع الزکوٰۃ الی ذمی - اور جائز نہیں ہے کہ زکوٰۃ کسی ذمی کو دیجاوے - ف
ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت میں مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اسکی جان ومال کی حفاظت
کے ذمہ دار ہیں - واضح ہو کہ صدقات تین قسم ہیں اول فریضہ یعنی زکوٰۃ - دوم واجبہ مانند نذر وکفارات وصدقۃ
الفطر - سوم سنیہ جو سوا ان کے مذکورہ ہیں - پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہیں کہ صدقۂ زکوٰۃ میں سے
اسکو دے - لقولہ علیہ السلام لمعاذ خذہا من اغنیائہم وردہا فی فقرائہم - بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ کو
فرمایا کہ زکوٰۃ کو انکے تونگروں سے لے اور انکے فقیروں میں پھیر دے - ف - صحاح ستہ میں یوں ہے کہ پھر
انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالے نے ان پر انکے اموال میں صدقہ فرض فرمایا ہے جو انکے تونگروں سے لیا جائیگا اور انکے فقیروں
میں پھیر دیا جائیگا - حاصل یہ کہ مسلمانوں سے لیکر انہیں کے فقراء میں تقسیم کر دیا جائیگا - ابن المنذر رح نے نقل کیا

کہ اسی پر اجماع ہے۔ مع۔ ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقۃ۔ اور ذمی کو ماسوائے زکوٰۃ کے ہر صدقہ دینا جائز ہے۔ ف۔ خواہ واجبہ ہو یا مستحبہ ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ۔ لا یدفع نہیں دے۔ وھو روایۃ عن ابی یوسف رح۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف رح سے ہے۔ اعتبارا بالزکوٰۃ۔ بر قیاس زکوٰۃ کے۔ ف۔ یعنی جیسے زکوٰۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں اور ابو یوسف رح سے اصح روایت یہ ہے کہ ذمی کو زکوٰۃ و صدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا روا ہے۔ مع۔ بالجملہ ذمی کو زکوٰۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ مثل نذر و فطر و کفارات میں اصح روایت ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ و محمد سے جواز مگر فقراء مسلمین کو دینا بہتر ہے۔ شرح الطحاوی ۔ ولنا قولہ علیہ السلام تصدقوا علی اہل الادیان کلہا۔ ہماری دلیل جواز یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر عن سعید بن جبیر مرسلا فی قولہ تعالیٰ ما تنفقوا من خیر یوف الیکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اہل الادیان۔ وروی نحوہ عن محمد بن الحنفیہ۔ رہا حربی محارب اور حربی مستامن تو انکو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم الآیہ۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ پھر صدقہ زکوٰۃ بھی دینا جائز ہوگا جواب دیا کہ۔ ولولا حدیث معاذ لقلنا بالجواز فی الزکوٰۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہوتی تو ہم ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ ف۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اسکو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے عدم جواز پر اجماع وارد ہے۔ فافہم۔ واضح ہو کہ سراج سے ہندیہ میں لایا کہ حربی مستامن کو نفل صدقہ دینا جائز ہے اور اسی پر زیلعی نے تبیین میں جزم کیا لیکن کلام ابن الہمام و عینی و نقل البحر عن الغایۃ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے سا اور ذمی کے مسئلہ میں ابو یوسف رح کے قول پر فتویٰ ہے۔ کما فی الحاوی ۔ سا اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولا یبنی بہا مسجد۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ ف۔ یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ پل سقایہ بنانا اور نہ کنوئیں و نہریں کھودنا اور نہ حج و جہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ مع۔ ولا یکفن بہا میت۔ اور نہ مال زکوٰۃ سے کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ ف۔ کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لانعدام التملیک وھو الرکن۔ کیونکہ اسمیں مالک کرنا منعدم ہے حالانکہ مالک کرنا زکوٰۃ کا رکن ہے۔ ف۔ کیونکہ زکوٰۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت پر جو مقدار اس نصاب میں ہو اسکا کسی فقیر کو مالک کر دے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوٰۃ نام فعل کا ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ اسوجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقہ فرمایا یعنی بقولہ انما الصدقات للفقراء الخ۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ ہے کہ فقیر کو مال کا مالک کر دے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تملیک نہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس لائق نہیں کہ اسکو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اسکے وارثوں کو مالک کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر درندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور گم کر دیا تو کفن جسنے دیا تھا اسی کو واپس ہوگا نہ وارثان میت کو۔ مع۔ ولا یقضی بہا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائیگا۔ ف۔ ہمارے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تملیک یہاں بھی نہیں۔ لان قضاء دین الغیر لا یقتضی التملیک منہ۔ کیونکہ غیر کا قرضہ ادا کرنا اسکی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر آدمی نے غیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائیگا مگر یہ لازم نہیں کہ مال پہلے قرضدار کی ملک ہو کر قرضخواہ کو ادا ہو کیونکہ یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضدار کی طرف سے خالد قرضخواہ کو قرضہ دیدیا پھر بکر و خالد نے زید سے سچا اقرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید مختار ہے کہ خالد

اپنا مال واپس کرلے - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہوکر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا
نہ زید کو - تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی تملیک نہیں لازم ہے - **لاسیما فی المیت** - خصوصاً میت کی صورت میں - ف -
میت کی تملیک کچھ نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ قابل تملیک ہی نہیں رہا - ابن الہمام رح نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے میں غیر کی
تملیک اسوقت لازم نہیں ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو - اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضدار نے دوسرے سے
کہا کہ میرا قرضہ ادا کردے تو قرضخواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی نیابت میں قرضدار کے لیے قبضہ کرکے پھر اپنے قرضہ کی
وصولی میں قابض ٹھہریگا - اور غایۃ البیان میں محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ
اسکے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو - فتاوی قاضیخان میں بھی ظاہرا اسی کے موافق
ہے لیکن ہدایہ و خلاصہ میں عدم جواز از جانب میت ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادائے زکوٰۃ کی نیت سے مسجد بنائی
یا حج یا عتق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے - پس اجازت میں زندہ
کی قید لگانا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت اور بے اجازت کسی طرح جواز نہیں ہے - اسکی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کیواسطے
ضرور تھا کہ قرضدار کی ملکیت میں دینا متحقق ہوجاوے - اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہوسکتی ہے کہ مرنے کے قریب
اسنے حیاتی میں تونگر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مرگیا اور تونگر نے ادا کیا پس میت کے حکم دینے
کے وقت ادا نہیں کیا اور نہ زندہ کا ادائے قرض ہوتا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اسوقت مردہ قابل تملیک نہ تھا
حتی کہ قرضخواہ کا قبضہ اسکی نیابت میں ہوتا - اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات تجہیز تکفین کے قدر مالک
رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیوں نہو - جواب یہ کہ زندگی کی قابلیت میں جس مال کا
مالک ہوچکا تھا اسمیں سے بقدر تجہیز تکفین کا مالک رہیگا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا
اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپسی زید میں جب کہ بکر و خالد نے قرضہ لینے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی تملیک
ہوچکی جب کہ ادائی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرضخواہ کا ذاتی قبضہ مٹ گیا لیکن اس سے بکر کے لیے
نیابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واللہ تعالی اعلم - مسئلہ - زید نے اپنی موجودہ نصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا
کہ میرا قرضہ جو فلاں پر ہے وصول کرلے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہے اسکی زکوٰۃ میں وصول کرلے
تو جائز ہے - اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال قرضہ کی
زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال عین کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہیں جائز ہے - الفتح - **ولا یشتری
بہا رقبۃ تعتق** - اور مال زکوٰۃ سے کوئی بردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائیگا - ف - یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا
ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے - **خلافاً لمالک حیث ذہب الیہ فی تاویل قولہ تعالی وفی الرقاب** - برخلاف
امام مالک رح کے چنانچہ قولہ تعالی وفی الرقاب کی تاویل میں مالک رح اسطرف گئے ہیں - ف - یعنی فی الرقاب کے
یہ معنی لیتے ہیں کہ مال زکوٰۃ سے مملوک بردون کو خرید کر آزاد کیا جاوے - بخاری رح نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت
کی - ہمارے نزدیک فی الرقاب آزادی رقاب میں مکاتبوں کی اعانت ہے - اور یہی جمہور کا قول ہے اور مملوکوں کو خرید کر
آزاد کرنے میں زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز - **ولنا ان الاعتاق اسقاط الملک** - اور ہماری
دلیل یہ کہ اعتاق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو ساقط کرنا ہوتا ہے - ف - پس مملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور
کردے - **ولیس تملیکاً** - اور یہ تملیک نہیں - ف - حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو تملیک ہے - پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی
اگر کہو کہ جب آزاد کیا تو اسکو اپنے اختیار کا مالک کردیا - جواب ہاں مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی

چونکہ مکاتب کو اس مال کا مالک کر دیا جو کہ وہ اُسنے اپنی آزادی حاصل کی لہذا زکوۃ ادا ہوتی ہے۔م۔ ولا تدفع الی غنی
اور زکوۃ کسی تونگر کو نہ دیجائیگی۔ ف۔ تونگر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام
سے زائد اسقدر رائج موجود ہو جو دو سو درم کا ہوتا ہے۔ المحیط والجوامع۔ اور یہی قول جمہور مشائخ و مختار صدر شہید ہے۔ الذخیرہ
لقولہ علیہ السلام لاتحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے صدقہ
یعنی زکوۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب قوت تندرست کو۔ ف۔ رواہ ابو داؤد والترمذی عن ابن عمرو مرفوعاً۔ ترمذی
نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی متکلم فیہ کی ابن معین وابن حبان نے توثیق
کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جنہیں عینی وغیرہ نے طول
دیا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ جو نسائی و ابو داؤد نے عبید اللہ بن عدی بن الخیار رضی اللہ عنہ
سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اُسوقت
کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کہتے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اٹھاکر ہم دونوں کو
دیکھا۔ نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست توانا دیکھکر فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تم دونوں کو دیدوں
اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ تنقیح میں کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ امام احمد
نے کہا کہ کیا اچھی اسکی اسناد جید ہے۔ عف۔ یوں ہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جسکو ابن حبان نے صحیح میں و
نسائی وابن ماجہ و بزار رح نے روایت کیا ہے۔ م ت۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مرویہ صحاح الستہ کہ اُسکے فقراء
تن پھیری جائیگی۔ اسکے ساتھ حدیث مذکورہ بالا ملانے سے صاف معلوم ہوا کہ تونگر کو غازی ہو یا اصلاح کرنیوالا
غارم ہو زکوۃ میں استحقاق نہیں ہے۔ عف۔ وھو باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی غنی الغزاۃ۔ اور یہ حدیث
اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تونگر غازیوں میں حجت ہے۔ ف۔ یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں
تونگر کو زکوۃ روا ہے جب کہ غازیوں کے دفتر میں اُسکے نام کا وظیفہ ہو اور اُسنے مال غنیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن انپر
یہ حدیث حجت ہے کہ اسمیں لاتحل لغنی۔ نکرہ تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا تو کسی غنی کو حلال نہ رہا اور غنی مطلق
ہے کسی قسم کا ہو اُسکو حلال نہ رہا۔ وکذا حدیث معاذ رضہ علی ما رویناہ۔ اور یوں ہی حدیث معاذ رضہ انپر حجت جیساکہ
ہم اوپر روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ اسمیں فقراء میں تقسیم کرنا ثبوت ہے اور اغنیاء سے تو لینا چاہیے نہ دینا
ابن الجوزی رح نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رضہ میں سات اصناف مصارف سے صرف ایک قسم فقراء مذکور ہے
ابن الہمام نے کہا کہ یہ زعم کچھ صحیح نہیں ہے کیونکہ وہاں تو بیان ہے جنسے زکوۃ لیجاوے اور جنکو دیجاویگی پس جو غنی
ہونے کی صفت رکھتا اُس سے لیکر جو فقر و محتاجی کی صفت رکھتا ہو اُسکو دیجانی بتلائی گئی۔ پس اگر تونگر کو بھی دیجاوے
تو ہنوز ظلم ہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاعلمہم ان اللہ افترض الخ یعنی انکو آگاہ کر کہ الخ۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ ایک قسم کے
تونگر وہ ہوسے کہ اُنسے زکوۃ لیجاوے اور اُنکو دی بھی جاوے حالانکہ ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اغنیاء سے صرف
لیجائیگی لہذا ابن الہمام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت کے بیان نہو بلکہ ایسا بیان جس سے انکو جہل مرکب ہو جاوے
کہ جو فی الواقع ہو اس سے برخلاف سمجھ رکھیں۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابو داؤد وابن ماجہ بروایت ابو سعید رضہ
میں پانچ تونگروں کو صدقہ حلال ہونا مذکور ہے ایک عامل۔ ۲۔ جسنے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ ۳۔ غارم۔ ۴۔ غازی
فی سبیل اللہ۔ ۵۔ جسکو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور ہدیہ دیدی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن الہمام نے کہا کہ
اول تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رضہ کی برابری نہیں کر سکتی۔ سوم اگر

برابر ہو تو بھی حدیث معاذ رض کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہے اور اس سے جواز - حالانکہ ناجائز کو ترجیح ہوا کرتی
ہے باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تونگر کو موافق ظاہر کے نہیں رکھا بلکہ جب ہی کہ دیوان میں نام نہو اور اپنے غنیمت سے
پایا نہو حالانکہ اس حدیث میں تو کوئی قید مذکور نہیں ہے - مف - مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ حدیث ابوسعید رض جس سے امام
شافعی رح نے استدلال کیا ہے کچھ زکوٰۃ کے مصارف میں نص نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوٰۃ جہان
جہان صرف کیا جائیگا انہیں پانچ قسم کے تونگر بھی ہیں کیونکہ انہیں ایک خریدار صدقہ اور دوم جسکو فقیر نے ہدیہ دیا ہو داخل
ہیں بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجوہ میں تونگر کو حلال ہو جاتی ہے - یہ بیان اسواسطے
کہ حضرت عمر رض نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اُسکو مال دیکر خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے
صدقہ میں عود مت کر - کمافی البخاری - اور حدیث معاذ رض اور حدیث لاتحل الصدقۃ لغنی الخ - دونوں مصارف
زکوٰۃ کے واسطے نص ہیں اور باجماع جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اسمیں مقدم ہوگی ایسی حدیث پر
جو اس مطلب کے لیے نہیں ہے مگر اس سے ہمکو یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا قصور ہے پس حدیث ابوسعید رض
میں مفصل یہ بیان نہیں کہ پانچوں اعتبار میں سے غارم وغازی کو کس طرح مال زکوٰۃ وصول ہوا - کیونکہ کبھی تونگر کو
ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اسکو صدقہ لینا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن السبیل ہے پس اگر ایک شخص تونگر
دور سے دوگروہ میں صلح کرانے آیا اور اسمیں اپنا مال سب صرف کر دیا حتی کہ اسوقت محتاج ہے تو اسکو ابن السبیل کے
لحاظ میں حلال ہو گیا اور یوں ہی غازی کہ گھر میں تونگر ہے مگر اسوقت واپسی میں محتاج تو اسکو روا ہے - کما اشار الیہ
الامام ابوبکر الرازی الجصاص رح - م - ولا یدفع المزکی زکوٰۃ مالہ - اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عمداً نہ دیوے
اپنے مال کی زکوٰۃ کو - ف - ایسے کسی شخص کو جسکے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے - الی ابیہ وجدہ
اپنے باپ کو اور دادا ونانا کو - وان علا - اگرچہ دادا ونانا اونچے درجہ کا ہو - ف - یعنی پردادا و پرنانا
ودر انسے اوپر درجہ کا ہو - پس جائز نہیں عمداً زکوٰۃ دینا اپنے باپ وماں کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی
دادا و پردادا وغیرہ وجدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ ماں کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ
وجدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جنسے اس زکوٰۃ نکالنے والے کی پیدایش ہے - ولا الی ولدہ - اور نہ دیوے
اپنے فرزند - وولد ولدہ - اور فرزند کے فرزند کو - وان سفل - اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو - ف - یعنی جو
اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پوتا و پرپوتا کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو - م - اور اگرچہ وہ مزکی کے نطفہ
سے بطور زنا پیدا ہوا ہو یا حلال جورو سے ہو مگر اپنے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے حتی کہ قاضی نے
بعد لعان کے اسکی جورو کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے ماں کی طرف منسوب ہوا ہو - م ع - غرضکہ اصول کو نہ دیوے
جنسے خود پیدا ہوا اور فروع کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوئے ہیں - لان منافع الاملاک بینہم متصلۃ فلا یتحقق
التملیک علی الکمال - کیونکہ املاک کے منافع زکوٰۃ نکالنے والے وان لوگوں میں باہم متصل ہیں تو تملیک
پورے طور پر متحقق نہوگی - ف - اور معلوم ہو چکا کہ تملیک رکن زکوٰۃ ہے - رہے باقی قرابات سوائے اصول و
فروع کے تو انکو زکوٰۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہوں بلکہ اسمیں صدقہ اور صلہ رحم دو باتوں کا ثواب ہو گیا جیسا کہ حدیث
میں ہے مانند بھائیوں و بہنوں و چچا و پھوپھی و ماموں و خالہ وغیرہ کے - اگر انمیں سے کوئی اسکی پرورش میں ہو
یعنی یہی اسکو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اسپر اسکا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اس حالت میں اسنے بجائے نفقہ کے زکوٰۃ
اس شخص کو دی جسکو نفقہ دیتا ہے تو زکوٰۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اسپر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا نہوگی مگر جب کہ اسکو

نفقہ مین محسوب نہ کرے - متن - ولا الی امرأتہ - اور نہ دیوے اپنی جورو کو - للاشتراک فی المنافع عادۃ -
بوجہ مشترک ہونے منافع کے از راہ عادت - ف - یعنی عادت جاری ہی کہ جورو اور شوہر ایک دوسرے کے
مال ومتاع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جورو کو زکوٰۃ مین دیا اس سے خود نفع اُٹھائیگا پس صدقہ کا کمال نہ رہا اور
اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ ووجدک عائلا فاغنی یعنی تجھے حاجتمندی سے مستغنی کر دیا - اسکی تفسیر مین
کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المومنین خدیجۃ الکبریٰ کے مال کے ساتھ تونگر کر دیا - اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے
خاوند تونگر ہوتا ہی یعنی باعتبار حصول راحت ومنفعت کے - وعلی ہذا برعکس اسکے منع فرمایا کہ - ولا تدفع المرأۃ
الی زوجہا عند ابی حنیفۃ لما ذکرنا - اور عورت بھی اپنی زکوٰۃ اپنے شوہر کو نہ دے - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک
ہی بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے - ف - یعنی اشتراک منافع - اور یہی قول مالک واحمد کا ہی - وقالا تدفع الیہ -
اور صاحبین نے کہا کہ عورت اپنے خاوند کو دے - ف - اور یہی قول شافعی رح کا ہی - لقولہ علیہ السلام لک اجران
اجر الصدقۃ واجر الصلۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پاویگی ثواب صدقہ اور ثواب صلہ -
قالہ لامرأۃ ابن مسعود وقد سالتہ عن التصدق علیہ - یہ کلام آپ نے عبداللہ بن مسعود رض کی بی بی کو فرمایا تھا
درحالیکہ اسنے ابن مسعود رض کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا - قلنا ہو محمول علی النافلۃ - ہم کہتے ہین کہ یہ فرمان
صدقہ نافلہ پر محمول ہی - ف - یعنی سوائے زکوٰۃ کے نفل صدقہ مین عورت اپنے شوہر محتاج کو دیکر دو چند ثواب
لے - بلکہ یہی ظاہر حدیث ہی چنانچہ صحیحین ونسائی مین عبداللہ بن مسعود رض کی بی بی حضرت زینب رض سے روایت
ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے جماعت عورات تم صدقہ دو اگرچہ تمہارے زیورون سے
ہو - زینب نے بیان کیا کہ پھر مین لوٹ کر عبداللہ بن مسعود رض کے پاس آئی اور مین نے کہا کہ تم خفیف ملکیت
کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگون کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہی پس تم جاکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے دریافت کرو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ مین تم لوگون کے سوائے غیرون کو دون - (بزار رح کی روایت مین ہی کہ
عبداللہ بن مسعود رض نے زینب کو کہا تھا کہ تجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاوند سے ہی اور مجھکو دینا بہتر ہی)
پس ابن مسعود رض نے کہا کہ نہین بلکہ تو ہی جاکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر پس مین روانہ ہوکر دروازہ
پر آئی تو مین نے انصار کی ایک عورت پائی کہ اسکا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر ایک مہابت القاء ہوئی تھی (یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کی شان ایسی فرمائی تھی کہ لوگ عورت ومرد آپکے حضور
مین بات کرتے ہوئے تھرتھراتے وہیبت کھاتے تھے) پس اتنے مین بلال رضی اللہ عنہ باہر آیا تو مین نے کہا کہ تو رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور مین جاکر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتین یہ عرض کرتی ہین کہ کیا ان دونون کی طرف سے
انکا صدقہ دینا اپنے شوہرون اور اپنے یتیم بچون کو کافی ہی اور یہ کچھ نہین کہنا کہ ہم دونون کون ہین پس بلال رض نے
جاکر حضور اقدس مین عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونون کون ہین بلال رض نے عرض
کیا کہ ایک عورت انصاریہ ہی اور ایک زینب ہی - آپ نے فرمایا کہ زینبون مین سے کون سی زینب ہی - عرض کیا
کہ عبداللہ بن مسعود رض کی بی بی ہی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونون کو دو ثواب ہین ثواب
قرابت وثواب صدقہ - بزار رح کی روایت مین ہی کہ زینب رض سے فرمایا کہ ابن مسعود رض نے سچ کہا اور تیرا شوہر اور تیری
اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ حقدار ہین - مترجم کہتا ہی کہ شاید اول روایت مین جب یہ جواب ملا کہ اسکو دو ثواب ہین
ثواب قرابت وثواب صدقہ - تو زینب رض کو خدشہ ہوا ہوگا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہی نہ عبداللہ بن مسعود رض سے

لہذا مکرر بالمشافہ عرض کیا اور تسکین ہو گئی - ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس حدیث مین صدقہ کے واسطے تحریض و وعظ کرنا دلیل صدقہ نفل ہی اور مین کہتا ہون کہ زیور کی زکوٰۃ مراد نہیں کیونکہ بزار رح کی روایت مین نفس زیور مین سے صدقہ نکالنا بیان زینب رضہ سے صحیح تو مقصود صدقہ نفل ہی واللہ تعالیٰ اعلم - بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد کو در صورت انکی محتاجی کے دیدے تو بالاتفاق جائز ہی - کلام زکوٰۃ و واجبات مین ہی - م - ولا یدفع الیٰ مدبرہ اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے اپنے مدبر کو - ف - یعنی جس مملوک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہی خواہ مطلقاً یا مقید پس وہ ابھی مملوک رہیگا تو عمداً نہ دے - ومکاتبہ - اور نہ اپنے مکاتب کو دے - ف - بلکہ غیر لوگ اسکو دینگے - وام ولدہ - اور نہ اپنے ام ولد کو دے - ف - یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت مین لایا اور اسکے بچہ ہوا تو وہ اس راہ سے مانند آزاد کے ہی کہ اب وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہی لیکن خاوند کی ہنوز مملوک ہی - چنانچہ اسی وجہ سے اُسکے ساتھ وطی کر سکتا ہی پس خاوند اپنی زکوٰۃ اسکو بھی نہ دے جیسے مدبر و مکاتب کو نہ دے - لفقدان التملیک - کیونکہ تملیک ان سب مین مفقود ہی - ف - یعنی غیر کو مالک کر دینا نہیں پایا گیا - اذ کسب المملوک لسیدہ - کیونکہ مملوک کی کمائی اُسکے مالک کی ہوتی ہی - ف - رہا مکاتب پس اُسکے واسطے مالک نے بطور احسان کے یہ کہدیا کہ جو کما دے اپنے قبضہ مین لا دے حتیٰ کہ جب مجھے بقدر روپیہ دے تو آزاد ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اُسکے پاس ہی سب مالک لے لیگا - ولہ حق فی کسب مکاتبہ - اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمائی مین حق ہی - فلا یتم التملیک - پس تملیک غیر پوری نہوئی - ف - تو زکوٰۃ ابھی ادا نہ ہوئی - اگر غیر کے مدبر کو درحالیکہ وہ محتاج ہی زکوٰۃ دے تو جائز اور غیر کے مکاتب کو دینا ستا جائز بلکہ منصوص ہی - ولا الیٰ عبد قد اعتق بعضہ - اور زکوٰۃ نہ دے ایسے غلام کو جسکا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہی - ف - اسکی صورت یہ کہ زید و بکر مین ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگدست ہی پھر اسنے اس غلام مین سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ تنگدستی زید کے یہی اختیار رہا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اُسکے ذمہ بکر کے واسطے اُسکے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہی - جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہی کہ اگر بکر اس حالت مین اس غلام کو اپنے مال کی زکوٰۃ دے تو کیا حکم ہی تو اسمین دو قول مین ایک یہ کہ نہیں جائز ہی - عند ابی حنیفۃ رح لانہ بمنزلۃ المکاتب عندہ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہی کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلۂ مکاتب کے ہی - ف - حتیٰ کہ جب تک بکر کے حصہ کا مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہوگا - وقالا یدفع الیہ - اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوٰۃ دیدے - ف - یعنی مثلاً بکر اسکو اپنے مال کی زکوٰۃ دے تو ادا ہو جائیگی - لانہ حر مدیون عندہما - کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد قرضدار ہی - ف - اور بکر کا غلام نہیں رہا - علیٰ ہذا اگر بکر نے اسکو اپنی زکوٰۃ دی پھر اُسنے یہی مال اپنے ذمہ کے قرضہ مین بکر کو دیا تو جائز ہی - ولا یدفع الیٰ مملوک غنی - اور زکوٰۃ نہ دے کسی تونگر کے مملوک کو - ف - یعنی سوا مکاتب کے کوئی مملوک خواہ مدبر ہو یا ام ولد ہو یا قن یعنی محض غلام ہو - لان الملک واقع لمولاہ - کیونکہ ملک تو اس مملوک کے آقا کی واقع ہوگی - ف - اور آقا تونگر یعنی مالک قدر نصاب ہی پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی بخلاف مکاتب کے کہ مکاتب خود مالک ہو کر اپنے مولیٰ کو ادا کریگا اگرچہ مولیٰ تونگر ہو - ولا الیٰ ولد غنی اذا کان صغیرا - اور زکوٰۃ نہ دے کسی تونگر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند ابھی نابالغ ہو - لانہ یعد غنیا بمال ابیہ - کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے مال سے غنی شمار ہوتا ہی - ف - خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش مین ہو یا نہو علی الصحیح فرق نہیں ہی

بخلاف ما اذا کان کبیرا فقیرا - برخلاف اسکے جب کہ غنی کا فرزند بالغ فقیر ہو - ف - تو بالغ فقیر کو دینا روا ہے اگرچہ اسکا باپ تونگر ہے - لانہ لا یعد غنیا بیسار ابیہ وان کانت نفقتہ علیہ - کیونکہ بالغ فرزند بوجہ تونگری پدر کے تونگر نہین شمار ہوتا اگرچہ اسکا نفقہ اسکے باپ پر ہو - ف - مثلاً اندھا یا اپاہج ہے کہ قاضی اسکا نفقہ اسکے تونگر باپ پر لازم کریگا - مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہے تو اسکو زکوٰۃ دینا جائز ہے اور عدم جواز صرف غنی کے صغیر بچہ مین ہے - وبخلاف امرأۃ الغنی لانہا ان کانت فقیرۃ لا تعد غنیۃ بیسار زوجہا - وبرخلاف تونگر کی جورو کے کیونکہ اگر جورو خود فقیرہ ہو تو شوہر کی تونگری سے تونگر شمار نہین ہوتی ہے - ف - ہان شوہر پر اسکا نان نفقہ البتہ واجب ہے - وبقدر النفقۃ لا تصیر موسرۃ - اور نفقہ کی مقدار سے وہ عورت غنیہ نہو جائیگی - ف - پس جب بذات خود فقیرہ رہی تو اسکو زکوٰۃ دینا جائز ہے - غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوٰۃ دینا بالاتفاق جائز ہے - التحفہ - ع - آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوٰۃ دی تو جائز ہے - م - ولا تدفع الی بنی ہاشم - اور زکوٰۃ نہ دے بنو ہاشم کو - ف - پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگون کو فریضہ زکوٰۃ کا حکم دیا جسمین سے آپ کے اہل قرابت کو کچھ بھی مباح نہین ہے - لقولہ علیہ السلام یا بنی ہاشم ان اللہ تعالیٰ حرم علیکم غسالۃ الناس واوساخہم وعوضکم منہا بخمس الخمس - بدلیل حدیث کہ اے بنو ہاشم اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا لوگون کا دھوون اور انکے میل کچیل کو اور اسکے عوض دیا تم کو پانچوین کا پانچوان - ف - یعنی مال غنیمت کے پانچ حصون مین سے چار تو غازیون مین تقسیم ہونگے اور ایک حصہ رہا اسکے پھر پانچ حصے کرکے ایک حصہ بنو ہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہین - پھر کافی استدلال بحدیث صحیح ہے کہ آپ نے فرمایا کہ یہ صدقات تو لوگون کے میل کچیل ہین اور یہ حلال نہین واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے - کما فی صحیح مسلم اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھوہارون مین سے ایک چھوہارا منہ مین ڈال لیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کخ کخ تھوک دے کیا تجھے نہین معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہین کھاتے ہین - رواہ البخاری ومسلم - ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے اہل البیت تمکو صدقات مین سے کچھ حلال نہین ہے یہ تو ہاتھون کا دھوون ہے اور خمس الخمس مین تمہارے واسطے قدر کفایت ہے - رواہ الطبرانی - لیکن اسمین صرف اہل البیت کو حکم ہے اور بنو ہاشم کا لفظ نہین پایا گیا جو عبارت مصنف مین ہے - ایضاح مین ہے کہ ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ بنو ہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہین - مع - بخلاف التطوع - برخلاف صدقہ نفل کے - ف - کہ وہ بنو ہاشم کے لیے حلال ہین - اور وقف بھی جائز ہے الذخیرہ - اسی طرح مبسوط مین بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل و اوقاف کا صرف کرنا بنو ہاشم پر جائز ہے لیکن شرح مختصر الکرخی والمفید مین کہا کہ اوقاف جب ہی جائز ہین کہ وقف مین بنو ہاشم پر صرف کرنا بیان ہوا ہو اور مختصر کرخی مین ہے کہ اگر فقراء پر وقف کیا تو بنو ہاشم پر نہین جائز کیونکہ وہ تونگرون کے حکم مین ہین - مع - اور حق صحیح وہ جو ذخیرہ و مبسوط مین ہے - کما فی الفتح - بالجملہ صدقہ فریضہ یعنی زکوٰۃ اور صدقہ واجبہ مانند فطر وکفارات ونذر کے بنو ہاشم کو نہین جائز ہین اور صدقہ نفل جائز ہین - لان المال ہہنا کالماء - کیونکہ مال اس مقام پر مانند پانی کے ہے - ف - جیسا کہ حدیث مین دھوون کے لفظ اور میل کچیل سے اشارہ موجود ہے اور پانی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب غسل یا وضو کیا جاوے تو پانی میلا گندہ ہو جاتا ہے تو مال بھی ایسا ہی ہوا کہ - یتدنس باسقاط الفرض - میل کچیلا ہوا ہو جائیگا فرض ساقط ہونے سے - ف -

یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب اتارنے کو جو مال دیا وہ اسکا میل کچیل سمیٹ لایا اگرچہ ناقص حواس اسکو ادراک نکرین۔ پس بنو ہاشم کو یہ گندہ مال بوجہ انکی طہارت کے نہیں جائز ہے۔ اما التطوع بمنزلۃ التبرد بالماء رہا صدقہ نفل تو وہ ٹھنڈک کے لیے مستعمل پانی کے مانند ہے۔ ف۔ حتی کہ جس شخص کو غسل و وضوء دونوں موجود ہیں پھر ٹھنڈک کے لیے اپنے پانی کے تغار مین اپنا منہ و ہاتھ و پاؤن ڈبوئے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتی کہ اس سے وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا مال بھی پاک رہا وہ بنو ہاشم کو روا ہے۔ بالجملہ صدقہ نفل انکو بالاجماع جائز ہے۔ اب رہا یہ کلام کہ حدیث میں خمس الخمس کے ذریعہ سے فقرائے بنو ہاشم پر کفایت فرمائی تھی اور بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار مین ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ بنو ہاشم کو کل قسم کے صدقات دینے مین کچھ مضائقہ نہین کیونکہ حرمت تو بعوض خمس الخمس تھی اور جب وہ ساقط ہوگیا تو انکے لیے زکوۃ وغیرہ حلال ہوگئی اور طحاوی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لیتے ہین۔ مع۔ بلکہ اس زمانہ مین یہان فقیہ مفتی کو اسی پر فتوی دینا احق ہے اگرچہ اول ظاہر الروایۃ ہو۔ م۔ پھر بنو ہاشم کون لوگ رکھے گئے ہین تو فرمایا۔ ہم آل علی۔ رح۔ اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب۔ ف۔ خواہ بطن مطہرہ حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا ہون یا دوسرے ازواج کے بطن سے ہون اور بنو ہاشم مین خود حضرت علی رض بھی داخل ہین۔ وآل عباس۔ اور اولاد عباس بن عبد المطلب۔ ف۔ مع عباس رض کے۔ وآل جعفر اور اولاد جعفر بن ابی طالب۔ ف۔ مع جعفر رض کے۔ وآل عقیل۔ اور اولاد عقیل بن ابی طالب۔ وآل الحارث بن عبد المطلب۔ اور اولاد حارث بن عبد المطلب۔ ف۔ پس ان سب کی نسل مین جو کوئی ہو وہ بنو ہاشم مین ہے۔ وموالیہم۔ اور ان لوگوں کے موالی بھی۔ ف۔ یعنی غلام آزاد کیے ہوئے تو بغیر آزاد کیے ہوئے بدرجہ اولی۔ اما ہولاء۔ پس خود یہ لوگ ہاشمی ہین۔ فلانہم ینسبون الی ہاشم بن عبد مناف۔ اسلیے کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہین۔ ونسبۃ القبیلۃ الیہ۔ اور قبیلہ کی نسبت بجانب ہاشم ہے۔ ف۔ یعنی ہاشمی کہلاتا ہے۔ واما موالیہم۔ اور رہے انکے موالی بھی ہاشمی ہین۔ فلما روی۔ تو بوجہ اسے جو حدیث روایت کی گئی کہ۔ ان مولی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مولی نے۔ ف۔ جنکا نام ابو رافع تھا اور حضرت نے بنو مخزوم کے ایک شخص کو صدقات پر عامل کیا اسنے ابو رافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ تجھکو بھی صدقات مین سے حاصل ہو تو ابو رافع نے کہا کہ نہین جبتک کہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نکرون۔ پس۔ سالہ اتحل لی الصدقۃ۔ ابو رافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ حلال ہے۔ ف۔ اور صحاح مین صرف یہی مذکور ہے کہ ابو رافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔ ظاہرا یہی پوچھا کہ مین مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اس غرض سے جاؤن۔ فقال لا انت مولانا۔ آپ نے فرمایا کہ نہین تو ہمارا مولی ہے۔ ف۔ اور صحاح کی روایت مین فقال مولی القوم من انفسہم وانا لا تحل لنا الصدقۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولی اسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگون کو صدقہ حلال نہین ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی واحمد والحاکم وقال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ مع۔ الحاصل بنو ہاشم کے موالی کو بھی مثل بنو ہاشم کے صدقہ حلال نہین ہے اور بنو ہاشم کی تفصیل اولاد علی وعباس وجعفر وعقیل وحارث کے ساتھ اسواسطے ذکر کی کہ بعض بنو ہاشم کو نص قرآن نے خارج کر دیا اور وہ اولاد ابو لہب ہے حتی کہ ابو لہب کی اولاد سے جو مسلمان ہو جاوے اسکو صدقہ

حلال ہے جیسا کہ شیخ ابو نصر و اسبیجابی رح نے بیان کیا جیسے سوائے بنو ہاشم کے بنو المطلب کو بھی ہمارے نزدیک حلال ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ ہونا چاہیے جیسے قرشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولی خود اسی قوم میں سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ صدقہ میں تو بنو ہاشم کے موالی میں نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدی نہ ہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی تک رہیگی۔ بخلاف ما اذا اعتق القرشی عبدا نصرانیا۔ برخلاف اسکے جب کسی قرشی نے اپنا نصرانی غلام آزاد کر دیا۔ حیث تو خذ منہ الجزیہ۔ چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیہ لیا جائیگا۔ ف۔ اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں ویعتبر حال المعتق لانہ القیاس۔ اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے۔ ف۔ اور بنو ہاشم کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاحق کیا والالحاق بالمولی بالنص۔ اور آزاد کرنے والے سے لاحق کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے۔ ف۔ اور یہ حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ جسمین قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لامحالہ نص جہاں وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائیگی۔ وقد خص الصدقہ۔ اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا۔ ف۔ یعنی فقط صدقہ کے باب میں وارد ہے تو اسکے سوائے جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہ ہوگا۔ قال ابو حنیفۃ ومحمد اذا دفع الزکوۃ الی رجل یظنہ فقیرا۔ امام ابو حنیفہ و محمد نے کہا کہ اگر مزکی نے اپنی زکوۃ ایک آدمی کو دیدی درحالیکہ وہ اسکو فقیر گمان کرتا ہے۔ ف۔ یعنی ایسا فقیر جسکو زکوۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انہ غنی او ہاشمی او کافر۔ پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہے یا ہاشمی ہے یا کافر ہے۔ ف۔ یعنی ذمی کافر ہے نہ حربی جو امان لیکر آیا ہو کیونکہ اسمیں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التحفہ۔ او دفع فی ظلمۃ فبان انہ ابوہ او ابنہ۔ یا مزکی نے اندھیرے میں زکوۃ دی پھر کھلا کہ جسکو دی وہ اسکا باپ ہے یا اسکا بیٹا ہے۔ ف۔ بالجملہ مزکی نے ایک آدمی کو زکوۃ کا مصرف گمان کر کے زکوۃ دیدی حالانکہ عمداً اسکو زکوۃ دینا روا نہیں تھا۔ فلا اعادۃ علیہ۔ تو مزکی پر دوبارہ زکوۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابو یوسف علیہ الاعادۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ مزکی پر اعادہ زکوۃ واجب ہے۔ ف۔ یہی ایک روایت ابو حنیفہ رح سے اور قول سفیان ثوری و شافعی ہے۔ ع۔ لظہور خطائہ بیقین۔ بوجہ ظاہر ہونے خطا کے بالیقین۔ وامکان الوقوف علی ہذہ الاشیاء۔ اور بوجہ آگاہی ممکن ہونے کے ان چیزوں پر۔ ف۔ یعنی ایسے واقعہ میں مزکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہو گیا تو یقین ہو گیا کہ زکوۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالصاً مد کسی ایسے مسلمان کو جسمیں فقر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو یا صاحب احتیاج ہوں مالک کرنا یہ معنی پائے نہیں گئے۔ وصار کالاوانی والثیاب۔ اور یہ معاملہ مثل ظروف و کپڑوں کے ہو گیا۔ ف۔ یعنی پانی کے ظروف بعض نجس و بعض پاک ہیں اور تعیین معلوم نہیں پس اگر نجس زیادہ یا برابر ہوں تو تیمم کر کے نماز پڑھے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے تحری کرے جس برتن پر پاک ہونے کی تحری واقع ہو اُس سے وضو کر کے نماز پڑھے پھر اگر اسکے بعد بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نجس تھا جس سے وضو کیا تو وضو و اعادہ کرے۔ یوں ہی پاک و نجس کپڑے مخلوط ہو گئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو پڑھنے کے واسطے ہر صورت تحری کر کے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ نجس زیادہ یا کم یا برابر ہیں اور یہاں بھی اگر پیچھے بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ جسپر تحری واقع ہوئی وہ نجس تھا تو اعادہ کرے۔ ع ک۔ اسی قیاس پر جب غالب گمان سے کسی کو زکوۃ دی پھر کھل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوۃ اعادہ کریگا ولیکن جو دے چکا واپس نہ لیگا اور جس نے لیا اگر اسکو حال کھل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک

اِسکو حلال ہے اور بعض کے نزدیک نہین - مع - اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو زکوٰۃ ادا ہو گئی - ولہما حدیث معن
بن یزید - اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اِس مسئلہ مین حدیث معن بن یزید ہے - ف - جسکو بخاری وغیرہ نے روایت
کیا اور اسمین مذکور ہے کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیان نکالین کہ انکو صدقہ کرے پس انکو مسجد مین ایک شخص
کے پاس رکھدیا پس مین ان اشرفیون کو لیکر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واللہ مین نے تیری نیت نہین کی
تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین پیش کیا - فانہ علیہ السلام قال فیہ - تو آپنے
اِس معاملہ مین فرمایا کہ - یا یزید لک ما نویت و یا معن لک ما اخذت - اے یزید تیرے واسطے وہ ثواب ہے
جو تو نے نیت کی اور اے معن تیرے واسطے یہ اشرفیان ہین جو تو نے لے لین - ف - اِس حدیث مین یزید
رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو واپسی کا حکم نہین دیا - وقد دفع الیہ وکیل ابیہ صدقتہ - حالانکہ معن کو اِسکے
باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا - ف - وکیل کا دینا اگرچہ روایت مین صریح نہین بلکہ معن رض اشرفیون
کو لیکر چلے آئے لیکن ظاہر یہی کہ جسکے پاس رکھی تھین اُسی سے لائے ورنہ غصب یا سرقہ ہو جاتا - پھر اِس
استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہے - دوم محتمل کہ یہ صدقہ نفل ہو - جواب دیا گیا کہ قولہ ما نویت
بکلمہ موصول عام ہے تو ہر نیت کے صدقہ مین جواز ہوا - ولان الوقوف علی ہذہ الاشیاء بالاجتہاد
دون القطع - اور طرفین کی دلیل جواز یہ بھی ہے کہ ان چیزون پر واقف ہونا بذریعہ اجتہاد کے ہے نہ بالقطع - ف
کیونکہ اسمین حرج شدید ہے کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کیجاوے - فیبنی الامر فیہا علی ما یقع عندہ - تو بناے
کار ان چیزون مین اسی اجتہاد پر ہوگی جو اسکے نزدیک واقع ہو - ف - حتی کہ اگر اسکے نزدیک یہ اجتہاد واقع
ہوا کہ یہ شخص فقیر ہے تو اسکو زکوٰۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہو گئی - کما اذا اشتبہت علیہ القبلۃ - جیسے
اِس صورت مین کہ مصلی پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے - ف - تو چونکہ بناے کار اسمین اجتہاد پر ہے نہ بالقطع تو جدھر
تحری واقع ہو گئی اُسطرف نماز ادا ہو جائیگی اگرچہ پیچھے معلوم ہو کہ اسنے ٹھیک جہت نہین پائی - اسی طرح زکوٰۃ
ادا ہو گئی اگرچہ کھلا کہ اُسکی راے مین چوک ہوئی اور جسکو مال دیا وہ حقیقۃً محتاج یا مصرف نہ تھا - مترجم کہتا ہے
کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہے کہ جن اصناف فقرا پر صرف چاہیے تو حکم کا تعلق
ان اقسام کی حقیقت پر ہے یا مزکی کے گمان پر ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک گمان غالب پر ہے کیونکہ حقیقت
کا جاننا ایک تو متعذر اور دوم حرج شدید ہے حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اُسکے پڑوسیون سے دریافت کرنے
پر قطعاً اُسکا محتاج فقیر ہونا معلوم ہو سکتا ہے اور یہ شرعاً مدفوع کیا گیا تو حکم زکوٰۃ کا مدار مزکی کے اجتہاد و غالب گمان
پر رکھا گیا ہے - جیسے مسئلہ قبلہ مین ہے - امام ابو یوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہے یعنی درحقیقت وہ اقسام
محتاجون سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ انپر واقف ہونا ممکن ہے جیسے وضو مین درحقیقت پاک پانی ہونے پر
اور لباس مین پاک کپڑا ہونے پر مدار ہے اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے علم الٰہی نہین بلکہ انسانی واقفیت جن
وجوہ سے ہوتی ہے اُنسے درحقیقت پاک ہونا و محتاج ہونا اداے زکوٰۃ مین لازم ہے - اور ثمرہ اختلاف اسوقت ظاہر
ہوگا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہوا کہ یہ نجس تھا تو اعادہ واجب ہے بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہان تعلق
بحقیقت نہین تو نماز ہو جائیگی - بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہے کہ اصل مین کچھ اختلاف نہین اور بناے کار حقیقی محتاجی پر
سب کے نزدیک ہے اور اسی اصل پر امام ابو حنیفہ رح سے اعادہ کی روایت ہے لیکن استحساناً امام رح کے نزدیک
زکوٰۃ مین اعادہ واجب نہین کیونکہ اسمین حرج عارض ہے اسلیے کہ مکرر سہ کرر اعادہ مین اسکے مال پر قدر قرض سے

تر اسکی نوبت پہونچیگی اور یہ شرح مین مسموع نہین ہو اور یہ تحقیق نفیس ہو کہ سواے اس ترجمہ کے شروح مین نہین ملیگی
فاللہ تعالے اعلم – م – وعن ابی حنیفۃ فی غیر الغنی – اور امام ابو حنیفہ سے سواے غنی کی صورت کے – ف –
یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذمی یا بیٹا یا باپ ہو – انہ لا یجزیہ – مروی ہوا کہ نہین جائز ہو – ف – مین کہتا ہون
کہ یہ اصل کے قیاس پر ہو کہ مدار حکم حقیقی مصرف پر ہو – اور یہ روایت نوادر ہو – والظاہر ہو الاول – اور
ظاہر الروایۃ تو وہی اول ہو – ف – یعنی سب صورتون مین زکوٰۃ ادا ہو گی جب کہ اُسنے غالب گمان مین مصرف
جانکر دی – وہذا اذا تحری ودفع وفی اکبر رایہ انہ مصرف – یہ حکم تو اُسوقت تھا کہ اُسنے دل تحری کی اور مال
دیا اس حالت مین کہ اُسکے غالب گمان مین یہی تھا کہ یہ شخص زکوٰۃ صرف کرنے کا محل ہو – باقی رہین اُسکے خلاف
دو صورتین – تو فرمایا – اما اذا شک ولم یتحر – رہا جب کہ اُسنے شک کیا اور تحری نہ کی – ف – یعنی شک ہوا
کہ مصرف ہو یا نہین اور اُسوقت چاہیے تھا کہ دل سے تحری کرتا مگر نہ کیا – او تحری فدفع وفی اکبر رایہ انہ لیس
بمصرف لا یجزیہ – یا اُسنے تحری کی یعنی غالب گمان ہوا کہ مصرف ہو پھر مال دیا ایسی حالت مین کہ اُسکے غالب
گمان مین وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تحری اول بدل گئی تھی تو دونون مین سے کسی صورت مین زکوٰۃ ادا
نہ ہوگی – الا اذا علم انہ فقیر – مگر جب کہ پیچھے اسکو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا – ف – یعنی جسوقت اُسنے
مال دیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اُسنے اپنے اجتہاد مین مصرف نہ جانا پھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی – لیکن
اگر اسکے بعد کھل گیا کہ وہ شخص درحقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوٰۃ ادا ہو گئی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ اسکا
گمان غلط تھا اور اُسنے اداے زکوٰۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہونچ گیا اور زکوٰۃ ادا ہو گئی – ہو الصحیح
یہی قول صحیح ہو – ف – اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحری اُسکی ایک جانب
ٹھہری مگر اُسنے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ یہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین جائز
ہو اسی طرح زکوٰۃ بھی جائز نہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا – یہ سمجھ صحیح نہین کیونکہ قبلہ تو حقیقت مین
وہی جہت جس طرف تحری ٹھہری تو اس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتی کہ ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اسپر کفر کا خوف
ہو اور زکوٰۃ ایسے شخص کو جو تحری مین مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہین غایت یہ کہ زکوٰۃ ادا نہو پھر جب معلوم
ہو گیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہو گئی – کذا فی الفتح – مجھ – شاید یہ کہ مقصود زکوٰۃ وصول مال بفقراء ہو اور دینے والے
کو ثواب پس جب اُسنے نیت زکوٰۃ کی اور درحقیقت مال ایک فقیر کو پہونچ گیا تو مقصود پورا ہو گیا – م – ولو دفع
الی شخص – اور اگر زکوٰۃ ایک شخص کو دیدے – ف – یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے –
ثم علم انہ عبدہ او مکاتبہ – پھر معلوم کیا کہ یہ شخص اسکا غلام یا اسکا مکاتب تھا – لا یجزیہ – تو اسکی زکوٰۃ بدا
ادا نہ ہوئی – ف – مکاتب بھی اسکا غلام ہو مگر کمائی کا خود مختار ہو تو عبدہ یعنی غلام سے ایسا مملوک مراد ہو جسکی
کمائی مولی کی ملک ہو جیسے مدبر یا ام ولد یا قن یعنے محض مملوک – کما فی شرح الطحاوی ع – لانعدام التملیک
بوجہ تملیک معدوم ہونے کے – ف – یعنی مزکی نے محتاج کو مال کا مالک نہین کیا – لعدم اہلیۃ الملک
بوجہ نہونے لیاقت ملک کے – ف – یعنی غلام مین مالک ہونے کی لیاقت نہین حتی کہ اسکی کمائی کا مالک
اسکا مولی ہوتا ہو تو تملیک نہوئی – وہو الرکن علی مامر – حالانکہ تملیک رکن ہو چنانچہ گذرا – ف – اور مکاتب
مین اگرچہ مالک ہونے کی لیاقت ہو کیونکہ مولی نے اسکو اپنی کمائی کا خود مختار کر دیا لیکن اسکے یہی معنی ہوے
کہ اصل مالک تو مولی ہوتا ہو پھر اسنے احسان کرکے مکاتب کو خود مختار کیا لہذا مکاتب کے مال کا ایک جہت سے

مولی مالک ہے تو مکاتب مین عدم جواز کی وجہ یہ کہ تملیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل تملیک رکن ہے۔ قال ولا یجوز
دفع الزکوٰۃ الی من یملک نصابا۔ اور نہین جائز ہے دینا زکوٰۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔ ف۔
خواہ نصاب نامی ہو یا نہو۔ من ای مال کان۔ چاہے کسی مال سے ہو۔ ف۔ سونا چاندی یا جانور وغیرہ
لان الغنی الشرعی مقدر بہ۔ کیونکہ تونگری شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہے۔ ف۔ پس
جسکے پاس یہ نصاب ہو وہ شرعاً تونگر ہے۔ والشرط ان یکون فاضلا عن الحاجۃ الاصلیۃ۔ اور شرط یہ کہ اصلی
حاجت سے فاضل ہو۔ ف۔ اور نصاب کا نامی ہونا شرط نہین۔ وانما النماء شرط الوجوب۔ اور نامی ہونا
تو زکوٰۃ واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ پس نامی نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہو گی لیکن وہ تونگر ہے کہ اسکو زکوٰۃ دینی
جائز نہین ہے۔ حتی کہ اگر دو سو درم کی کتابین ہون جنکی حاجت مالک کو پڑھنے پڑھانے یا حفظ و تصحیح مین ہے تو اسکو
زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ القاضیخان۔ خواہ کتب فقہ و حدیث ہون یا صرف زبان عرب کے دیوان و کتب نحو صرف
وغیرہ ہون۔ محیط السرخسی۔ اگر دوکانین و مکانات کرایہ پر چلانے کی بقیمت تین ہزار درم وغیرہ ہون مگر انکی آمدنی
اسکو مع عیال کے کافی نہین تو امام محمد کے قول مین اسکو زکوٰۃ دینا جائز ہے یونہی جب زمین اسقدر قیمت کی ہو
اور آمدنی مع عیال کافی نہو تو محمد بن مقاتل کے نزدیک اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہے اور اگر متاع و جواہر ہون تو نہین
جائز ہے۔ اسکا میعادی قرضہ دوسرے پر ہے اور فی الحال محتاج نفقہ ہوا تو میعاد تک کے لیے زکوٰۃ سے لینا جائز ہے
اور اگر قرضہ مین میعاد نہو پس اگر قرضدار تنگدست ہو تو بھی اصح قول مین اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہے کیونکہ بمنزلہ ابن السبیل
کے ہے۔ اور اگر قرضدار تونگر و مقر ہو یا منکر ہے گواہ عادل ہون تو نہین جائز۔ اور اگر عادل نہون تو اسکو قاضی
پاس لیجاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھاجاوے تو اب اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ القاضیخان۔ مکان ہے جسمین
رہتا ہے تو اسکو صدقہ حلال اگرچہ تمام گھر مین نہ رہتا ہو۔ الزاہدی۔ ہزار درم مال و ہزار درم اسپر قرضہ اور دس ہزار
کا مکان و خادم و اثاث البیت ہے تو بھی اسکو صدقہ لینا جائز ہے۔ المبسوط۔ پس عدم جواز اسکو جو دو سو درم یا اسقدر
متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ ویجوز دفعہا الی من یملک اقل من ذلک۔
اور زکوٰۃ دینا ایسے شخص کو جائز جو اس سے کم کا مالک ہو۔ ف۔ یعنی قدر نصاب فاضل سے کم اسکے پاس
فاضل ہو اگرچہ کمی بہت کم ہو۔ امام احمد و ثوری و اسحٰق وغیرہ کے نزدیک نہین جائز ہے بدلیل حدیث کہ جس نے
لوگون سے سوال کیا درحالیکہ اسکے پاس اسقدر رہے جو اسکو مستغنی کرے تو قیامت مین اس شکل سے آویگا
کہ اسکا سوال اسکے چہرہ پر خموش یا خدوش یا کدوح ہوگا۔ رواہ الترمذی وغیرہ وحسنہ الترمذی۔ جواب یہ کہ اول
تو اسکی اسناد مین حکیم بن جبیر راوی ضعیف ہے لہذا اس روایت کو یحیی بن معین و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے
ضعیف کہا۔ دوم اسمین سوال کی حرمت منصوص ہے اور ہم بھی کہتے ہین کہ جو شخص ایکروز کے نفقہ سے مستغنی
ہو اسکو سوال حرام ہے اور بیان کلام یہ کہ اگر اسکو زکوٰۃ دیجاوے تو جائز ہے۔ وان کان صحیحا مکتسبا۔ اگرچہ
وہ شخص تندرست کمانے والا ہو۔ ف۔ خلافا للشافعی رح۔ لانہ فقیر۔ یعنی جواز اسوجہ سے کہ یہ شخص فقیر
ہے۔ ف۔ غنی نہین ہے۔ والفقراء ہم المصارف۔ اور فقیر ہی لوگ زکوٰۃ کے مصارف ہین۔ ف۔ کسی
قسم کے محتاج ہون۔ ولان حقیقۃ الحاجۃ لا یوقف علیہا۔ اور اسوجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر توقف نہین
ہو سکتا۔ ف۔ حتی کہ اگر حکم کا مدار اسپر ہوتا کہ جو حقیقت مین احتیاج رکھتا ہو اسکو دینے سے زکوٰۃ ادا ہوگی تو حقیقت
احتیاج دریافت کرنے مین سخت حرج و مشقت لاحق ہوتی۔ فادیر الحکم علی دلیلہا۔ تو دوران کیا گیا حکم اسکی

دلیل ہے۔ ف یعنی حکم کا مدار اسپر ہوا کہ جسمین حاجتمندی کی دلیل ہو اسکو دیدو۔ وہو فقد النصاب۔ اور دلیل محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا۔ ف کیونکہ جسکے پاس نصاب ہے اسکو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جسکے پاس نصاب مفقود ہے وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اسکو حقیقت مین احتیاج ہے یا بوجہ زہد کے تین ہے تو اسکو اللہ تعالی جانتا ہے۔ طالب علم جب علم مین مشغول ہوا اور کمائی چھوڑی اور اسکو نفع حاصل ہونے کی امید ہے تو اسکو زکوٰۃ حلال ہے۔ م ع ت۔ ویکرہ ان یدفع الی واحد مائتی درہم فصاعدا۔ اور مکروہ ہے کہ ایک شخص کو دو سو درم یا زیادہ دیدے۔ ف جبکہ وہ قرضدار نہو یا عیالدار نہو کہ بعد ادائے قرض وتقسیم عیال کے دو سو درم سے کم پڑتے ہین۔ المبسوط م ع۔ وان دفع جاز۔ اور اگر دیدیے تو جائز ہے۔ ف یعنی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ وقال زفر رح لا یجوز لان الغناء۔ اور زفر رح نے کہا کہ جائز نہین کیونکہ غنی ہونا۔ ف یعنی جس شخص کو دو سو درم دیے جاتے ہین اسکا غنی ہونا۔ قارن الاداء۔ مقارن ومتصل ادا کے واقع ہوا۔ فحصل الاداء الی الغنی۔ تو ادائے زکوٰۃ تونگر کو پایا گیا۔ ف اور یہ جائز نہین ولنا ان الغناء حکم الاداء۔ اور ہماری حجت یہ کہ غنی ہو جانا تو ادا کا حکم ہے۔ ف یعنی ادا کر لے پر یہ اثر مترتب ہوا کہ وہ فقیر تونگر ہوگیا۔ فیتعقبہ۔ تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہوگا۔ ف اور ساتھ ہی معا نہین ہو سکتا تاکہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہوگیا۔ لکنہ یکرہ لقرب الغنی منہ۔ لیکن یہ مکروہ ہے بوجہ قریب ہونے تونگری کے ادا سے۔ ف یعنی ادا کیا ایسی حالت مین کہ تونگری فقیر سے قریب تھی۔ کمن صلی وبقربہ نجاستہ۔ جیسے کسی نے نماز پڑھی ایسی صورت سے کہ اسکے قرب مین نجاست ہے ف تو نماز جائز ہوتی ہے مگر کراہت ہے۔ ف اس نظیر مین تنبیہ ہے کہ مال ودولت تونگری ایک قسم کی نجاست ہے جسپر بہت کمی بھی نہ چاہیے۔ قال وان یغنی بہا انسانا احب الی۔ امام محمد رح نے کہا کہ اور صدقہ کے ساتھ کسی انسان کو مستغنی کر دے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے۔ ف مستغنی کرنے سے غنی و تونگر کر دینا مراد نہین بلکہ۔ معناہ الاغناء عن السوال۔ اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ ف یعنی ایک یوم کا اسقدر دینا۔ م ع۔ لان الاغناء مطلقا مکروہ۔ کیونکہ مطلقا غنی یعنی مالک نصاب کر دینا تو مکروہ ہے۔ ویکرہ نقل الزکوٰۃ من بلد الی بلد۔ اور مکروہ ہے زکوٰۃ کا مال منتقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ ف اور یہ کرنا چاہیے یہ ہے کہ۔ انما تفرق صدقۃ کل فریق فیہم۔ ہر فریق کا صدقہ انہین مین بانٹا جاوے۔ ف اور یہی قول اختیار ہے۔ لما روینا من حدیث معاذ رض۔ بدلیل حدیث معاذ رض کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف یعنی قولہ توخذ من اغنیائہم وترد الی فقرائہم۔ اس سے ظاہر ہے کہ انہین کے فقیرون مین تقسیم ہو۔ وفیہ رعایۃ حق الجوار۔ اور اسمین حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے۔ ف یعنی ہر فریق تونگرون کی زکوٰۃ جب انہین کے ہمسایہ فقیرون کو دیگئی تو ایک ثواب ادائے زکوٰۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی اصح ہے اور دوسرے شہر مین منتقل کرنا مکروہ ہے۔ الا ان ینقلہا الانسان الی قرابتہ۔ مگر آنکہ آدمی اپنی زکوٰۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے۔ ف جو محتاج اور دوسرے شہر مین ہین تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق دیا۔ او الی قوم ہم احوج من اہل بلدہ۔ یا ایسے قوم کی طرف منتقل کرے جو اسکے شہر والے فقرا سے زیادہ محتاج ہین۔ ف تو ان دونون صورتون مین کراہت نہین۔ لما فیہ من الصلۃ۔ کیونکہ اسمین با صلۂ رحم ہے۔ ف جبکہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صلۂ رحم بنسبت حق جوار کے اشرف ہے۔ او زیادۃ دفع الحاجۃ۔ یا حاجت دور کرنے مین زیادتی ہے۔ ف جبکہ زیادہ حاجتمند کی طرف منتقل کیا۔ اور شریعت زکوٰۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا۔ م ع۔ اور اگر پیشگی زکوٰۃ نکالے تو

منتقل کرنا مطلقاً مکروہ نہین - السراج - پھر جس صورت مین کراہت ہے وہ نفس زکوٰۃ مین نہین بلکہ عارضی وجہ ہے لہذا فرمایا - ولو نقل الی غیرہم اجزاہ - یعنی اگر اہل قرابت واحوج کے سواے دوسرون کی طرف منتقل کرکے لے گیا تو بھی زکوٰۃ ادا ہوگئی - ف - اسپر اہل العلم کا اتفاق ہے - وان کان مکروہا - اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو - لان المصرف مطلق الفقراء بالنص واللہ اعلم - کیونکہ زکوٰۃ کا مصرف تو مطلق فقراء ہین بنص قرآن - ف - یعنی قولہ تعالی انما الصدقات للفقراء - مین کوئی خصوصیت جوار کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہین بلکہ مطلق لہذا جس فقیر کو پہونچا دے ادا ہو جائیگی - واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - عید مین محتاج اقربا کے لڑکون کو زکوٰۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بہن کو زکوٰۃ دے جسکا شوہر اسکا مہر بروقت طلب کے نہین دے سکتا یا نہین دیتا تو جائز ہے ورنہ نہین - ود - ملحقات مین سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اولی ہے واضح ہو کہ نذر کا ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص درم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہین حتی کہ اگر اسکے مثل دوسرے فقیر کو دیدیا تو نذر ادا ہوگئی اور اگر مثلاً چار من گیہون کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر انکی قیمت دیدی تو جائز ہے - جو چیز صدقہ دیدے اسکو خود نہ خریدے - جو چیز مثلی نہین ہے مثلاً یہ بکری و گھوڑا تو عین ادا کرے پھر اگر تلف ہو جاوے تو قیمت دے - نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دو چند زکوٰۃ دون پھر ملا تو اسپر فقط قدر فریضہ واجب ہے نہ دوچند - اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ ہین حالانکہ مال صرف سو ہین تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم ہین نہ زیادہ - میرا مال مساکین مین صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہین تو لازم بھی کچھ نہین - تندرستی ہو تو سو صدقہ ہونگا پھر ہوا تو ادا کرے پھر اگر اسوقت پچاس ہی ہون تو جب باقی پاوے پوری کرے - مجھپر ایک پیسہ صدقہ ہے جب مین کھاؤن تو ہر لقمہ پر ایک پیسہ واجب ہوگا - اور جب پیون تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر - نقراء مکہ معظمہ پر صدقہ کی نذر کی پھر غیرون کو دیدی تو جائز ہے جیسے کہ مین نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن مین ادا کر دی تو ہوگئی - باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہین - م - م

باب صدقۃ الفطر

باب صدقۃ الفطر کے بیان مین - یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوٰۃ کے تحت مین بیان کردیا - صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الٰہی کی امید پر دیا جاوے - صدقۃ الفطر لفظ عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر بقول ابوبکر بن العربی رح یہ نام حضرت شارع صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا - نووی رح نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہے گویا ماخوذ از فطرت بمعنی نفس وخلقت ہے - مع - کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن مترجم اسمین وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہین ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت موزون تھا بلکہ یہی اظہر ہے جیسا کہ حدیث شریعت آئی ہے اگرچہ صغیر بچہ کی طرف سے ہونے کی حکمت ظاہر نہین ہوتی جسپر روزہ نہین - حالانکہ دقائق حکمت خود بیان سے باہر ہین - واللہ سبحانہ تعالی ہو العلیم الحکیم - م - وفی العینی صدقۃ الفطر شرع مین وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت وصلہ کے از راہ ترحم دیا جاتا ہے اور ہبہ سے فرق یہ کہ ہبہ از راہ تکرم ہوتا ہے نہ ترحم - کما فی المحیط - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید سے دو روز پہلے خطبہ سنا کر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے - الشمنی - ذ - یہ ترحم تھا کہ عید کے روز سب لوگ رنج سے فارغ ہوکر باہم خوشی لین - م - صدقۃ الفطر کے متعلق چھ باتون مین کلام کرنا چاہیے اول کیفیت یعنی واجب وغیرہ - دوم کمیت یعنی کسقدر - سوم شرط - چہارم سبب - پنجم رکن - ششم وقت وجوب و وقت

استحباب - پھر مخفی نہین کہ رکن تو یہی کہ جسکو دینا چاہیے دیدے - اور سبب شرعیت روایت ابوداؤد و ابن ماجہ مین ابن عباس رض سے منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکوۃ الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے لغو اور رفث سے پاک کرنے والی ہے اور مسکینون کے واسطے طعام ہے پس جس نے اسکو قبل نماز کے ادا کردیا تو وہ زکوۃ مقبول ہے اور جس نے بعد نماز کے دی تو وہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے - دارقطنی نے روایت کرکے کہا کہ اسکی اسناد مین کوئی مجروح نہین ہے - ف - **قال صدقۃ الفطر واجبۃ علی الحر المسلم اذا کان مالکا لمقدار النصاب فاضلا عن مسکنہ وثیابہ واثاثہ وفرسہ وسلاحہ وعبیدہ** - صدقۃ الفطر واجب ہے آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو بقدر نصاب کا جو کہ فاضل ہو اسکے مسکن وکپڑون واثاثہ وگھوڑے وہتیار وخدمتی غلامون سے - ف - یعنی یہ چیزین جو آدمی کی حاجت وضرورت مین کارآمد ہوتی ہین ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو یا نہو - خلاصہ یہ کہ شرعی تونگر ہو جسکو زکوۃ لینا حلال نہین ہے - اور آزاد سے مملوک خارج ہوا اگرچہ مکاتب ہو اور مسلمان کہنے سے معلوم ہوا کہ کافر کے ذمہ نہین ہے - پھر مسلمان غنی پر واجب ہے اگرچہ عورت ہو - پھر تنصیص کی کہ یہ صدقہ واجب ہے - اما وجوبہا فلقولہ علیہ السلام فی خطبتہ ادوا عن کل حر وعبد صغیر او کبیر نصف صاع من بر او صاعا من شعیر - پس اسکا واجب ہونا بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو اپنے خطبہ مین دو عید کے ایک یا دو روز پہلے فرمایا تھا (عبد الرزاق بسند صحیح) ارشاد فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو آدھا صاع گیہون یا ایک صاع جو - رواہ ثعلبۃ بن صعیر العدوی - اس خطبہ کو ثعلبہ بن صعیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا - ف - کہا گیا کہ عدوی منسوب بجانب عدی شاعر ہے جو ثعلبہ کے اجداد مین سے ہے اور شیخ حمید الدین الضریر رح نے کہا کہ اصح عذری ع ذ منقوطہ ری - ہے - مع - یہی صحیح ہے - مف - مین کہتا ہون کہ یہ روایت اگرچہ عذری ہو لیکن عدوی بھی صحیح ہے کوئی وجہ غلط ہونے کی موجود نہین - م - یہ حدیث ابوداؤد وعبد الرزاق ودارقطنی نے روایت کی - ت - وجہ استدلال یہ کہ ادوا صیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہے - اور شافعی ومالک واحمد نے کہا کہ صدقہ فطر فرض ہے - بدلیل حدیث ابن عمر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمائی زکوۃ فطر رمضان سے لوگون پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع جو سے ہر آزاد و غلام پر مذکر ہو یا مونث ہو مسلمانون مین سے - رواہ البخاری ومسلم - اور دوسری روایت مین ابن عمر رض نے کہا کہ پھر لوگون نے اسکے عدل مین نصف صاع گیہون سے کردیے - حق یہ کہ کچھ اختلاف نہین اسواسطے کہ بالاجماع جو شخص صدقہ فطر سے منکر ہو وہ کافر نہین حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہے تو فرض سے ان اماموں کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہین - ومنجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباس رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ مین پکار دیا کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے ہر مسلمان صغیر وکبیر آزاد و مملوک پر الخ - رواہ الحاکم وصححہ - بالجملہ یہ احادیث ہین کہ بعض مین صیغۂ امر اور بعض مین لفظ فرض وبعض مین حق وواجب وارد ہے لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہین - **وبمثلہ یثبت الوجوب** - اور اسکے مثل دلیل سے وجوب ثبوت ہوتا ہے - ف - نہ فرض قطعی - **لعدم القطع** - بوجہ عدم قطع کے - مف - کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیت مین شبہہ رہتا ہے - اور ذخیرہ مالکیہ مین ہے کہ امام مالک سے ایک روایت مین آیا کہ صدقۃ الفطر سنت ہے اور یہی بعض متاخرین وظاہریہ وغیرہ کا قول ہے بدلیل حدیث قیس بن عبادہ رض کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر کا حکم نزول زکوۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوۃ نازل ہوئی تو نہ ہمکو حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقہ فطر ادا کرتے ہین - رواہ النسائی وابن ماجہ والحاکم - جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا منسوخ ہونا ضرور

نہین ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ یہ جواب توکافی نہین کیونکہ زکوٰۃ نے احکام متعلقہ مال بہت فسخ کردیے چنانچہ تو یسئلونک
ماذا ینفقون قل العفو الآیہ اور مانند اسکے بہت ہین اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ ذاتی قوم کو
کوئی جدید حکم نہین دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اوپر گذری کہ بعض مکہ مین منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر واجب
ہے حالانکہ یہ بعد نزول زکوٰۃ کے سال فتح مکہ مین ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوٰۃ کے اسکا حکم دیا ہے۔ المترجم
پھر یہ صدقہ واجب ہونے مین آزادی و اسلام و تونگری شرط ہے۔ وشرط الحریۃ لیتحقق التملیک۔ اور شرط
آزادی کی اسواسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہین پس مال کا کہان سے
مالک ہوگا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات وعیال کے اپنے غلامون
کا بھی واجب ہے۔ والاسلام لیقع قربۃ۔ اور شرط اسلام کی اسواسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہوجاوے
ف۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہین۔ والیسار لقولہ علیہ السلام لا صدقۃ الا عن ظہر غنی
اور شرط فراخدستی یعنی تونگری کی اسواسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لا صدقۃ الخ یعنی نہین صدقہ
مگر تونگر سے۔ ف۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جسکو تو اپنی پرورش
مین رکھتا ہو۔ یہانتک ترجمہ تمام حدیث ہے جسکو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اسکو مختصر معلق ذکر
کیا۔ اور اخیر جملہ کے یہ معنی کہ پہلے عیال کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الٰہی
عیال کی پرورش مین واجبہ صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔ م۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ
یجب علی من یملک زیادۃ علی قوت یومہ لنفسہ وعیالہ۔ اور یہ حدیث حجت ہے شافعی پر انکے اس قول
مین کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے وعیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف۔
اور وجہ حجت یہ کہ اسقدر سے وہ غنی نہوگا اور صدقہ غنی سے ہے۔ اگر کہا جاوے کہ غنی وہ کہ بے پروا ہو تو شاید
یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پروا ہو کر غنی ٹھہرے جواب یہ کہ محتاجی کی حقیقت پر وقوف ممکن نہین تو
تونگری کا مدار صرف شرع کی دلیل پر ہوگا اور غنی سے زکوٰۃ لینے مین شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔
وقدر الیسار بنصاب لتقدر الغناء فی الشرع بہ فاضلا عما ذکر من الاشیاء۔ اور اندازہ کیا گیا آسودگی
و تونگری کا ہر قسم کے نصاب کے ساتھ کیونکہ شرع مین تونگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے درحالیکہ یہ نصاب فاضل
ہو اشیاے مذکورہ سے۔ ف۔ یعنی مسکن وکپڑے واثاثہ وگھوڑا وہتیار وخدمتی مملوک۔ یعنی ضروری حاجتون
سے زائد ہو۔ لانہا مستحقۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزین مذکورہ مستحق بحاجت اصلیہ ہین۔ ف۔ یعنی
ایسی چیزین ہین کہ گویا انکو حاجت اصلیہ قرار دیا جاوے۔ والمستحق بالحاجۃ الاصلیۃ کالمعدوم۔ اور جو
نصاب کہ مستحق بحاجت اصلیہ ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف۔ جیسے پانی اگر پینے ہی کے لائق ہو تو کالعدم
شمار ہو کر تیمم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزون وحاجات اصلیہ سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہونچ گیا تو غناء کے
مرتبہ پر ہے۔ ولا یشترط فیہ النمو۔ اور اس نصاب مین نمو شرط نہین ہے۔ ف۔ یعنی اگر نمو ہو خواہ خلقی جیسے سونا
چاندی مین ہے یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اسپر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہو تو تونگری مین مضر نہین۔
ویتعلق بہذا النصاب حرمان الصدقۃ ووجوب الاضحیۃ والفطر۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوٰۃ
لینے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی وصدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ ایسے تونگر پر
صدقۃ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی مملوکون مین ہر ایک کی طرف

سے نکالنا واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ۔ یخرج ذلک عن نفسہ۔ نکالے اس صدقہ کو
اپنی نفس کی طرف سے۔ لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ الفطر
من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر وعبد۔ ذکر او انثی۔ من المسلمین۔ ف ترجمہ
یہ کہ بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کردیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر یعنی صدقہ پاک کرنیوالے
کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع چھوہارے سے یا ایک صاع جو سے ہر آزاد و غلام پر خواہ مذکر ہو
یا مونث ہو۔ ویخرج عن اولادہ الصغار۔ اور نکالے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے۔ لان السبب راس
یمونہ ویلی علیہ۔ کیونکہ سبب الصدقۃ تو ایسا راس ہے کہ اسکو روزینہ دیتا اور اسپر متولی ہے۔ ف۔ راس کے سبب
ہونے کی دلیل بیان کی۔ لانہا تضاف الیہ۔ کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب۔ یقال زکوٰۃ الراس
کہا جاتا ہے زکوٰۃ الراس۔ ف۔ یعنی صدقۃ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوٰۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوٰۃ مضاف
جانب راس ہے۔ وہی امارۃ السببیۃ۔ اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ جس سے دلالت ہوئی کہ
راس اسکا سبب ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر صدقۃ الفطر کہنے میں دلالت ہوگی کہ فطر اسکا سبب ہے۔ جواب دیا کہ۔ والاضافۃ
الی الفطر باعتبار انہ وقتہا۔ اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اسکے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے۔ ف۔ خلاصہ
یہ کہ فطر کی طرف اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقۃ الراس یا زکوٰۃ الراس میں اور کوئی بات
نہیں سوائے اسکے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اسکو راس
کی طرف مضاف کردیا۔ ولہذا تتعدد بتعدد الراس مع اتحاد الیوم۔ اور اسی وجہ سے راس متعدد ہوجانے
سے صدقہ مذکور متعدد ہو جاتا ہے باوجود یوم متحد ہونے کے۔ ف۔ یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد ہوں
تو کئی صدقات ہو جاتے ہیں تو یہی راس سبب ہونگے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا۔ پھر اگر وہم ہو کہ تونگر
کا راس یعنی سر فقط ایک ہے تو زکوٰۃ الراس اسپر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی۔ اس وہم کو
دفع کردیا کہ۔ والاصل فی الوجوب راسہ۔ اور اصل وجوب صدقۃ الفطر میں تو خود تونگر کا راس ہے
ف۔ اور باعث اسمیں یہ کہ۔ وہو یمونہ ویلی علیہ۔ وہ یعنی تونگر اسکی مؤنت کرتا یعنی اپنے سر کو روزینہ دیتا
اور اسپر متولی ہے۔ ف۔ کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ اول خود پھر عیال
وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ باعث اسمیں روزینہ و ولایت ہے تو نکلا کہ جہاں یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہو جائیگا
فیلحق بہ۔ تو لاحق کیا جائیگا راس تونگر کے ساتھ میں۔ ما ہو فی معناہ۔ ہر وہ جو اسکے معنی میں ہو۔ ف۔ یعنی
ہر وہ راس جسکو یہ روزینہ دیتا ہو اور اسپر ولی ہو۔ کاولادہ الصغار۔ جیسے اسکے نابالغ اولاد۔ ف۔ لڑکے
و لڑکیاں۔ لانہ یمونہم ویلی علیہم۔ کیونکہ یہ تونگر ہی انکو روزینہ دیتا اور انپر ولی ہے۔ ف۔ جیسے اپنی راس پر یہ
شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوٰۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب ہے
بوجہ مؤنت و ولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جنپر یہی ولی ہے سبب صدقہ ہونگے اور انمیں ہر راس کا صدقہ
بھی یہی ادا کریگا۔ لیکن یہ ثابت کرنا پڑیگا کہ شارع علیہ السلام نے زکوٰۃ الراس کا لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت
[illegible] امر ہے۔ پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا ہے کہ حدیث ثعلبہ رضی میں عن کل حر وعبد صغیر او کبیر وارد ہے تو لفظ
عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور حدیث ابن عمر رضی میں علی کل حر وعبد الخ میں علی سے مراد بھی
عن کل حر۔ کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت اسوجہ سے نہیں ہوسکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مقصود یہ کہ

مولی اسکی طرف سے نکالے پس حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگون کی جہت سے یہ صدقہ واجب
ہوتا ہے اور شرع سے یہ بات معلوم کہ ان لوگون مین سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہین جو اسکی مونت وولایت
مین نہو حتی کہ غیر دن اور غیر کے غلامون کی طرف سے نہین واجب - اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کے
آخر مین یہ لفظ بھی ہے - ممن تمونون - یعنی ہر آزاد و غلام مذکر و مونث مین سے انہین کی طرف سے جو تمہارے مونت
مین ہین - یعنی شرعی ولایت سے تم پر انکا نان نفقہ واجب ہے - اگر کسی صغیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی اللہ
کی تقرب کی امید پر پرورش کرتا ہے تو بالاجماع اُسکی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہین - مف - اگر وہم ہو کہ فعلی ہذا
اولاد بالغ جب محتاج ہو کہ اُسکا نفقہ باپ تونگر پر ہو تو اُسکی طرف سے نکالنا لازم ہوگا جواب نہین کیونکہ ولایت
و مؤنت کا مجموعہ تمامی مدار ہے چنانچہ آتا ہے - م - دادا کی پرورش مین اُسکی صغیر پوتے پوتیان ہین تو ظاہر الروایۃ
مین انکی طرف سے واجب نہین - باپ محتاج زندہ ہو یا نہو - قاضیخان - اور روایۃ الحسن مین واجب ہے یہی ارجح ہے
مف - ومما لیکہ - اور اپنی ممالیک کی طرف سے صدقہ نکالے - ف - اگرچہ مملوک مدبر یا ام ولد ہون اور اگرچہ
کفار ہون لیکن مکاتب نہون - لقیام المؤنۃ والولایۃ - بوجہ قائم ہونے مونت وولایت کے - ف -
سروجی رح نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت تامہ اور مونت تامہ دونون ملک سبب ہے اور یہ دونون باتین صغیر
اولاد اور ممالیک مین موجود ہین - وہذا - اور یہ حکم - ف - مملوکون مین - اذا کانوا للخدمۃ - اُسوقت کہ
ممالیک خدمت ہون - ف - نہ ممالیک تجارت چنانچہ آویگا - اور یہ حکم اولاد مین جب کہ باپ ہی پر مدار
ہو - ولا مال للصغار - اور اولاد صغار کا خود کچھ مال نہو - ف - مثلاً اُنھون نے اپنی نانی یا مان وغیرہ کی
میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا - فان کان لہم مال - پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو - ف - جیسے
مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ - یودی من مالہم عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - صدقہ ادا کیا جاوے اُنکے مال سے
نزدیک ابوحنیفہ وابو یوسف کے - ف - اور اُنکی طرف سے جو متولی ہو یعنی باپ یا اُسکا وصی یا دادا یا اُس کا
وصی یا قاضی کا مقرر کیا ہوا وصی صدقہ نکال دے اور مجنون مین بھی یہی حکم اختلافی ہے - خلافا لمحمد - بخلاف
قول امام محمد رح کے - ف - کہ اُنکے نزدیک صغیر پر کچھ واجب نہین اور یہی قول زفر رح و شافعی و احمد و اسحٰق کا
ہے کیونکہ یہ صدقہ عبادت ہے تو صغیر پر واجب نہوگا جیسے اُسپر زکوٰۃ نہین ہے - مع - اور طرفین کے نزدیک استحساناً
مال صغیر پر ہے - لان الشرع اجراہ مجری المؤنۃ - کیونکہ شرع نے اِس صدقہ کے وجوب کو بجائے مؤنت کے
جاری کیا - ف - چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا - ممن تمونون - یعنی اُنکی طرف سے دو جنکی مونت
اُٹھاتے ہو - فاشبہ النفقۃ - تو یہ مشابہ ہوگیا نفقہ کے ساتھ - ف - اور نفقہ صغار کا باپ پر اسوقت
کہ صغار کا خود مال نہو اور اگر ہو تو اُسی کے مال سے اُسکا نفقہ ہے (فرع) اگر صغیر و مجنون کے مال سے نہ دیا گیا
تو جب مجنون کو افاقہ ہوا یا صغیر بالغ ہوا اُسوقت خود ادا کرے اور ساقط نہوگا - ت د - ولا یودی عن زوجتہ
اور مرد تونگر نہین ادا کریگا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے - ف - یعنی اُسپر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا
لازم نہین - یہی قول ثوری و ظاہریہ و ابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہے - لقصور فی الولایۃ والمونۃ - بوجہ قصور کے
ولایت و مؤنت مین - ف - یعنی شوہر کی ولایت اُسپر پوری نہین اور مؤنت بھی پوری نہین - فانہ لا یلیہا
فی غیر حقوق النکاح - کیونکہ شوہر اِس عورت پر ولایت نہین رکھتا سوائے حقوق نکاح مین - ف - پس
شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح مین ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح نہوئی - ولا یمونہا فی غیر الرواتب

اور شوہر زوجہ کی مؤنت نہیں اُٹھاتا سوائے رواتب مین۔ ف یعنی جو امور کہ نان نفقہ و سکنی کی راتبہ مین اُسکے سوائے مین انکی مؤنت اُٹھانا شوہر پر لازم نہین۔ کالمداواۃ۔ جیسے دوا کرنا۔ ف جب کہ زوجہ بیمار ہوے بلکہ عورت پر اپنی سر سے اپنا علاج کرنا لازم ہی تو معلوم ہوا کہ مؤنث بھی پوری لازم نہین اور معلوم ہو چکا کہ سبب تو پوری ولایت و پوری مونت ہی۔ ابن المنذر مالکی رح نے کہا کہ عورت جب تک منکوحہ نہوئی تو بالاجماع اسکا صدقہ اسی پر واجب ہی اور بعد نکاح کے امام مالک و شافعی وغیرہ نے اختلاف کیا کہ صدقہ اسکا شوہر پر ہی جانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث مین یہ صدقہ ہر مذکر و مونث پر ثبوت ہوا اور اسکے خلاف کچھ ثبوت نہین تو عورت کے ذمہ سے بعد نکاح کے ساقط ہونا بغیر دلیل ہی تو ہمارے اصحاب مالکیہ کا یہ قول بے دلیل ہم مع۔ ولاعن اولادہ الکبار۔ اور نہ ادا کرے اپنی اولاد بالغ کی طرف سے۔ وان کانوا فی عیالہ اگرچہ بالغ اولاد اسکے عیال مین ہون۔ ف مثلاً محتاج لنجے اپاہج یا مجنون ہون کہ باپ ہی انکی پرورش کرتا ہو تو بھی باپ پر انکا صدقۃ الفطر لازم نہین۔ لانعدام الولایۃ۔ کیونکہ ولایت منعدم ہی۔ ف اسلیے کہ بالغ ہونے سے یہ خود اپنی آزادی ولایت رکھتے ہین۔ ولو ادی عنہم او عن زوجتہ بغیر امرہم اجزاہم استحسانًا اور اگر مرد نے اپنی اولاد بالغین کی طرف سے یا اپنی زوجہ کی طرف سے ادا کر دیا بغیر انکے حکم کے تو استحسانًا انکی طرف سے ادا ہو گیا۔ ف اسی پر فتوی ہی۔ القاضیخان۔ لثبوت الاذن عادۃ۔ کیونکہ اجازت بطور عادت ثابت ہی۔ ف اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو جیسے زکوۃ بغیر حکم جائز نہین ہم واضح ہو کہ ظاہر کلام یہ ہی کہ اولاد بالغین اسکے عیال مین ہون یا نہون انکی طرف سے بے اجازت صدقہ جائز ہی ولیکن جامع الرموز مین محیط سے لایا کہ یہ اسی وقت جائز ہی کہ یہ لوگ اسکے عیال مین ہون۔ د۔ ہندیہ مین محیط سے نقل کیا کہ نہین جائز ہی کہ عیال کے سوائے کسی کی طرف سے بدون اسکے حکم کے دیوے۔ فافہم۔ اجداد و جدات و نوافل کی طرف سے نہ دے۔ التبیین اور نہ باپ ماں سے اگرچہ اسکے عیال مین ہون۔ المجوہرہ۔ اور نہ اپنے صغیر بھائی بہن سے اور نہ اپنی قرابت سے اگرچہ اسکے عیال مین ہون۔ القاضیخان۔ ولا یخرج عن مکاتبہ۔ اور نہ نکالے اپنے مکاتب سے۔ لعدم الولایۃ۔ بوجہ ولایت نہونے کے۔ ف کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا خود مختار ہی۔ ولا المکاتب عن نفسہ۔ اور نہ مکاتب خود اپنی طرف سے نکالے۔ ف یہی قول جدید شافعی کا اور احمد وغیرہ کا ہی۔ لفقرہ۔ بوجہ فقیر ہونے مکاتب کے۔ ف کیونکہ وہ مال کتابت ادا کرنے کا محتاج ہی بلکہ اسکو بالکلیہ اپنی کمائی پر اختیار تصرف بھی نہین ہی۔ وفی المدبر۔ اور مدبر غلام یا باندی مین۔ و ام الولد۔ اور ام الولد باندی مین۔ ولایۃ المولی ثابتۃ۔ مولی کی ولایت پوری ثابت ہی۔ فیخرج عنہما۔ تو مولی ان دونون کی طرف سے نکالیگا۔ ولا یخرج عن ممالیکہ للتجارۃ۔ اور ایسے مملوکون غلامون و باندیون کی طرف سے نہین نکالیگا جو تجارت کے واسطے ہین۔ ف کیونکہ انمین زکوۃ واجب ہی۔ خلافا للشافعی فان عندہ وجوبہا علی العبد و وجوب الزکوۃ علی المولی فلا تنافی۔ بخلاف قول شافعی رح کے کہ انکے نزدیک ممالیک تجارت کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالے کیونکہ شافعی رح کے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر کا غلام پر ہی اور وجوب زکوۃ کا مولی پر ہوتا ہی تو صدقہ و زکوۃ مین باہم منافات نہین ہی۔ ف اشارہ کیا کہ یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہی وہ یہ کہ صدقۃ الفطر امام شافعی رح کے نزدیک خود غلام پر واجب اور مولی اسکی طرف سے ادا کرے پس خلاصہ تقریر یہ کہ ممالیک تجارت مین انکی زکوۃ مولی پر ہی اور صدقۃ الفطر خود ممالیک پر ہی۔

تو دونون قسم کی زکوۃ انہین جمع نہوئی - لیکن مخفی نہین کہ انجام کار دونون قسم کا بوجھ مولی ہی کو برداشت کرنا پڑا -
وعندنا وجوبها على المولى بسببه - اور ہمارے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر مولی ہی پر بسبب اپنی مملوک کے ہوتا ہی
كالزكوة - جیسے زکوۃ مولی پر بسبب ان ممالیک تجارت کے ہی - ف - پس اگر تجارتی مملوک کے سبب سے
صدقہ فطر ہو تو اس مال کے سبب سے ایک زکوۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے - فيؤدي الى الثناء - پس یہ
موَدی ہو طرف مکرر کے - ف - حالانکہ ایک سال مین مکرر خرچہ شرعاً ممنوع ہی بدلیل قولہ علیہ السلام لا ثنیٰ فی الصدقۃ
یعنی صدقہ ایک سال مین مکرر نہ لیا جائیگا - یہ عام ہی کہ کسی قسم کا صدقہ ہو - اور یہ ظاہر ہی کہ تجارتی ممالیک کچھ رکھنے کیواسطے
عیال نہین کیے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہین - م ع - والعبد بين شريكين - جو غلام کہ دو شریکون مین
ہو - ف - یا زیادہ شرکاء ہون جبکہ وہ تجارتی نہین بلکہ خدمتی ہی - المبسوط ع - لا فطرة على واحد منهما - تو اسکا
صدقۃ الفطر دونون شرکاء مین سے کسی پر نہین ہی - لقصور الولاية والمؤنة في كل واحد منهما - بوجہ ناقص ہونے
ولایت و مؤنت کے ہر شریک کے حق مین - ف - اسمین مالک و شافعی و احمد کا خلاف ہی انکے نزدیک ہر ایک
پر حصہ رسد ہی - مع - وكذا العبيد بين اثنين - اور یون ہی چند غلام کہ دو شریکون مین مشترک ہون عند
ابي حنيفة رح - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہی - ف - کہ ان غلامون مین سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہین
ہی - جیسے ایک غلام مشترک مین بالاتفاق نہین - وقالا على كل منهما ما يخصه من الرؤس دون الاشقاص -
اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اسکا صدقہ ہوگا جو راسون مین سے اسکے واسطے خاص ہو نہ اشقاص مین سے -
ف - اشقاص جمع شقص یعنی ٹکڑا و پارہ - اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملاکر جتنی راس کامل ہو جاوین انکا صدقہ
دے اور جو ٹکڑا رہے اسکا نہین - مثال اسکی یہ کہ پانچ غلام مین دو شریک مساوی ہین پس ہر شریک کے حصہ مین پانچ
نصف ہوئے تو اسکے دو غلام و نصف غلام ہین پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہی - العنایہ - بناء على انه
لا يرى قسمة الرقيق وهما يريانها - یہ اختلاف اس بناء پر کہ ابو حنیفہ رح رقیق کا بٹوارہ نہین دیکھتے اور صاحبین
اسکو جائز دیکھتے ہین - ف - یہ اصل تو مقرر ہی لیکن قول ابو یوسف یہان موافق ابو حنیفہ رح ہی چنانچہ مبسوط مین
ہی کہ اگر دو شخصون مین چند مملوک خدمتی باہم مشترک ہون تو امام ابو حنیفہ کے قول پر دونون مین سے کسی پر صدقہ
فطر واجب نہین اور امام محمد سے روایت ہو اکہ ہر ایک پر اسکے حصہ مین واجب ہوگا بشرطیکہ حصص ملکر کامل ہو جاوے
اور قول ابو یوسف رح مضطرب ہی یعنی انسے مختلف روایتین وارد ہین اور اصح یہ کہ وہ ابو حنیفہ کے ساتھ ہین اور
انکا عذر یہان یہ ہی کہ بٹوارہ کا مدار نوعیت پر ہی اور یہان کلام صدقہ مین ہی اسکا مدار تو ولایت پر ہی نہ ملکیت پر حتی کہ
جسمین ملکیت نہین جیسے فرزند صغیر تو اسکا صدقہ واجب ہوتا ہی اور یہان جب ولایت کسی پر پوری نہین تو کسی کا صدقہ
بھی واجب نہین ہی - العنایہ - وقيل هو بالاجماع - اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہی - ف - کسی امام کے نزدیک
صدقہ واجب نہین اگرچہ صاحبین غلامون کا بٹوارہ جائز جانتے ہین - لانه لا يجتمع النصيب قبل القسمة - کیونکہ
بٹوارہ سے پہلے حصص یکجا نہین ہو سکتے ہین - فلم تتم الرقبة لكل واحد منهما - پس ہر شریک کے واسطے کوئی رقبہ
پورا نہوگا - ف - تو کسی کا صدقہ واجب نہوگا - ويؤدي المسلم الفطرة عن عبده الكافر - اور مسلم اپنے غلام
کافر کی طرف سے فطرہ ادا کریگا - لاطلاق ما رويناه - بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ف
یعنی حدیث خطبہ رنو مین ادوا عن كل حر و عبد - واقع ہی اور معنی یہ قرار پائے کہ تو نگر جسکی مؤنت کا ملہ اور ولایت تامہ
رکھتا ہو اسکی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جیسے اولاد صغار یا مملوک ہو - پھر مملوک مطلق ہی خواہ مسلمان ہو

یا کافر جو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے مؤنت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم اسمین دو صدقہ جمع ہوئے جاتے ہیں پس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام ہیں حدیث علی الاطلاق رہی ہم۔ ولقولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عباس ادوا عن کل حر وعبد یہودی او نصرانی او مجوسی الحدیث۔ اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے آخر تک۔ ف۔ دارقطنی نے بدون لفظ مجوسی روایت کی اور اسکا راوی سلام الطویل سخت مجروح حتی کہ دجال کہا گیا اور ابن الجوزی نے اسکو موضوعات میں داخل کیا۔ نع۔ ولان السبب قد تحقق والمولی من اہلہ۔ اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو مؤنت وولایت میں ہو) بیشک متحقق ہوا اور مولی اس لائق ہے۔ ف۔ یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہو پس مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن الہمام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو منجملہ ممن دلائل کے دو باقی رہیں۔ اول وثالث۔ پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم وغلام کافر دونوں کو شامل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے یہی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ ومقید الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق ومقید بھی واحد ہو جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں واللہ تعالی اعلم۔ م۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس حکم میں شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العبد۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو غلام پر ہوتا ہے۔ ف۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت وتقرب ہے۔ وہو لیس من اہلہ۔ اور حال یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے۔ ف۔ تو اسپر صدقہ واجب بھی نہوگا۔ ولو کان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ برعکس ہو۔ ف۔ یعنی غلام مسلمان ہو اور اسکا مولی کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہوگا۔ ف۔ ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداء از مولی پر وجوب ہوتا ہے جو یہاں کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک اسوجہ سے کہ ابتداء از وجوب اگرچہ غلام پر ہوا مگر خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے۔ م۔ قال محمد ومن باع عبدا واحدہما بالخیار۔ امام محمد نے صغیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے ایک کو خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع کو یا مشتری کو اسطرح کہ بقول ابو حنیفہ رح تین روز کے اندر بیع پوری کرے یا توڑ دے یعنی جائز تین روز کا ہے۔ ففطرتہ علی من یصیر لہ۔ تو اس غلام کا فطرہ اسپر ہوگا جسکا وہ ہو جاوے۔ ف۔ شیخ الاسلام نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ۔ معناہ انہ اذا مر یوم الفطر والخیار باق۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گذرا اور ابھی خیار باقی ہے۔ ف۔ تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اسکا صدقہ نہ دیگا مگر ساقط نہوگا بلکہ بعد اسکے اگر بیع پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار والے نے توڑ دی تو بائع ادا کریگا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ غلام بھی خدمتی تھا جسکو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خرید ا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے فافہم۔ وقال زفر رح۔ اور زفر رح نے کہا کہ۔ ف۔ یوم الفطر ہی کو اسکا صدقہ ہوگا۔ علی من لہ الخیار۔ اس شخص پر جسکے واسطے خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الولایۃ لہ۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے۔ ف۔ حتی کہ وہ اجازت دیدے تو پوری ہو جاوے اور توڑے تو ٹوٹ جاوے۔ وقال الشافعی علی من لہ الملک۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسکا صدقہ اسپر ہوگا جسکے لیے ملک حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رح کے نزدیک خیار ہونے سے ملک ممنوع نہیں ہوتی تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ النہایہ اور یوں ہی شرح جامع وغایۃ البیان

وغیرہ مین نقل مضطرب ہی اور صحیح مذہب شافعی وہ ہی کہ عینی رح نے تتمہ و تعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار مین
یوم الفطر آیا تو اسکا فطرہ اُسپر جسکی ملک ہو پس اگر ہم کہین کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ ہو اور اگر کہین کہ مشتری کی تو اسی پر
ہی اور اگر کہین کہ ابھی ملکیت متوقف ہی تو جسکا ہو جاوے - انتہی - حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہی - لانہ
من وظائفہ - کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہی - کالنفقۃ - جیسے نفقہ - ف - یعنی غلام کا نفقہ
اسپر جو اسکا مالک ہو - ولنا ان الملک موقوف لانہ لو رد یعود الی ملک البائع ولو اجیز ثبت الملک
للمشتری من وقت العقد فیتوقف ما ینبنی علیہ - اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہی کیونکہ اگر بیع رد کی
گئی تو وہ بائع کی ملک مین پھر آویگا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاویگی پس
جو بات کہ ملک پر مبنی ہو وہ بھی متوقف رہیگی - ف - یعنی صدقۃ الفطر - مترجم کہتا ہی کہ یہ جواب تو شافعیہ کے
قول سے موافق ہی وہ بھی کہتے ہین کہ اگر ہم اسکے قائل ہون کہ ملک موقوف ہی تو فطرہ بھی موقوف رہیگا - غایت
یہ کہ مصنف رح نے اسکو تعلیل کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہین - اور کلام شافعیہ تو یہ ہی کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہی - اسکا
جواب یہی کہ ولایت تامہ و مونت تامہ پر جو بیان بذریعہ ملک ہی اور ہم نے منع کر دیا کہ ملک متوقف ہی - بخلاف
النفقۃ - بخلاف نفقہ کے - لانہا للحاجۃ الناجزۃ - کیونکہ نفقہ تو حاجت ناجزہ - ف - یعنی فی الحال
نازل حاجت کی جہت سے ہی - فلا تقبل التوقف - تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہین کر سکتا - ف - بلکہ
وہ لامحالہ کسی پر فی الحال ہوگا - وزکوۃ التجارۃ علی ہذا الخلاف - اور تجارتی زکوۃ بھی اسی اختلاف پر
ہی - ف - مثلاً تجارتی غلام کو بشرط الخیار خرید اور مدت خیار مین سال زکوۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک
اسکی زکوۃ ابھی متوقف ہی آخر جسکا ہو جاوے اسی پر ہی اور شافعی رح کے نزدیک بھی جسکی ملک ہو خواہ بالفعل یا انجام کار مین -
فصل فی مقدار الواجب ووقتہ - فصل قدر واجب اور وقت وجوب کے بیان مین - الفطرۃ نصف صاع
من بر او دقیق او سویق او زبیب - صدقۃ الفطر آدھا صاع گیہون یا اُسکے آٹے یا اُسکے ستو کا یا مونیز کا - ف -
علی ہذا زبیب بمنزلہ گیہون کے ہی کہ اسکا نصف صاع جائز ہی - او صاع من تمر او شعیر - یا پورا صاع چھوہارے یا
جو کا - ف - اس سب مین ابو حنیفہ رح کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہی سوا زبیب کے - وقالا الزبیب بمنزلۃ
الشعیر - اور صاحبین نے کہا کہ زبیب بمنزلہ جو کے ہی - ف - حتی کہ زبیب سے ایک صاع واجب ہی - وہو روایۃ
عن ابی حنیفۃ - اور یہ بھی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہی - ف - صدر الاسلام ابو الیسر نے کہا کہ یہی صحیح
ہی - مف - اور اسی پر فتوی دیا جائیگا - د - کیونکہ حدیث مین زبیب سے ایک صاع صاف منصوص ہی اور جو منصوص
مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہین ہو سکتی ہی - مف - والاول روایۃ الجامع الصغیر - اور اول حکم یعنی زبیب
سے نصف صاع کی روایت جامع صغیر کی ہی - ف - یہ اگرچہ ظاہر الروایۃ ہی لیکن اسپر فتوی نہین اور نہ اسکی تصحیح مرکی
ہی - م - وقال الشافعی من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج
ذلک علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور شافعی رح نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہی بدلیل
حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کے کہ فرمایا کہ ہم اسکو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین
ف - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین ہم نکالتے زکوۃ الفطر کو ہر صغیر و کبیر و آزاد و مملوک سے ایک
صاع طعام سے یا ایک صاع اقط یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع زبیب سے پس ہم ہمیشہ اسکو برابر
نکالتے رہے یہانتک کہ ہمارے یہان آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بقصد حج یا عمرہ کے پس منجملہ اسکے جو لوگون سے کلام کیا

منبر پر یہ ہے کہ کہا کہ میں دیکھتا ہوں کہ شام کے گیہوں سے دو مد برابری کرتے ہیں ایک صاع چھوہارے کے ساتھ پس لوگوں نے اسکو اختیار کر لیا۔ ابو سعید رضہ نے کہا کہ میں تو ہمیشہ نکالے جاؤنگا جیسے میں نکالتا رہا ہوں۔ رواہ اصحاب الصحاح۔ اس حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہے تو گیہوں و اسکے آٹے و ستو سے ایک صاع واجب ہوا۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی حدیث ثعلبہ رضہ۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابن شہاب عن عبد اللہ بن ثعلبۃ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر بیوم او بیومین فقال ادوا صاعا من بر او قمح بین اثنین او صاعا من تمر او شعیر عن کل حر و عبد صغیر او کبیر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگوں کو خطبہ سنایا کہ ادا کرو ایک صاع گیہوں یا قمح درمیان دو آدمیوں کے یا ایک صاع چھوہارا یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ اسناد صحیح۔ اور طعام کی خصوصیت کچھ گیہوں سے نہیں چنانچہ بخاری نے ابو سعید رضہ سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طعام سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اسوقت میں جو و زبیب و اقط و چھوہارا تھا۔ اور حدیث اول میں جو ابو سعید رضہ نے کہا کہ لوگوں نے اسکو لے لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ و تابعین ہے۔ مع۔ وھو مذہب جماعۃ من الصحابۃ۔ اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ ف۔ از انجملہ عبد اللہ بن مسعود و جابر و ابو ہریرہ و عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ و اسماء بنت الصدیق ع۔ وفیہم الخلفاء الراشدون رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ اور انہیں میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں۔ ف۔ حضرت ابو بکر چنانچہ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن عاصم عن ابی قلابۃ رح عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ۔ یعنی حضرت ابو بکر نے صدقۃ الفطر دو مد گیہوں یعنی نصف صاع نکالے۔ بیہقی نے کہا کہ منقطع ہے ابو قلابہ رح نے ابو بکر رضہ کو نہیں پایا۔ جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح و حجت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب چنانچہ عبد اللہ بن عمر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہوں بکثرت ہو گئے تو ان چیزوں کی ایک صاع کی جگہ گیہوں کی نصف صاع کر دی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ مع۔ اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضہ میں جو مذکور ہے کہ پھر لوگوں نے ان چیزوں کے عدل میں گیہوں سے دو مد نکالنا اختیار کیا مراد اس سے حضرت عمر رضہ و دیگر صحابہ رضہ کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابو سعید رضہ نے جو اسکو معاویہ رضہ کیطرف نسبت کیا تو مبنی اجماع ہے کیونکہ اسپر صحابہ رضہ کا عموم طور پر اجماع نہ تھا اور معاویہ رضہ نے منبر پر کلام کیا اور اسکو لوگوں نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا۔ م۔ حضرت عثمان رضہ چنانچہ خطبہ میں فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گیہوں سے دو مد نکالو۔ رواہ الطحاوی۔ اور اسکی اسناد موصول ہے۔ کما اقرہ البیہقی۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چنانچہ عبد الرزاق نے بالاسناد نصف صاع گیہوں و ایک صاع جو و چھوہارے سے روایت کیا۔ وما رواہ محمول علی الزیادۃ تطوعا۔ اور جو شافعی رح نے روایت کیا یعنی حدیث ابو سعید رضہ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے۔ ف۔ یعنی گیہوں نصف صاع واجب اور اسپر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو سعید رضہ نے اس مسئلہ میں احتیاط کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اسوقت میسر تھا پھر گیہوں وغیرہ میسر آئے اور ابو سعید رضہ کو گیہوں کے بارہ میں نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہ رضہ نے غیر منصوص چیز میں بنظر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابو سعید رضہ نے اسمیں بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے

پھر دیگر صحابہ رضؓ نے خواہ بطور اجماع و استنباط کے نصف صاع کیا ہو یا انکو حدیث ثعلبہ رضؓ مل گئی ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اہل مدینہ کے بعض ایسے لوگوں کو جنہیں گیہوں میسر آتے تھے گیہوں سے نصف صاع منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث ثعلبہ رضؓ میں ہیں۔ اور علمائے تابعین میں سے جم غفیر اسی مذہب پر ہیں جنکے نام عینی رحؒ نے لکھے ہیں۔ اور عنقریب ہم لاوینگے۔ اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ شیخ سندی رحؒ نے جو دراسات اللبیب میں نصف صاع حنطہ کا احداث بنام معاویہ رضؓ لکھا ہے بغیر تحقیق بات ہے لہذا مناسب ہے کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو بتلخیص یہاں ترجمہ کر دیں۔ واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گیہوں سے ایک صاع کے دلائل کو مبسوط کیا پھر جواب دیکر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابو سعید خدری بروایت صحاح الستہ۔ جس سے وجہ استدلال یہ کہ ایک تو طعام سے متبادر گیہوں دوسرے اسپر شعیر و تمر وغیرہ کا عطف تو صرف حنطہ رہگیا۔ سوم یہ کہ ابو سعید رضؓ نے گیہوں سے نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہوں ویسے ہی نکالے جاؤنگا جیسے انکا تھا تو معلوم ہوا کہ گیہوں سے صاع نکالتے تھے۔ اور روایۃ الحاکم میں صاع من حنطہ واقع ہوا۔ حدیث دوم عیاض بن عبد اللہ نے حدیث الفطرہ از ابو سعید رضؓ روایت کی اور آخر میں ہے کہ ایک نے کہا کہ یا گیہوں نصف صاع تو فرمایا کہ یہ معاویہ کی تخریج ہے میں اسکو قبول نہیں کرونگا اور نہ اسپر عمل کرونگا۔ رواہ الحاکم وصححہ۔ حدیث سوم ابن عمر رضؓ نے حدیث الفطرہ میں روایت کی او صاعا من بر۔ یا ایک صاع گیہوں سے۔ الخ۔ رواہ الحاکم وصححہ۔ حدیث چہارم۔ ایضاً حدیث ابن عمر رضؓ میں صاعا من طعام۔ مع دیگر اشیاء کے مذکور ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث پنجم ایضاً۔ حدیث ابن عمر رضؓ میں صاعا من بر۔ یعنی ایک صاع گیہوں اور کہا کہ پھر لوگوں نے نصف صاع گیہوں کو باقی چیزوں کے صاع سے برابر کر دیا۔ رواہ الطحاوی۔ حدیث ششم۔ حدیث ابن عباس رضؓ مرفوعاً کہ ایک صاع طعام صدقۃ الفطر فرض کیا جو کوئی گیہوں ادا کرے اس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جو ادا کرے اس سے قبول ہوگا۔ الخ۔ رواہ الدارقطنی۔ اسمیں طعام عام رکھا گیا یعنی گیہوں و چھوہارا و جو وغیرہ سب طعام ہیں۔ حدیث ہفتم از ابو ہریرہ مرفوعاً اسمیں بھی ایک صاع قمح ہے یا صاع تمر یا صاع شعیر۔ رواہ الحاکم۔ حدیث ہشتم حدیث عمرو بن عوف مرفوعاً میں صاع طعام ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث نہم۔ از مالک بن اوس بن حدثان عن ابیہ مرفوعاً۔ بھی صاع تام ہے اور کہا کہ ہمارا طعام اسوقت میں گیہوں و چھوہارا و انگور و زبیب تھا۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث دہم۔ حدیث علی رضؓ میں صاع گیہوں مذکور ہے۔ رواہ الحاکم۔ جواب ان روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد میں حارث اعور ہے جو قابل حجت نہیں۔ حالانکہ دارقطنی و عبد الرزاق و طحاوی کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں صریح نصف صاع گیہوں مذکور ہے تو اس روایت حاکم سے استدلال نہیں ہوسکتا حدیث نہم کی اسناد میں عمر بن محمد بن صہبان راوی کو نسائی و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے اور ابن معین نے کہا کہ کوڑی کا بھی نہیں۔ امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز نہیں ہے۔ حدیث ہشتم میں کثیر بن عبد اللہ راوی بالاتفاق ضعیف ہے حتی کہ شافعی رحؒ نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہے۔ حدیث ہفتم میں اول تو محمد بن سیرین نے ابو ہریرہ رضؓ سے کچھ نہیں سنا۔ دوم ابو حاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ حدیث ششم میں سفیان بن حسین راوی کو دارقطنی نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک ضعیف ہے۔ حدیث پنجم میں ابن شوذب کا کوئی متابع نہیں بلکہ حماد بن زید اور حماد بن سلمہ نے اسکے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہے علاوہ بریں یہ راوی ایک صاع گیہوں کو منصوص کہتا ہے پھر روایت کرتا ہے کہ لوگوں نے آدھے صاع گیہوں کو باقیوں کے ایک صاع سے برابر کیا۔ حالانکہ منصوص سے صحابہ رضؓ کیونکر عدول کر سکتے ہیں۔ یہ اسکی خطا پر دلیل ظاہر ہے۔ کذا قال الامام الطحاوی۔ حدیث چہارم روایۃ الحاکم حدیث

ابن عمرؓ میں سعید بن عبد الرحمن میں اختلاف ہے لیکن حضرت یحییٰ و امام مسلم نے توثیق کی پھر بھی اسکی مراد نہیں معلوم ہوتی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں مرفوعاً وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر مذکر و مونث و آزاد و مملوک پر ایک صاع چھوہارا یا ایک صاع جو پھر لوگوں نے اسکی برابری میں دو مد یعنی نصف صاع گیہوں کو کر لیا - اس حدیث صحیح میں صاف تصریح کر دی کہ قمح کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں نے عدل کیا ہے - چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دار قطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دار قطنی نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقۃ الفطر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے کا حکم کیا - بیہقی و دار قطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ جماعت ائمہ نے ابن عمرؓ کی روایت کی کہ نصف صاع گیہوں کو ایک صاع چھوہارے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوا مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک بیہقی و دار قطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ پر مقبول نہیں ہے جیسا کہ میں تحقیق کر چکا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگوں کو جنکی وسعت میں گیہوں تھے نصف صاع گیہوں کا حکم کیا ہے اور یہ عموماً مخفی رہا حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابو داؤد و نسائی سے گذرا اگر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل مجمع عام میں باتفاق معاویہ رضؓ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ بن صعیر مرفوعاً مذکور ہے جسکو عبد الرزاق نے باسناد صحیح روایت کیا - پس کچھ بعید نہیں کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل یمن کے واسطے ہو - فافہم - واللہ تعالیٰ اعلم - رہی حاکم کی روایت حدیث ابو سعیدؓ جس میں ایک صاع گیہوں صریح ہے تو وہ ہرگز صحیح نہیں ہے چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث میں ایک صاع گیہوں - روایت کرتا ہے - وہ کچھ محفوظ نہیں ہے اور ایک راوی نے جسکا نام معاویہ بن ہشام ہے اسی روایت میں نصف صاع گیہوں - روایت کرتا ہے یہ بھی معاویہ بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہے - انتہی - مترجم کہتا ہے کہ اگر وہم نہیں مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہے تو لازم ہوگا کہ نصف صاع کی روایت ارجح ہو - کما لا یخفی - اور ابن خزیمہ نے فرمایا کہ گیہوں کا ذکر اس روایت میں بالکل محفوظ نہیں ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہے - اب رہا بدون گیہوں کے ذکر کے تو صریح ہے کہ یہ ہماری حجت ہے کیونکہ صاف بیان ہے کہ لوگوں نے معاویہ رضؓ سے موافقت کی اور لوگ اسوقت میں صحابہ و تابعین کے سوا کوئی نہیں تھا تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہوں کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نص کا معارضہ ہو جاتا - یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کریں کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک صاع گیہوں نکالتے تھے تو بالضرور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر یا تو آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بعضے لوگ بطور نفل اسکو زیادہ کر کے نصف صاع گیہوں کی جگہ ایک صاع دیتے ہیں - یہ سب بھی اسوقت کہ مان لیا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں گیہوں نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہے کہ نہیں نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں صدقہ نہیں تھا سوائے چھوہارے و زبیب و جو کے اور اسوقت گیہوں نہیں تھا - اس حدیث میں یہ تو صریح ہے کہ گیہوں سے نہیں نکالتے تھے کیونکہ گیہوں نہیں آتا تھا - اور خود حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری میں ہے کہ ہمارا طعام اسوقت میں جو و زبیب و اقط و چھوہارے تھے - اس سے ظاہر ہے کہ اگر اسوقت گیہوں ہوتا تو پہلے اسکو

بیان کرنے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح رد ہوتا۔ اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابو سعید رضہ سے گندی اسمین طعام سے
مراد وہ کھانا ہو کہ زبیب واقط وجو وچھوہارے سب کو شامل ہو گویا یہ چاروں اس طعام کا بیان تفسیری ہو اور گیہون
نہین مراد ہو بدلیل مذکورہ بالا کہ گیہون اُسوقت نہین تھا۔ پس مراد یہ ٹھہری کہ ہم برابر ایک صاع ان صاعات سے موجود
سے نکالتا تھا حتی کہ گیہون کی کثرت ہوئی تو ہم اس سے بھی اسیقدر نکالتا رہونگا تحقیق یہ ٹھہری کہ ابو سعید رضہ کے نزدیک منصوص
طعامون مین ایک صاع ہو تو یہی صاع ان طعامون مین بھی جو منصوص نہین جیسے گیہون۔ اور مترجم کہتا ہو کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ
گیہون کے بارہ مین نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہین۔ بلکہ ابو سعید رضہ کو البتہ یہ نص نہین پہونچی کیونکہ اہل المدینہ کا
کا طعام اسوقت گیہون نہ تھا اور آخر عام طور پر معاویہ رضہ کے کلام سے ابو سعید رضہ نے نصف صاع گیہون کو جانا اور اتفاق سے کلام
معاویہ رضہ بطور اجتہاد کے واقع ہو لہذا ابو سعید رضہ نے اسکو تسلیم نہ کیا بوجہ اپنے اجتہاد کے کہ مقدار صاع منصوص ہو اسمین کمی نہو گی
اگرچہ طعام بدلجاوے اور اس سے یہ لازم نہین کہ سواے حضرت ابو سعید رضہ کے دوسرے صحابہ رضہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی طرف سے گیہون مین نصف صاع کی نص نہو بلکہ حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ وفعل حضرات خلفاے راشدین وحدیث عمرو
بن حزم وغیرہ صریح ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیہون مین نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفاے راشدین
کے بعضے صحابہ رضہ کو اور خصوص جنکو گیہون سے نکالنا میسر تھا معلوم رہا چنانچہ اُنھون نے روایات کرین ہم۔ اسی
قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک
منادی بھیجا جو مکہ کی گلیون مین پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقۃ الفطر واجب ہو ہر مسلمان پر مذکر ہو یا مونث ہو آزاد
ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیہون سے نصف صاع اداے سکے سواے طعام سے ایک صاع۔ رواہ الترمذی وقال
حسن غریب۔ اور اسمین کچھ کلام نہین سواے اسکے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہین سنا۔ مگر ہمارے
وجمہور علماء کے نزدیک یہ حجت ہو جب کہ راوی ثقہ مشہور ہون جیسے یہان ہین اور شافعی رح کے نزدیک جب
دوسری روایت مرسل سے تقویت ہو جاوے تب مقبول ہو اور یہ بھی یہان موجود چنانچہ دارقطنی نے مرسل اسکے
مانند روایت کی اور ابن الجوزی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اسکو صاحب التنقیح نے رد
کردیا کہ کسی نے ضعیف نہین کہا صرف ابو حاتم نے کہا کہ مجہول ہو اور دوسرون نے کہا کہ نہین بلکہ وہ شیخ معروف
عابد ثقہ ہو اسکی کنیت ابو الحسن ہو جس سے ثوری ومعتمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن حبان نے اسکو ثقات
مین لکھا ہو بلکہ اسکے سواے ابو داؤد ونسائی نے حسن بصری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان مین
بصرہ مین خطبہ پڑھا آخر بیانتک کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ صدقہ ایک صاع چھوہارے
یا جو سے یا نصف صاع گیہون سے الخ۔ اسکے راوی سب ثقہ مشہور ہین سواے اسکے کہ حسن بصری نے ابن عباس
سے نہین سنا۔ پس یہ مرسل قوی ہو۔ بلکہ ابو داؤد نے مراسیل مین سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر فرض کی دو مد گیہون یعنی نصف صاع۔ امام طحاوی رح نے کہا کہ حدثنا المزنی
حدثنا الشافعی عن یحیی بن حسان عن اللیث بن سعد عن عقیل بن خالد وعبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن
شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ۔ یعنی سعید بن المسیب
نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر دو مد گیہون فرض فرمائے۔ تنقیح التحقیق مین کہا کہ اسکی اسناد
تو مثل آفتاب کے صحیح روشن ہو اور مرسل ہونا کچھ مضر نہین کیونکہ سعید بن المسیب کی مرسلات تو حجت ہین۔ تتمہ
اور یہ جو بیہقی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیہون کی تعدیل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیدا ہوئی لہذا یہ روایت

وہم ہر تو اسکا جواب یہ کہ معاویہ رض وغیرہ سنے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا حالانکہ لازم
تو اسی قدر ہر کہ ان لوگون کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سنے خود گیہون سے نصف صاع مقرر فرمایا ہی
اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہمکو نقل پہونچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اسکو قبول کرنا لازم
ہر اور یہ کوئی منفرد روایت نہین بلکہ بہتون سنے اسکو نقل کیا - اور اسماء بنت الصدیق رض سنے فرمایا کہ ہم رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین زکوٰۃ الفطر دو مد گیہون سے نکالتے تھے - رواہ احمد عن ابن المبارک عن ابن
لہیعۃ - اور شک نہین کہ ابن لہیعہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہین کہ روایت متابعت کے لائق ہو مزید ہر خصوص
جب کہ امام ابن المبارک سنے اس سے روایت کی - پھر شیخ ابن الہمام رح سنے خلفاے راشدین رض سے
نصف صاع گیہون کی روایات ذکر کین جو ہم سابق مین لکھ چکے - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہی
اُسکے راوی عبد العزیز بن ابی رواد مین ابن حبان سنے کلام کیا لیکن یحیی بن معین و یحیی بن سعید القطان و
ابو حاتم وغیرہم سنے اسکی توثیق کی - اور نصف صاع گیہون کا قول عبد الرزاق سنے مصنف مین عبد اللہ بن الزبیر
و ابن عباس و ابن مسعود و جابر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور علماے تابعین مین سے مجاہد و طاوس و ابن المسیب
و عروۃ و سعید بن جبیر و ابو سلمۃ بن عبد الرحمن سے روایت کیا ہر اور امام طحاوی سنے اسکو بہت بڑی جماعت
سے روایت کرکے کہا کہ ہم کو نہین معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعین مین سے کسی ایک سے بھی اسکے خلاف مروی ہوا ہی
انتہی - مترجم کہتا ہر کہ جب بحمد اللہ یہ بات متحقق ہوگئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع گیہون کا حکم
منصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہی تو جس سنے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی راے ہر اسکا زعم صحیح
نہین اور جس سنے زبان درازی کی کہ یہ معاویہ رض کی بدعت ہر آسنے جھک مارا اور اسنے جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم
پر طعن کیا کیونکہ ان سب سنے اتفاق کیا اور ہم یہ نہین کہتے کہ انھون سنے معاویہ رض کے استنباط سے اتفاق کیا
بلکہ ظاہرا انکو معاویہ رض کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو درحقیقت انھون سنے
اسوجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثرون کے پاس نص کا علم تھا - فاحفظہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - پھر معلوم ہو چکا
کہ امام رح کے نزدیک زبیب مین نصف صاع ہر اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا - ولہما
فی الزبیب انہ والتمر یتقاربان فی المقصود - اور صاحبین کی دلیل زبیب مین یہ کہ زبیب و چھوہارے
دونون مقصود مین باہم متقارب ہین - ف - تو قدر صاع مین یکسان - بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابو سعید رض
وغیرہ جسمین زبیب سے ایک صاع منصوص ہر پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہین ہر - ولہ انہ والبر یتقاربان
فی المعنی - اور امام رح کی دلیل یہ کہ زبیب اور گیہون باہم متقارب ہین معنی مین - لانہ یوکل کل واحد
منہما بجمیع اجزائہ - کیونکہ دونون مین سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھائی جاتی ہر - ف - اور زبیب
و چھوہارے مین فرق ہر - ویلقی من التمر النواۃ - اور چھوہارے مین سے گٹھلی پھینک دی جاتی ہر - و
من الشعیر النخالۃ - اور جو مین سے بھوسی پھینک دی جاتی ہر - ف - پس زبیب کا اندازہ گیہون کے ساتھ
نصف صاع ہونا چاہیے نہ چھوہارے و جو کے ساتھ ایک صاع - وبہذا ظہر التفاوت بین البر والتمر - اور
اسی تقریر سے گیہون و چھوہارے مین تفاوت ظاہر ہو گیا - ف - اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ
حاصل نہین جبکہ ہر ایک مین نص موجود ہر لہذا صحیح روایت امام رح سے موافق بقول صاحبین ہر کیونکہ یہی اتباع
نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہر اور اسی پر فتوی چاہیے ہوگا کہ کسی وجہ سے متغیر نہوگا - پھر متن مین کہا کہ

دقیق اور سویق - یعنی ظاہر لفظ مین آٹا و ستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً یہ حکم جاری نہین لہذا فرمایا - و مرادہ من الدقیق والسویق ما یتخذ من البر - اور مراد دقیق و سویق سے وہ کہ جو گیہون سے لیا جاوے - ف - یعنی گیہون کا آٹا اور گیہون کے ستو سے نصف صاع واجب ہے - اما دقیق الشعیر کالشعیر - رہا جو کا آٹا تو مانند جو کے ہے - ف - کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے - بالجملہ آٹا و ستو بھی غیر منصوص ہے مانند جوار باجرہ چنے اور چاول وغیرہ کے صرف اسقدر فرق ہے کہ آٹا و ستو جب کہ گیہون یا جو کا ہو تو انکی اصل یعنی گیہون و جو مین نص وارد ہے - اور چاول و جوار وغیرہ مین نص بھی وارد نہین ہے اور امام مصنف رح نے کہا کہ - والاولی ان یراعی فیہما - اور اولیٰ یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونون یعنی آٹے و ستو مین - القدر والقیمۃ احتیاطا - مقدار اور قیمت کی از راہ احتیاط - ف - پس نصف صاع گیہون کی قیمت مثلاً دو آنہ ہین اور اسکا آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہو گا پس قیمت مین اگرچہ برابر ہین لیکن احتیاط یہی کہ مقدار مین بھی آٹا نصف صاع دیدے اگرچہ قیمت مین بڑھ جاوے یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گیہون دیدے بہر حال آٹے و ستو مین گیہون یا جو جسکا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گیہون سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑھا دے کیونکہ جو چیزین منصوص نہین ہین انہین قیمت کا لحاظ ہے - وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار - اگرچہ بعضے اخبار مین آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے - ف - اور یہ دارقطنی کی حدیث زید بن ثابتؓ مین مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اسکا راوی سلیمان بن ارقم متروک ہے - چونکہ یہ تقرر ہو چکا کہ راوی کے ضعف سے یہ لازم نہین کہ اصل حدیث ضعیف ہو لہذا احتیاط ہے کہ آٹے مین نصف صاع مقدار بھی ملحوظ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہین پہونچا تو قیمت کا بھی لحاظ رہے - مع - بلکہ مترجم کہتا ہے کہ سُلت مین نص وارد ہے اور یہ حدیث ابو داؤد و نسائی مین ابن عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین صدقہ فطر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے تھے - پھر جب حضرت عمر رض کا زمانہ آیا اور گیہون بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گیہون بجاے ان چیزون کے ایک صاع کے کر دیے - اسکی اسناد صحیح اور عبد العزیز بن ابی رواد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث ابو سعید رض مین دقیق ایک صاع روایت کیا پس اسمین جو کی سلت سے ایک صاع منصوص ہے گو بعد ثبوت کے اب واجب ہو گیا کہ مقدار مین ایک صاع سے کم نہو - فاحفظہ واللہ تعالیٰ اعلم - م - ولم یبین ذلک فی الکتاب اعتبارا للغالب - اور امام محمد رح نے کتاب جامع صغیر مین اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے - ف - کیونکہ غالباً آٹا و ستو اپنی اصل سے کم قیمت نہو گا - مترجم کہتا ہے کہ حاصل کلام مصنف اس مقام پر مجھے یون ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا و ستو مین مقدار کے ساتھ قیمت بھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گیہون کے آٹے و ستو مین نصف صاع اور جو مین ایک صاع لا محالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت مین بھی کم نہو - اور لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا و ستو گویا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار مین وارد ہے لیکن عامہ اخبار مین مذکور نہین لہذا قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب مین اسواسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت مین آٹا و ستو اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہین ہوتا - پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہو جاتی ہے پھر گیہون یا جو کی روٹی بالکل غیر منصوص ہے اور اسمین مقدار کا لحاظ بوجہ آمیزش پانی کے نہین ہو سکتا لہذا فرمایا والخبز یعتبر فیہ القیمۃ ہو الصحیح - اور روٹی خواہ جو کی ہو یا گیہون کی اسمین قیمت ہی معتبر ہے یہی قول صحیح ہے

ف۔ اور یہی حکم جوار باجرہ چاول وغیرہ چیزوں میں جو منصوص نہیں ہیں یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل کے جو حدیث ابن عمر وغیرہ میں ہے یعنی نصف صاع گیہوں کو دوسری چیزوں کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ قیمت مثل معنوی ہے تو نصف صاع گیہوں مثلاً جس قیمت کے ہوں مثلاً دو آنہ کے ہیں تو اسکا جسقدر باجرہ پڑتا ہو ادا کرے پس غیر منصوص میں وزن ملحوظ نہیں ہے بلکہ قیمت منصوص کے عوض جسقدر پڑے۔ فافہم۔ پھر ظاہر یہ کہ چاہیے جس منصوص کی قیمت لگا دے اور جو فقراء کو نافع ہو بہتر ہے۔ م۔ ثم یعتبر نصف صاع من بر وزنا فیما یروی عن ابی حنیفۃ وعن محمد انہ یعتبر کیلا۔ پھر گیہوں سے نصف صاع ہونا اندازہ وزن معتبر ہے اس قول میں جو امام ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے اور امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع از راہ پیمانہ کے معتبر ہے۔ ف۔ امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ علماء نے جب صاع میں اختلاف کیا کہ وہ کئی رطل ہے تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع بہرحال وزن سے معتبر ہے پس گیہوں سے نصف صاع یا دوسری چیزوں سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ التبیین فع۔ اور شاید قول محمد رح اس نظر سے کہ گیہوں وغیرہ کیلی چیزیں ہیں تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے باب الربوٰ میں کلام آویگا۔ م۔ اور صاع معتبر وہ ہے کہ جس میں ایک ہزار چالیس درم مونگ یا مسور سماوی۔ ت۔ والدقیق اولی من البر۔ گیہوں کا آٹا دینا گیہوں دینے سے بہتر ہے۔ ف۔ کیونکہ بغیر تاخیر کے کام میں آویگا والدراہم اولی من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف۔ اور گیہوں کے آٹے سے درم دینا بہتر ہے اس روایت میں جو ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ درموں سے باوجود سیری کے اور بھی کام نکل سکتے ہیں مثلاً فقیر کو گیہوں سے پیٹ بھرنے سے اسمیں زیادہ خوشی ہے کہ جوار باجرہ سے کم مقدار کھاوے اور جو پیسہ بچے وہ اپنے بچوں کے کام میں لاوے۔ وہو اختیار الفقیہ ابی جعفر لانہ ادفع للحاجۃ واعجل بہ۔ اور یہی قول فقیہ ابو جعفر کا مختار ہے اسواسطے کہ درم تو بڑھکر حاجت روا کرنے والا اور جلد تر حاجت روا کرنے والا ہے۔ ف۔ لیکن فقیہ ابو اللیث نے فقیہ ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ گیہوں دینا ہر حال میں بہتر کیونکہ اسمیں موافقت سنت و اظہار شریعت ہے۔ الغایہ ع۔ لیکن فقیہ سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابو اللیث نے اسکو نوادر میں لکھا ہے اور مشہور قول وہ کہ جو مصنف رح نے لکھا۔ م۔ اور یہی مذہب ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المجہر والظہیریہ منہوم در۔ وعن ابی بکر الاعمش تفضیل الحنطۃ۔ اور فقیہ ابو بکر الاعمش سے گیہوں کی فضیلت دینا مروی ہے۔ ف۔ یعنی فقیہ ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیہوں یا جو چیز کہ نص میں وارد ہے اسی کو نکالنا افضل ہے بہ نسبت گیہوں کے آٹے و درم کے۔ لانہ ابعد عن الخلاف۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہے۔ اذ فی الدقیق والقیمۃ خلاف الشافعی۔ کیونکہ آٹا و قیمت جائز ہونے میں شافعی رح کا اختلاف ہے۔ ف۔ پس جواز کی طرف نظر رکھنا بہتر ہے بہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب تو قول اول ہے۔ عینی میں ہے کہ محمد بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین منصوص یا اسکا آٹا دینا افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو دراہم وغیرہ سے قیمت دینا افضل ہے۔ جامع المحبوبی۔ جن اناجوں کا حدیث میں بیان نہیں آیا تو انسے صدقۃ الفطر سوا اسکے بقیمت ادا کرنے کے نہیں جائز ہے۔ البحر۔ جس اناج کا ذکر منصوص ہے آسمیں کھرا و ناکارہ برابر ہیں۔ و اگر جو صاع نہایت عمدہ گیہوں دیے جنکی قیمت نصف صاع گیہوں کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو جنکی قیمت ایک صاع جو کے برابر ہے تو نہیں جائز ہے بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یوں ہی ایک صاع جو کے عوض چارم صاع کھرے گیہوں جائز نہیں۔ محیط السرخسی۔ رہا بیان صاع کا۔ قال والصاع عند ابی حنیفۃ

وقال محمد ثمانیۃ ارطال بالعراقی- فرمایا کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے- ف-
اور باوجود صاع چار مد ہے تو ہر مد دو رطل عراقی ہوا اھ- اور رطل ۱۳۰- درہم ہے- ف- نووی رح نے کہا کہ صحیح یہ
ہے کہ ۱۲۸- ونصف درہم ہے- ع- چونکہ مونگ ومسور کے مانند جسکا وزن وپیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے
یہ وزن شمار کرتے ہیں تو صاع باعتبار وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق نہوگا تو ابوہر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ
مرتفع ہے- ف- اب خلاف یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے- عند الطرفین- وقال ابویوسف خمسۃ ارطال
وثلث رطل- اور ابویوسف نے کہا کہ پانچ رطل وتہائی رطل ہے- وہو قول الشافعی- اور یہی قول شافعی
ف- وقول مالک واحمد ہے- لقولہ علیہ السلام صاعنا اصغر الصیعان- بدلیل اس روایت کے
کہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا ہے- ف- یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن حبان نے ابوہریرہ
رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا
اور ہمارا مد سب مدوں سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللہم بارک لنا فی صاعنا وبارک لنا فی قلیلنا وکثیرنا
واجعل لنا مع البرکۃ برکتین- ابن حبان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے
چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا صاع ہے- ابن الہمام نے جواب دیا کہ ایسے
موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہوگا- ہاں معتمد وہ ہے جو بیہقی نے روایت کی
حسن بن الولید القرشی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابویوسف رح حج سے واپس ہو کر ہمارے یہاں آگئے اور
کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک دروازہ کھول دوں جسنے مجھکو بڑی فکر میں ڈال دیا تھا پس میں نے
اسکا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صاع کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھے کہا کہ ہمارا یہ صاع
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے- میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس اس میں کیا حجت ہے-
انھوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس حجت لاوینگے- جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب
پچاس کے بوڑھے آدمی آئے جو مہاجرین وانصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اسکا ایک صاع
تھا اور ہر شخص اپنے باپ واہل خاندان سے اسناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس
جب میں نے انکو دیکھا تو سب برابر تھے- پس جب میں نے اسکو ناپ کر تولا تو پانچ رطل وایک تہائی رطل
سے کچھ ہی کم نکلا جب میں نے یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ میں ابوحنیفہ رح کا قول ترک کر دیا- روایت ہے
کہ امام مالک نے ابویوسف رح سے مناظرہ کیا اور یہی صاع پیش کیے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابویوسف نے
رجوع کیا اور قول مالک رح پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا- اسماء بنت الصدیق رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوٰۃ الفطر اس مد سے نکالتے جس سے کیل کرتے اور سب
اہل المدینہ یہی کرتے تھے- رواہ الحاکم وصححہ مغ- ولنا ما روی انہ علیہ السلام کان یتوضأ بالمد رطلین
ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال- اور ہمارے یعنی ابوحنیفہ ومحمد رح کی دلیل وہ جو مروی ہوا کہ حضرت صلعم
وضو کرتے ایک مد دو رطل سے اور غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے- ف- اسی طرح تفسیر کے ساتھ
دارقطنی نے انس رض سے تین طرق سے روایت کی اور بیہقی نے جملہ طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین میں حدیث
انس رض سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ وضو کرتے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے- امام طحاوی
نے اسطرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہد رح سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہ رض

کی خدمت میں حاضر ہوئے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو مرے برتن میں لایا گیا پس ام المومنین رضی اللہ عنہا نے
فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہد رح نے کہا کہ میں نے اسکو اندازہ کیا تو آٹھ
نو یا دس رطل ہوگا۔ طحاوی رح نے کہا کہ مجاہد رح نے آٹھ میں شک نہیں کیا بلکہ زیادہ مشکوک ہے۔ پھر جب آپ علیہ السلام
سے غسل کرنے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ازین سنن میں انس رضی اللہ عنہ سے صحیح ہوا کہ ایسے برتن سے وضو کرتے
جسمین دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مد کی مقدار دو رطل ہے اور نصف صاع یا دو مد کا بیان جو حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ
وغیرہ میں گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع چار مد ہے تو آٹھ رطل ہوئے۔ مع۔ وہکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور
ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا یحیی بن آدم قال سمعت
حسن بن صالح یقول صاع عمر ثمانیۃ ارطال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمر رضی اللہ عنہ آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی
نے کہا کہ سات سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدثنا وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحق عن موسی بن طلحۃ قال الحجاجی
صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسی بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج
ثقفی نے اسپر ایک قفیز بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اسپر فخر نہ کرتا۔ الفتح۔ طحاوی نے موسی بن طلحہ رح و ابراہیم
نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اسکو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ فقراۃ الاحکام
لے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کمی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ میں
کہتا کہ اے اہل عراق اے اہل شقاق و نفاق اور اے قوم بد اخلاق کیا میں نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ
نہیں نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر چھوٹے صاع سے تخفیف کر دی ہے۔ ع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعون سے چھوٹا
کیونکر ٹھیرا تو جواب دیا کہ۔ وہو اصغر من الہاشمی وکانوا یستعملون الہاشمی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی
کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے معاملہ کیا کرتے تھے۔ ف۔ اور ہاشمی صاع ۳۲ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا
اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگون نے ملاقات کی وہ مجہول لوگ ہیں۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکر
ابو یوسف ان لوگون پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے انپر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف
نہیں نقل کیا تو اسمین دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہیں واقع ہوا۔ کذا ذکر ابن الہمام رح۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو احتمال
بلا دلیل ہے اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود۔ کما رواہ البیہقی۔ ہان اقرب یہ کہ جو ینابیع مین ذکر کیا کہ درحقیقت
اماموں میں کچھ اختلاف نہیں اسواسطے کہ ابو حنیفہ رح کے وقت میں ایک رطل ۲۰ استار تھا اور استار ساڑھے
چھ درم ہے پس ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوئے اور ابو یوسف رح نے ہر رطل ۳۰ استار ہے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم
ہوئے لیکن ینابیع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقۃ ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مبسوط میں
امام ابو یوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصریح ہے۔ کتاب الاسرار میں کہا کہ صاع پانچ رطل و تہائی بحساب
ہر رطل ۳۰ استار کے یا صاع آٹھ رطل بحساب ہر رطل ۲۰ استار کے دونون برابر ہیں۔ کما ذکرہ العینی۔ واضح
ہو کہ قول ابو حنیفہ رح ادا کرنا احوط ہے۔ اور قول ابو یوسف بنظر دلیل اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ واضح ہو کہ اول صدقۃ الفطر کی کیفیت
بعد پھر اسی فصل میں مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت وجوب و وقت ادا چاہیے تو کتاب میں فرمایا۔ ووجوب الفطر
یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر۔ اور فطرہ واجب ہونا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طلوع ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول مالک رح کا ہے یعنی
جو اسوقت موجود ہے پھر اسیوقت فطرہ واجب ہوا۔ وقال الشافعی بغروب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان
شافعی رح نے کہا کہ (وجوب فطرہ متعلق ہوتا ہے) رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول

احمد ہے چنانچہ جو کوئی اُس وقت موجود ہے اُسی پر فطرہ واجب ہو گیا۔ اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان ہو جانے یا پیدا
ہونے یا مرنے میں ظاہر ہو گا۔ حتیٰ ان من اسلم او ولد لیلۃ الفطر۔ حتیٰ کہ جو کوئی اسلام لایا۔ یا پیدا ہوا
فطر کی رات میں۔ ف۔ بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا۔ تجب فطرتہ عندنا۔
تو اسکا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے۔ وعندہ
لا تجب۔ اور امام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہو گا۔ ف۔ کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود نہ
تھا۔ وعلی عکسہ من مات فیہا من ممالیکہ او ولدہ۔ اور اسکے برعکس حکم ہے جو مر گیا اس رات میں
اسکے مملوکوں یا فرزندوں سے۔ ف۔ تو جب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعی رح کے نزدیک فطرہ
واجب ہو چکا پھر مرا اور ہمارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے۔ لہ انہ یختص
بالفطر وہذا وقتہ۔ دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے۔ ف۔ جب آفتاب غروب
ہو کیونکہ اُسی وقت افطار کرتے ہیں پھر صوم نہیں۔ اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے۔ و
لنا ان الاضافۃ للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت
واسطے اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہے نہ رات کے ساتھ۔ ف۔ حتیٰ کہ رات
میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجائے فطر ہے پس یہ دن سے مختص ہو گا اور شرع میں دن کا شمار
طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہیگا حالانکہ جو
فطر اختصاصی ہے اُسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع الفجر روز عید ہے۔ اگر غروب کے وقت مسلمان موجود اور بعد
طلوع فجر کے موجود رہا یا مر گیا تو بالاتفاق اُسکا فطرہ واجب ہے۔ م ع۔ رہا جب فطرہ واجب ہو گیا تو اسکے ادا
کا وقت۔ پس اسمیں دو قول ہیں ایک یہ کہ عامہ مشائخ کے نزدیک تمام عمر اسکا وقت ہے۔ کما فی البدائع م ہ
اگر بعد طلوع فجر کے مر گیا یا فقیر ہو گیا تو صدقہ اسپر واجب الاداء ہے۔ الجوہرہ۔ یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جاوے
اور فقیر کو جب کبھی میسر ہو ادا کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس معنی میں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا
تو تمام عمر وقت ہے کہ اسکو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضاء ہو چنانچہ فریضہ نماز کی قضاء ہونے پر تمام عمر میں جب میسر ہو
ادا کرے وہ ساقط نہو گی حالانکہ قضاء ہے پس صحیح قول دوم ہے کہ اصلی وقت نماز عید سے پہلے ہے چنانچہ حدیث
ابن عباس رضہ میں فرمایا کہ یہ صدقہ مقبولہ ہے اور جس نے نماز کے بعد اسکو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ
ہے۔ کما مر اول الباب اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا۔ بعلی ہذا قبل نماز دیدینا واجب ہے۔ مگر مصنف نے
شاید بربنائے قول عامہ مشائخ یوں لکھا کہ۔ والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل الخروج
الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلی کی طرف جانے سے پہلے نکالیں۔ ف۔ اور
صحیح یہ کہ واجب ہے بدلیل حدیث مذکور۔ لانہ علیہ السلام کان یخرج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نکال دیا کرتے تھے۔ ف۔ صدقۃ الفطر۔ قبل ان یخرج۔ قبل اسکے کہ نکلیں۔ ف۔ بجانب جبانہ
جہاں نماز عید پڑھا کرتے تھے۔ یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم الحدیث میں روایت کی۔ مع۔ اور قولہ کان یخرج
استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مذکور کے دلیل وجوب ہے۔ ولان الامر بالاغناء
کی لا یتشاغل الفقیر بالمسألۃ عن الصلوٰۃ وذلک بالتقدیم۔ اور اس دلیل سے کہ مستغنی کر دینے کا
حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے میں نماز سے غافل نہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے

حاصل ہے۔ ف۔ اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہے تو فرمانبرداری کی موافقت بغیر عذر کے واجب بلکہ
حدیث الحاکم میں حکم موجود ہے۔ **فان قدموہا علی یوم الفطر جاز۔** پھر اگر لوگوں نے صدقۃ الفطر کو (زعید
پر مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ **لانہ ادی بعد تقرر السبب فاشبہ التعجیل فی الزکوٰۃ۔** کیونکہ اپنے سبب متقرر
ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوٰۃ میں پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ یعنی جیسے زکوٰۃ میں سبب نصاب ہے
اسکے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر میں سبب وہ راس ہیں جو اسکی مؤنت و ولایت میں
ہوں تو انکے ہوتے ہوئے پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوٰۃ پر قیاس ہے
اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا پیشگی جواز ہونا خلاف قیاس جائز ہے تو اسپر دوسرا قیاس نہیں ہو سکتا
اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت
طلوع فجر الفطر آوے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بجائے اسکے
قائم ہونا جو وقت وجوب کے لازم آویگی بالکل خلاف قیاس ہے تو اسمیں سوائے نص کے راہ نہیں۔ اور نص
جیسے پیشگی زکوٰۃ میں وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ درباب زکوٰۃ الفطر جسکے آخر
میں ہے کہ اور اس صدقہ کو لوگ فطر سے ایک دو روز پہلے دیدیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت صلعم پر مخفی
نہیں ہو سکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے تھی پس یہی حکم بیان دلیل ہے۔ کما فی الفتح۔ اور میں کہتا ہوں کہ صحیح
بخاری کی کتاب التفسیر میں حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ جنکو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور
جنیہ کا آیۃ الکرسی سکھلانا۔ یہ حدیث صریح ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو روز پہلے خود فقراء کو نہیں بلکہ حفاظت
میں جمع کر دیتے حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ پس
اسمیں دلالت ہے کہ دینے والوں کی طرف سے پہلے ادا ہو گیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے
کا صدقہ اسمیں خلط کرنا جائز نہوتا حالانکہ چھوہارے مجموعہ ڈھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلی
ہے اور بیان تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنیوالے کو اپنی طرف سے وکیل کر دیں تو اسکو ہر ایک سے صدقات لیکر
خلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کریں تو جائز نہیں ہے بدلیل مسئلہ الفتاوی کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگوں
سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہوا دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہو جائیگا اور جب
فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہوگا اور جن لوگوں کے صدقات دیے تھے انکے اموال کا ضامن رہیگا
اور اگر انھوں نے زکوٰۃ دی ہو تو انکی زکوٰۃ ادا نہوگی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دیدیں
کہ ہماری طرف سے وصول کر پس فقراء کا وکیل ہو کر انکے مال کو وصول کرکے انھیں کے اموال کو خلط کرنیوالا
ہوگا۔ المحیط۔ اور یوں ہی اگر بائمر دنے فقراء کے لیے بدون انکے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضامن ہوگا
اور لوگوں کے صدقات و زکوٰۃ ادا نہونگے پس واجب ہے کہ فقراء اسکو وکیل کر دیں۔ کما فی المضمرات ۵۔ جب
یہ بات معلوم ہوگئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا آنے درحقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا
جمع ہوتا تھا جبکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوہریرہ رضہ کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صریح جائز ہوا لکنہ
ظهر او استدلال لکثر ہم واللہ تعالی اعلم فقط۔ پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اسمیں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان
کا مہینہ آ جاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہے فعلی ہذا قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوئی۔ یہی صحیح اور اسی پر
فتوی دیا جاوے۔ الجوہرۃ والظہیریۃ البحر۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے

مطلقاً جائز ہو۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ ومدۃ ۔ اور کوئی تفصیل درمیان
ایک مدت و دوسری مدت کے نہیں۔ ف۔ یعنی ظاہر مذہب میں یہ تفصیل نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم
جائز اور زیادہ نہیں جائز ہو بلکہ مطلقاً پیشگی کا جواز ہو۔ ہو الصحیح ۔ یہی قول صحیح ہو۔ ف۔ اور عامہ متون
وشروح میں یہی مذکور اور مانند امام مصنف کے بہتوں نے اسی کو تصحیح کیا اور دوالمجیہ میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایۃ
ہو۔ النہر۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ و۔ اور اسی پر فتوی رہیگا۔ م۔ وان اخروہا عن یوم الفطر ۔ اور اگر لوگوں
نے اس صدقہ کو روز فطر سے تاخیر کر دیا۔ ف۔ بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر
کیا۔ لم تسقط ۔ تو یہ صدقہ اُنکے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ وکان علیہم اخراجہا ۔ اور صدقہ کو نکالنا انپر واجب
واجب رہیگا۔ ف۔ حتی کہ زندگی میں ادا کریں یا موت پر نکالنے کی وصیت کر دے۔ بخلاف قربانی کے
کہ اگر ایام قربانی نکل جاویں تو ساقط ہو جاتی ہو وجہ فرق کو امام مصنف نے بتلایا۔ لان وجہ القربۃ فیہا
معقول ۔ کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہو۔ ف۔ چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی
ایک یہ کہ فقراء کو نماز کے لیے فکر قوت سے فارغ کرنا اور دوم یہ کہ روزہ داروں سے جو لغو اور بیہودہ گوئی سرزد
ہو گئی ہو اسکو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جاتا رہا تو دوسرا ہمیشہ موجود ہو۔ فلا یتقدر وقت الاداء
فیہا۔ تو اس صدقہ کے بارہ میں ادا کا کوئی وقت متقدر نہو گا۔ بخلاف الاضحیۃ ۔ برخلاف قربانی کے۔ ف
کیونکہ اسمیں ایک حلال جانور کو اللہ تعالی کے نام پر قربان کرنا قرب ہو اور قیاس اسکے بھید کو ادراک نہیں
کر سکتا تو اسکا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسویں گیارھویں بارھویں تک نصوص سے معلوم ہوا پس اُسی وقت
تک رکھا جائیگا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھ سکتے ۔ واللہ تعالی اعلم۔ پھر تاخیر کی صورت میں ایک قول
میں قضا نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہوگا حتی کہ اگر مر نے پر اُسکے وارث نے اُسکی طرف سے ادا کیا تو جائز
ہو یہی صحیح ہو۔ البحر۔ اور دوسرے قول میں ادا کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہو اور تاخیر میں قضا ہوگا۔
اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا اور یہی حق ہو جیسا کہ حدیث میں منصوص ہو۔ والتمام فی الفتح۔
م۔ (فروع) جو بچہ پیٹ میں ہو اُسکی طرف سے فطرہ واجب نہیں۔ السراج۔ باپ پر صغیر بچہ کا فطرہ
اپنے مال سے ہوتا ہو جب کہ بچہ کا کچھ مال نہو مگر اس صورت میں اس بچہ کے مملوک کا نہیں ہوتا۔ قاضیخان
مثلاً بچہ کو کسی نے غلام ہبہ کر دیا۔ م۔ باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کر کے اُسکے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ
پر اس دختر کا فطرہ نہیں ہو۔ التاتارخانیہ۔ مملوک کا صدقۃ الفطر اُسپر جو مالک رقبہ ہو نہ مستعیر ومستاجر اور
ودیعت رکھنے والے پر۔ قاضیخان۔ ہر شخص پر اپنا فطرہ ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہو حتی کہ اگر اُسکو
ٹکڑے کر کے دو یا زیادہ مسکینوں پر بانٹا تو نہیں جائز ہو۔ التبیین۔ ولیکن در المختار میں لایا کہ اکثروں کے نزدیک
جائز ہو اور اسی پر دوالمجیہ وخانیہ وبدائع ومحیط میں جزم کیا اور اسی کو برہان میں صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوٰۃ کی تفریق جائز
ہو اور حدیث میں فقیروں کو مستغنی کرنیکا حکم واسطے استحباب کے ہو۔ و۔ اور بقول ابن الہمام جبکہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب
ہو بنظر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہو بلکہ فتح القدیر میں جو از صرف کرخی کا قول لکھا اور کہا کہ سوا اسے کرخی کے
اوروں کے نزدیک نہیں جائز ہو لہذا میرے نزدیک بنظر دلیل اوجہ یہی کہ ہر شخص ایک ہی مسکین کو دے کر بلا خلاف جائز ہو۔ م۔ جیسے
جماعت ایک کو دے تو باتفاق جائز ہو۔ اور جب عورت نے اپنے گیہوں اور شوہر کے گیہوں بغیر اُسکی اجازت کے ملا کر فقیر کو
دیے تو عورت کی طرف سے ادا ہوا اور شوہر سے نہیں کیونکہ ایسی چیز کا خلط جس میں امتیاز نہ ہو سکے خلط

کرنے والے کی ہو جاتی ہے اور اسپر دوسرے کے بیبے ضمان واجب ہوتی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے اجازت دیدی تو ادا ہو گیا۔ ابظہیریہ ۔ اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو بنا اتفاق ہیں کہا کہ بمقتضائے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہونا چاہیے۔ د۔ جسپر زکوٰۃ یا صدقہ فطر یا کفارہ یا نذر باقی ہے وہ مرا تو ہمارے نزدیک جبرًا اسکے ترکہ سے نہیں لیا جائیگا ہاں اسکے وارث احسان کر کے اسکا ذمہ پاک کریں تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہوں جنکو احسان کے طور پر دینے کی لیاقت ہو۔ اگر میت نے ادائے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اسکے تہائی مال سے پوری کیجاویگی۔ الجوہرہ۔ مرد نے اپنی اولاد و جورو کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گیہوں وزن کیے پھر لا کر اپنی نیت سے فقیر کو دیدیے تو سب سے ادا ہو گیا۔ انجام صدقہ فطر وصول کرنے کو امام کوئی ساعی نہیں بھیجیگا بلکہ لوگ خود ادا کریں کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا۔ البدائع ت د۔ اگر اپنی جورو کے غلام کو اپنا فطرہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نفقہ اسی عورت پر ہو۔ فتاوی الشہید۔ ت د۔ صدقۃ الفطر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں۔ الخلاصہ۔ منجملہ واجبات اسلام کے صدقۃ الفطر و قربانی و نماز وتر و خدمت والدین اور نفقہ ذوی الارحام ہیں۔ د۔

کتاب الصوم

یہ کتاب صوم کے بیان میں ہے۔ کہا گیا کہ لفظ صیام اولی ہے کیونکہ اگر اللہ تعالی کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہوگا۔ الظہیریہ۔ اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے م۔ پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔ کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اسکے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ صفائے قلب اور ترحم و موافقت مساکین اور زہد و ترغیب آخرت وغیرہ اور بعض روحانیت تن نہور روحانیہ ہیں اور سب سے اعظم منافع ہیں سے رضوان الرب الرحمن تبارک و تعالی ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ الصوم لی وانا اجزی بہ۔ چونکہ خالصًا لوجہ اللہ تعالے کھانا پانی و تمام لذائذ و خواہش کو ترک کرتا ہے اور اس سے اہل الفکر جان لینگے کہ اللہ تعالی کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی وقت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ من صام رمضان ایمانا و احتسابا غفر لہ ما تقدم من ذنبہ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصۃ لوجہ اللہ تعالی رمضان کا روزہ رکھا اسکے گذرے گناہ بخشے گئے۔ اور فضائل بہت زیادہ ہیں اور مرد مومن کے واسطے ایک نص کافی ہے۔ کہا گیا کہ اسلام میں پہلا روزہ صوم عاشورا ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ میں تین روزہ رکھنا شروع فرمایا۔ رواہ البیہقی۔ پھر دوسرے سال ہجرت میں غزوہ بدر سے پہلے اور نصف شعبان میں فریضہ صیام رمضان نازل ہوا۔ پھر ابتدا میں آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اسکا فدیہ دیدے اگرچہ تندرست ہو پھر سوائے مسافر و مریض کے سب پر روزہ ختم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کیا ہو تو پھر نہیں کھاتا تھا حتی کہ اللہ تعالے نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عمومًا تمام رات کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا یہانتک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آویگا۔ پھر لغت میں الصوم یعنی امساک ہے خواہ کسی چیز سے ہو حتی کہ صام عن الکلام۔ بولتے ہیں اور شرع میں ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہونچانے سے جسکو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ۔ پھر صیام از راہ حکم کے سات اقسام ہیں فرض۔ واجب۔ مسنون۔ مندوب۔ نفل۔ مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحریمی۔ اور صوم رمضان کا

وا ز وقت معین ہے اور قضا ز غیر معین جیسے کفارات - اور صوم واجب مین بھی معین ہو جاتا ہے جیسے نذر معین اور غیر معین
بھی ہوتا ہے جیسے نذر مطلق - پھر صوم کے اسباب مختلف ہین چنانچہ صوم النذر کا سبب یہی نذر ہے صوم الکفارات
مین جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمداً روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان
کو چوک و خطاء سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہہ روزے کفارے کے واجب ہین - صیام رمضان کے قضاء
کا سبب تو وہی جو ادا کا سبب ہے اور ادا کے سبب مین کلام ہے پس قاضی امام ابو زید و فخر الاسلام و صدر الاسلام
کے نزدیک ادائے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو ٹکڑے ہونے کے لائق نہین - کمافی الکشف کیونکہ سبب تو
متقدم ہونا چاہیے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب و مسبب دونون واحد ہو سے
جاتے ہین بخلاف نماز کے کہ اسمین وقت وسیع ہوتا ہے تو ظہر مین مثلاً وقت سبب بھی ہے اور اداء کا ظرف بھی علیحدہ
ہے لہذا صوم مین وقت ہوئی کہ اسمین سبب کچھ فاضل نہین پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر - یا صوم رمضان مین یہی
مہینہ سبب کل روزون کا - گیا اور اسمین بھی بحث ہے - بعض نے کہا کہ ہر روز مین جس وقت سے روزہ شروع ہوتا
ہے تو شروع سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اسکا جزو نہو سکے وہ سبب اُس روز کے صوم کا ہے - یہی میرے
نزدیک حق ہے - الغایہ - اسی کو امام السندی نے صحیح کہا ہے - النہر الفائق - لہذا اگر مجنون رمضان کی اگلی رات مین
یا درمیان ماہ کے کسی رات مین ہوش مین ہو گیا لیکن صبح طلوع سے پہلے پھر مجنون ہو گیا اور مہینہ گذر گیا تو امام حلوائی
نے کہا کہ اسپر قضاء نہین واجب اور یہی صحیح ہے - البحر - اور اسی پر فتوی ہے - المعراج - اور افاقہ تمام مرض مین معتبر ہے
نہ بعض کلام مین - الزاہدی - وسیاتی الکلام فیہ - پھر صیام رمضان و اُسکی قضاء و کفارات ظہار و قتل و قسم و جزاء
الصید و الاذی یہ سب فرض بالآیۃ والاجماع ہین اور صیام نذر واجب ہین کیونکہ قولہ تعالے ولیوفوا نذورہم - حکم
وفائے نذر ہے لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علمائے حنفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع و
مجمع مین اسکو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے - مف - لیکن اول ہی اصح ہے - ت د - اور صوم عاشورا
مع نوین کے مسنون ہے اور بغیر نوین کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین و تشریق مکروہ تحریمی ہین اور صیام ایام البیض و
صوم داؤد علیہ السلام و مانند اسکے جنمین کوئی فضیلت خاص ہے وہ مستحب ہین اور ماسوائے انکے نوافل ہین جسمین
کوئی کراہت نہو - صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و بلوغ و عقل ہے - ادائے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی
و مقیم ہونا - ادا صحیح ہونے کی شرط حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا - مف الکافی والنہایہ - اور چاہیے
کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام مین موجود ہو - مف - اور
نیت یہ کہ دل سے جان لے کہ روزہ رکھیگا - الخلاصہ - اور زبان سے کہنا مسنون ہے - النہر اور سحری کھانا بھی
نیت ہے جب کہ اسکے خلاف نیت نہو - کمافی السراج - پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت
ضرور ہے - القاضیخان - اور نیت ضرور نہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہین ورنہ روزہ رکھیگا تو ایسی نیت سے روزہ
نہوگا اور اگر رمضان مین روزہ یا افطار کسی کی نیت نہو حالانکہ یہ جانتا ہو کہ رمضان ہے تو بقول اظہر وہ صائم نہ ہوگا - المحیط
اور اگر کہا انشاء اللہ تعالی کل روزہ رکھونگا تو صحیح قول پر نیت ہو گئی - الظہیریہ - ابتدائے نیت کا وقت بعد غروب
آفتاب سے ہے حتی کہ اسوقت نیت کر لی پھر غافل رہا حتی کہ کل روزے سے گذرا تو جائز ہے اور قبل غروب کے
نہین جائز ہے - الخلاصہ و محیط السرخسی - اگر روزہ کی حالت مین افطار کی نیت کی مگر افطار نہ کیا پھر دن گذر گیا
تو روزہ پورا ہو گیا - الایضاح - رہا انتہائے وقت کب تک نیت ہو سکتی ہے تو اسکا بیان کتاب مین ہے چنانچہ

فرمایا۔ الصوم ضربان - شرعی روزہ دو قسم ہے - واجب - ایک قسم واجب - ف - خواہ اللہ تعالیٰ کے
نص سے فرض یا واجب ثبوت ہوا ہو یا بندہ کے نذر کرنے سے واجب ہوا ہو ہر حال واجب ہے - ونفل - اور
دوم نفل - ف - یعنی جو واجب نہو پس یہ سنت ومندوب ونفل سب کو شامل ہے اور مکروہ تحریمی در حقیقت روزہ
شرعی کی قسم نہیں ہے - والواجب ضربان - پھر واجب دو قسم ہے - ف - معین وغیر معین - منہ ما یتعلق بزمان
بعینہ کصوم رمضان والنذر المعین - از انجملہ ایک وہ کہ متعلق بزمانہ معین ہو جیسے اداے روزہ رمضان اور
نذر معین - ف - مثلاً اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہے تو پہلا جمعہ متعین ہے - اور
اداے روزہ رمضان اسواسطے کہا کہ قضاء رمضان کا وقت معین نہیں ہے - پس واجب معین کے بعض احکام شروع
کیے اور فرمایا - فیجوز بنیۃ من اللیل - پس جائز ہے صوم رمضان ونذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو
ف - جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا - وان لم ینو حتی
اصبح - اور اگر روزہ رمضان ونذر معین میں نیت نہ کی یہانتک کہ صبح ہو گئی - اجزتہ النیۃ ما بینہ وما بین الزوال
تو کافی ہے اسکو نیت کرنا صبح وزوال کے درمیان میں - ف - اور آگے آویگا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہے
اور ظاہریہ فرقہ کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے - وقال الشافعی لا یجزیہ - اور شافعی کے
کے نزدیک نہیں کافی ہے - ف - جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو - اور یہی قول احمد ہے - مگر نفل میں النیۃ
نیت جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک فرض ونفل سب میں رات سے نیت شرط ہے - پھر امام مصنف نے اول
یہ تمہید ذکر کرکے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کیے - اعلم ان صوم رمضان فریضۃ - واضح ہو کہ صوم رمضان
فرض ہے - ف - اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت سے اس امت تک برابر مفروض رہا ہے - لقولہ تعالیٰ
کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم الآیہ - یعنی بدلیل قولہ تعالیٰ جسکا ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے
تم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے - ف - اور خطاب ان لوگوں کو ہے جو
ہیں بدلیل عقلی تو کافر ومجنون وطفل خارج ہوا اگرچہ تخصیص نہیں ہے - وعلی فرضیتہ انعقد الاجماع - اور صوم
رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے - ف - چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا واو عطف سے
دونوں کو ملادیا یعنی آیت واجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے - ولہذا یکفر جاحدہ - ولہذا
اسکے منکر کا انکار کیا جاتا ہے - ف - یعنی اسکے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو فریضہ رمضان سے منکر ہو - والمنذور
واجب - اور صوم منذور واجب ہوتا ہے - لقولہ تعالیٰ ولیوفوا نذورہم - بدلیل قولہ تعالیٰ جسکا ترجمہ یہ ہے کہ اور
وفا کریں اپنی نذریں - ف - اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعض نذریں بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں
جیسے عیادت مریض کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی - یعنی ایسی نذر جسکے جنس سے شرع میں کوئی واجب
نہیں ہے یا اگر ہو تو بذات خود مقصود نہو - جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کرونگا
یہ کچھ نہیں ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ آخر باب میں ایسے مسائل ملحق ہونگے - م - وسبب الاول الشہر - اور فریضہ
رمضان کا سبب شہر رمضان ہے - ولہذا یضاف الیہ - اور اسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اضافت کیا
جاتا ہے - ف - جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہے - ویتکرر بتکررہ - اور مکرر ہو جاتا ہے صوم بوجہ مکرر
آنے مہینہ کے - ف - یعنی جب ماہ رمضان آیا تو روزہ پھر واجب ہو جاتا ہے تو اسی جہت سے کہ یہ وقت اسکے
روزہ کا سبب ہے جب آوے تو واجب ہو یہ بعض مشائخ کا قول ہے - وکل یوم سبب وجوب صومہ - اور

رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے۔ ف — یہ فخر الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف
نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب الذمہ ہو گئے
پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاصل ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہے پس پہلا قول تو وجوب الادا
ہونے میں بشرط قدرت وصحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روز سبب صحۃ الادا ہے اور یہ قول قوی
ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزو اس قدر کہ جسمیں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم
ہوگا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اس سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے
اور یہ ظرف صوم کے اسکا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے نماز فجر وظہر وعصر
انکے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں گر سبب واسطے نمازوں کے اور ظرف واسطے صوم
کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف وسبب ہونا دو جہت سے کچھ مضر نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید بیان
سمجھ میں آوے اور توضیح یہ ہے کہ (ما مور بہ) جس وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وہ وقت وسیع ہوتا ہے جیسے
نمازیں چنانچہ نماز ظہر چار رکعت فریضہ پڑھ کر بہت وقت فاضل بچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ
کہ دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتیٰ کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس نماز کے وقت کو
ظرف کہتے ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ منجملہ مسائل کے جو اس پر
متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ نماز مثلاً ظہر میں نیت فرض ہے کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بہت ہو سکتی ہیں
پس فرض وسنت ونفل وقضا کے امتیاز کے لیے نیت فرض ہے۔ رہا صوم جسمیں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ معیار ہے
تو اسمیں اسکی حاجت نہیں مگر نفل وواجب وفرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اللہ تعالیٰ
عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اسکے عالم عام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الادا کا سبب حقیقی
وہ حکم جس سے فعل نماز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغہ امر جو نص میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا
اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ظرف وہ وقت جسمیں فعل ادا ہوا اور سبب اس سے
مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نہار شرعی ہے اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف وسبب جمع ہو
جاتے ہیں لہذا کہا گیا کہ تمام مہینہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں نہ راتیں۔ پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو
اول تمام روزوں کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا کہ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ جو تم میں سے ماہ میں حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے
کے بعد سے شروع ہے لہذا حدیث میں وارد ہے کہ صوموا لرؤیتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راتیں بطور عفو
ہیں۔ کہا کہ ہر روز اپنے صوم کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہی روز تو ظرف
الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جسکا جزو نہ ہو سکے وہ سبب مقدم ہے اور باقی ظرف
ہے اور اسی کو فخر الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔
پھر مخفی نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ حرج کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی مخفی نہیں
کہ جو روز کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزا اور نمازوں کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی نماز کو اول
وقت میں ادا کیا تو اسکے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب
اور ایک راہ سے ظرف ہوا پس کیوں نہیں جائز ہے کہ تمام یوم بنظر اسکے کہ مہلت حکم الٰہی کا قائم مقام ہے سبب ادا سے

صوم ہے اور بنظر اسکے کہ صوم اسی وقت مین ہوتا ہے تو فرض ہے اور جزو لا یتجزی للاتے سے یہ بہتر ہے کیونکہ وہ جزو لا یتجزی صرف عقل مین ہے اور خارج مین کبھی پہچانا نہین گیا۔ علاوہ ازین جو شخص اس روز مین حاضر ہوا وہ ماہ رمضان مین حاضر ہوا تو سبب خود موجود بطور خاص ہے۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ م۔ والسبب الثانی النذر۔ اور دوم سبب یعنی صوم نذر معین کا سبب خود نذر ہے۔ والنیۃ من شرطہ۔ اور نیت روزہ کی شرط سے ہے۔ ف۔ اور مین اسکی ماہیت ذکر کر چکا۔ وسنبینہ ونفسرہ ان شاء اللہ تعالے۔ اور ہم اسکو بیان اور اسکی تفسیر کرینگے ان شاء اللہ تعالی۔ ف۔ جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان و نذر معین دن مین اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہے اور شافعی رح کے نزدیک رات سے نیت ضرور ہے۔ وجہ قولہ فی الخلافیۃ خلافی مسئلہ مین قول شافعی کی دلیل۔ قولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے کہ لا صیام الخ یعنی صیام نہین اسکا جسنے رات سے صیام کی نیت نہ کی۔ ف۔ اس حدیث کو بلفظ لمن لم ینو۔ ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشبہ یہ کہ ام المومنین حفصہ کا قول ہے اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر راوی نے اسکو مرفوع حدیث روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ترمذی نے بلفظ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ۔ اور ابن ماجہ نے لا صیام لمن لم یفرضہ من اللیل۔ اور نسائی نے دونون لفظ جمع کر دیے۔ ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمر رض کا قول ہے۔ نسائی نے کہا کہ صواب میرے نزدیک وقف ہے اور مرفوع کرنا صحیح نہین۔ پھر مالک رح کے طریق سے حضرت عائشہ و حفصہ پر وقف کیا اور خود مالک نے ابن عمر رض کا قول روایت کیا ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہے تو اسکا رفع کرنا مقبول ہوگا دار قطنی نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد مین سب راوی ثقہ ہین۔ عینی رح نے رد کر دیا کہ اسمین ایک تو یحیی بن ایوب موجود جسکی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا۔ دوم عبد اللہ بن عباد غیر معروف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہر صورت یہ حدیث واحد ہے اگرچہ الفاظ مختلف ہون پس ابو داؤد و ترمذی کی روایت۔ لم یجمع۔ از تجمیع ہے اسکے معنی نیت کو ٹھیک جمع کرنا یعنی تردد اور شک دور کرے چنانچہ مثلاً اگر کل و عرفت ہو تو میرا روزہ نہین ورنہ روزہ ہے یا کل اگر رمضان کا دن ہو تو میرا روزہ رمضان ہے ورنہ میرا روزہ نذر ہے۔ اور مانند اسکے کہ یہ نیت متردد ٹھیک نہین ہے بدلیل روایت ابن ماجہ کہ لم یفرضہ از فرض بمعنی قطع یعنی نیت کو قطعی کرے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطے تعلیت نیت کے ہے اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہو اور بعد فجر کے قطعی نیت کر لے۔ ہان البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو مگر وہ عدم سیاق کے یہ لفظ مقصود نہین ہے بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہے اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو لیکن دوسری نص صریح آ چکی کہ بعد فجر کے بھی قطعی نیت صوم معین مین کارآمد ہے لہذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ اصول مین مصرح ہے۔ یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہے اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اسکے موقوف ہونے پر زور دیا ہے اور جواب اسکا ابن الہمام سے گذرا۔ بالجملہ ایک دلیل تو شافعی رح کی اس حدیث سے دوم دلیل معنوی چنانچہ فرمایا۔ ولانہ لما فسد الجزء الاول۔ اور اس دلیل سے کہ رات سے نیت واجب ہے کہ جب پہلا جزو صوم فاسد ہوا۔ لفقد النیۃ۔ بوجہ نہونے نیت کے۔ ف۔ حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہین۔ فسد الثانی۔ تو جزو ثانی بھی فاسد ہوا۔ ف۔ جزو اول وہانتک کہ نیت نہ تھی اور جزو ثانی جہان سے نیت کی حاصل آنکہ بغیر نیت کا حصہ بگڑا تو نیت والا بھی بگڑا۔ ضرورۃ انہ لا یتجزی۔ بوجہ ضرورت اس امر کے کہ صوم ٹکڑے نہین ہوتا۔ ف۔ تاکہ ایک ٹکڑا صحیح رہے۔ اور ٹکڑے نہونا صرف صوم واجب مین ہے۔ بخلاف النفل

برخلاف نفل کے - لانہ یتجزئ عندہ - کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے - ف - اور اصح قول یہ
نہیں ہوتا - ذکرہ العینی - ابن الہمام رح نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہ رضہ دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم
ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ ہے ہم لوگوں نے عرض کیا کہ کچھ نہیں تو فرمایا کہ پھر تو میں اب صائم ہوں پھر ایک
روز تشریف لائے تو ہمنے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہمکو حلوا سے حیس ہدیہ آیا ہے فرمایا کہ اسے لا حالانکہ مین نے تو روزہ سے صبح کی تھی پھر
کھایا - رواہ مسلم - مین کہتا ہوں کہ اس سے ٹکڑے ہونا کہاں نکلا صرف دن مین نیت کا جواز ہے - پھر مصنف رح نے فرض و نذر معین مین بعد
فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا ولنا - ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما شہد الاعرابی برویۃ الہلال - اور ہماری دلیل حضرت
صلعم کا قول جو اعرابی کے چاند دیکھنے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا - الا من اکل فلا یاکلن بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیصم - آگاہ ہو جاؤ
کہ جسنے کچھ کھا لیا تو باقی دن بھر کچھ نہ کھاوے اور جسنے نہین کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے - ف - معلوم ہوا کہ بقیہ دن
مثل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہوا کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے - لیکن یہ حدیث نہین ملی اور
ابن الجوزی نے تحقیق مین کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف یہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور
آپ نے اس سے ایمان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ ندا کر دی جاوے کہ کل روزہ رکھین - اس سے ظاہر ہوا کہ یہ رات
کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت مین صریح ہے اور امام طحاوی رح نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوع رضہ مین
دربارہ صوم عاشوراء وارد ہے کہ اسلمی مرد کو حکم دیا کہ لوگون مین پکار دے کہ جسنے کچھ کھا لیا ہو تو بقیہ دن بھر کچھ نہ کھاوے
اور جسنے نہین کھایا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشوراء ہے - رواہ البخاری ومسلم - قال المترجم بل ہو من ثلاثیات
البخاری حدثنا المکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع الحدیث - م - اسمین دلیل ہے کہ جب کسی روز
مین روزہ معین ہو جسکی اسنے رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی
چیز اسنے پائی نہین گئی - ابن الجوزی نے رد کیا کہ صوم عاشوراء کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ
انہون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ یہ یوم عاشوراء ہے اللہ تعالے نے اسکا روزہ ہم پر فرض نہین کیا
پس جو چاہے کہ اسکو روزے سے گذارے تو روزہ رکھے اور مین تو روزے سے ہون - پس لوگون نے روزہ
رکھا - رواہ البخاری ومسلم - جواب دیا گیا کہ معاویہ رضہ کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہے پس نوین سال یا اسکے بعد سنا
ہوگا اور اسوقت عاشوراء منسوخ ہو چکا اور فریضہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشوراء کا وجوب تو رمضان سے
پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہ رضہ مین ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشوراء کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا
حکم دیا پھر جب فریضہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشوراء رکھے اور جو چاہے چھوڑ دے - رواہ البخاری و
مسلم - یہ صریح ہے کہ عاشوراء قبل رمضان کے واجب تھا پھر منسوخ ہوا کہ اختیار دیدیا ورنہ بقیہ روز کے امساک کا حکم نہ ہوتا
اور صوم کا حکم بصیغہ امر ہے - اور جس حدیث سے شافعی رح نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنف رح نے جواب
دیا کہ - ما رواہ محمول علی نفی الفضیلۃ والکمال - اور جو شافعی نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت وکمال کے
نفی پر - ف - یعنی جب رات سے نیت نہ ہو تو اسکا صیام نہین - یعنی یہ کہ اسکا صیام ہر صفت سے کامل وفاضل
نہین رہا جیسے حدیث لا ایمان لمن لا عہد لہ - اسکا ایمان نہین جسکا عہد پورا نہین - حالانکہ بالاجماع بدعہد مومن ہے تو مراد یہ کہ
کامل نہین - اور جیسے لا صلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد - یعنی مسجد کے پڑوس والے کی نماز نہین مگر مسجد ہی مین حالانکہ
بالاتفاق تنہا اسکی نماز ہو گئی تو معنی یہ کہ جیسے اسکو مسجد مین پڑھنی چاہیے تھی نہین پڑھی اور اسکے نظائر بہت ہین - او
معناہ لم ینو انہ صوم من اللیل - یا اسکے معنی یہ کہ اسنے رات سے یہ نیت نہ کی کہ وہ صوم ہے - ف - مراد یہ کہ

لم تنو کون الصوم من اللیل - یعنی نیت نہ کی ہوئی صوم کی رات سے تو من اللیل متعلق دوسرے صیام سے ہی
نہ کہ لم ینو سے - انتہی - اِسکا تو حاصل نہین نکلتا بلکہ ہان مصنف رح کی مراد تو ظاہر یہ ہو کہ جسکی نیت رات سے صوم
کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائیگا - تو سیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھایا اور اُسنے رات سے صائم ہونیکی
نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند بجرم نہین پس حدیث مین اِسکا ذکر ہی نہین کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہوگا یا نہ ہوگا
فلیتامل فیہ فانہ دقیق م - یہ تو دلیل نقلی تھی اسکے ساتھ قیاس معنوی دن کی جواز نیت کا - ولانہ یوم صوم - اور
اِس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہی - ف - یعنی خواہ رمضان ہو یا نذر معین ہو وہ صوم کے لیے متعین ہی - فیتوقف
الامساک فی اولہ علی النیۃ المتاخرۃ المقترنۃ باکثرہ - پس متوقف ہوگا امساک اِس دن کے اول کا اِس
نیت پر جو امساک سے پیچھے ہوے دن کے اکثر حصہ سے ملی ہوئی ہی - کالنفل - جیسے نفل مین - ف - چنانچہ
اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزون سے باز رہا تو یہ امساک آیندہ
کی نیت پر موقوف ہی پس اگر اُسنے آیندہ روزے کی نیت کرلی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہی تو کہا جائیگا کہ
ابتدا کا امساک بھی صوم ہی اور اگر آیندہ نیت افطار کی یا کچھ تھوڑا حصہ رہا تھا اُسوقت نیت صوم کی تو کہا جائیگا
کہ ابتدا کا امساک صوم نہین تھا - پس ابتدا کا امساک آیندہ کی نیت پر متوقف ہوتا ہی - وہذا - اور یہ متوقف
ہونا - لان الصوم رکن واحد ممتد - اسوجہ سے ہی کہ صوم یعنی امساک طعام وغیرہ سے باز رہنا ایک رکن
دراز کھنچا ہوا ہی - ف - وہ محتمل ہی کہ آدمی نے پیٹ کی خلش وغیرہ کی جہت سے کیا ہی یا خالص اللہ تعالے
کے واسطے بطور عبادت کیا ہی اور یہ حال بالضرور نیت سے معلوم ہوگا - والنیۃ لتعیینہ للہ تعالے - اور نیت
اِس امساک کو اللہ تعالے کی عبادت کے لیے معین کرنیکے واسطے ہی - ف - پس اگر نیت خالص ہوئی تو پھر
دیکھا جاوے کہ دن کس قدر باقی ہی اگرچہ یہ دن صوم کے واسطے معین تھا لیکن آدمی کا فعل محتمل رہا کہ اُسنے
معین صوم موجود کیا یا معدوم کیا - فترجح بالکثرۃ جنبۃ الوجود - پس اکثر حصہ کے ساتھ جانب وجود کو ترجیح ہوگی
ف - یعنی جب کہ اکثر حصہ باقی تھا کہ اُسنے خالص عبادت کی نیت کرلی تو اکثر بمنزلہ کل کے ہی پس کل دن مین
صوم موجود کیا - اِس سے ظاہر ہوا کہ اگر برابر حصہ باقی ہو تو جانب صوم کو ترجیح نہوگی - پھر چونکہ طلوع فجر سے غروب
تک صوم یعنی امساک ایک ہی رکن دراز ہی تو یہ نہین ہو سکتا کہ بعض جزو عادت کا امساک ہو - اور بعض جزو
نیت سے عبادت صوم ہو بلکہ لامحالہ یا عادت ہوگا یا عبادت ہوگا پس اگر نیت عبادت آدھے یا زیادہ تک ہولی
پھر قلیل باقی تھا اُسوقت ہوئی تو لازم آیا کہ آدھا بغیر نیت و آدھا مع نیت ہی یا اِس سے بھی کم مع نیت ہی پس
کوئی وجہ نہین کہ اِسکو عبادت ٹھہرانے کا پلہ بھاری ہو لہذا سب عادت ٹھہرا اور جب کہ اکثر حصہ مع نیت ہی تو
عبادت کا پلہ بوجہ کثرت کے بھاری ہی تو یہ امساک لامحالہ سب عبادت ہی پس ثابت ہوا کہ صوم معین مین اول
وقت مین نیت کافی ہو جاتی ہی اگرچہ شروع سے نہو - بخلاف الصلوۃ والحج - برخلاف نماز و حج کے - ف -
کہ ان دونون مین ابتدا عقد سے یعنی جسوقت سے انکو شروع کرنیکا قصد و باندھا ہی اُسی وقت سے نیت شرط ہی
اور اکثر حصہ مین کافی نہین - لانہما ارکان - کیونکہ نماز و حج دونون کے کئی کئی ارکان ہین - ف - ایک ہی رکن
ممتد نہین ہین تو اگر کوئی رکن بغیر نیت ادا ہوا تو وہ قطعاً عادت ہو چکا اور بغیر اِس رکن کے نماز یا حج کا وجود نہ ہوگا
فیشترط قرانہا بالعقد علی ادائہا - پس شرط ہی متصل ہونا نیت کا اِس قصد کے ساتھ جو دونون کے ادا کرنیکا
باندھا ہی - ف - اور وہ نماز مین تکبیر تحریمہ اور حج مین احرام ہی - پھر اگر کہا جاوے کہ جب صوم مین رکن واحد

ہونے سے عقد کے بعد نیت کافی ہے تو قضائے رمضان میں بھی کافی ہونا چاہیے کہ وہ بھی رکن واحد ہے - جواب یہ کہ
یہاں رکن واحد ہونا نہ تھا بلکہ رکن واحد ہونا اور اس دن کا روزہ کے لیے متعین ہونا دونوں باتوں پر یہ حکم تھا -
بخلاف القضاء - بخلاف قضائے رمضان کے - ف - کہ قضاء رکھنا تو فرض ہے مگر اسکے لیے دن معین نہیں ہے
بلکہ وہ دن نفل روزہ کو متحمل ہے تو قضاء رمضان متعین نہوگا - لانہ یتوقف علی صوم ذلک الیوم وہو النفل
کیونکہ وہ امساک اُس دن کے روزہ پر موقوف ہے اور وہ نفل ہے - ف - یعنی شرع نے اُس روز کے صوم
کو اسپر کسی جہت سے لازم نہیں کیا مگر آنکہ وہ نفل روزہ رکھے تو شروع سے وہ نفل ٹھہریگا پھر اُسکو قضاء نہیں
ٹھہرا سکتے مگر اسی طرح کہ اُسکے نفل شروع ہونے سے پہلے قضاء کی نیت کرلے لہذا قضائے رمضان میں رات
سے نیت شرط ہے تاکہ وہ نفل شروع نہو جاوے - اور ادائے رمضان یا نذر معین میں شرع نے وہ دن نفل سے
محفوظ کر دیا جب کہ اُسپر اُس دن کا روزہ فرض کر دیا - اگر کہا جاوے کہ پھر جب یہ بات ہے تو چاہیے کہ اُس دن جس وقت
نیت کرکے جائز ہو جاوے - جواب یہ کہ نہیں بلکہ جیسے رکن واحد ہونا اور دن کا معین ہونا ضرور ہے اسکے ساتھ
عادت سے عبادت کو ترجیح ہونا بھی ضرور ہے تو جب اکثر حصہ امساک کا بہ نیت عبادت ہوا تو اس رکن کا عبادت
ہونا راجح ہوا - بخلاف ما بعد الزوال - بخلاف ما بعد زوال کے - ف - یعنی بعد زوال کے نیت کی کہ یہ
میرا عبادت ہے تو کیا ترجیح ہے کہ عبادت ہو بلکہ اکثر حصہ بے نیت ہونے سے عادت کو ترجیح ہے - لانہ لم یوجد اقترانہا
بالاکثر - کیونکہ نیت عبادت کا متصل ہونا اکثر حصہ سے نہیں پایا گیا - فترجحت جنبۃ الفوات - تو عبادت فوت
ہونے کا پلہ بھاری ہو گیا - ثم قال فی المختصر - پھر جاننا چاہیے کہ قدوری نے مختصر میں کہا کہ - ما بینہ وبین الزوال
یعنی جائز ہے نیت کرنا شروع امساک سے زوال تک کے درمیان - ف - حالانکہ زوال تک نصف بغیر نیت
ہو گیا - وفی الجامع الصغیر قبل نصف النہار - اور جامع صغیر میں قبل نصف النہار مذکور ہے - ف - اور
نہار عرفی تو طلوع آفتاب سے شروع ہوتا ہے اور مراد نہار شرعی ہے جو طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے - وہو الاصح - اور یہی
اصح ہے - ف - جو جامع صغیر میں ہے - لانہ لا بد من وجود النیۃ فی اکثر النہار - کیونکہ نیت عبادت کا ہونا اکثر
نہار میں ضرور ہے - ف - جو نصف سے زائد ہو - ونصفہ من وقت طلوع الفجر الی وقت الضحوۃ الکبری
لا وقت الزوال - اور نصف النہار الشرعی طلوع فجر سے بڑی روشنی تک ہے نہ وقت زوال تک - ف -
یعنی نہار شرعی کا نصف اسوقت ہوتا ہے کہ چاشت کا آخری وقت ہو - فتشترط النیۃ قبلہا لتتحقق فی الاکثر
پس نیت اس سے پہلے موجود ہونا شرط ہے تاکہ اکثر نہار میں پائی جاوے - ف - ہمارے دیار میں پہر دن چڑھے
تک ہو - ولا فرق بین المسافر والمقیم - اور فرق نہیں درمیان مسافر و مقیم کے - ف - یعنی دونوں کے
لیے اول دن میں نیت کر لینا کافی ہو جائیگا - خلافا لزفر - برخلاف زفر رح کے - ف - کہ انکے نزدیک مسافر
میں یہ بات جائز نہیں بلکہ رات سے نیت ہونا ضرور ہے - مبسوط میں ہے کہ اگر مسافر نے اول دن میں نیت کی حالانکہ
کسی شہر میں وارد ہوا اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہیں ہے تو ہمارے نزدیک اسکا یہ روزہ فرض سے جائز ہے ع - لانہ لا تفصیل
فیما ذکرنا من الدلیل - کیونکہ جو دلیل ہمنے ذکر کی اُسمیں کوئی فرق درمیان مقیم و مسافر کے نہیں نکلتا - ف -
واضح ہو کہ مبسوط میں جو مسافر کی حالت بیان کی کہ کسی شہر میں وارد ہوا یہ کچھ ضروری نہیں اسی واسطے امام مصنف نے
ذکر نہ کی اور نوادر الجیہ وغیرہ میں مسافر و مریض مطلقاً مذکور ہیں اس بنا پر کہ صوم رمضان تو مقیم و مسافر و مریض سب
پر متعین وقت ہے لیکن مریض و مسافر کو تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہے پس جب مسافر یا مریض نے تاخیر نہ کی تو نفل

مقیم کے ہوگئی تو انکا امساک ابتدائی نیت پر موقوف ہوگیا۔ م ف ع ح۔ اور صحیح روایت میں زفر رح کے نزدیک
مقیم تندرست کے واسطے نیت ہی شرط نہیں ہے۔ امام مالک و لیث و ابن المبارک کے نزدیک ایک نیت ادائے
رمضان کے تمام مہینہ کو کافی ہے ع۔ چونکہ ہمارے نزدیک ہر روزہ علیحدہ ہے تو ہر روز نیت ضرور ہے۔ کما فی قاضیخان۔
م۔ حاصل کلام اسوقت تک یہ ہے کہ واجب دو قسم ہے ایک معین جیسے رمضان و نذر معین جو کہ اول وقت دن میں نیت
کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ وہذا الضرب من الصوم یتادی بمطلق النیۃ۔ اور یہ قسم صوم کی یعنی واجب معین
ادا ہو جاتی ہے مطلق نیت کے ساتھ۔ ف۔ مثلاً میں نے روزہ کی نیت کی۔ وبنیۃ النفل۔ اور نفل کی نیت
کے ساتھ۔ ف۔ مثلاً کل میں نے نفل روزہ کی نیت کی۔ وبنیۃ واجب آخر۔ اور دوسرے واجب کی نیت کے
ساتھ۔ ف۔ مثلاً کل رمضان کا دن ہے جسکا روزہ رکھنا اسپر لازم ہے اور اسنے نیت میں کفارہ وغیرہ کسی واجب کی
نیت کی تو فرض ہی ادا ہوگا۔ لیکن نذر معین میں ایسا نہیں ہے مثلاً کل دوشنبہ ختم ماہ عید ہے اور اسنے اسی روز صوم
کی نذر کی تھی پھر رات میں اسنے اسدن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا پس کلام مصنف
کے یہ معنی ہیں کہ اس قسم کے صوم میں تین طرح نیتوں سے ادا ہونا پایا جاتا ہے اگرچہ اس قسم کی ہر فرد میں نہو۔ جیسے کہا جاوے
کہ حیوان کی قسم انسان میں عالم و صناع و فقیر وغیرہ ہونا پایا جاتا ہے حالانکہ ہر فرد میں یہ باتیں جمع نہیں ہیں۔ وقال
الشافعی فی نیۃ النفل عابث۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے میں وہ شخص عبث کرنے والا ہے
ف۔ یعنی وہ صرف مفت فاقہ ہے اور نہ فرض ہوا نہ نفل ہوا۔ کیونکہ فرض کی نیت نہ ادا اور نفل کا وقت نہ ادا تو کچھ
نہ ہوا ع م۔ وفی مطلقہا لہ قولان۔ اور مطلق نیت کرنے میں شافعی کے دو قول ہیں۔ ف۔ یعنی مطلق صوم
کی نیت کی نہ فرض کہا اور نہ نفل۔ تو اسمیں دو قول ہیں اور انکے مذہب میں اصح یہ قول ٹھہرا کہ فرض ادا نہ ہوگا اور
یہی امام مالک و احمد کا قول ہے۔ لانہ بنیۃ النفل معرض عن الفرض فلا یکون لہ الفرض۔ اس جہت سے
کہ نفل کی نیت کرنے میں اسنے فرض سے منہ موڑا تو فرض اسکو نہیں ملا۔ ف۔ اور نفل کا یہ وقت نہیں کیونکہ رمضان
ہے تو نفل بھی نہ ہوا ع م۔ ولنا ان الفرض متعین فیہ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ فرض اسوقت میں متعین ہے۔ ف۔
بدلیل حدیث کہ جب شعبان گذر جاوے تو کوئی صوم نہیں سوائے رمضان کے ع۔ یعنی شارع کی طرف سے
کسی صوم کا حکم نہیں سوائے فریضہ رمضان کے۔ اور جب اسنے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پایا گیا۔ فیصاب
باصل النیۃ۔ پس فرض حاصل ہو جائیگا اصل نیت کے ساتھ۔ ف۔ یعنی اسوقت میں جب صوم نیت عبادت
سے پایا گیا تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہاں اور کوئی صوم ہی نہیں ہے۔ کالمتوحد فی الدار یصاب باسم
جنسہ۔ جیسے کسی مکان میں تنہا آدمی ہو تو اسم جنس سے پا لیا جاتا ہے۔ ف۔ تو آدمی کے نام سے وہی حاصل
ہوگا۔ یہ تو مطلق صوم کا بیان تھا۔ واذا نوی النفل۔ اور جب نیت کی صوم نفل کی۔ او واجبا آخر۔ یا کسی دوسرے
واجب کی۔ ف۔ مثلاً صوم کفارہ۔ تو اسنے صوم کی نیت کے ساتھ میں نفل یا کفارہ زائد کیا۔ فقد نوی
اصل الصوم۔ پس بالضرور اسنے اصل صوم کی نیت کی۔ وزیادۃ جہۃ۔ اور زیادت جہت کی نیت کی۔ ف۔
یعنی نفل یا کفارہ کی۔ وقد لغت الجہۃ۔ اور حال یہ کہ جہت لغو ہوگئی۔ ف۔ کیونکہ یہ وقت اس جہت کا
محل نہیں رکھا گیا ہے تو نفل یا کفارہ بکلی کالعدم ہوا۔ فبقی الاصل وہو کاف۔ پس اصل صوم باقی رہا اور وہ
کافی ہے۔ ف۔ اس سے وقت کا حکم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ مسافر و مریض کے لیے تو اسوقت میں
روزہ رکھنا حتمی متعین ہے جواب یہ کہ ان دونوں کے حق میں صاحبین و امام کا اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا فرق بین

المسافر والمقيم والصحيح والسقيم عند ابي يوسف ومحمد - اور صاحبین کے نزدیک مسافر ومقیم اور تندرست و بیمار مین کچھ فرق نہین - ف - حتی کہ رمضان مین مسافر وبیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا - لان الرخصة كيلا تلزم المعذور مشقة - کیونکہ رخصت تاخیر صوم کی تو اس غرض سے تھی کہ معذور کو مشقت لاحق نہو - ف - یعنی مسافر یا مریض پر حرج نہو - فاذا تحملها التحق بغير المعذور - پھر جب اپنے مشقت کو اُٹھالیا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہوگیا - ف - اور غیر معذور کا یہ روزہ کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معذور یعنی مریض ومسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا - وعند ابي حنيفة اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک - ف - ان تینون مین تفصیل اور مختلف روایات ہین - چنانچہ فرمایا کہ - اذا صام المريض والمسافر بنية واجب آخر يقع عنه - جب مریض ومسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا - ف - رمضان سے نہوگا - لانه شغل الوقت بالاهم لتحتمه في الحال وتخيره في صوم رمضان الى ادراك العدة - کیونکہ اُسنے وقت کو اہم کے ساتھ مشغول کرلیا بوجہ اسکے فی الحال حتمی ہونے اور صوم رمضان مین عدت پانے تک اختیار ہونے کے - ف - یعنی واجب دیگر تو اسپر فی الحال حتما ادا کرنا واجب ہے اور رمضان مین بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہے کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اُسوقت قضا کا شمار پورا کردے تو فی الحال جو اہم تھا اُسنے ادا کرلیا اور واضح ہو کہ مریض مثل مسافر کے ہونا حسن بن زیاد نے امام اعظم رح سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف واکثر مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے - کما فی الفتح - اور صحیح یہ کہ امام اعظم رح سے دونون روایتون مین سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے - رہا یہ کہ صاحبین وامام کے قول مین سے کون صحیح ہے تو کافی مین کہا کہ مریض کے بارہ مین صحیح یہ کہ اسکا روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا - م - وعنه في نية التطوع روايتان - اور امام ابوحنیفہ سے نفل کی نیت کرنے مین دو روایتین ہین - ف - ایک مین نفل ہوگا اور دوسرے مین فرض رمضان ہوگا - والفرق على احدهما اور فرق دونون مین ایک روایت پر - ف - جسمین فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہے کہ - انه ما صرف الوقت الى الاهم - اسنے وقت کو اہم کی طرف صرف نہین کیا - ف - کیونکہ نفل سے فرض رمضان بہتر ہے اور واجب دیگر مین اہم مین صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا - اور محیط السرخسی مین کہا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض رمضان واقع ہوگا - م - پس معلوم ہوا کہ اسمین مطلقا قول صاحبین کی تصحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ در المختار کو اشتباہ ہوا واللہ تعالی اعلم - م - (فروع) اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر اُسدن کسی دوسرے واجب مثلا قضاے رمضان یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر مذکور کو قضا کرے - السراج - اور یہی اصح ہے - البحر - اگر تعیین سواے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہونے سے واقف نہو تو وہ رمضان سے واقع ہوگا - ت - جس صورت مین کہ اپنے دن بھر سے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج مین ابتدا سے روزہ سے صائم ہون حتی کہ اگر نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم نہوگا - الجوہرہ والسراج - اگر رمضان کی رات مین اغما یا جنون ہوا پھر نصف النہار سے پہلے افاقہ ہوکر نیت کرلی تو روزہ ہوگیا - محیط السرخسی وغیرہ - واضح ہو کہ جس صورت مین دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے - الخلاصہ - اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کرلے الاختیار - یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جسکا وقت معین ہو - والضرب الثاني - اور قسم دوم - ف - وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے متعلق نہو بلکہ - ما ثبت في الذمة - جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہو - ف -

اور جن دونوں روزہ ہو سکتا ہے جس دن چاہے ادا کرے۔ کقضاء شہر رمضان۔ جیسے ماہ رمضان کی قضا۔ وصوم الکفارۃ۔ اور روزے کفارے کے۔ ف۔ اور یوں ہی وہ نذر جو مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ ہو مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر چار روزے ہیں۔ السراج ع۔ فلا یجوز الا بنیۃ من اللیل۔ تو یہ قسم جائز نہیں مگر رات سے نیت کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایسے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضرور ہے۔ القاضیخان۔ اور چونکہ شروع میں حرج ہے لہٰذا رات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضرور ہے۔ لانہ غیر متعین۔ کیونکہ یہ صوم غیر متعین ہے۔ ف۔ یعنی کوئی وقت اسکے واسطے متعین نہیں۔ فلا بد من التعیین من الابتداء۔ پس ضرور ہے معین کرنا ابتداء سے۔ ف۔ تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل نہ ہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہو کر واجب نہ ہوگا پس یہ روزہ نیت پر موقوف نہیں ہے (فروع) اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اسپر رمضان مشتبہ ہوا تو تحری سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہوا کہ درحقیقت ہو وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجوب سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر اس سے پیچھے ظاہر ہوا تو رمضان ادا ہو گیا۔ ف۔ اور قضاء کی نیت شرط نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ اسکی نیت یہ تھی کہ جو رمضان اسپر واجب ہے اس سے روزہ رکھتا ہے۔ البدائع۔ اگر اسنے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس اگر دونوں برابر ہوں اور کسی کو ترجیح نہ ہو تو کوئی واقع نہ ہوگا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائیگا۔ محیط السرخسی چنانچہ قضاے رمضان و نذر کی نیت کی تو استحساناً قضاے رمضان ہوگا اور اگر نذر معین و نفل کی نیت رات یا دن میں کی یا نذر معین و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر معین ہوگا۔ السراج۔ اور اگر صوم قضاء و کفارہ قسم کی نیت کی تو کوئی نہ ہوگا مگر نفل ہو جائیگا۔ المحیط۔ اور اگر بعد طلوع فجر کے قضاء کی نیت کی اور یہ صحیح نہیں ہے تو یہ صوم نفل ہو جائیگا یعنی کہ اگر توڑے تو اسپر قضاء لازم ہوگی۔ الذخیرہ۔ واجب دونوں قسموں کا بیان ہو چکا اب نفل رہا۔ والنفل کلہ یجوز بنیۃ قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔ ف۔ اصح یہ کہ قبل نصف النہار کے نیت سے جائز ہے۔ صرح بہ الزیلعی ع۔ خلافاً لمالک فانہ یتمسک باطلاق ما رویناہ۔ خلاف قول مالک کے کہ وہ تمسک کرنے میں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل تو اسمیں مطلق ہر صیام کے واسطے رات سے نیت ضروری نکلتی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما کان اصبح غیر صائم انی اذاً لصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد ازانکہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب صائم ہوں۔ ف۔ یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ صحیح ہے اور تمام اوپر گذری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے تاویل ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت رات سے کی تھی اور نفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اسوقت خبر دیدی کہ میں تو صائم ہوں یعنی توڑنا واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر اولیٰ یہ کہ عاشوراء کی حدیث معاویہ میں ہے کہ منادی کر دی کہ آج عاشوراء ہے جسکا صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جسکا جی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا صائم ہونا بیان فرمایا ہے۔ ولان المشروع خارج رمضان ہو النفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان کے صوم نفل ہے۔ ف۔ تو یہ دن صوم نفل کے واسطے صالح مشروع ہے۔ فیتوقف الامساک فی اول الیوم علی صیرورتہ صوماً بالنیۃ علی ما ذکرنا۔ تو امساک اس دن کے اول میں اسکا صوم ہو جانا نیت پر موقوف ہے بنابر اسکے کہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ تو جب اسنے نیت صوم کر لی تو ابتدائی امساک بھی صوم ہو گیا کیونکہ وہ رکن واحد ہے بشرطیکہ نصف النہار سے مقدم ہو تاکہ اکثر متصل نیت عبادت سے ہو جاوے۔ ولو نوی بعد الزوال لا یجوز۔ اور اگر اسنے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے۔ قال

الشافعی یجوز ویصیر صائما من حین نوی اذ ہو متجز عندہ - اور شافعی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائیگا اس وقت سے کہ اُسنے نیت کی کیونکہ صوم اُنکے نزدیک متجزی ہوتا ہے - ف - یعنی رکن واحد طلوع فجر سے رات تک نہیں ہے لکونہ مبنیا علی النشاط - تجزی کا جواز اس وجہ سے کہ نفل تو خوشی خاطر پر مبنی ہے - ولعلہ ینشط بعد الزوال - اور شاید کہ اسکی خوشی خاطر بعد زوال کے ہو - الا ان من شرطہ الامساک فی اول النہار - مگر اتنی بات ہے کہ شرط یہ کہ اول روز سے امساک رہا ہو - ف - یعنی صوم کے مخالف کوئی حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساک نہ کو نیت سے صوم ہو جائیگا - پس فرق یہ ہوا کہ اُنکے اس قول میں صوم فقط نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے نزدیک اول سے آخر تک - اور اصح قول شافعیہ کے نزدیک بھی مثل ہمارے ہے - وعندنا یصیر صائما من اول النہار - اور ہمارے نزدیک وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائیگا - لانہ عبادۃ قہر النفس - کیونکہ یہ عبادت مغلوب کرنے نفس کی ہے - وہی انما تتحقق بامساک مقدر - اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل ہوگی - فیعتبر قران النیۃ باکثرہ - پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہوگا - ف - الحاصل اختلاف یہ کہ اُنکے نزدیک نیت اگرچہ اصل سے ملحق ہو تمام دن صوم ہوگا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا چاہیے کہ عمل بہ نیت خاص ہو پس اگر کل سے متصل نہو تو اکثر حصہ سے ضرور متصل ہو کہ وہ بھی بمنزلہ کل کے ہے - قال وینبغی للناس اور فرمایا کہ لوگوں کو چاہیے - ف - یعنی لوگوں پر بطریق الکفایہ واجب ہے حتی کہ سب ترک کریں تو سب گنہگار ہیں اور بعض کریں تو اُنکو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے - ف الاختیار - پس لوگوں پر بکفایہ واجب ہے کہ - ان یلتمسوا الہلال فی الیوم التاسع والعشرین من شعبان - تلاش کریں چاند کو شعبان کی اُنتیسوین تاریخ - ف - اور مترجم کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کریں تو نص مقتضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا جس بات پر موقوف ہو وہ بھی بالاقتضاء واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ مہینہ ۲۹ - کا ہوتا اور ۳۰ - کا ہوتا ہے تو ۲۹ - کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا - اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بطور واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کرلیا تو کافی ہو لیکن یہ بعض اسقدر ہوں کہ جنکے قول پر لوگوں کو شرعا یقین کرنا ممکن ہو - اور ۳۰ - شعبان کو تو ضرور چاند ہے کچھ تلاش کی حاجت نہیں - یہ تلاش ۲۹ - کو واجب ہے - فان راوہ صاموا - پھر اگر ۲۹ - کو لوگوں نے چاند دیکھ لیا تو روزہ رکھیں - وان غم علیہم - اور اگر چاند انپر پوشیدہ رہ گیا - ف - بوجہ ابر یا گرد سے غبار کے اس جہت سے کچھ نظر نہ آیا - اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ - اکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما ثم صاموا - پورا کریں شمار شعبان کا تیس دن پھر روزہ شروع کریں - ف - اور شک کا اعتبار نہیں - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم صوموا لرؤیتہ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت رویت ہلال کے - ف - یعنی ہلال رمضان کے - وافطروا لرؤیتہ - اور افطار کرو وقت رویت ہلال کے - ف - یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہیں بلکہ افطار کا ہے اُسمیں داخل ہو وقت رویت ہلال شوال کے - فان غم علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما - پھر اگر تم پر پوشیدہ رہ جاوے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی ۳۰ - روز - ف - یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں قریب لفظ سے وارد ہے اور یہ لفظ روایت ابوداؤد و ترمذی کے ہیں اور بعض روایات میں لفظ شعبان نہیں بلکہ صرف اسی قدر کہ پوری کرو گنتی ۳۰ - روز کی - یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور افطار کے لیے رمضان کی گنتی پوری ۳۰ کرنے کا حکم ہے - اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹ - کا چاند بوجہ ابر وغیرہ کے مستور ہو تو شک پر روزہ نہیں - ولان

والاصل بقاء الشهر - اور اس دلیل سے کہ اصل یہ ہے کہ ماہ کا باقی ہونا - ف - یعنی مہینہ برابر چلا آتا تھا کہ اسکا وجود
بیقین معلوم ہے - فلا ینتقل عنہ الا بدلیل - پس اس سے منتقل نہو گا مگر بدلیل - ف - یعنی اس مہینہ سے
دوسرے مہینہ میں منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیے - ولم یوجد - اور دلیل پائی نہیں گئی - ف - بلکہ شک
ہوا تو شک سے یقین نہیں ٹوٹیگا - (فرع) شعبان کا چاند بھی لوگوں کو تلاش کرنا چاہیے تاکہ گنتی پوری
کر سکیں - السراج - بدلیل حدیث ابوہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو - رواہ الترمذی - نجومیوں
کا قول یا جنتری بالاجماع معتبر نہیں ہے - ع - یہی صحیح ہے - السراج - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کاہن
یا نجم کے پاس آیا اور اسکے قول کی تصدیق کی تو اسنے جو محمد پر نازل کیا گیا اس سے کفر کیا - ع - ولا یصومون
یوم الشک الا تطوعا - اور شک کے روز روزہ نہ رکھیں مگر بطور نفل کے - ف - واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان
کو مطلع صاف ہو تو اگلا دن یوم الشک نہیں - المجتبی - اگر صاف نہو تو اسکے دن میں شک ہے کہ شاید یہ دن رمضان
کا ہو - یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا بوجہ ابر کے تو جب اسکی گنتی پر رمضان بوجہ ابر کے ہو تو شک ہوا کہ ۳۰ شعبان
ہے یا اول رمضان - المبسوط - پس اس یوم الشک میں روزہ نہیں مگر نفل - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصام
الیوم الذی یشک فیہ انہ من رمضان الا تطوعا - بدلیل اسی حدیث کے کہ جس دن میں شک ہو کہ رمضان
کا ہے اسمیں روزہ نہ رکھا جاوے مگر بطور نفل - ف - یہ حدیث ہرگز نہیں پائی گئی تو کوئی دلیل نہیں کہ اسکو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا جاوے - ہان عمار بن یاسر نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اسنے حضرت صلعم
کی نافرمانی کی - اس سے ممانعت ظاہر ہوئی - وہذہ المسئلۃ علی وجوہ - اور یہ مسئلہ کئی صورتوں پر ہے - احدہا ان
ینوی صوم رمضان - ایک صورت یہ کہ اسدن روزہ رمضان کی نیت کرے - وہو مکروہ لما روینا ولانہ تشبہ
باہل الکتاب لانہم زادوا فی عدۃ صومہم - اور یہ مکروہ ہے کیونکہ حدیث ہم نے روایت کر دی اور اسلیے کہ یہ یہود
و نصاری کے ساتھ مشابہت ہے کیونکہ ان لوگوں نے اپنے روزے کی تعداد میں بڑھا لیا تھا - ف - اور بات
یہ ہوئی کہ یہود یوں و نصرانیوں نے اپنے علماء کے قول پر اسطرح مدار رکھا تھا کہ وہ جسطرح چاہے تغیر کر دے چنانچہ اس
زمانہ تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی میں روزے پڑے تو انکے پوپ نے جاڑوں میں ہٹا دیے اور
شمار بڑھا دیا - اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے - پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ مانی نیت
سے رکھا - ثم ان ظہر ان الیوم من رمضان یجزیہ لانہ شہد الشہر وصامہ - پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن واقعی رمضان
کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہو گیا یعنی قضاء واجب نہیں رہی کیونکہ وہ شہر رمضان میں حاضر ہوا اور روزہ رکھ چکا ہے
ف - اور اللہ تعالی نے بھی فرمایا کہ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ - الآیہ - وان ظہر انہ من شعبان کان تطوعا - اور
اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہو جائیگا - ف - یعنی مع کراہت - وان افطر لم یقضہ - اور اگر اسنے
یہ روزہ توڑ ڈالا تو اسکی قضاء اسپر واجب نہیں - لانہ فی معنی المظنون - کیونکہ یہ تو مظنون کے معنی میں ہے - ف -
مظنون وہ ہے جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھپر ادا کرنا واجب ہے حالانکہ نہ تھا مثلاً نماز ظہر پڑھ چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ
فرض شروع کر دی پھر ظاہر ہوا کہ پڑھ چکا ہے پس اگر پڑھ لے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس نفل کی قضاء واجب
نہیں - اور یہاں تو ہنوز یہ تحقیق بھی نہیں ہوا کہ اسپر اسدن روزہ واجب ہے بخلاف اسکے اگر اسکے سوائے یوم الشک
کے کسی روز روزہ شروع کر کے توڑ دیا تو قضاء واجب ہے - والثانی ان ینوی عن واجب آخر - دوسری صورت
یہ کہ اسدن دوسرے واجب کی نیت کرے - ف - جیسے قضاء و کفارہ کے - وہو مکروہ ایضا لما روینا - اور

اور یہ بھی مکروہ ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کر دی۔ ف۔ کیونکہ اسمیں صرف نفل کے اجازت ہے
اور ہم بیان کر چکے کہ اسکا حدیث ہونا ثبوت نہیں ہوا تو دلیل یہ حدیث ہے جو ابوہریرہ رضہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ پیش قدمی نہ کرو رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اسوقت روزہ
رکھتا ہو تو رکھے۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔ اور ترمذی نے ابوہریرہ رضہ سے مرفوع روایت کی کہ جب شعبان آدھا
ہو چکے تو تم روزہ مت رکھو۔ حدیث حسن صحیح۔ واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص
سے فرمایا کہ تو نے سرار شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اسنے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان
کے تو بجائے اسکے ایک روزہ رکھیو۔ رواہ احمد وغیرہ۔ منذری وغیرہ نے کہا کہ سرار ہر ماہ کا آخر اور درحقیقت یہ تین دن
ہیں لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ حق واضح تو یہ ہے کہ تین روز شعبان کے روزے
جو معروف ہیں انکو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہو گئے تھے تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کا حکم دیا۔ اور صحاح الستہ
کی حدیث ابوہریرہ رضہ جو اوپر مذکور ہے اسمیں اس معمولی وظیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہے ایک یہ کہ کوئی شخص
آخر ماہ کے مثلاً تین روزے رکھتا ہو۔ دوم یہ کہ اسنے دوشنبہ یا پنجشنبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے
یوم الشک میں یہی دن پڑا تو وہ رکھ لے مگر نفل کی نیت سے لہذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکروہ ہے جیسے
اول صورت میں فرض کی نیت مکروہ تھی۔ م۔ الا ان ہذا دون الاول فی الکراہۃ۔ مگر فرق یہ کہ دوسری صورت
کمتر ہے اول صورت سے کراہت میں۔ ف۔ یعنی دوسری صورت میں بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے۔ ثم ان
ظہر انہ من رمضان یجزیہ لوجود اصل النیۃ۔ پھر اگر کھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہو گیا
بوجہ اصل نیت موجود ہونے کے۔ ف۔ یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خاص فریضہ کے واسطے ہے۔ میں کہتا ہوں
کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو بقول ابوحنیفہ رح چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح یہی کہا گیا کہ
رمضان ادا ہوگا۔ فافہمہ۔ م۔ وان ظہر انہ من شعبان۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا۔ ف۔ تو اس
روزہ سے واجب ادا ہونیکے بارہ میں دو قول ہیں فقد قیل یکون تطوعا لانہ منہی عنہ۔ کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہوگا کیونکہ
اس روزہ سے منع کیا گیا ہے۔ ف۔ پس ناقص ٹھہرا۔ فلا یتادی بہ الواجب۔ تو اس سے واجب ادا نہ ہوگا۔
ف۔ جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے۔ وقیل یجزیہ عن الذی نواہ۔ اور کہا گیا کہ کافی ہو جائیگا اس واجب روزہ
سے جسکی نیت کی ہے۔ ف۔ یعنی واجب ادا ہو جائیگا۔ وہو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔
المحیط۔ لان النہی عنہ وہو التقدم علی رمضان بصوم رمضان لا یقوم بکل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت
ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہ ہوگی۔ ف۔ بلکہ اسی روزہ سے
جو رمضان کی نیت سے رکھا جاوے۔ حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روز مقدم رکھنے کی ممانعت دو جہت سے ہو سکتی ہے
ایک یہ کہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اسوقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی
رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تعداد بڑھ جاوے اور ان دونوں وجہ کا حاصل یہ کہ صوم رمضان کو
پر رمضان سے مقدم روزہ ممنوع ہے۔ اور صورت مذکورہ میں اسنے واجب کفارہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے ممانعت
کی وجہ پیدا نہ ہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائیگا۔ بخلاف یوم العید۔ برخلاف روز عید کے۔ ف۔ عید فطر و
عید اضحی میں روزہ ممنوع ہے۔ لان النہی عنہ وہو ترک الاجابۃ یلازم کل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے
اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے۔ ف۔ پس اگر عید اضحی کے دن روزہ رکھا تو اسنے دعوت

اتھی فر دجل کو رد کیا کیونکہ لوگ اُسدن اللہ تعالےٰ کے ممان مین تو کسی نیت سے روزہ رکھے پھر روزہ سے یہ وجہ ممانعت کی لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ تقدم رمضان کی وجہ ممانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہے جو بہ نیت رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ ممانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہے تو کل روزے منع ہین اگر کہا جاوے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ ممانعت مین داخل نہین تو وہ صاف جائز ہے تم نے اسکو بھی مکروہ کیون کہا جواب یہ کہ - والکراہۃ ھہنا لصورۃ النھی - کراہت یہان ممانعت کی صورت کے ساتھ ہے - ف - یعنی لفظ مین ممانعت اسکو بھی شامل ہے - الفتح - یہی کتاب مین اشارہ ہے یا کہا جاوے کہ عملی صورت مین دونون رمضان سے مقدم روزے ہین اگرچہ باطن نیت مین ایک منہی عنہ اور دوسرا نہین ہے پس صورت کی جہت سے دوسرے مین بھی کراہت آگئی م - والثالث ان ینوی التطوع وھو غیر مکروہ لما رویناہ اور تیسری صورت یوم الشک کے روزہ مین یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکروہ نہین ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے - ف - بلکہ بدلیل حدیث ابوہریرہ فی صحاح الستہ - پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو رمضان سے واقع ہوگا ورنہ نفل ہے - وھو حجۃ علی الشافعی فی قولہ یکرہ علی سبیل الابتداء - اور یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہے انکے اس قول مین کہ روزہ بطریق ابتدار مکروہ ہے - ف - اور طریق ابتدا یہ کہ اس شخص کا معمول واقع نہوا مثلاً دوشنبہ پنجشنبہ وغیرہ ایسا معمولی دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روزہ معمول تھا بلکہ اُسنے اُس روز ابتدار روزہ رکھا - پھر تردد یہ ہے کہ یہ حدیث جب ثابت نہین ہوئی تو امام شافعی پر کیونکر حجت ہوگی - اور حدیث ابوہریرہ تو وہ معمولی روزہ پر رکھتے ہین اور مصنف رح نے کہا کہ - والمراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تتقدموا رمضان بصوم یوم ولا بصوم یومین الا ان یکون یوم صوم رجل فلیصم ذلک الیوم سے التقدم بصوم رمضان لانہ یؤدیہ قبل اوانہ - اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول مین کہ پیشقدمی نہ کرو رمضان کی ایک یا دو دن کے روزے کے ساتھ مگر آنکہ کسی شخص کے روزہ کا دن پڑے تو وہ اُس روز روزہ رکھ لے" پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ پیشقدمی کرنے سے ممانعت ہے کیونکہ اسکو قبل وقت کے ادا کرتا ہے - ف - یا فرض کی مقدار بڑھاتا ہے - بالجملہ مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو مقدم نہ کرے تو نفل و واجب منع نہوا - لیکن مخفی نہین کہ حدیث مین صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہے جو کسی شخص کا معمولی واقع ہوا اور یہ تو امام شافعی رح کا عین مقصود ہے اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جسکو مصنف رح نے ذکر کیا ہے - الا تطوعا - کے لفظ سے جب ہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو - اور شاید اسی وجہ سے تمذی مین فرمایا کہ رمضان سے ایک دو روز پہلے روزہ رکھنا مکروہ ہے چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمولی واقع ہو - یہی حدیث ذکر کی پھر کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسواسطے مکروہ کیا کہ رمضان مین زیادتی کا گمان پیدا ہوگا جبکہ عادت کرین اور اسی جہت سے ابو یوسف رح نے جو شوال کے یعنی چھ شش عید کے روزے کہلاتے ہین رمضان سے متصل رکھنا مکروہ رکھا ہے - پھر ابن الہمام رح نے کافی سے اسکے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر کلام مصنف بھی خلاف ہے پھر لکھا کہ جو تحفہ مین مذکور ہے یہی اوجہ ہے - مترجم کہتا ہے کہ حدیث سرار شعبان مطلقاً جواز نفل کو مقتضی ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - ثم ان وافق صوما کان یصومہ فالصوم افضل بالاجماع - پھر اگر یہ نفل روزہ موافق پڑا امام کے ایسے روزے سے جسکو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا بالاجماع افضل ہے - ف - یعنی اسمین شافعی رح کا بھی اتفاق ہے مثلاً دوشنبہ وغیرہ کا روزہ معمول تھا اور یوم الشک کو یہی دن

پڑا تو روزہ رکھنا اجماعاً افضل ہے - وکذا اذا صام ثلثۃ ایام من آخر الشہر فصاعدا - اور اسی طرح جب وہ معمولاً
روزہ رکھاکرتا ہو تین روز آخر ماہ کا یا زیادہ کا - ف - تو بھی یوم الشک کا روزہ افضل ہے - وان افردہ -
اور اگر اُس شخص نے مفرد کر کے یوم الشک کو روزہ رکھا یعنی نفل - ف - اور اِسکی عادت نہ تھی - فقد
قیل الفطر افضل - تو کہا گیا کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے - ف - یہ قول شیخ محمد بن سلمہ رح ہے - احترازاً
عن ظاہر النہی - ظاہری ممانعت سے بچنے کے واسطے - ف - بلکہ یہ روزہ یا تو جائز ہے باجتہاد - یا ممنوع ہے بظاہر
نہی باجتہاد اور جو چیز کہ جواز و ممانعت مین دائر ہو اُسکا ترک افضل ہے - م - وقیل الصوم افضل - اور کہا گیا
کہ روزہ رکھنا افضل ہے - ف - بقول نصیر بن یحیی رح - اقتداءً بعلی وعائشہ رض فانہما کانا یصومانہ -
بقصد پیروی حضرت علی وعائشہ رضی اللہ عنہما کے کہ یہ دونون اُس دن روزہ رکھتے تھے - ف - اسپر اعتراض
ہوا کہ اقتدا کیونکر صحیح ہوگی جب کہ ابن الجوزی رح نے لکھا کہ حضرت علی وعائشہ رض کا مذہب یہ تھا کہ یوم الشک
کو روزہ رکھ لینا واجب ہے اور یہی امام احمد کا قول اصح ہے - مغیہ - اور سروجی رح نے یہ مذہب حضرت عائشہ و
اسماء وعمرو بن العاص ومعاویہ رضی اللہ عنہم کا بیان کیا اور کہا کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم واکثر تابعین رحمہم اللہ و
چار ون فقہاء واکثر علماء سے صوم یوم الشک کی کراہت صحیح ہوئی ہے - مع - امام مصنف رح نے اِس اختلاف مین
امام طحاوی رح کا قول اختیار کیا چنانچہ فرمایا - والمختار ان یصوم المفتی بنفسہ - اور مختار یہ ہے کہ روزہ رکھے
مفتی بذات خود - ف - اور خواص لوگ بھی بدون دوسرون کو حکم کرنے کے - اخذاً بالاحتیاط - احتیاط کو
لینے کے طور پر - ف - بہ نیت نفل - ویفتی العامۃ بالتلوم - اور فتوی دیا جاوے عوام کو انتظار کا - ف -
یعنی کل کے روز صبح کرین انتظار مین بدون کھانے وغیرہ کے - الی وقت الزوال - وقت زوال تک -
ف - اور یہان بہر دن چڑھے کی روایت کے خلاف وقت زوال تک کی روایت شاید نظر احتیاط رکھی گئی
ہے - م - ثم بالافطار - پھر افطار کرنے کا - ف - یعنی عوام کو فتوی دیا جاوے کہ صبح سے امساک کے ساتھ
منتظر رہین پھر اگر کوئی شہادت نہ گذرے تو بعد زوال کے افطار کرین - نفیاً للتہمۃ - بغرض دفع کرنے تہمت کے یعنی
جو عوام کے دل مین پیدا ہو کہ حدیث کے خلاف آج کے روزہ کا فتوی دیا گیا - یا روافض کی طرح شک مین روزہ
واجب کیا گیا - اِسی قول پر فتوی ہے - خزانۃ الاکمل - مع - پھر خواص وعوام کے معنی اِس مقام پر یہ ہین کہ جو یوم الشک
کے روزہ کی نیت جانتا ہو وہ خواص مین ہے اور جو نہ جانتا ہو وہ عوام سے ہے - اور نیت معتبرہ یہ ہے کہ یوم الشک کو قطعاً
نفل روزہ کی نیت کرے اور یہ خیال نہ لاوے کہ اگر یہ دن رمضان کا ہوا تو رمضان سے ہے اور اگر اُس دن کسی کا
معمولی روزہ پڑتا ہو تو اسی کی نیت پر جزم کرے - ت ع ہ ت - والرابع - اور چوتھی صورت یوم الشک کے
روزہ مین یہ کہ - ان یضجع فی اصل النیۃ - اصل نیت مین تضجیع کرے - ف - یعنی تردید کرے مراد یہ کہ کسی
بات پر جزم نہ کرے بلکہ - بان ینوی ان یصوم غداً ان کان من رمضان ولا یصومہ ان کان من
شعبان - اِس طور نیت کرے کہ کل روزہ رکھیگا اگر رمضان کا دن ہوا اور نہین روزہ رکھیگا اگر شعبان کا ہو -
وفی ہذا الوجہ لا یصیر صائماً لانہ لم یقطع عزیمتہ فصار کما اذا نوی انہ ان وجد غداءً فداءً یفطر وان لم یجد
یصوم - اور اِس صورت مین وہ صائم نہو جائیگا کیونکہ اِسنے اپنے عزم کو قطعی نہین کیا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے
یہ نیت کی کہ اگر کل اُسنے اول وقت کا طعام پایا تو افطار کریگا اور اگر نہ پایا تو روزہ پورا کریگا - ف - واضح ہو کہ
مراد یہ ہے کہ جنہ اوسے اِس نیت پر صائم نہوگا لیکن اگر دوسرے روز زوال سے پہلے گواہی گذرنے سے یہ دن

رمضان کا ثبوت ہو گیا اور اسنے نیت نفلی کرلے تو ادا ہو جائیگا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گذر جانے کے ثبوت
ہو تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا اگرچہ کہ اسنے اول وقت نیت صوم نفلی کرلی ہو۔ والحاصل اس صورت مین اصل صوم ہی
کی نیت متردد ہی بخلاف اسکے اگر نیت کی ہو کہ کل مین روزہ رکھونگا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ
اسمین اصل نیت موجود ہی مع۔ والخامس ان یضجع فی وصف النیۃ۔ اور پانچوین صورت یہ کہ تردید کرے
وصف نیت مین۔ ف۔ نہ اصل نیت مین بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ بان ینوی ان کان غدا من رمضان
یصوم عنہ وان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ باین طور کہ نیت کرے صوم کی کہ اگر کل کا دن رمضان
کا ہو تو اس سے روزہ رکھیگا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ ف۔ مثلاً کفارہ قسم سے یا کفارت
یعنی اسکو بیان کرے۔ وہذا مکروہ لتردده بین امرین مکروہین۔ اور یہ مکروہ ہی کیونکہ یہ دائر ہی دو امر مکروہ
کے درمیان۔ ف۔ کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ تحریمی ہی اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو
تو ضرور تنزیہی ہی جیسا کہ واجب کی صورت مین فتح القدیر مین استفادہ کیا ہی۔ ثم ان ظہر انہ من رمضان
اجزاہ لعدم التردد فی اصل النیۃ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا ہی تو کافی ہو گیا کیونکہ اصل نیت مین
تردد نہین ہی۔ ف۔ کیونکہ صوم کی نیت ہر صورت موجود ہی اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا
ہو جاتا ہی۔ وان ظہر انہ من شعبان لا یجزیہ عن الواجب الآخر۔ اور اگر کھلا کہ وہ دن شعبان کا تھا
تو دوسرے واجب سے کافی نہو گا۔ ف۔ یعنی اس روزہ سے وہ واجب جسکو مراد لیا ہی ادا نہ ہو گا۔ لان الجہۃ
لم تثبت للتردد فیہا۔ کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اسمین تردد ہونے کے۔ ف۔ کہ رمضان
کی یا واجب دیگر کی۔ کسی جہت پر جزم نہین تھا۔ ہان اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ واصل النیۃ
لا تکفیہ۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہین۔ ف۔ بلکہ تعیین ضرور ہی۔ لکنہ یکون تطوعا۔ لکن
یہ روزہ نفل ہو جائیگا۔ ۔ یعنی نفل بھی ایسے درجہ کا کہ۔ غیر مضمون بالقضاء۔ قضا کرنے کے ساتھ ذمہ داری
لیا ہوا نہین۔ ف۔ حتی کہ اگر اسکو توڑ دیا ہو تو اسکی قضا واجب نہین۔ لشروعہ فیہ مسقطا۔ بوجہ شروع کرنے
اس شخص کے اس روزہ مین مسقط ہونے کی نظر سے۔ ف۔ یعنی اسنے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا
کہ واجب کا ساقط کرنے والا ہی یعنی مثلاً رمضان کا فرض اسکے ذمہ سے ساقط ہو۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع
کیا وے پھر ظاہر ہو کہ اسکے ذمہ وجوب ہی باقی نہین ہی تو اسکو توڑنے سے قضا لازم نہین ہوتی چنانچہ صلوۃ مظنونہ
کا مسئلہ گذر چکا۔ پھر وصف مین تردد کی صورت یہ بھی ہی جو بیان فرمائی کہ۔ وان نوی عن رمضان ان کان
غدا منہ وعن التطوع ان کان غدا من شعبان۔ اور اگر اسنے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہی بشرطیکہ
کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہی اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ یکرہ لانہ ناو للفرض من وجہ۔ یہ مکروہ ہی اسلیے
کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہی۔ ف۔ حالانکہ فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہی۔ ثم ان ظہر انہ
من رمضان اجزاہ عنہ لما مر۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اسکو کافی ہو گیا بوجہ مذکورہ سابق
ف۔ کہ اصل نیت موجود ہی اور وہ رمضان کے لیے کافی ہی۔ وان ظہر انہ من شعبان جاز عن نفلہ۔
اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن شعبان کا ہی تو یہ روزہ نفل سے جائز ہو گا۔ لانہ یتادی باصل النیۃ۔ کیونکہ صوم
نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہی۔ ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ۔ اور اگر اس نفل کو فاسد کر دیا
ہو تو واجب ہی کہ اسکو قضا نہ کرے۔ ف۔ یہ واجب بمعنی لازم ہی وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ

لازم آتا ہے کہ اسکی قضاء واجب ہو۔ لدخول الاسقاط فی عزیمتہ من وجہ۔ کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اتارنا اسکی نیت مین ایک وجہ سے داخل ہو گیا۔ ف۔ جب کہ اسنے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اُس سے ہے بس صوم مظنون کے مانند ہو گیا م۔ (فروع) چاند ہونے مین نجومی کا قول قبول نہین۔ یہی صحیح ہے۔ السراج۔ اور منجم کو اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہین ہے۔ المعراج۔ پس یوم الشک اسکے حق مین بھی یوم الشک ہے م۔ اگر لوگون نے دن مین قبل زوال کے یا بعد زوال کے چاند دیکھا تو اسکی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہین ہے بلکہ یہ چاند آئیوالی رات کا ہو گا اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اسی پر فتوی ہے۔ البحر۔ مثلاً رمضان کی ۳۰ تاریخ کو دن مین اول یا آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹۔ کو ابر تھا تو یہ جائز نہین کہ روزے توڑین اور آج کا دن عید شمار کرین یا شعبان کی ۳۰۔ مین یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کر کے ایک روزہ قضاء کرین بلکہ یہ دن گذرنے پر چاند رات قرار پاویگی حتی کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہو گا اور یہی مختار ہے۔ اس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور دفع النقد مین مذکور ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک یہ گذری رات کا چاند ہے حتی کہ ۳۰ شعبان ہو تو اُس دن کا روزہ رمضان قضاء کرین اور ۳۰ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دین۔ کما فی الایضاح۔ اور تحفہ مین ہے کہا کہ ابو یوسف رح کے نزدیک عصر تک تو گذری رات کا ہے اور اگر بعد عصر نظر آیا تو اُنکے نزدیک بھی آئیوالی رات کا ہے اور اس مسئلہ مین صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی اختلاف مروی ہے چنانچہ حضرت عمر و ابن مسعود و انس رض سے وہ قول مروی ہے جو ابو حنیفہ و محمد نے مذہب لیا ہے اور حضرت عمر رض سے دوسری روایت مین اور حضرت علی و عائشہ رض سے وہ قول ہے جو ابو یوسف نے مذہب لیا ہے۔ ہذا لخیص التحفہ۔ اور ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی نے ۳۰ رمضان کو دن مین چاند دیکھکر مدت روزہ پورے ہو جانے کا گمان کر کے عمداً روزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہے کہ اسپر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اسنے بعد زوال کے دیکھا ہو۔ کما فی الخلاصہ۔ (مسئلہ ضروریہ در بحث اختلاف المطالع) ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب کسی شہر مین چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگون پر حکم لازم ہو گا حتی کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم لازم ہو گا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب مین اختلاف مطالع کا اعتبار نہین ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ الخلاصہ البحر۔ اور اختلاف مطالع یہ ہے کہ ایک ملک مین آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک مین آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی اور نجومی اسکو اپنے مباحث مین جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہین اور کچھ کلام اسمین آویگا۔ م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند کی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت سے صوم واجب ہو گا کیونکہ روزہ کا سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہے پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق مین بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہو گیا تو کچھ لازم نہین کہ دوسری قوم کے حق مین بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہونا مختلف ہوتا ہے اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے یہان آفتاب ڈھلا تو اُنپر نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب واجب ہوئی اور دوسری قوم کے یہان ابھی نہین ڈھلا ہے یا غروب نہین ہوا تو انپر ظہر یا مغرب واجب نہین ہوگی حتی کہ آفتاب ڈھلے یا غروب ہو۔ مف۔ الحاصل دو قول ہوئے۔ اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام جہان پر حکم لازم ہو گا اور اختلاف مطالع اگرچہ موجود ہے مگر اسکا اعتبار نہین ہے م۔ کیونکہ نص حدیث مین صوموا لرویتہ خطاب عام ہے یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو رویت ہلال متحقق ہو گئی تو عام حکم بھی ثابت ہو گا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ انمین کوئی عام خطاب اسطرح نہین ہے۔ مف۔ شرم کرتا ہے کہ اس دلیل مین تکلف اور خدشہ ہے اسوجہ سے کہ صوموا لرویتہ مین حق عدد پر خطاب انھین لوگون کو ہے

جنھون نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ آتا ہو کیونکہ اگر انکو نظر آنا ممکن نہوتا تو رویت کیونکر ہوتی پس حق نظر سے تو یہی معنی ہین کہ روزہ رکھنے کا حکم انھین کو دیا جنھون نے دیکھا گویا فرمایا کہ صوموا لرویتکم الہلال - یعنی جسوقت تمنے دیکھا چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یون ہوتا کہ صوموا وان لم تروہ لرویتہ غیرکم - یعنی جسوقت کوئی قوم مین چاند دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آوے - اور یہ بات بہت مشکل اور اسمین حرج عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے ہمکو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہین دیکھا ہے - علاوہ برین شرع رویت ہلال پر حساب اور اسے فریضہ کا تمام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہے حتی کہ ایک بڑھیا بھی چاند دیکھ لے روزہ رکھے پھر چاند دیکھے افطار کرے اور جب غیرون کے دیکھنے سے ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو صاف مطلع مین نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ بڑی مشکل پیدا ہوگئی اور ہم کس ذریعہ سے تمام جہان سے دریافت کرین - پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطالع کا تو وجود ہی نہین ہے بلکہ ہمارے یہان نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہین ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطالع تو صحیح روایت سے ثابت ہے - بلکہ کلام صرف اس امر مین ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہے یا نہین ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان ہوا کہ اعتبار نہین ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھین تو انکے دیکھنے سے مشرق والون پر روزہ واجب ہوجائیگا - لیکن واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والون کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والون پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب انکے نزدیک پہلون کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جسکا اتنا شرع نے واجب کردیا ہے چنانچہ اسکا بیان کتاب مین آتا ہے اور اگر ایسی دلیل وشہادت نہ ہو تو لازم نہین چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بمبئی نے تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور ان لوگون کے حساب سے آج -۳۰- تاریخ ہے پھر اہل لکھنؤ نے آج کے روز اپنے یہان چاند نہین دیکھا تو اہل لکھنؤ کو آج تراویح چھوڑنا نہ چاہیے اور کل عید کرنا حلال نہین ہے کیونکہ اس جماعت نے اپنا چاند دیکھنا نہین بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والون کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بمبئی کا دیکھنا نقل کیا ہے - اور اگر ان لوگون نے گواہی دی کہ فلان قاضی کے روبرو دو گواہ نے گواہی دی کہ دونون نے فلان رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونون کی گواہی قبول کرکے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روبرو ایسا ہوا ہے تو لکھنؤ کے قاضی کو بھی روا ہے کہ انکی گواہی قبول کرلے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انھون نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت دی ہے - کمافی الفتح - اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بمبئی مین خود دیکھنے کی یا شاہدون کی شہادت پر گواہی دی حتی کہ وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے -۳۰- تاریخ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع پر ابر وغیرہ چھایا ہے تو خلاف نہین کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روز عید ہے اور اگر مثلاً اہل لکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بمبئی کے دیکھنے کی گواہی ہے تو اہل لکھنؤ ایک روزہ قضا کرین اور اگر اسدن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض نے بقیاس احمد اسے صوم کے عید کا جواز کیا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہین جائز ہے جبتک چاند نہ دیکھین اور یہی صحیح ہے - م - یہ سب بنابر ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہین ہے - اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور صاحب التجرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور انکی طرف سے دلیل یہ کہ کریب رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہ رضہ کے پاس شام کو روانہ کیا مین وہان پہنچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہان رمضان کا چاند طلوع ہوا اور مین شام مین موجود تھا پس جمعہ کے روز مین نے چاند دیکھا پھر مین آخر ماہ رمضان مین مدینہ آیا پس عبد اللہ بن عباس رضہ نے مجھسے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا مین نے عرض کیا کہ ہم نے اسکو جمعہ کی رات مین دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے خود چاند

دیکھا میں نے کہا کہ ہاں میں نے دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبھوں نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے روزہ
رکھا۔ پس عبداللہ بن عباس رضہ نے فرمایا لیکن ہم نے تو سنیچر کی رات کو چاند دیکھا پس ہم تو برابر روزہ رکھے جاوینگے
یہانتک کہ تیس پورے کریں۔ یا چاند دیکھ لیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہ رضہ کے دیکھنے اور اُنکے روزہ
رکھنے پر کفایت نہ کرینگے فرمایا کہ نہیں ہم کو رسول اللہ صلی اللہ وسلم نے یونہی حکم فرمایا ہے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی
والترمذی۔ اسکا جواب دیا گیا کہ کریب رح اکیلا شاہد تھا اس جہت سے اسکی شہادت قبول نہ کی۔ الخ۔ الفتح۔ اقول
امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کریب رحمہ اللہ ثقہ معروف ہیں
کیونکر انکی شہادت قبول نہوگی۔ اور علماء رح نے قول ابن عباس رضہ کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ہر ملک والوں کے واسطے انھیں کی روایت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیح ہے لہذا زیلعی نے کہا کہ اختلاف
کا اعتبار کرنا اشبہ ہے لیکن ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں بذریعہ
تار برقی وغیرہ کے لندن کی خبر رویت یہاں پہونچی بلکہ امریکا سے اور اختلاف مطالع ضرور ہوگا تو ہمیشہ قضاء کا سلسلہ
اقوام پر جاری ہوگا علاوہ بریں عوام وخصوص مشرکین ونیچریہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام میں حقیقت سے بیخبری
ہے پس اگر اسوقت دوسرے قول پر فتوی ہو تو میرے نزدیک بہتر وادق ہے کیونکہ جاہل ملحدین اس سے غافل
ہیں کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ بریں ہر ملک کی رویت ہلال اعتبار کرنے میں سہولت بھی زائد ہے جیسا کہ بیان
ہوچکا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم م۔ ومن رای ہلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ ف
یا الفطر یعنی شوال کا۔ ت۔ وحدہ۔ تنہا۔ ف۔ حالانکہ مطلع صاف ہے اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا م۔
اگرچہ یہ اکیلا عام میں سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ت۔ صام۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم یقبل الامام
شہادتہ۔ اگرچہ امام نے اُس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گو کہ روزہ رکھنے کے
لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع میں امام کا حکم مثل اوروں کے ہے اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگوں کو
صوم کا حکم نہ کرے۔ الفتح۔ بلکہ خود روزہ رکھے م۔ یہ روزہ احتیاطاً محققین کے نزدیک مستحب ہے۔ البدائع بلکہ واجب
ہے۔ المبسوط وقاضیخان والتحفہ ع۔ یہی صحیح ہے دو دلیل سے اول۔ لقولہ علیہ السلام صوموا لرویتہ۔ اس لیے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ ف۔ تمام حدیث صحیحین میں ہے۔ وقد
رای ظاہرا۔ اور حال یہ کہ اس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ ف۔ نہ خواب میں۔ م۔ اور وہ ماہ رمضان میں حاضر
ہوگیا وقال تعالی فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ تو حدیث وآیت دونوں کے حکم سے اسپر واجب ہوا۔ ہاں اگر خواب میں
دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا مگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے حجت ہے م۔ دلیل دوم۔ وان افطر۔
اور اگر اُس شخص نے روزہ رکھکر توڑ دیا۔ ف۔ اگرچہ جماع کرنے سے توڑا ہو۔ فعلیہ القضاء دون الکفارۃ
تو اس شخص پر قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ ف۔ وجوب قضاء کچھ اسوجہ سے نہیں کہ نفل شروع کرکے توڑا بلکہ بطریق
فرض پس اگر اسپر واجب نہوتا تو مکروہ مظنون تھا جسکی قضاء واجب نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اسپر احتیاطاً واجب
ہے۔ وقال الشافعی علیہ الکفارۃ ان افطر بالوقاع۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر کفارہ بھی واجب ہے بشرطیکہ
جماع سے توڑا ہو۔ ف۔ نہ کھانے پینے میں۔ لانہ افطر فی رمضان۔ کیونکہ اسنے رمضان میں افطار کر ڈالا۔
ف۔ حقیقۃً وحکماً دونوں طرح حقیقۃً لتیقنہ بہ۔ حقیقۃً تو رمضان کے ساتھ اسکے یقین کرنے سے۔ ف۔ یعنی
وہ تو اسکو اپنے یقین میں رمضان سمجھتا ہے۔ وحکماً لوجوب الصوم علیہ۔ اور حکماً بوجہ اسپر روزہ واجب ہونے کے

ف۔ یعنی بدلیل نص حدیث اسپر روزہ واجب ہے تو اسکے حق مین رمضان کا حکم موجود ہوا۔ پس توڑنے سے اسپر کفارہ لازم ہے اور جماع کی خصوصیت اصول الفقہ مین مذکور ہے۔ اور ہم کہتے ہین کہ ہان اسپر کفارہ ہوتا اگر شبہ سے ساقط نہ رہا۔ ولنا ان القاضی رد شہادتہ بدلیل شرعی وھو تہمۃ الغلط۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ قاضی نے اسکی گواہی کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی تہمت ہے۔ ف۔ کیونکہ اُس دن مسلمانون کا ہجوم ہوتا ہے تو ظاہر نہین کہ فقط دیکھ لینے مین خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ فاورث شبہۃ۔ تو اسنے ایک طرح کا شبہ پیدا کر دیا۔ ف۔ جس سے اُس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اسپر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا۔ وھذہ الکفارۃ تندرئ بالشبہات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہے کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ یہ سب اسوقت کہ اُسکی گواہی رد ہونے کے بعد اسنے ایسا کیا ہو۔ ولو افطر قبل ان یرد الامام شہادتہ اختلف المشائخ فیہ۔ اور اگر اسنے روزہ توڑ ڈالا قبل اسکے کہ امام اُسکی گواہی رد کرے تو اسمین مشائخ نے اختلاف کیا۔ ف۔ کہ کفارہ واجب ہے یا نہین۔ م۔ اور صحیح یہ کہ اس صورت مین بھی کفارہ نہین ہے۔ قاضیخان۔ اسلیے کہ شبہہ ہنوز قائم ہے۔ ف۔ اسی کو بہتون نے صحیح کہا۔ و۔ اور اگر امام نے اسکی گواہی قبول کر کے روزہ کا عام حکم دیدیا پھر اسنے یا کسی اور نے روزہ توڑا تو عامہ مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہے اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو۔ الخلاصہ۔ یہی اصح ہے۔ و۔ پھر امام پر واجب ہے کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ ابر ہو۔ التحفہ۔ وامام سے ایک روایت ہے کہ احتیاطاً قبول کرے۔ سع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کریگا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شہر کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع روندھا ہو تو قبول کرے۔ المستصفی۔ ولو اکمل ھذا الرجل۔ اور اگر پورے کیے اُس شخص نے۔ ف۔ جسکی تنہا گواہی رد کی گئی ہے۔ ثلثین یوما۔ ۳۰۔ روزے۔ ف۔ پھر اُسدن چاند روندہ گیا۔ لم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے۔ ف۔ یعنی اسکو جائز نہین کہ دوسرے روز عید سمجھکر روزہ نہ رکھے الامع الامام۔ لیکن امام کے ساتھ مین۔ ف۔ یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہے تو یہ بھی روزہ نہ رکھے لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اسپر پہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ف۔ نہ قطعی فرض رمضان بوجہ اس شبہہ کے کہ اسکو غلطی واقع ہوئی ہو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ مین نے دیکھ لیا حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہین آتا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ پانی سے آنکھین ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھو کہ وہ کہان ہے اسنے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہین نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرے ابرو نے قائم کیا اُسکو تو نے بال سمجھا۔ مع۔ بالجملہ لوگون کے نہ دیکھنے سے فقط اسکے دیکھنے مین شبہہ ہوا اگر احتیاطاً اسپر رکھ لینا واجب ہوا۔ والاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد اسکے احتیاط تو افطار کی تاخیر مین ہے۔ ولو افطر لا کفارۃ علیہ اور اگر اسنے روزہ شروع کر کے عمداً توڑ ڈالا تو اسپر کفارہ نہین ہے۔ ف۔ یعنی اسدن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہین رکھا بس ۳۰۔ پورے کرنے والے نے اُسکے ساتھ روزہ رکھکر عمداً توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے دیکھا اور اُسکی گواہی رد ہوئی تو اسپر روزہ واجب ہے اور اگر اسنے توڑ ڈالا تو اسپر قضاء ہے مگر کفارہ واجب نہین ہے۔ قاضیخان۔ اعتبارا للحقیقۃ التی عندہ۔ بوجہ اعتبار اُس حقیقت کے جو اُس شخص کے نزدیک ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے یقین مین ۳۰ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہے لہذا کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ مع۔ اور اگر اُسدن مطلع صاف ہو اور اُسکو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہے کہ اگر توڑے تو اُسپر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰۔ تعداد پوری کرنا تو روندھے مطلع مین ہے ورنہ حکم افطار کا دیتے ہیں

قائم ہے۔ واذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب کہ مطلع پر کوئی علت ہو۔ ف۔ یعنی ابر یا گرد و غبار وغیرہ قبل
الامام شہادۃ الواحد العدل۔ تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرلے۔ ف۔ یعنی مسلمان
عاقل بالغ عادل کی گواہی۔ فی رؤیۃ الہلال۔ چاند دیکھنے کے بارہ میں۔ ف۔ یعنی رمضان کا چاند دیکھنے میں
رجلا کان او امراۃ۔ یہ آدمی عادل خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ حرا کان او عبدا۔ خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو۔ ف
اور ظاہر الروایۃ میں دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ السراج۔ فتح۔ لانہ امر دینی۔ کیونکہ یہ امر دینی ہے
ف۔ امور دنیاوی جیسے آزادی و مرد ہونا و دو سے کم نہ ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دو سے کم نہ ہونا
اسمیں شرط نہیں ہے۔ فاشبہ روایۃ الاخبار۔ تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ چنانچہ ایک مسلمان
عاقل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے۔ ولہذا لا یختص بلفظ الشہادۃ۔ اور اسی وجہ سے رویت ہلال
کی گواہی بلفظ شہادت مخصوص نہیں۔ ف۔ یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی میں لفظ شہادت ضرور ہے یعنی میں
گواہی دیتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں و مانند اسکے۔ تو رویت ہلال کی گواہی میں یہ تخصیص نہیں بلکہ اگر کہے کہ میں خبر
دیتا ہوں یا بیان کرتا ہوں و مانند اسکے تو کافی ہے۔ م۔ اور جیسے لفظ شہادت شرط نہیں اسی طرح اسمیں دعوی و حکم
حاکم و مجلس قضا بھی شرط نہیں چنانچہ اگر حاکم کے روبرو ایک نے رویت ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے
اور اسکو کسی نے سنا تو سننے والے پر روزہ رکھنا واجب ہوگا اور حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کی
گواہی پر گواہی بھی جائز ہے۔ السراج۔ مثلاً زید نے بکر کے سامنے گواہی دی کہ میں نے چاند دیکھا اور اسکو گواہ کردیا
پس بکر نے اُسکی گواہی پر گواہی دی تو قبول ہے۔ م۔ اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اُس پر واجب ہے
کہ اُسی رات میں گواہی دے خواہ آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتی کہ جاریہ مخدرہ بدون اجازت اپنے مولی
کے نکل کر گواہی دیدے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہوجائیگا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی
قاضی کے نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اُسکو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اُسکی گواہی رد کردے۔
وجیز الکردری۔ اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اُسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک شخص کو مقرر کرے
جسکے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہے بدون اسکے لوگوں کو روزے کا حکم کردے بخلاف ہلال
فطر و ہلال اضحی کے۔ السراج۔ یعنی ہلال فطر و اضحی میں امام کو اختیار نہیں کہ لوگوں کو حکم دیدے بلکہ اُسکی تنہا گواہی
بمنزلہ عام لوگوں کی تنہا گواہی کے ہے۔ م۔ جیسے ہلال رمضان میں بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا
تو لوگوں کو حکم نہ کرے۔ کما فی الفتح۔ جو مرد یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اُسکی گواہی قبول نہیں ہے۔ السراج۔ یعنی بلوغ شرط
ہے۔ م۔ ولکنہ شرط العدالۃ لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول۔ اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ دینی باتوں
میں فاسق کا قول مقبول نہیں۔ ف۔ اسپر ائمہ و علماء کا اتفاق ہے لیکن امام طحاوی سے روایت کیا جاتا ہے کہ
ہلال رمضان میں تنہا آدمی کا قول قبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو۔ وتاویل قول الطحاوی عدلا کان
او غیر عدل ان یکون مستورا۔ اور طحاوی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور ہو۔
ف۔ یعنی عادل سے مراد یہ کہ جو شخص لوگوں میں پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے یہ مراد
ہے لوگوں میں معروف نہو بلکہ اسکا حال مستور پوشیدہ ہو۔ پس غیر عادل سے یہ مراد نہیں کہ وہ فاسق ہو پس فاسق
کا قول تو طحاوی رح کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا۔ ہاں یہ نکلا کہ طحاوی رح کے نزدیک مستور کا قول قبول ہے۔
حالانکہ اسمیں اختلاف ہے۔ ففی الفتاوی۔ مستور الحال کا قول ظاہر الروایۃ میں مقبول نہیں۔ حسن رح نے امام سے

روایت کی کہ مقبول ہے اور یہی صحیح ہے۔ المبسوط۔ اور اسی کو بزازی رح نے صحیح کہا۔ و۔ بدلیل حدیث اعرابی کہ اس سے فقط لا الہ الا اللہ و محمد رسول اللہ پر اکتفا کر کے گواہی قبول کر لی۔ لیکن مخفی نہیں کہ وہاں عدالت ظاہر تھی مع خصوصیت زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضہ کے خیر الائمہ ہونے اور لتکونوا شہداء علی الناس۔ ہونے کے توحق یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے۔ م‌ع۔ والعلۃ غیم او غبار او نحوہ۔ یعنی آسمان میں کوئی علت ہونے سے مراد یہ کہ ابر ہو یا غبار یا اُسکے مانند ہو۔ ف۔ اب صرف محدود القذف رہا یعنی وہ شخص جس نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اُسکو تہمت کی حد اری گئی جسکے حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا۔ یعنی برابر اُنکی گواہی مت قبول کرو۔ اب سوال یہ کہ اگر محدود القذف نے تنہا رمضان کا چاند دیکھکر گواہی دی حالانکہ مطلع روشن ہے۔ جواب یہ کہ۔ سنے اطلاق جواب الکتاب یدخل المحدود فی القذف۔ کتاب کے اطلاقی جواب میں محدود القذف بھی داخل ہوا جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل کی گواہی امام قبول کریگا۔ تو اسمیں محدود القذف بھی داخل ہو گیا۔ بعد ما تاب۔ بعد توبہ کر لینے کے۔ ف۔ کیونکہ جب محدود القذف نے توبہ کر لی تو اُسوقت عادل ہو گیا۔ تو اسکی گواہی بھی قبول ہوگی۔ وہو ظاہر الروایۃ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے ف۔ کہ محدود القذف کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر وہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف ہے کہ تم نے خود باب الشہادات میں قبول نہونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہونا منصوص ہے اور ہم نے اسی کی فرمانبرداری کتاب الشہادات میں کی اور یہاں قبول ہونا اسوجہ سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت نہیں ہے۔ لانہ خبر۔ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ ف۔ پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت تو یہ خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود القذف ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انہا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایۃ کے سوائے ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ محدود القذف کی گواہی مقبول نہوگی۔ لانہا شہادۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر ہے تو عادل محدود القذف سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتی کہ اپنا معائنہ بیان کرے اور شہادت کی طرح اُسکو معنی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادت ہے محدود القذف کی گواہی شرعاً مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فافہم م۔ پھر واضح ہو کہ مستور مطلع میں ایک کی روایت پر حکم ہونے کے مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے مثل ہے کہ یہ خبر ہے اور دوسرا یہ کہ اسمیں گواہی کا نصاب ضرور ہے۔ وکان الشافعی فی احد قولیہ یشترط المثنی۔ اور امام شافعی رح اپنے دو قول میں سے ایک قول میں دو ہونا شرط کرتے تھے۔ ف۔ یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کمتر دو آدمیوں نے دیکھا ہو۔ والحجۃ علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعی رح پر ہماری حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ یہ امر دینی ہے۔ الفتح۔ یعنی یہ خبر ہے نہ شہادت م۔ مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ السروجی ع۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا م۔ وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل شہادۃ الواحد فی رویۃ ہلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی۔ ف۔ چنانچہ ایک اعرابی نے ذکر کیا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اُسنے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اُسنے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اے بلال لوگوں میں اعلان

کر دے کہ روزہ رکھیں۔ رواہ الاربعۃ وابن خزیمہ وابن حبان والحاکم من حدیث ابن عباس۔ اور اسی بارہ میں حدیث
ابن عمر رض ہے۔ رواہ ابو داؤد والدارقطنی۔ **ثم اذا قبل الامام شہادۃ الواحد**۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی
قبول کر لی۔ ف۔ اور روایت مسئلہ کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روندھے میں قبول کی یا صاف میں۔ ف۔ **وصاموا
ثلثین یوما**۔ اور لوگوں نے ۳۰۔ یوم روزے رکھے۔ ف۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰۔ پورے ہوئے پھر ۳۰۔
کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الائمہ حلوائی نے فرمایا کہ اس صورت میں کہ مطلع صاف ہے۔ **لا یفطرون فیما روی الحسن
عن ابی حنیفۃ للاحتیاط**۔ تو لوگ افطار نہ کریں اس قول میں جو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے
بغرض احتیاط۔ ف۔ یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کریں۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ وکافی میں ہے۔ ف۔
ولان الفطر لا یثبت بشہادۃ الواحد۔ اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ ف۔
اور یہاں اگر افطار کریں تو اسی بنا پر ہوگا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گویا شہادت دیتا ہے کہ ۳۰۔ پورے
اور چاند ہو گیا کیونکہ مہینہ ۳۰۔ سے زائد نہیں ہوتا۔ اور اسکی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا رویت پر منصوص ہے اور آج رویت
نہیں بلکہ مطلع صاف ہے جسمیں گواہی جماعت عظیم کی شرط ہے اور اگر مطلع روندھا ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ رویت کے
دو گواہ آویں ورنہ ۳۰۔ دن کا شمار پورا کیا جاوے اور ۳۰۔ کا شمار یہاں اسطرح پورا ہوا کہ ۲۹۔ قطعی ہیں اور ایک احتیاطی
بوجہ ایک شاہد کے ہے تو اسی ایک شاہد پر افطار نہیں جائز ہے۔ بالجملہ جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ ظاہر نہیں ہے
شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ جب مطلع روندھا ہو تو ۳۰۔ کا شمار پورا کر کے بلا خلاف افطار کریں۔ الذخیرہ والتبیین ۔
وعن محمد انہم یفطرون۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ لوگ افطار کریں۔ ف۔ یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ کما فی
الذخیرۃ عن الحلوائی۔ **ویثبت الفطر بناء علی ثبوت الرمضانیۃ بشہادۃ الواحد وان کان لا یثبت بہا ابتداءً**
اور فطر کا اثبات ہو جائیگا بر بناے ثبوت رمضانیت کے بشہادت واحد اگرچہ ابتداءً فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہیں ہوتا
ف۔ یعنی اگر قصداً فطر کے واسطے ایک گواہی گذرے تو افطار ثبوت نہوگا لیکن یہاں فطر ایک گواہی پر نہیں بلکہ رمضان
ثابت ہونے پر فطر کا ثبوت ہوا اسطرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر یہ رمضان ۳۰۔ روزے
زائد نہیں لہذا ۳۰۔ پورے کر کے افطار ہے۔ **کاستحقاق الارث بناء علی النسب الثابت بشہادۃ القابلۃ**
جیسے وارث ہونے کا استحقاق بر بناے نسب کے جو کہ اکیلے جنائی کی گواہی پر ثبوت ہوا تھا۔ ف۔ یعنی جنائی نے
گواہی دی کہ میرے جنانے پر یہ لڑکا فلاں کے بستر پر پیدا ہوا تھی کہ فلاں اسکا باپ اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو
ہر ایک باپ بیٹے میں سے ایک دوسرے کا وارث بھی اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک
گواہ دیا تو قبول نہیں ہوتا جب تک کہ دو نہوں اسی طرح مسئلہ فطر میں ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہیں بلکہ ہو بناے
رمضانیت کے ۳۰۔ کے شمار سے فطر ثبوت ہوا۔ اور نہر الفائق میں غایۃ البیان سے نقل کیا کہ قول محمد رح اصح ہے
مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک حق یہ ہے کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اسمیں قطعی اور بروقت
ممکن ہے تو ظن کافی نہیں بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابو حنیفہ رح۔ اور اسی کو زیلعی نے اشبہ کہا۔ واضح ہو کہ روندھے
مطلع میں باتفاق افطار حلال ہے اور خلاف تو مطلع صاف میں ہے۔ کما فی الذخیرہ عن الحلوائی رح۔ اگر اول میں دو گواہوں
عادل کی گواہی پہ روزہ شروع کیا تھا اور ۳۰۔ پورے کر کے اگر مطلع روندھا ہو تو بالاتفاق افطار کریں اور اگر مطلع صاف
ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کریں۔ المحیط الخلاصہ ف ہ۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول میں صاف مطلع میں دو گواہوں پر
روزہ رکھا تھا تو اب مطلع صاف میں افطار نہ کریں۔ مترجم کہتا ہے کہ بقیاس قول امام ابو حنیفہ یہی اظہر ہے بلکہ میں کہتا ہوں

واجب ۳۰ شمار پورا کرکے صاف مطلع ہو اور چاند نظر نہ آیا تو گواہون کا غلط کرنا قطعاً ثبوت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت
مین حکم قاضی بر خلاف حق ظاہر ہو جاتا ہے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہین۔ فالصحیح ما قال الشیخ ابن الہمام
اور رہا اختلاف مطالع پر مدار تو ابتداء سے روایت پر ہے نہ افطار مین مگر آنکہ شہادت گذرے۔ کما حققناہ سابقاً۔ علاوہ برین
مرجع اختلاف المطالع ہو علی خلاف الظاہر فتدبر واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ (فروع ضروریہ) اگر دیہات مین
کسی اکیلے نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہان حاکم شرع نہین ہے تو اسپر واجب ہے کہ اپنے گانون کی مسجد مین شہادت دے
اور لوگون پر واجب ہے کہ اسکے قول پر روزہ رکھین بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ الملتقطات۔ اس زمانہ مین یہان تو یہ حکم دیہ و
شہر وقصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر ازینکہ مسلمانون پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین وجمعہ وغیرہ صحیح ہونے کے
لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کرین کہ احکام وشرائع مین اسکے مطیع ہون۔ کما فی المعراج م۔ واذا لم تکن بالسماء
علۃ۔ اور جب آسمان مین کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ یعنی ۲۹۔ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے مین مطلع صاف ہو کچھ گرد وغبار
وابر نہ ہو۔ پھر ایک دو اور اسکے مانند نے رمضان کا چاند دیکھنے کی گواہی دی۔ لم تقبل الشہادۃ حتی یراہ جمع کثیر
تو گواہی قبول نہ ہوگی یہانتک کہ ایک جماعت کثیر دیکھے۔ ف۔ حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند بخارا بلخ
کے ہے اسمین ہزار دو ہزار کی گواہی قلیل ہے لیکن امام مصنف رح نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتلائی کہ۔ یقع العلم بخبرہم
انکی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ ف۔ پس اسقدر تو اتفاقی ہے کہ تفرد نہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس
جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم خطا پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے۔ لان التفرد
بالرؤیۃ فی مثل ہذہ الحالۃ یوہم الغلط۔ کیونکہ رویت ہلال مین تفرد ہونا ایسی حالت مین غلطی کا وہم دلاتا ہے۔ ف
تفرد سے تنہائی مراد نہین حتی کہ دو ہون تو کافی ہو جاوین بلکہ مراد وہ گروہ کہ جسکی خبر سے یقین حاصل نہ ہو۔ ف۔ پھر واضح
ہو کہ یوہم الغلط یعنی غلطی کا وہم دلاتا ہے۔ یہ اسواسطے کہا کہ یہان یقین کے معنی معلوم ہو جاوین وہ یہ ہین کہ انکی خبرون سے
دل مین یقین آوے اور وہم غلطی ساتھ نہو بر خلاف اسکے جب دو مرد عادل نے کسی مقدمہ مین قاضی کے سامنے گواہی
دی تو اسکو قبول کرکے حکم دینا واجب ہے پس یہ تیقن ہے نہ یقین کیونکہ وہم غلطی کا موجود ہے۔ الحاصل ہر طرف سے ایسی
طرح خبر فاش وشائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کرین تب وہم پیدا ہو اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ تفرد ہو
تو ایسی حالت مین صرف مخبرون کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا وہم دولتی ہو تو یکایک قبول نہوگی
فیجب التوقف فیہ حتی یکون جمعاً کثیراً۔ تو اسمین توقف کرنا واجب ہے یہانتک کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہوجاوین
ف۔ تب بعد علم کے حکم ہوگا۔ بخلاف ما اذا کان بالسماء علۃ۔ بر خلاف اسکے جب کہ آسمان مین کوئی علت
ہو۔ ف۔ گرد وغبار و دھوان وغیرہ کہ اسوقت یہ شرط نہین بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے۔ لانہ قد
ینشق الغیم عن موضع القمر لبعض النظر۔ کیونکہ کبھی پھٹ جاتا ہے ابر چاند کی جگہ سے بعض نظر کے لیے۔ ف۔
وہ بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اسوقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے یا ضعف
نگاہ کی وجہ سے نہین دیکھ سکتے ہین۔ ثم قیل فی حد الکثیر اہل المحلۃ۔ پھر کثیر کی حد مین کہا گیا کہ اہل محلہ ہین
ف۔ حتی کہ اگر اہل محلہ سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس رویت کا حکم ہو۔ وعن ابی یوسف
خمسون رجلا۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر پچاس آدمی ہین۔ اعتبارا بالقسامۃ۔ بر قیاس قسامت
کے۔ ف۔ جسکی یہ صورت ہے کہ محلہ مین ایک مقتول پایا گیا اور قاتل نہین معلوم ہے تو پچاس اہل محلہ سے اعلیٰ
پر قسم لے جاتی ہے لیکن مخفی نہین کہ اس سے علم آنا محل تامل ہے ہان البتہ حکم بدارت کا ہوتا تو حکم کبھی دو عادل گواہون

پر ہو جاتا ہے اور اصل اسمین وہی ہے جس طرف مصنف نے اشارہ کیا کہ انکی خبر پر علم حاصل ہو جاوے لہذا کہا گیا کہ یہ امام المسلمین کی راے پر تفویض ہے۔ کمافی الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الاختیار۔ ولا فرق بین اہل المصر ومن ورد من خارج المصر۔ اور فرق نہین درمیان اہل شہر کے اور درمیان آنے کے جو باہر سے آیا۔ ف بلکہ امام کی راے پر خبر مفید علم ہونا چاہیے اگرچہ شہریون کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آوین تو اُنمین بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے وذکر الطحاوی انہ تقبل شہادۃ الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلۃ الموانع۔ اور طحاوی رح نے ذکر فرمایا کہ ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جبکہ وہ شہر کے باہر سے آوے کیونکہ وہان موانع مین قلت ہے۔ ف یعنی دھنوان وغیرہ جو چیزین نظر کو دیکھنے سے روکتی ہین وہ باہر کم خصوص جب کہ پہاڑ وغیرہ بلند مقام سے ہو شاید یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اسمین ابر وغیرہ کی روایت ظاہر نہین ہے پس جب صاف مطلع مین قبول فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول مین احتیاط بھی ہے اسوجہ سے امام مرغینانی وصاحب فتاوی الصغری وصاحب الاقضیہ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا۔ کمافی الدرایہ ۃ فتح۔ والیہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان مین اشارہ ہے۔ ف کیونکہ وہان شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ مع۔ وکذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر اور یون ہی جب دیکھنے والا شہر مین کسی اونچی جگہ پر ہو۔ ف تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنابر قول طحاوی ہے بدین علت کہ مانع مین قلت ہے۔ (فرع) بحکم صاف مطلع مین۔ رویت کا بیان ہوا اسمین رمضان کے مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے۔ السراج ۃ۔ بھر ہلال الفطر یعنی ہلال شوال بھی وہ۔ رمضان کو تلاش کرنا چاہیے۔ الاختیار ۃ۔ ومن راے ہلال الفطر وحدہ لم یفطر۔ اور جس نے ہلال فطر کو تنہا دیکھا تو وہ افطار نہ کرے۔ ف خواہ مطلع صاف ہو یا نہو۔ احتیاطاً۔ ازراہ احتیاط کے۔ ف کہ عبادات مین احتیاط واجب ہے۔ الاختیار۔ پس اسپر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر اسنے اُس دن افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب ہے اور توڑنے سے کفارہ واجب نہوگا۔ الخانیۃ والاختیار۔ اور اگر اسنے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا اور اسنے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اسپر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ الفتح۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے ہلال الفطر دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور نہ خفیہ اور عیدگاہ نہ جاوے اور نہ لوگون کو حکم کرے۔ السراج ۃ۔ بالجملہ یہان افطار نہ کرنے مین احتیاط واجب ہے۔ وفی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور ہلال صوم کی صورت مین روزہ واجب کرنے مین احتیاط ہے۔ ف لہذا تنہا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہو کر صوم واجب کیا گیا پھر قبول ہونے والی گواہیان مانند ہلال رمضان کے یہان بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف نہونے کی صورت مین مختلف ہین چنانچہ تفصیل فرمائی۔ واذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان مین علت ہو۔ ف یعنی وہ۔ رمضان کو ابر وغبار وغیرہ مطلع پر ہو۔ لم تقبل فی ہلال الفطر الا شہادۃ رجلین۔ تو ہلال الفطر دیکھنے مین قبول نہوگی مگر گواہی دو مردوں کی۔ او رجل وامرأتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ ف اور اس گواہی مین لفظ شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود القذف نہ ہونا اگرچہ توبہ کر چکا ہو شرط ہین۔ ودعوی ومجلس قاضی شرط نہین اور عادل ہونا شرط ہے۔ الکافی والخزانہ۔ وعلی ہذا مستور الحال کی گواہی قبول نہوگی۔ کما ہو ظاہر الروایۃ۔ لانہ تعلق بہ نفع العبد۔ کیونکہ اسکے ساتھ بندہ کا نفع متعلق ہے۔ وہو الفطر۔ اور وہ فطر ہے۔ ف تو محض دینی امر نہین رہا۔ فاشبہ سائر حقوقہ۔ پس تمام حقوق العباد سے مشابہ ہو گیا۔ ف اور

ان حقوق کی شہادت میں عدد اور شرائط بھی مین تو اس میں بھی معتبر ہوے - والاضحی کالفطر فی ہذا فی
ظاہر الروایۃ - اور ہلال اضحی کا حکم اس بارہ میں مثل فطر کے ہے - ظاہر الروایۃ میں - ف - پس اگر ہلال
اضحی دیکھنے کی گواہی دی تو ایک مرد کی گواہی پر ثبوت نہ ہوگا بلکہ دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں عادل ہونا ضرور میں
جب کہ مطلع روشن صاف ہو اور ان گواہوں میں آزادی بلوغ وعدالت شرط ہے اور یہ کہ محدود القذف نہ ہوں اور
موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہوں - وہو الاصح - اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے - خلافاً لما روی
عن ابی حنیفۃ انہ کہلال رمضان - برخلاف اسکے جو ابوحنیفہ سے (نوادر میں) روایت کیا گیا کہ ہلال
اضحی مانند ہلال رمضان کے ہے - ف - اور اسی کو تحفہ میں صحیح کہا ہے - ف - لیکن یہ ظاہر نہیں کیونکہ اضحی
کی گواہی محض امر دینی مثل صوم کے نہیں بلکہ اسکو فطر سے مشابہت ہے - لانہ یتعلق بہ نفع العباد - کیونکہ
ہلال اضحی سے بندوں کا نفع متعلق ہے - ف - یعنی ملحوظ ہے - وہو التوسع بلحوم الاضاحی - اور وہ نفع قربانیوں
کے گوشت سے حصول فراخی ہے - ف - جیسے ہلال الفطر میں نفع نظر ہے - اسی طرح باقی ذی الحجہ کے ہلال کا حکم مثل
ہلال الفطر کے ہے - البحر الرائق - یہ سب اُس وقت کہ ۲۹ - رمضان کو مطلع روشن صاف ہو - وان لم یکن بالسماء
علۃ - اور اگر مطلع پر کوئی علت نہو - ف - مانند ابر و غبار وغیرہ کے - لم یقبل الامام الا شہادۃ جماعۃ - تو امام
نہیں قبول کریگا (رویت ہلال میں) مگر گواہی ایک جماعت کی - ف - جنکی کثرت و حالت ایسی ہو سکے کہ - یقع العلم
بخبرہم - انکی خبروں سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے - کما ذکرنا - جیسے ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی ہلال رمضان
دیکھنے میں جبکہ مطلع صاف ہو (فرع) جہاں کوئی حاکم و قاضی نہیں اگر روشن مطلع میں ۲۹ - رمضان کو دو مرد یا ایک مرد و دو
عورتوں عادلوں نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دی یعنی جسمیں گواہی کے شرائط موجود ہیں تو مضائقہ نہیں کہ لوگ افطار
کریں یعنی عید کریں - الزاہدی - ف - اگر ۳۰ - رمضان کو گواہوں نے بیان کیا کہ ہمنے تمہارے روزے سے ایک روز
پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ یہیں موجود تھے تو اسوقت گواہی نہ دینے سے فاسق ہو گئے اب انکی گواہی مردود
ہے اور اگر کہیں باہر سے آئے ہوں تو انکی گواہی جائز ہے - الخلاصہ - پھر جب انکی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روشن صاف ہو
تو بالاتفاق دوسرے روز عید ہے اور اگر مطلع صاف ہے تو بقیاس تصحیح محیط و خلاصہ کے عید ہے اور یہ ترجیح شیخ ابن الہمام اگر
رمضان کا چاند انہوں نے روشن مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہے اور مترجم
کے نزدیک انکے حساب سے آج ۳۰ - ہے پس روشن صاف ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو انسے خطا ہوئی اور
افطار نہ کیا جاوے اور اختلاف المطالع کی بناپر آج وہاں چاند ہوا ہوگا مرف گمان ہے بمعارضہ نص تو قبول نہ نا چاہیے -
فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم م - ووقت الصوم من حین طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس - اور صوم شرعی کا وقت
طلوع فجر دوم کے وقت سے لیکر غروب آفتاب تک ہے - لقولہ تعالیٰ کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط
الاسود من الفجر - بدلیل قولہ تعالیٰ کلوا واشربوا الخ یعنی تم کھاؤ اور پیو یہانتک کہ ظاہر ہو جاوے تمہارے واسطے
فجر کے سیاہ ڈورے سے سپید ڈورا - الی ان قال - یہانتک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ثم اتموا الصیام الی اللیل -
یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو رات تک - ف - پس اول تو ابتداے وقت ہے اور دوم انتہاے وقت ہے - والخیطان
بیاض النہار وسواد اللیل - اور دونوں ڈورے ایک دن کی سپیدی اور دوم رات کی سیاہی ہے - ف - پس حاصل
یہ ہوا کہ رات میں کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا حالانکہ ابتداے میں بعد عشاء کے یا بعد سو جانے کے مباح نہیں رہتا تھا پھر
مباح کیا یہانتک کہ رات کی سیاہی سے دن کی سپیدی ظاہر ہو - جہاں سے شروع ہوا پھر رات تک تمام کرو یعنی اس امساک کو

دراز کھینچ لاؤ یہانتک کہ رات کی حد آوے تو رات داخل نہیں ہے۔ والصوم۔ اور صوم۔ ف۔ لغت میں امساک ہے
یعنی باز رہنا کسی چیز سے ہوا اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع میں۔ ہو الامساک عن الاکل والشرب والجماع یوم
امساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ نہارا۔ تمام دن۔ ف۔ یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے ہے آ
مع النیۃ۔ مع نیت عبادت کے۔ ف۔ حتی کہ فاقہ کرنے یا پرہیز یا بدہضمی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضرور ہے۔
لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ ہو الامساک لورود الاستعمال فیہ۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی میں مطلق امساک ہے
کیونکہ اسی معنی میں لفظ صوم مستعمل ہوا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی
میں بھی امساک کے معنی ہیں اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اسپر صادق ہے۔ الا انہ زید علیہ النیۃ فی الشرع
مگر اتنا فرق ہے کہ شرع میں اس امساک پر نیت بڑھائی گئی۔ لیتمیز بہا العبادۃ عن العادۃ۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا
امتیاز عادت سے ہو جاوے۔ واختص بالنہار لما تلونا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو ہمنے
تلاوت کر دی۔ ف۔ آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ محنت واسطے
امتحان صدق یقین کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائیگا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری
میں ہے۔ ولانہ لما تعذر الوصال۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال متعذر ہوا۔ ف۔ یعنی ماہ صیام میں رات کو دن
سے ملا کر علی الاتصال سب چیزوں سے باز رہنا محال ہوا کہ مر نہ جاویں تو لامحالہ رات یا دن میں سے کوئی وقت چھوڑ کر دوسرا
صیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان تعیین النہار اولی۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولی ہوگا۔ ف۔ یعنی عقل سمجھتی ہے کہ یہی
ہی ہے کہ دن متعین ہو۔ لیکون علی خلاف العادۃ۔ تاکہ برخلاف عادت ہو جاوے۔ ف۔ جس سے نفس کو ناگواری
اور آدمی کو برداشت کرنا پڑتا ہے تاکہ صدق ظاہر ہو۔ وعلیہ مبنی العبادۃ۔ اور اسی پر عبادت کی بنا ہے۔ ف۔ کہ اپنے
جی کی خواہش پر چلنے سے روکا جاوے تو گوارا کر کے طاعت کرے۔ پھر صوم ہر مکلف مرد و عورت پر واجب ہے۔ والطہارۃ
عن الحیض والنفاس شرط لتحقق الاداء فی حق النساء۔ اور عورتوں کے حق میں حیض و نفاس سے پاک ہونا ادا
صوم متحقق ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ تو عورت سے بحالت حیض و نفاس اسکا ادا ہونا صحیح نہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضاء واجب ہوگی
اور چونکہ اس عذر میں عورت بے اختیار ہے لہذا تاخیر میں گنہگار نہوگی۔ جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے۔ وفی الحدیث تقعد احد اکن
الدہر لا تصوم ولا تصلی۔ یعنی عورت کے حق میں دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتوں میں عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ
رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ یعنی ایام حیض و نفاس میں۔ پس اگر ادا صحیح ہو تو کیوں بیٹھی رہتی (فروع) مرد یا عورت اگر جنب ہو تو
جنابت ادائے روزہ سے مانع نہیں اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ و تابعین و چاروں فقہاء و علماء و ظاہریہ کا قول ہے اور ابوہریرہ رض
ایک حدیث روایت کی کہ جو جنابت میں صبح کرے اُسکا روزہ نہیں ہے۔ خطابی رح نے کہا کہ منسوخ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ابوہریرہ رض
نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت حجت نہ رہی اور ظاہرا یہ کنایہ ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت میں جسکو صبح ہو جاوے
تو روزہ نہیں جیسے کھانے پینے میں حکم ہے۔ مسئلہ صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء میں اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے
یا طلوع ہو کر پھیل جانا معتبر ہے۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم میں زیادہ وسعت ہے۔ المحیط۔ اور
قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ خزانۃ الفتاوی ہ۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا
پیا اور اُسکے پھیل جانے سے پہلے فارغ ہوا تو قول اول پر روزہ نہوا اور قول دوم پر ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نفس صوم میں مفتی
کو قول اول پر فتوی دینا چاہیے۔ ہاں اگر اُس شخص نے قسم کھائی ہو مثلاً آج روزہ نہ رکھے تو جورو کو طلاق ہے پھر ایسا واقعہ
ہوا تو عدم وقوع طلاق کا فتوی دینا چاہیے۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔

باب مایوجب القضاء والکفارۃ

باب اُن صورتون مین جو موجب قضاء و کفارہ ہین - یعنی روزہ کے متعلق کس صورت مین روزہ فاسد ہوکر قضاء و کفارہ دونون واجب ہوتے ہین اور کس صورت مین فقط قضاء اور کس صورت مین قضاء بھی نہین - چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد سے احتراز ہے لہذا باب موجب قضاء و کفارہ رکھا - پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی منافی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہین کہ گُزرا ہوا روزہ ادا ہوگیا بلکہ فاسد و باطل اب ادا سے عبادات مین برابر ہین - فاحفظہ م - اذا اکل الصائم او شرب او جامع جب صائم نے کھایا یا پیا یا جماع کیا - ف - پس اگر عمداً ہو تو فرض رمضان مین قضاء و کفارہ ہے اور اسکے سواے مین قضاء فقط ہے کیونکہ کفارہ مخصوص بفرض رمضان ہے در بیان آویگا - اور اگر عمداً نہو بلکہ - ناسیا لم یفطر - بھولے سے ہو تو افطار نہین ہوا - ف - پس قضاء و کفارہ کچھ واجب نہین ہے خواہ فرض ہو یا دیگر - اور نسیان و بھول کے یہ معنی کہ روزہ یاد نہو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو - والقیاس ان یفطر - اور قیاس چاہتا تھا کہ افطار ہوجاوے - وھو قول مالک - اور یہی امام مالک کا قول ہے - لوجود ما یضاد الصوم - بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہے - ف - کیونکہ صوم تو کھانے پینے و جماع کا ترک ہے تو جب آنکا وجود ہوا تو صوم کا افطار ہوگیا اگرچہ بھولے سے ہو - فصار کالکلام ناسیا فی الصلوۃ - پس ایسا ہوا کہ جیسے نماز مین بھولے سے کلام کر دیا - ف - جس سے ہمارے نزدیک بھی نماز فاسد ہوجاتی ہے - جواب اسکا یہ کہ ہان قیاس تو اسی کو مقتضی ہے لیکن ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا - وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل وشرب ناسیا - وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اُس شخص کے حق مین جس نے نہار رمضان مین بطور نسیان کھایا پیا تھا کہ - تم علی صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک - تمام کر اپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالی ہی نے کھلایا اور پلایا ہے - ف - اور مرفوع حدیث ابوہریرہ رضہ مین حکم عام وارد ہے کہ من نسی وھو صائم فاکل او شرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ - جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہے پس وہ کھالے یا پیے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو تو اللہ تعالی نے کھلایا و پلایا - رواہ البخاری و مسلم - امام مالک رح کیطرف سے کہا گیا کہ حدیث مین تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن مین امساک رکھے جیسے خطار سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن مین حیض سے پاک ہوئی تو اُنکو باقی دن امساک کا حکم ہے - اور حدیث مین یہ معنی بوجہ قیاس مذکور کے لیے گئے - جواب یہ کہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہے اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت شرعی پر ممکن ہو تو ہوگا اسی پر مدار ہوگا - دوم صحیح ابن حبان مین حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مین صائم تھا پس مین نے بھولکر کھایا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کر اپنے روزہ پر کہ اللہ تعالی نے تجھے کھلایا و پلایا - اور ایک روایت مین ہے اور تجھپر اس روزی کی قضاء نہین ہے - ورواہ الدارقطنی - اور امام ابوبکر البزار رح نے صحیحین کی حدیث کو روایت کی اور آخر مین زیادہ ہے - فلا یفطر - پس وہ فطار نہین ہوگا یعنی اسکا روزہ باقی رہیگا - اور صحیح ابن حبان مین حدیث ابوہریرہ رضہ سے وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا - من افطر فی رمضان ناسیا فلا قضاء علیہ ولا کفارۃ - جسنے رمضان مین بھولے سے افطار کیا تو اسپر قضاء نہین اور نہ کفارہ وقد رواہ الحاکم - بیہقی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہین - مفع - بالجملہ رمضان مین بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہین ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ اور کبار و تابعین اخیار اور شافعی و احمد و اسحق وغیرہم کا قول ہے - مع - واذا ثبت ھذا فی حق الاکل والشرب ثبت فی الوقاع - اور جب ایسا حکم دربارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جماع کے حق مین بھی ثبوت ہوگیا - للاستواء فی الرکنیۃ - کیونکہ رکن ہونے مین سب برابر ہین - ف - کیونکہ جماع کی طرح کھانے پینے سے امساک فرض ہے

جب ان دونوں میں بھول مفسد نہیں تو دلالۃ النص سے معلوم ہوا کہ جماع میں بھی مفسد نہیں حتی کہ جو مجتہد نہو وہ بھی یہ حکم سمجھ
سکتا ہے۔ مف۔ یہی حضرت مجاہد وحسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری وشافعی کا ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماع میں
قضاء وکفارہ واجب ہے۔ ع۔ اگر کہو کہ کھانے پینے میں یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہے تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع
اسپر قیاس نہیں ہو سکتا جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ جواب یہ کہ یہاں خلاف قیاس کی حد نسیان وبھول ہے پس ہم یہ حکم
ان نسیان تک رکھتے ہیں اور خطاء وعمداً کو اسپر قیاس نہیں کر سکتے اور رہا جماع تو وہ دلالت نص میں داخل ہے حتی کہ
جسکو قیاس کی لیاقت نہو وہ بھی اسکو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ میں قیاس مردود ہوتا ہے دوم
امام مالک کا نماز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قیاس جب ہو سکتا کہ بھول کے حق میں نماز اور روزے کی
حالت برابر ہوتی حالانکہ روزے میں بھول غالب ہے۔ **بخلاف الصلوٰۃ**۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ وہ بھول کا
محل نہیں یا کمتر ہے۔ **لان ہیأۃ الصلوٰۃ مذکرۃ فلا یغلب النسیان**۔ کیونکہ نماز کی ہیأت خود یاد دلانے والی
بنی ہے تو بھول غالب نہوگی۔ ف۔ کیونکہ قراءت ورکوع وسجود واذکار بعد تحریمہ کے ہیں اور تحریمہ سے سوائے افعال
نماز کے سب چیزیں حرام کریں تو یہ افعال یاد دلاتے ہیں کہ ہنوز تحریمہ ہے۔ **ولا مذکر فی الصوم**۔ اور روزے میں کوئی چیز یاد د
لانے والی نہیں ہے۔ **فیغلب**۔ تو بھول غالب ہوگی۔ ف۔ اور کیوں نہو کہ جن چیزوں سے منع کیا گیا انکے واسطے ہاتھ پاؤں
وغیرہ کھلے ہیں اور بغیر صوم کے ہمیشہ برتتے تھے تو اب ہر گھڑی بھول جائینگے۔ پس جب فرق ہوا تو نماز پر روزہ کا قیاس کیونکر
صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مفسد نہونا صوم نفل میں ہے نہ فرض میں۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا۔ **ولا
فرق بین الفرض والنفل**۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان صوم فرض ونفل کے۔ ف۔ چنانچہ نسیان دونوں میں روزہ
نہیں توڑتا۔ **لان النص لم یفصل**۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ ف۔ بلکہ مطلق صائم کے حق
میں عدم افطار ثابت ہوا (**فروع**) اگر صائم بھول کر کھاتا وپیتا تھا کہ اُس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اُسنے یاد نہ کیا اور کھاتا
پیتا رہا پھر یاد کیا تو ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات میں ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ ت۔ اور یہی
صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ جس نے صائم کو بھول کر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اسمیں رات تک روزہ تمام کرنے کی قوت دیکھے تو مختار یہ کہ
آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزہ میں ناتوان ہو جائیگا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے تو اُسکو یاد نہ دلانے کی گنجایش ہے۔ الظہیریہ
اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو افطار نہوا۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اسپر قضاء وکفارہ
ہے یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ یہ سب تو نسیان میں تھا۔ **ولو کان**۔ اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا۔ **مخطیا**۔ مخطی ہو۔ ف۔ یعنی
روزہ یاد ہونے کے باوجود خطاء سے ہوا مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق میں پانی اُتر گیا۔ تو افطار ہو گیا اور یہی اکثر علماء
کا قول ہے۔ **او مکرہا**۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی زبردستی مجبور کرکے اس سے ایسا ہوا اگرچہ جماع کرایا گیا اگرچہ مرد
کو مجبور کیا گیا بقول ابوحنیفہ وابویوسف ومحمد۔ تو بھی افطار ہوا اور یہی قول مالک ہے۔ **فعلیہ القضاء**۔ تو اس خطا یا اکراہ
سے مفطر پر قضاء واجب ہے۔ **خلافاً للشافعی**۔ بخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ اور یہی قول احمد ہے کہ افطار نہیں ہوا۔ **فانہ
یعتبرہ بالناسی**۔ کیونکہ شافعی رح خاطی ومکرہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا قصد افطار کا نہیں ہے
علاوہ بریں حدیث میں ہے کہ رفع عن امتی الخطاء والنسیان۔ میری امت سے خطاء ونسیان اُٹھا دیا گیا ہے۔ **ولنا**۔ اور ہماری
حجت۔ ف۔ انکے قیاس کے جواب میں۔ **انہ لا یغلب وجودہ**۔ یہ کہ خطاء واکراہ کا ہونا غالب نہیں ہے۔ ف۔ تو یہ شاذ
آدمی کو کبھی شاذ ونادر پیدا ہوتا ہے۔ **وعذر النسیان غالب**۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ ف۔ تو کثیر الوجود ملا ہے
قلیل الوقوع کو کیونکر قیاس کریں کیونکہ دونوں میں فرق ہے۔ **ولان النسیان من قبل من لہ الحق**۔ اور اس جہت

بھول تو اسکی طرف سے پیدا ہوئی جسکا حق ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیاری بھول ہوئی
والاکراہ من قبل غیرہ۔ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ فیفترقان۔ پس نسیان واکراہ دونوں میں فرق
ہوگیا۔ کالمقید والمریض فی قضاء الصلوٰۃ۔ جیسے مقید و مریض میں دوبارہ قضائے نماز کے فرق ہے۔ ف۔ چنانچہ مریض
نے اگر بیٹھے نماز پڑھی تو ہوگئی۔ اور مقید نے اگر بیٹھے پڑھی تو چھوٹ کر قضاء کرے۔ العنایہ۔ اور جیسے مریض نے عذر سے تیمم
کر کے پڑھی تو ہوگئی اور اگر مقید نے تیمم سے پڑھی تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے ورنہ آپ کے
امتی بھولتے و خطا بھی کرتے ہیں۔ اور جو خطاء سے قتل کرے اسپر کفارہ و دیت قرآن میں منصوص ہے م۔ خاطی زکرہ پر
کفارہ نہیں ہے۔ القاضیخان۔ اگر کلی کرنے میں یا نہانے میں حلق میں پانی اتر گیا حالانکہ روزہ یاد نہیں تو روزہ صحیح رہا
الخلاصہ۔ یہی معتمد ہے۔ السراج۔ سونے والے کے حلق میں پانی ڈال دیا یا اسنے خود پیا تو شدہ مغلی وغیرہ کے اسکا روزہ گیا
پس قضاء کرے۔ قاضیخان ف۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اسکے حلق میں اتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ السراج۔
زبردستی اکراہ کر کے صائم سے جماع کرایا تو قضاء ہے نہ کفارہ۔ القاضیخان۔ اگرچہ اسکی جورو نے اسپر زبردستی کی ہو۔ اسی پر فتویٰ
ہے۔ الخلاصہ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا بوسہ کے بعد مجنونہ ہوگئی ہے جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالاتفاق فاسد ہوگیا۔ الخلاصہ
یہ حکم بیداری و حقیقی جماع میں ہے۔ فان نام فاحتلم۔ پھر روزہ دار سویا پس اسکو احتلام ہوا۔ ف۔ یعنی اسنے خواب میں
جماع دیکھا کہ انزال ہوگیا۔ لم یفطر۔ تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے ع۔ لقولہ علیہ السلام ثلث
لا یفطرن الصیام۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ تین چیزیں روزہ کو افطار نہیں کرتی ہیں۔ القئ۔ ایک
قے۔ ف۔ یعنی بے اختیار آوے۔ والحجامۃ۔ اور دوم پچھنے لگانا۔ ف۔ اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والاحتلام۔
اور سوم احتلام ہونا۔ ف۔ اگرچہ مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابو سعید خدری رض سے ترمذی نے بطریق عبد الرحمن بن زید
بن اسلم روایت کیا اور بزار رح نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد روایت کیا مگر ان
تینوں راویوں کو بوجہ خرابی حافظہ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین میں صالح ہیں لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت
لی اور امام بخاری نے استشہاد کیا۔ پس یہ اسناد خود درجہ حسن پر ہے باوجودیکہ متابعت موجود علاوہ ازین بزار رح نے اسکو
سلیمان بن حیان کے طریق سے ابن عباس رض سے مرفوع روایت کر کے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر واضح ہے۔ اعتراض
ہوا کہ سلیمان بن حیان الازدی ابو خالد الاحمر الکوفی بہت سچا مگر چوک جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحاح ستہ نے اسکی روایت
لی ہے۔ طبرانی رح نے اسکو ثوبان رض کی حدیث مرفوع روایت کی، اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کچھ مضر نہیں
جبکہ اسانید درجہ حسن سے کم نہیں ہیں۔ علاوہ ازین ترمذی نے زید بن اسلم رح سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی ہمارے
و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابوہریرہ رض سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قے آئی تو اسپر قضاء نہیں اور
جس نے عمداً قے کی تو وہ قضاء کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور احتلام مثل قے ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل العلم کا اسی پر عمل ہے
ولانہ لم توجد الجماع صورۃ۔ اور اسوجہ سے کہ جماع نہیں پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ ف۔ اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ ولا معنی
اور نہ بطور معنی کے۔ وہو الانزال عن شہوۃ بالمباشرۃ۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے بمباشرت۔ ف۔
اور مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشرہ کو باہم اتصال ہو۔ جیسے شہوت سے عورت کو چپٹا دے و انزال ہو جاوے کہ یہ
اگرچہ حقیقی جماع نہیں مگر جماع کے معنی موجود ہیں۔ اور یہاں مسئلہ میں کسی طرح جماع نہیں ہے۔ وکذا اذا نظر الی امرأۃ فامنی
اور یونہی جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ ف۔ تو اس سے بھی افطار نہیں ہوا۔ لما بینا۔ اسی وجہ
سے جو ہم نے بیان کر دی۔ ف۔ کہ صورت یا معنی کسی طرح جماع نہیں ہوا۔ ملک خالی نظر ہے تو وہ مفطر نہیں اگرچہ عورت کی

فرج کی طرف ہو اور اگرچہ مکرر سہ کرر ہو۔ اور یہ جو حدیث ہے۔ شہوت ہو اگر اچانک نظر پڑے تو یہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہیں
اس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اس سے افطار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہیں تو وہ لازم نہیں بلکہ افطار تو جماع
ہے اگرچہ اپنی منکوحہ کے ساتھ ہو نہ خالی نظر و انزال سے م ف۔ وصار کالمتفکر اذا امنی۔ اور یہ نظر کنندہ مثل متفکر کے
ہو گیا جب کہ اسکے منی نکل آوے۔ ف۔ یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی میں فکر و تصور کیا حتی کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق
مفطر نہیں ہے ع۔ اگرچہ دیر تک تصور میں رہا ہو۔ ایمع ۔ سو کالمستمنی بالکف۔ اور مانند اس شخص کے ہو گیا جس نے ہتیلی
کے ذریعہ سے منی گرائی۔ ف۔ یعنی ہاتھ سے زلق لگا کر انزال کیا۔ علی ما قالوا۔ بنابر اس قول کے جو مشائخ نے کہا ہے ف
واضح ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف اور اسمیں خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے
زلق میں انزال ہوا تو عامہ مشائخ کے نزدیک روزہ افطار و قضاء واجب ہے۔ مصنف نے تجنیس میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا
مباشرت سے ظاہری بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ عادت
میں قابل شہوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا نہو جیسے اپنی ہتیلی یا مردہ عورت یا چوپایہ جانور کہ اسمیں جب انزال ہو تو فطار
ہوا۔ مف۔ پھر کیا زلق لگانا جائز ہے۔ تلخیص جواب عینی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے شہوت کا مزہ چاہا تو یہ حرام
ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ ناکح الید ملعون۔ ہاتھ کا جماع کرنیوالا ملعون ہے اور زیلعی رح نے بعض بزرگوں سے ذکر کیا
محشر میں جو بعضوں کے ہاتھ حاملہ ہونگے۔ تو میرا گمان یہ کہ یہی زلق لگانے والے ہونگے۔ بالجملہ شہوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق
حرام ہے اور اگر اسنے اس سے غلبہ شہوت کو دبانا چاہا درحالیکہ اسکو حلال جماع میسر نہیں ہے۔ تو شیخ ابو بکر الاسکاف نے کہا کہ اسکو
ثواب ملیگا۔ فقیہ ابو اللیث نے کہا ابو حنیفہ رح سے روایت آئی کہ اسکو یہی بہت ہے کہ برابر چھوٹ جاوے لہذا مشائخ نے
کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہو۔ اتراری رح نے غایۃ البیان میں کہا کہ میرے نزدیک قول ابو بکر الاسکاف صحیح ہے۔ عینی رح نے کہا کہ
امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی میں حرمت ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہاں یہ اشکال وارد ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون
رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اختصاء کی اجازت چاہی تھی اور مخنث ہوجانا مقصود نہ تھا کیونکہ اسکی
قیمت تو یہی ہے بلکہ کمی شہوت پس اگر زلق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہوجاتا لہذا صحیح وہ ابو حنیفہ رح سے مروی ہے اور شیخ ابو بکر
وغیرہ کے قول میں تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ ہو کر خوف زنا ہے پس اپنے زلق سے مادہ بیجا نکال دیا تو اس
حالت میں رہا بلکہ امید ثواب ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو عورتوں نے مرد و عورت کی طرح چپٹی بازی کی پس اگر
انزال ہوا تو اسپر قضاء واجب ہے ورنہ قضاء نہیں اور نہ غسل ہے۔ السراج۔ میں کہتا ہوں کہ اگر آلہ بنا کر ایسا کیا پس اگر اسپر تیل
پانی ہو تو بقیاس انگلی کے فاسد ہونا چاہیے اور اگر نہو پس اگر ایک طرف اسکی خارج رہے تو بغیر انزال مفسد نہیں ورنہ
فاسد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ مرد نے اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہیں۔ یہی مختار ہے
مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ الظہیریہ۔ جورو کے ہاتھ میں آلہ تناسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ قضاء کرے۔ السراج
چوپایہ جانور یا مردہ عورت سے جماع کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوائے مباشرت کی پس اگر انزال نہو تو قضاء نہیں اور اگر
انزال ہوا تو قضاء ہے نہ کفارہ۔ الفاضیخان۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہیں گیا
محیط۔ اور اگر عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اسکے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہوا ورنہ نہیں
سراج۔ چوپایہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضاء نہیں ہے۔ السراج۔ ولو ادھن لم یفطر۔ اور اگر صائم نے تیل لگایا تو فطار
نہوا۔ لعدم المنافی۔ بوجہ منافی نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ صوم کا منافی کھانا پینا و جماع ہے نہ سر و ڈاڑھی وغیرہ میں تیل لگانا
مگر کانوں میں ڈالا تو قضاء ہے نہ کفارہ بخلاف اسکے اگر کان میں پانی ڈالا تو اسمیں تحقیق و تفصیل ہے م۔ وکذا اذا احتجم

اور یوں ہی جب پچھنے لگا دے۔ ف۔ تو افطار نہیں۔ لہذا۔ بوجہ اسی دلیل کے۔ ف۔ کہ یہ صوم کا منافی نہیں ہے سولما رو ینا
اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی ثلث لا یفطرن الصیام الخ۔ مسئلہ احتجام میں افطار نہ ہونا قول ابو حنیفہ
و مالک و شافعی وغیرہ ہے اور شیخ زین الدین العراقی نے شرح ترمذی میں کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول ہے۔ اور
امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک حجامت سے افطار ہو جاتا ہے بدلیل حدیث افطر الحاجم والمحجوم۔ یعنی افطار ہوا پچھنے دینے والا
اور پچھنے دلوانے والا۔ رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج وقال حدیث حسن صحیح۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے
جنمیں انس بن مالک بھی ہیں سنن ابو داؤد و نسائی وغیرہ میں مروی ہے۔ لیکن اسکے معارض اول تو حدیث ثلث لا یفطرن الصیام
الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ احرام میں تھے اور آپ نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ
روزہ سے تھے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ سوم حضرت انس رض سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں
صائم کے واسطے پچھنے دلوانا مکروہ رکھتے تھے انس رض نے فرمایا کہ نہیں مگر بسبب ضعف کے۔ رواہ البخاری۔ چہارم۔ دارقطنی نے
انس رض سے روایت کی کہ کراہت حجامت کی ابتدا یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ میں پچھنے دلوائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم آ کر گذرے تو فرمایا کہ اسنے افطار کیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے میں اجازت دیدی اور انس رض
خود روزہ میں پچھنے دلواتے تھے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور مجھے اسمیں کوئی علت نہیں معلوم ہوتی یعنی جس سے
اسناد صحیح ہونے میں کچھ قدح ہو۔ اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطر الحاجم والمحجوم سال فتح مکہ یعنی آٹھویں سال ہجرت میں ہے
اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسویں سال واقع ہوا ہے لہذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث افطار منسوخ ہے۔ مع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے لگوائے
اور اسکو حدیث افطر الحاجم والمحجوم پہونچی پس اسنے اعتماد کر کے روزہ توڑ دیا اور کھایا پیا تو اسپر قضا واجب ہے اور کفارہ نہیں ہے کما مر
نہ لک م۔ ولو اکتحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سرمہ لگایا تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ اگرچہ اسکو حلق میں سرمہ کا مزہ معلوم ہو۔ ف
لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ۔ کیونکہ آنکھ و دماغ کے درمیان میں کوئی راستہ نہیں ہے۔ ف۔ تو مزہ صرف مسامات کے ذریعہ
سے پہونچا اور آنسو کی وجہ سے راستہ ہونے کا وہم غلط ہے۔ والدمع یترشح کالعرق۔ اور آنسو تو مانند پسینے کے ترشح کرتے ہیں۔ ف
یعنی مسام سے نکلتے ہیں جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا۔ والداخل من المسام لا ینافی۔ اور جو چیز کہ مسام سے
داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہیں ہوتی ہے۔ کما لو اغتسل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ ف۔ تو دل
میں ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ بالاجماع وہ مفطر نہیں ہے کیونکہ یہ اثر بذریعہ مسام کے ہے۔ اور ابو حنیفہ رح نے صائم کا پانی میں بیٹھنا یا بھیگی چادر
اوڑھنا مکروہ رکھا تو کچھ اسوجہ سے نہیں کہ وہ مفطر ہے بلکہ اسوجہ سے کہ عبادت ادا کرنے میں نامردی اور مکروہ حالت کا اظہار ہے۔ اور اگر
تھوکا اور اسمیں خون کا اثر ہے تو اصح یہ کہ افطار نہیں ہوا۔ مع۔ تھوک میں سرمہ کا رنگ و اثر پایا تو عامہ مشائخ کے نزدیک افطار
نہیں ہے اور اگر آنکھ میں دوا ٹپکائی جسکا مزہ حلق میں ملا تو ہمارے نزدیک افطار نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ تیل اگر مسامات کے ذریعہ سے
بدن میں گیا تو مفطر نہیں۔ شرح المجمع۔ آنسو اگر صائم کے منہ میں قلیل ایک دو قطرہ کے مانند گئے تو مفطر نہیں اور اگر کثیر ہوں کہ
تمام منہ میں اسکی نمکینی پائی اور بہت سے جمع ہو کر نگل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ الخلاصہ۔ ولو قبل امرأۃ لا یفسد
صومہ۔ اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد نہوا۔ ف۔ اگرچہ اجنبیہ عورت کا بوسہ لینا حرام ہے مع۔ مراد یہ ہے اذا لم
ینزل۔ اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے میں اسکو انزال نہ ہوا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ لعدم المنافی صورۃ ومعنی
کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جماع نہیں پایا گیا ہے نہ از راہ صورت کے اور نہ از راہ معنی کے۔ ف۔ تو افطار بھی نہ ہوگا۔ اور حضرت
ام المؤمنین عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ
لیتے درحالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ بشرہ تمام ظاہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا

حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ ننگے کرنے ولانے کے عورت کو بدن سے چپٹا دے لیکن
حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہذا
ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیڑ بوڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو
اسکو منع فرمایا۔ رواہ ابوداؤد باسناد جید۔ لہذا جوامع الفقہ میں کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے و لپٹانے ومساس
کرنے میں مضائقہ نہیں جب کہ بوڑھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے ننگے ہو کر اسطرح چپٹانا
کہ دونوں کی شرمگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ منع۔ لب چوسنے میں
محبوب کا لعاب حلق میں اتریگا تو شاید کہ مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی مکروہات بوجہ خوف فتنہ جماع کے ہیں ورنہ بذات خود
روزے کے منافی نہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہوا تو معنی جماع بھی نہیں م۔ بخلاف الرجعة
والمصاہرة۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ ف۔ رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور وہ عدت
کے اندر تک ممکن ہے جب کہ طلاق تین سے کم ہو بائنہ نہو خواہ رجوع بقول مثلاً زبان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بالفعل ہو جیسے
شہوت سے بوسہ لینا و فرج چھونا و دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اسنے رجوع کر کے جورو بنا لیا ورنہ مرد مسلمان غیر منکوحہ عورت سے
ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت ہیں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدون نسب کے
دامادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آویگا از انجملہ یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت
سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لپٹایا تو یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن اسکی شہوت بیجا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کر لے
ورنہ اس عورت کے جوان لڑکی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت
کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوئے افطار کا حکم ثبوت نہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فعل
کسی طرح جماع نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ پھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہرت کا حکم کیوں ثابت
ہوا جب کہ یہ کسی طرح جماع نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کافی نہیں بلکہ سبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقةً ہو
یا حکماً اسطرح کہ شہوت سے انزال ہو اور یہاں موجود نہیں ہے۔ اور رجعت و مصاہرت اسکے برخلاف ہے۔ لان الحکم ہناک
ادیر علی السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا مدار سبب پر ہے۔ ف۔ اگرچہ سبب نہو اور ظاہر ہے کہ شہوت سے
بوسہ ومساس و فرج چھونا و دیکھنا یہ سب سبب جماع ہیں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہرت کا ثبوت ہو گیا اگرچہ
سبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقةً یا حکماً فرد ہے اور رجعت و مصاہرت میں سبب جماع بھی کافی
ہے علی ما یاتی فی موضعہ انشاء اللہ تعالی۔ چنانچہ اپنے موقع پر یعنی کتاب نکاح وطلاق میں اسکا بیان ان شاء اللہ تعالی آتا ہے
ف۔ پس شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہوا۔ اور تصریح گذری کہ لمس یعنی چھونے ومساس
کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتی کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ ولو انزل بقبلة او لمس فعلیه القضاء دون
الکفارة۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا تو اسپر روزہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے
ف۔ یہاں وہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور روزے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب
ہو تو امام مصنف رح نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ ف۔ اور
مباشرت سے انزال ہے پس جماع حقیقةً تو یہ کہ صورتاً او معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے ختنہ کا اتصال و انزال ہوا
یہ معلوم ہو چکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ ووجود المنافی صورة او معنی یکفی لایجاب القضاء احتیاطاً۔ اور قضاء
بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ بمراد صورت ہو یا بمراد معنی ہو۔ ف۔ تو یہاں جماع

بطور معنی موجود ہونے سے کفارہ واجب ہوئی۔ واما الکفارۃ۔ اور رہا کفارہ۔ ف۔ تو وہ خاص حدود کامل سزا ہے جس میں احتیاط
کی کمی بیشی کو دخل نہیں۔ فیفتقر الی کمال الجنایۃ۔ پس اسکا ثابت ہونا کامل جرم پر موقوف ہے۔ ف۔ اور کامل جرم یہ کہ جماع
صورت و معنی دونوں سے کامل ہو اور یہاں صورت نہونے سے شبہہ ہوگیا تو کامل جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہوگا۔ لانہا تندرئ
بالشبہات کالحدود۔ کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ ہٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی سزائے سرقہ و زنا وغیرہ کہ شبہہ
سے ثبوت نہیں ہوتے ہیں۔ (فروع) باندی و غلام کے بوسہ لینے میں یہی حکم ہے جیسا کہ عورت نے مرد کا بوسہ لیا اگر انزال کی
تری دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک۔ الزاہدی۔ چوپایہ کا بوسہ لیا یا
فرج چھوئی و انزال ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ المحیط۔ ولا باس بالقبلۃ اذا امن علی نفسہ۔ اور جورو کا بوسہ لینے میں (اگرچہ
شہوت سے ہو حالت روزہ میں) مضائقہ نہیں جب کہ اپنے نفس پر امن ہو۔ ای الجماع او الانزال۔ یعنی جماع واقع ہوجانے
یا انزال ہوجانے سے امن ہو۔ ف۔ یعنی اسکو یہ خطرہ نہو کہ بوسہ لینے میں شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نوبت
پہونچیگی۔ پس دونوں باتوں سے اطمینان ہونا چاہیے۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ "جماع اور انزال" نہیں کہا
بلکہ "جماع یا انزال" کہا کیونکہ امام محمد رح نے جو کہا کہ "اپنی نفس پر امن ہو" تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن۔ اور
بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے۔ مع۔ پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونوں میں سے ہر ایک سے اطمینان ہو۔ و
یکرہ اذا لم یامن۔ اور بوسہ لینا مکروہ ہے جبکہ اسکو امن نہو۔ لان عینہ لیس لمفطر۔ کیونکہ خود بوسہ لینا تو مفطر نہیں ہے۔ ف۔
بلکہ بعض لوازم سے مفطر ہوسکتا ہے۔ وربما یصیر بعاقبتہ مفطرا۔ اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے مفطر ہوجاتا ہے۔ ف۔
مثلا بوسہ کی شہوت میں لب چوس کر لعاب نگل گیا یا جوش میں ضبط نہو سکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہوگیا تو بوسہ لینے میں
ایک اسکی ذات کا اعتبار ہے اور دوم اسکے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ۔ فان امن۔ اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام
تک نوبت نہوگی۔ یعتبر عینہ و ابیح لہ۔ تو بوسہ کا عین اعتبار کر کے صائم کو مباح کیا گیا۔ ف۔ جیسے صحیحین کی حدیث
ام المومنین عائشہ و حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہے۔ وان لم یامن۔ اور اگر صائم بیخوف نہ ہو۔ ف۔ یعنی بد انجام کا خوف
ہو۔ یعتبر عاقبتہ و کرہ لہ۔ تو بوسہ لینے کا انجام معتبر کر کے صائم کو مکروہ رکھا گیا۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد کی حدیث ابوہریرہؓ
میں بوڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت آئی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بیخوف نہونے کے قائم مقام
کر دیا حتی کہ بعض علماء نے ظاہر حدیث کے موافق بوڑھے کی اجازت و جوان کو ممانعت ہونا قول ٹھہرایا۔ والشافعی اطلق فیہ
فی الحالین۔ اور شافعی رح نے بوسہ لینے میں مطلق جواز رکھا دونوں حالتوں میں۔ ف۔ خواہ بیخوف ہو یا نہو۔ والحجۃ علیہ ما ذکرنا
اور حجت امام شافعی پر وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی۔ ف۔ یعنی خود بوسہ لینا مفطر نہیں بلکہ اکثر انجام کو مفطر ہوجاتا ہے۔ انتہی ع۔ پس
بیخوفی کی حالت میں اجازت گویا جماع و انزال میں پھنسنے کی اجازت ہے۔ بلکہ حجت حدیث ابوہریرہ رضہ ہے جو اوپر گذری لیکن
صحیح یہ کہ شافعی رح نے خلاف نہیں کیا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اسکو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وجیز الشافعی میں مصرح ہے
کما فی العینی۔ والمباشرۃ الفاحشۃ مثل التقبیل فی ظاہر الروایۃ۔ اور فحش طور پر بدن ملانا ظاہر الروایۃ میں بوسہ لینے کے
مثل ہے۔ ف۔ یعنی روزے میں اگر مرد و عورت ننگے ہو کر اپنے آلہ و فرج کو اوپر سے ملا دیں تو ظاہر الروایۃ میں یہ خود مفطر نہیں بلکہ
اگر خطرہ نہو تو مضائقہ نہیں اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ
انہ کرہ المباشرۃ الفاحشۃ۔ امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے۔ ف۔ اور یہی امام ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ لانہا
قل ما تخلو عن الفتنۃ۔ کیونکہ یہ کمتر فتنہ سے خالی ہوتی ہے۔ ف۔ بلکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہوجاتا ہے۔ ابن الہمام نے
کہا کہ یہی اوجہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی پر اس زمانہ میں فتوی دیا جاوے سبکہ اوپر گذرا کہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوسنا

بھی مکروہ ہے م۔ ولو دخل حلقہ ذباب۔ اور اگر صائم کے حلق مین مکھی گھس گئی۔ وہو ذاکر لصومہ۔ حالانکہ اسکو اپنا روزہ یاد ہے ف۔ یعنی نسیان کی صورت نہین ہے۔ لم یفطر۔ تو روزہ افطار نہو گا۔ ف۔ یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ مین تین باتین ملحوظ مین، اول یہ کہ مکھی یعنی ایسی چیز جس سے بچاؤ مشکل ہے۔ دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جانا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے۔ سیم روزہ یاد ہو کیونکہ بھول مین تو داخل کرنا بھی مفطر نہین اگرچہ غذائی مکھی کے سوائے پاکیزہ طعام ہو۔ اور واضح ہو کہ منہ سے نیچے جو چیز قابل فطار ہو نیچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ مین فرمایا۔ وفی القیاس یفسد صومہ لوصول المفطر الی جوفہ وان کان لایتغذی بہ کالتراب والحصاۃ۔ اور قیاس کی دلیل مین تو روزہ فاسد ہو گا بوجہ پہونچ جانے مفطر چیز کے اسکے جوف تک اگرچہ ایسی چیز ہو جسکے ساتھ غذا حاصل نہین کی جاتی مانند خاک وکنکری کے۔ ف۔ حتی کہ ان دونون سے افطار ہو جاتا ہے اور لائق غذا ہونے کا اثر تو صرف صورت مین کفارہ ہونے مین ہے۔ وجہ الاستحسان انہ لایستطاع الاحتراز عنہ۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مکھی سے بچاؤ کی گنجایش نہین ہے۔ ف۔ اور جو بات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو نص آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم بندگی مین مقصود نہین ہوتی ہے لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم مین بھی یہ مقصود نہین کہ مکھی داخل نہونے پاوے م۔ فاشبہ الغبار والدخان۔ تو مکھی دھوین وغبار کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ چنانچہ غبار ودھوان بے اختیار ناک ومنہ کی راہ سے داخل ہو جاتے مین اور بالاجماع روزہ نہین ٹوٹتا کیونکہ احتراز ممکن نہین۔ پس مکھی بھی انہین سے مشابہ ہے م۔ کہ صائم نے مکھی لیکر نگل لی تو روزہ ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ۔ شرح الطحاوی۔ اگر حقہ وتمباکو کا دھوان داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ الشامی۔ اور چونکہ غذا کی جنس سے نہین تو کفارہ واجب نہو گا یہی میرے نزدیک حق ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ اور واضح ہو کہ حقہ تمباکو قول صحیح ایسے مباحات سے ہے کہ اسکا ترک بہتر ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے لعموم الابتلاء۔ فاللہ تعالی اعلم م۔ واختلفوا فی المطر والثلج۔ اور مشائخ نے مینہ وبرف مین اختلاف کیا۔ ف۔ جبکہ یہ دونون صائم کے بغیر اختیار جوف مین داخل ہو جاوین۔ والاصح انہ یفسد۔ اور اصح یہ کہ انمین سے ہر ایک روزہ کا مفسد ہے۔ ف۔ یہی قول عامہ مشائخ ہے۔ یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ لامکان الامتناع عنہ اذا اواہ خیمۃ او سقف۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ مین جگہ دے۔ ف۔ یعنی جب ایسے سایہ مین بچاؤ ممکن ہوا تو معلوم ہو گیا کہ مینہ وبرف ایسی چیز نہین کہ جس سے بچاؤ آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہوا کہ انمین حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ دھوین وغبار کے مانند نہین ہے۔ اس تقریر سے یہ وہم دفع ہو گیا کہ امام مصنف نے امکان احتراز کی قید لگائی کہ جب خیمہ مین یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہان جگہ نہ ملی مثلاً مسافر جنگل مین روان ہو تو اسوقت احتراز ممکن نہین پس مینہ وبرف مفطر نہونا چاہیے۔ عجب کہ ہمارے شیخ محقق ابن الہمام رح نے یہ وہم پیش کیا۔ حالانکہ امام مصنف کی مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ مینہ وبرف ان چیزون مین نہین جو آدمی کی وسعت سے باہر ہوتے ہین تو پھر انکا حکم ان چیزون کے مثل ہوا جنسے امساک واجب ہے۔ فاحفظہ فانہ دقیق نافع م۔ آنسو یا عرق پیشانی کے ایک دو قطرہ داخل ہوے تو مفطر نہیں اور اگر بہت ہون کہ نمکینی حلق مین پاوے تو روزہ فاسد ہوا۔ کذافی الخزانہ۔ لیکن میرے نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر نمکینی پاوے تو فاسد ہو گا جیسا کہ فتاوی قاضیخان کے اطلاق سے ظاہر ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ خزانہ کی روایت موافق فتاوی خلاصہ ہے اور قطرہ دو قطرہ تابع ریق ہے تو اسکے حق مین داخل ہونا اصلی نہین بلکہ ریق مین اصلی ہے بخلاف اسکے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ مین کہا کہ تمام منہ مین نمکینی پاوے تو اسوقت ریق پر غالب یا مساوی واصل ہے پس صحیح قول خلاصہ ہے م۔ اگر مینہ کا پانی منہ مین آیا پس وہ اسکو نگل گیا تو کفارہ لازم ہو گا۔ اگر دانتون سے خون نکل کر حلق مین داخل ہوا پس اگر ریق کے برابر ہے تو فاسد ہوا ورنہ نہین۔ الخلاصہ۔ اگر ناک سے رینٹ کو حلق مین کھینچکر عمداً نگل گیا تو افطار نہین ہے جیسے تھوک ہے۔ اگر تھوک منہ سے باہر ہوا پھر اسکو منہ مین لیکر حلق مین داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منہ سے نکلنے مین ہنوز تار نہین ٹوٹا تھا تو افطار نہین۔ الظہیریہ۔ اور اگر

تار ٹوٹ گیا تھا تو افطار ہے مگر کفارہ نہیں جیسے غیر کا تھوک نگلنے میں ہے۔ الفتح - اگر محبوب کا تھوک نگلا تو قضا مع کفارہ لازم ہے۔ المبتغی
ف - اگر کلی کے بعد منہ میں تری باقی ہو اُسکو تھوک کے ساتھ نگل گیا تو افطار نہیں ہے۔ محیط السرخسی - اگر خون کھا گیا تو ظاہر الروایۃ
قضا ہے نہ کفارہ - الظہیریہ - ابریشم کا کام کرنے میں تار منہ میں لیا اور اسکے رنگ سے تھوک اُسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے
باوجود اُسکو نگل گیا تو فاسد ہو گیا۔ الخلاصہ ف - ولو اکل لحما بین اسنانہ فان کان قلیلا - اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت
جو ریشہ جیسا رہ گیا تھا وہ کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہو - ف - یعنی چنا برابر سے کم ہو - لم یفطر - تو افطار نہ ہوگا - ف - اگرچہ عمداً کھا جاوے
کما فی الجامع الصغیر - وان کان کثیرا - اور اگر بہت ہو - ف - یعنی چنا برابر یا زیادہ ہو - یفطر - تو افطار ہو جائیگا - وقال زفرؒ
یفطر فی الوجہین - اور زفرؒ نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل و کثیر میں افطار ہو جائیگا - ف - کیونکہ اپنے باہر سے کھایا ہے - لان
الفم لہ حکم الظاہر - اسلیے کہ منہ کے واسطے باہر کا حکم ہے - حتی لا یفسد صومہ بالمضمضۃ - حتی کہ کلی کرنے سے اسکا روزہ فاسد نہیں
ہوتا - ف - پس اگر منہ خارج بدن نہ ہوتا تو کلی کا پانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا - اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر بہرصورت
افطار ہو جاتا ہے - ولنا ان القلیل تابع لاسنانہ بمنزلۃ ریقہ - اور ہماری حجت یہ ہے کہ قلیل اسکے دانتوں کا تابع یعنی دانتوں کے
ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ اسکے تھوک کے - ف - تو قلیل میں کوئی چیز نگلنا صادق نہ ہوا - بخلاف الکثیر - برخلاف کثیر کے - ف -
کہ اسکا وہاں ٹھکانا نہیں - لانہ لا یبقی فیما بین الاسنان - کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے - ف - بلکہ عارضی
طور پر رکھا ہوا ہے جسکو اپنے لیکر باہر سے کھا لیا - تقریر سے ظاہر ہوا کہ منہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسا زفرؒ نے کہا خود ہم کو بھی مسلم ہے
بلکہ ہمکو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اسکا ثابت کرنا ضرور ہوتا لہذا زفرؒ کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر اکتفا کر لیا پھر خلاصہ جواب زفرؒ
کا یہ ہوا کہ ہاں منہ خارج بدن ہے مگر قلیل جب کہ دانتوں سے لیا تو تابع ہونے سے اسپر نگلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے م - والفاصل
مقدار الحمصۃ - اور حد فاصل قدر دانہ چنا ہے - ف - یعنی چنا برابر کثیر ہے بقرینہ قول ابعد کہ - وما دونہا قلیل - اور جو چنہ سے کم
ہو وہ قلیل ہے - ف - اور یہی صدر الشہیدؒ نے ذکر کیا ع - اور شیخ ابو نصر الدبوسیؒ نے کہا کہ جسکے نگلنے میں ریق کی حاجت ہو وہ کثیر
ورنہ قلیل ہے اور یہ بھی خوب ہے - معف - اقول یہ اُن چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح نہوں اور جو ایسی رقیق ہوں تو کلام فقہاء سے
ظاہر یہ ہوتا ہے کہ انمیں داخل ہونا صادق آوے جبکہ ریق سے برابر یا غالب ہوں م - یہ سب اسوقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں
لیگیا - وان اخرجہ - اور اگر اس چیز کو نکال لیا - واخذہ بیدہ - اور ہاتھ میں لے لیا - ف - یعنی اپنے قابو میں کر لیا - ثم
اکلہ - پھر اسکو کھایا - ینبغی ان یفسد صومہ - تو لائق یہ کہ اسکا روزہ فاسد ہو جاوے - ف - اگرچہ وہ قلیل ہو - کما روی عن
محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمۃ بین اسنانہ لا یفسد صومہ - چنانچہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانہ تل کہ دانتوں
کے درمیان سے نگل لیا تو اسکا روزہ فاسد نہوگا - ف - خواہ تل ہو یا بقدر تل ہو - ولو اکلہا ابتداء یفسد صومہ - اور اگر تل کو ابتداء کھایا تو
روزہ فاسد ہوگا - ف - اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا - العنایہ و قاضیخان - یہی اصح ہے محیط السرخسی - یہ اسوقت کہ چبایا نہو - ولو مضغہا
لا یفسد لانہا تتلاشی - اور اگر اس دانہ تل کو ابتداء چبا کر نگلا تو روزہ فاسد نہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائیگا - ف - تو اسپر داخل ہونا صادق نہوگا
بلکہ اگر گیہوں کا دانہ چبا کر نگلا تو بھی فاسد نہوگا بوجہ پراگندہ ہونے کے سکافی قاضیخان لیکن اگر دانہ تل چبانے کی صورت میں اسکا مزہ حلق میں ظاہر
ہو تو فاسد ہوگا - الکافی - اور یہ مزہ پانے کی شرط خوب ہے تو پھر قلیل کے چبانے میں بھی اصل ہونا چاہیے - الفتح - میں کہتا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کرنیکے
معنی پر ہے تو جب مزہ ظاہر ہوا تو داخل کرنا اسپر صادق آگیا لیکن رقیق چیزیں مانند آنسو و پسینے کے اسکا اعتبار نہیں ہے - کما مر م -
و فی مقدار الحمصۃ - اور واضح ہو کہ چنا برابر مقدار میں - ف - جبکہ دانتوں میں سے نگل گیا - علیہ القضاء دون الکفارۃ
صائم پر صرف قضا واجب ہے کفارہ نہیں - عند ابی یوسف - یہ ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے - ف - یہی اصح ہے الخلاصہ - و
عند زفر علیہ الکفارۃ ایضا لانہ طعام متغیر - اور زفرؒ کے نزدیک اسپر کفارہ بھی واجب ہے اسلیے کہ یہ چیز گندہ ہوا طعام ہے

ف۔ اور طعام عمدہ کھانے مین کفارہ ہے اور یہ مقدار توباتفاق قدر کثیر ہے۔ ولابی یوسف انہ یعافہ الطبع۔ اور ابو یوسف رح
کے واسطے حجت یہ ہے کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اسکو کروہ رکھتی ہے۔ ف۔ یعنی گھناتی ہے جیسے سڑا گوشت تو طعام کی پوری صفت کہان
رہی پس کفارہ ساقط ہے۔ اعتراض ہوا کہ بدبودار گوشت مین تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق المقام یہ ہے کہ جس نے دانتون سے
چنا برابر گوشت نکالا دیکھا جاوے کہ اگر اسکی طبیعت اس سے گھن کرتی ہے تو امام ابو یوسف کے قول پر فتوی ہو اور اگر اس شخص کو
اسکا کچھ اثر نہو تو زفر رح کا قول لیا جاوے اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگون کے احوال سے واقف ہو اور
طرح کا اجتہاد رکھتا ہو۔ الفتح۔ (فروع) صائم نے دوسرے کے واسطے لقمہ چبایا تھا اسکو نگل گیا تو ظاہر الروایۃ مین قضاء ہے نہ کفارہ
الوجیز۔ اگر منہ مین لقمہ تھا اسوقت فجر طلوع ہو گئی پھر اسکو نگل گیا یا نوالہ روٹی کھانے کے لیے چبائی حالانکہ اسکو روزہ یاد نہین
پھر یاد آیا پھر اسکو نگل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نوالہ نکالنے سے پہلے اسکو نگل گیا تو اسپر کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر
پھر کھایا تو اسپر کفارہ نہین ہے اور یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ فان ذرعہ القیء لم یفطر۔ پھر اگر اسکو قے امنڈی تو افطار نہ ہوگا ش
یعنی جب کہ بے اختیار قے ہو گئی جیسے روزہ بھول کر قے کرنے مین افطار نہین م۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے اور ابن المنذر
نے کہا کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قاء فلا قضاء علیہ ومن استقاء عامدا فعلیہ القضاء۔
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جسکو قے ہوئی اسپر قضاء نہین ہے اور جس نے عمداً قے کی تو اسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اسکو
ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ
اور حاکم نے کہا کہ بشرط بخاری ومسلم یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دارقطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہین۔ مع۔ لیکن امام بخاری نے کہا کہ
میری رائے مین یہ حدیث محفوظ نہین۔ یہ قول شاید اسوجہ سے کہ جیسا ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسی بن یونس منفرد ہے
ابن الہمام رح نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔ دوم منفرد نہین بلکہ حفص بن غیاث نے متابعت کی۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ پھر طحاوی نے
حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس افطار کیا۔ ضم نقل مین اور یہی معنی
ابن ماجہ مین ہین تو محمول ہے کہ ہنوز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف واقع ہونے کے افطار کر دیا۔ مع۔ ویستوی فیہ ملاء الفم فما دونہ۔
اور اسمین پھر منہ قے اور اس سے کم دونون برابر ہین۔ ف۔ کیونکہ حدیث مین کوئی تفصیل نہین بلکہ مطلق حکم ہے م۔ اور مسئلہ مین تمام
صورتین یہ نکلتی ہین کہ قے یا امنڈی یا اسنے عمداً گرائی۔ پھر امنڈی یا پھر منہ ہوئی یا کم۔ اسی طرح عمداً گرائی ہوئی بھی پھر منہ یا کم گرائی۔ اور
ہر ایک ان چار قسم مین سے تین حالت سے خالی نہین یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ گئی یا صائم نے خود اندر لوٹائی۔ تو بارہ صورتین
پیدا ہوئین۔ پھر اگر امنڈی وہ باہر نکل پڑی خواہ پھر منہ ہو یا کم ہو افطار نہین۔ بدلیل اطلاق حدیث۔ اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اسکو روزہ
یاد ہے تو قلیل ہو یا کثیر ہو امام محمد رح کے نزدیک روزہ فاسد نہین۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلافاً للثانی۔ اور اگر اسنے لوٹائی پس اگر پھر منہ ہو تو
بالاتفاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک فاسد نہین اور یہی مختار ہے۔ خلافاً لمحمد۔ اور جب اسنے عمداً قے کی پس اگر باہر
نکل پڑی تو دیکھیں کہ اگر پھر منہ ہے تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہے تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد نہین اور یہی بعض مشائخ کا مختار
ہے اور امام محمد کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ کما فی الکافی۔ پھر اگر کم ہونے مین قے خود لوٹ گئی تو ابو یوسف کے نزدیک
افطار نہین اور اگر اسنے لوٹائی تو ابو یوسف سے ایک روایت مین افطار اور دوم مین نہین ہے اور امام محمد رح کے نزدیک لوٹنے ولوٹانے
سبھین فاسد ہے۔ اور باقی صورتین یعنی پھر منہ عمداً قے کرنے کی صورت مین لوٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہین نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ
فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص فتح ہے اور تحریر دلائل کو امام مصنف کے کلام سے سمجھ کہ حدیث مین قے ہو تو قے کرنا مذکور ہے۔ اور مصنف رح
نے کہا کہ اسمین پھر منہ اور اس سے کم دونون برابر نکلتے ہین تو اسکے معنی یہ ہوے کہ جو قے خود باہر نکل پڑے خواہ پھر منہ ہو یا کم ہو
فاسد نہین کرتی اور جو قے کہ عمداً قالی خواہ پھر منہ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ باقی رہین لوٹنے ولوٹانے کی

صورتوں میں تو فرمایا۔ فلو عاد وکان ملاء الفم فسد عند ابی یوسف لانہ خارج حتی ینتقض بہ الطہارۃ وقد دخل۔ پھر اگر
بے اختیاری قے اندر لوٹ گئی اور وہ بھر منھ تھی تو ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہے حتی اسکی جہت سے
وضو ٹوٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی۔ وعند محمد لا یفسد لانہ لم توجد صورۃ الفطر وہو الابتلاع وکذا
معناہ۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد نہوگا کیونکہ فطر کی صورت نہیں پائی اور وہ نگل لینا۔ اور یوں فطر کے معنی بھی نہیں
پائے گئے۔ ف اور وہ غذا کھانا۔ لانہ لا یتغذی بہ عادۃ۔ کیونکہ عادت میں قے کے ساتھ غذا نہیں کیجاتی ہے۔ ف
پس جب فطر از راہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہوا تو روزہ فاسد نہوگا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے ع۔ وان اعاد فسد بالاجماع
لوجود الادخال۔ والابتلاع۔ بعد الخروج فیتحقق صورۃ الفطر۔ اور اگر بے اختیاری منھ بھر قے کو صائم نے خود لوٹایا
تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا کیونکہ بعد نکلنے وخارج ہونے کے اُسکی طرف سے داخل کرنا ونگلنا پایا گیا تو فطر کی صورت متحقق
ہو گئی۔ ف یعنی نگلنا خارج سے اگرچہ فطر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہوئے۔ یہ سب تو بھر منّھ کی صورت میں ہے۔
وان کان اقل من ملاء الفم۔ اور اگر بے اختیاری قے بھر منھ سے کم ہو۔ فعاد لم یفسد صومہ۔ پھر وہ لوٹ گئی تو اسکا روزہ
فاسد نہوگا۔ ف اسمیں دونوں کا اتفاق ہے۔ لانہ غیر خارج۔ کیونکہ نہ تو وہ خارج ہے۔ ف جو ابو یوسف کی اصل ہے۔ ولا صنع
لہ فی الادخال۔ اور نہ صائم کا کوئی اختیاری عمل اسکے داخل کرنے میں ہے۔ ف جو امام محمد کی اصل ہے۔ وان اعاد
فکذلک عند ابی یوسف لعدم الخروج۔ اور اگر یہ قلیل اُسنے خود لوٹائی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یوں ہے یعنی افطار نہیں
بوجہ خروج نہونے کے۔ ف یہی مختار وصحیح ہے۔ ت۔ وعند محمد یفسد صومہ لوجود الصنع منہ فی الادخال۔ اور امام محمد کے
نزدیک روزہ فاسد ہوگا بوجہ صائم کا فعل پائے جانے کے داخل کرنے میں۔ ف یعنی چونکہ صائم کی طرف سے اس قلیل
قے کو لوٹا کر پیٹ میں داخل کرنا متحقق ہوا تو فطر کی صورت ہو گئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ قلیل قے حکماً خارج ٹھہرتی
حالانکہ شرع نے اسکو خارج نہیں ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہوا م۔ فان
استقاء عمدا ملاءہ فیہ فعلیہ القضاء۔ اور اگر اسنے عمداً قے کی حالانکہ بھر منّھ ہے تو اسپر قضاء واجب ہے۔ ف پس نسیان صوم میں
اپنے قصد سے قے کرنا بھی مفطر نہیں مانند کھانے پینے کے۔ اور بھر منّھ کی قید اسواسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہو جاوے کیونکہ
بھر منّھ عمداً یاد میں قے کرنا بالاتفاق روزہ توڑتا ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف کیونکہ
اس میں مطلقاً عمداً قے سے قضاء ہے پس بھر منّھ تو ضرور داخل ہوگی حالانکہ قیاس اسی حد تک پہونچتا ہے کہ افطار تو کوئی چیز
داخل کرنے سے ہوتا ہے پھر قے خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیے جیسے پیخانہ پیشاب خارج کرنے سے افطار نہیں ہوتا تو قیاس
یہیں تک رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عمداً قے گرانے سے افطار ہو جاتا ہے۔ والقیاس متروک بہ۔ اور نص کے مقابلہ
میں قیاس متروک ہے۔ ف تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عمداً افطار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا
کفارۃ لعدم الصورۃ۔ اور کفارہ واجب نہیں بوجہ صورت فطر نہونے کے۔ ف یعنی کچھ غذا داخل کرنا میرے نزدیک
یوں کہنا بہتر تھا کہ قے نکالنے میں افطار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کمی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہاں
نص میں صرف یہ وارد کہ اسپر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کمی نہیں کر سکتے اور نہ اسپر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہیں م۔
بالجملہ عمداً بھر منّھ قے نکالنے میں بالاتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من ملاء الفم فکذلک عند محمد۔ اور اگر
عمداً نکالی ہوئی قے بھر منّھ سے کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ لاطلاق الحدیث
بدلیل اطلاق حدیث کے۔ ف کیونکہ حدیث میں قضاء اسپر جسنے عمداً قے نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو سائی
فتح وغیرہ میں مذکور ہو چکا کہ یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے۔ وعند ابی یوسف لا یفسد لعدم الخروج حکماً۔ اور ابو یوسف کے

کے نزدیک روزہ فاسد نہوگا کیونکہ حکم شرع میں اِس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا - ف - اِسی جہت سے قلیل قے نکالنے یا نکلنے سے
وضو نہیں ٹوٹتا - زیلعی رح نے تبیین الحقائق شرح الکنز میں اِسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر الروایات کے مخالف ہے - کما فی الفتح - اور
حاصل یہ کہ حدیث میں استقاء عامداً - میں یہ مقصود ظاہر کہ اسنے عمداً قے کو خارج کیا ہو اور جب قلیل کو حکم خروج نہیں تو گویا اسنے
عمداً کچھ قے نہیں نکالی - لیکن مخفی نہیں کہ شارع کے اطلاقات عرف پر ہیں اور عرف و حقیقت میں قلیل قے کے حق میں نکالنا فرد
صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک مخفی اجتہادی معنی لگانا تحقیق الاصول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایۃ
میں ہے - فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - م - جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اِس جہت سے قلیل مفسد نہیں کہ گویا خروج ہی
متحقق نہیں ہوا - تو متفرع ہوتا ہے کہ اگر عمداً قے قلیل منہ تک نکالی - ثم عاد - پھر وہ لوٹ گئی - لم یفسد عندہ لعدم سبق الخروج
تو وہ بھی ابو یوسف کے نزدیک روزہ کی مفسد نہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہو چکا - ف - تاکہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار
پاوے - وان اعادہ - اور اگر اسنے خود اُس قلیل کو لوٹایا - فعنہ انہ لایفسد لما ذکرنا - تو ابو یوسف سے ایک روایت یہ کہ
روزہ کے مفسد نہوگی بوجہ اِسکے جو ہم نے ذکر کیا - ف - کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جسپر داخل ہونا صورت فطر ہو - وعنہ انہ
یفسد - اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفسد ہوگی - فالحقہ بملاء الفم - تو ابو یوسف نے اسکو بھر منہ قے
نکالنے میں ملا دیا - لکثرۃ الصنع - بسبب فعل کے کثیر ہو جانے کے - ف - یعنی قے کرنا پھر حلق میں اسکو لوٹانا فعل اختیاری کثیر
ہو گیا - تو گویا اسنے مکرر قے قلیل نکالی جو کثیر ہو گئی - یہ ابو یوسف رح کے نزدیک ہے ورنہ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ اگر کئی جلسہ میں یا صبح
و دوپہر و قریب غروب کے عمداً قے نکالی جو ملکر بھر منہ ہے تو روزہ قضاء کرنا لازم نہیں ہے - اور نہر الفائق میں ہے کہ صائم کو قے ہوئی یا
یا عمداً قے کی خواہ بھر منہ یا کم خواہ نکل پڑی یا لوٹ گئی یا اُسنے لوٹائی - اصح قول یہ کہ کسی صورت میں افطار نہیں ہوا سواے اسکے کہ جب
لوٹائی یا بھر منہ قے عمداً کی ہو - م - اقول ظاہر الروایۃ میں جب کہ عمداً قے کی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو اور یہی اظہر ہے - واللہ اعلم - م - پھر واضح
ہو کہ یہ سب حکم اُس وقت کہ قے طعام یا پانی یا پترہ ہو - اور اگر بلغم ہو تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ روزے کا مفسد نہیں اور ابو یوسف
کے نزدیک اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ افطار تو عمداً قے نکالنے پر ہے خواہ بلغم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے
کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر افطار نہیں اگرچہ نجس ہو - معتم - ومن ابتلع الحصاۃ او الحدید افطر - اور جو شخص صائم
کو نگل گیا کنکری و لوہے کو تو افطار ہو گیا - لوجود صورۃ الفطر - بوجہ فطر کی صورت پائے جانے کے - ف - اور وہ کسی چیز کو جوف
میں داخل کرنا حالانکہ اِس سے احتراز ممکن ہے - ولا کفارۃ علیہ - اور اسپر کفارہ لازم نہوگا - لعدم المعنی - بوجہ معنی فطر نہونے کے
ف - اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دوا ہے - فم - اور یہی قول مالک ہے - ع - ز - فروع - جن چیزوں میں مانند کنکر و لوہے
کے قضاء ہے نہ کفارہ) اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے ازراہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہیں کیجاتی اسکے نگلنے سے صرف قضاء
ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک و مٹی - التبیین - سواے گِل ارمنی وغیرہ ایسی مٹی کی جو دوا میں کھائی جاتی یا ایسی مٹی جو پختہ کر کے
بعضی عورتیں کھاتی ہیں تو اِن میں کفارہ بھی ہے - خزانۃ المفتین - لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پانوں وغیرہ سے
اڑکر صائم کے حلق میں جاوے اُس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے چکی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھواں
داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا - السراج - اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے افطار کرنیوالی چیزیں خرما وغیرہ کی گٹھلی اور روئی
اور گھاس و کاغذ ہے - الخلاصہ - اور کچی سفرجل بغیر آبالی ہوئی اور جوز رطب ہے - النہر - اور جوز خشک و لوز خشک اور ثابت انڈا
مع چھلکے کے اور انار مع چھلکے کے - الخلاصہ - پس لوز رطب میں کفارہ ہے اور سیب مثل لوز کے اور انار و انڈا مثل جوز کے ہے -
ف - اور پستہ رطب اور پستہ خشک بھی جب کہ پورا نگل جاوے بغیر چبانے کے اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگرچہ اسکا سر کھلا ہو
ہے - القاضیخان - اور خربزہ کا چھلکا جبکہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اُس سے گھن آوے - بخلاف اسکے جب کہ

تازہ ایسا نہ ہو کہ گھن آوے تو کفارہ بھی ہوگا۔ الظہیریہ۔ کچے امرود اور گولر وبیر کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اور ارزن وجاورس کھانے میں کفارہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں جوار و باجرہ کچا کھانے میں گنواروں کو باک نہیں ہے پس فتوی میں تامل ہوگا۔ م۔ مسور وماش ومونگ میں کفارہ نہیں۔ الزاہدی۔ اگر سر دھونے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔ الظہیریہ۔ ہلیلہ چوسا کہ تھوک حلق میں اترا تو روزہ فاسد نہیں اور اگر ہلیلہ کا کچھ جرم بھی اترا تو فاسد ہوا۔ الظہیریہ۔ اور اگر شکر چوسی تو نگلنے پر کفارہ لازم ہے۔ محیط السرخسی۔ تل لکڑی کے جب کہ تیر وبانسر یا بندوق کی گولی پیٹ میں رہ گئی تو مفسد ہے۔ اگر انکا کوئی کنارہ باہر کو رہا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ التبیین۔ اگر ڈورے میں باندھکر گوشت نگل گیا پھر اگر اسی ساعت نہ کھینچا بلکہ چھوڑا تو روزہ فاسد وکفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں۔ البدائع ن۔ مگر جب کہ اسکا کوئی جزو اندر رہگیا ہو تو فاسد ہے۔ الفتح۔ لکڑی کا کنارہ نکلا اور دوسرا کنارہ ہاتھ میں ہے پھر نکال لے تو فاسد نہیں اور اگر کل نگل گیا تو فاسد ہوا۔ الخلاصہ۔ اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں یہی مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ الظہیریہ۔ یہ سب اُسوقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا ہوا تب فاسد ہوگا اور اگر سہوا ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اسکو یاد رکھنا چاہیے۔ الزاہدی۔ م۔ ومن جامع فی احد السبیلین۔ اور جس صائم نے کہ دو راہوں میں سے کسی میں جماع کیا۔ ف۔ خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خواہ مقعد میں جو خلاف فطرت وگندہ ودائمی حرام ہے بہر حال اگر یہ جماع نسیانا ہو کہ روزہ یاد نہیں تو اُسکا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر خطاء ہو مثلاً چوک جانے سے داخل ہوگیا تو بھی حکم گذرا کہ قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر اسنے دونوں راہوں سے کسی میں جماع کیا۔ عامداً۔ درحالیکہ عمداً اسکا قصد کرنے والا تھا۔ فعلیہ القضاء۔ تو اسپر قضاء ہے۔ استدراکا للمصلحۃ الفائتۃ۔ واسطے حاصل کرنے اس خوبی کے جو جاتی رہی والکفارۃ۔ اور اسپر کفارہ بھی واجب ہے۔ لتکامل الجنایۃ۔ بوجہ پورا ہوجانے جرم کے۔ ف۔ کیونکہ جماع کی صورت ومعنی دونوں مع ہدی قصد کے پائے گئے۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ ع۔ ولا یشترط الانزال فی المحلین اعتبارا بالاغتسال۔ اور دونوں جگہ میں انزال ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس اغتسال کے۔ ف۔ چنانچہ حشفہ غائب ہو تو کرنے والے وکرانے والے دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے حالانکہ جماع سے وجوب منصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جماع معتبر ہے۔ م۔ وہذا لان قضاء الشہوۃ یتحقق دونہ۔ اور یہ اسواسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے۔ وانما ذلک شبع۔ اور انزال ہونا تو سیری ہے۔ ف۔ کہ بعد انزال کے جماع کی خواہش نہیں رہی۔ تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور تقاضاے شہوت بدون اسکے پائی گئی۔ پھر دونوں جگہ کا لفظ اسواسطے بڑھایا کہ فرج تو محل جماع ہے اور مقعد چونکہ فطری محل نہیں تو شاید وہم ہوتا کہ اسمیں انزال ہو تب کمال ہوگا چنانچہ اسی معنی سے فرمایا کہ۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لایجب الکفارۃ بالجماع فی الموضع المکروہ۔ اور ابو حنیفہ رح سے نوادر میں روایت ہے کہ مکروہ جگہ یعنی مقعد میں جماع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اعتبارا بالحد عندہ۔ بر قیاس حد کے امام رح کے نزدیک۔ ف۔ یعنی امام رح کے نزدیک حدود ایک امر محدود ہیں کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اسمیں اپنے قیاس سے کمی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں حد زنا بھی داخل ہے اور مقعد میں جماع کرنے سے حد زنا بوجہ شبہہ کے نہیں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں کرسکتے اور یہی امام شافعی کے بعض شاگردوں کا قول ہے۔ والاصح انہا تجب۔ اور اصح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ لان الجنایۃ متکاملۃ لقضاء الشہوۃ۔ کیونکہ جرم تو پورا ہوگیا ہے بوجہ شہوت پوری کرنے کے۔ ف۔ بلاہت سے خبیث طینت لوگ مقعد کا جماع زیادہ مرغوب سمجھتے ہیں۔ (فروع) اگر ایک رمضان میں کئی بار جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جماع کرکے کفارہ دیا پھر جماع کیا تو ظاہر الروایۃ میں اسپر دوسرا کفارہ ہے اور اگر دو رمضان میں جماع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے علیحدہ کفارہ ہے اگرچہ اول کا ادا نہ کیا ہو۔ ف۔ ولو جامع میتۃ او بہیمۃ فلا کفارۃ انزل او لم ینزل۔ اور اگر صائم نے مردہ عورت یا چوپایہ جانور

سے عمداً جماع کیا تو اسپر کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ ف۔ ہاں قضاء البتہ انزال سے ہے اور بغیر انزال روزہ بھی نہ جائیگا۔ م۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہے خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ کما فی شرح المہذب للنووی۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لان الجنایۃ۔ کیونکہ جنایت۔ ف۔ جو کفارہ واجب کرتی ہے وہ یہ ہے کہ جو سب طرح پوری ہو اور تکاملہا بقضاء الشہوۃ فی محل مشتہی۔ یہ پورا ہونا ایسے محل میں قضاء شہوت سے ہوتا ہے جو قابل شہوت ہو۔ ف۔ اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی فرج یا دُبر ہے۔ ولم یوجد۔ اور وہ اس مسئلہ میں نہیں پائی گئی۔ ف۔ بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا زندہ آدمی سے فرج یا مقعد میں عمداً بحالت صوم جماع کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارۃ بالوقاع علی الرجل تجب علی المرأۃ۔ پھر ہمارے نزدیک جیسے مرد پر عمداً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ ف۔ جب کہ عورت بالغہ نے بغیر اکراہ و جبر کے بطوع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا اول میں جبر و اکراہ سے کرنے دیا پھر بطوع خود راضی ہو گئی ہو۔ اقاضیخان اور اگر بالغہ نے بطوع خود اپنے اوپر طفل غیر بالغ یا مجنون کو قابو دیکر جماع کرایا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے سراج وہاج وغیرہ۔ اور جبر و اکراہ کی صورت میں قضاء ہے نہ کفارہ جیسے خطا میں اور اگر روزہ یاد نہیں تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا لہٰذا یہ کلام عمداً عورت کی مطاوعت میں ہے۔ م۔ اور یہی مذہب امام مالک و احمد اور اکثر علماء رح کا ہے۔ کما قال الخطابی رح۔ مع۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر مصنف رح تجب علی المرأۃ۔ کی جگہ تجب علی المطلوع بہ۔ کہتے تو بہتر تھا تاکہ وہ مرد مخنث بھی داخل ہو جاتا جس نے رضامندی سے اغلام کرایا ہے۔ مترجم کہتا ہے اغلام کرانے والے مخنث میں قضاء شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حرص مال وغیرہ کے تو ظاہر یہ تھا کہ اسپر کفارہ اس معنی میں نہو ہاں بطور زجر کے البتہ جیسا کہ درالمختار میں قنیہ سے نقل کیا کہ جن صورتوں میں کفارہ نہونا بوجہ شبہہ کے مذکور ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہو اور اگر معصیت کے تعدد سے یکے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اسپر کفارہ واجب ہوگا اور علماء امصار نے اسی کا فتوی دیا ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ انتہی مترجماً اور یہ قول اچھا ہے۔ النہر الفائق مترجم کہتا ہے کہ مجھے اسمیں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر ہے جو شبہہ سے مندفع ہوتے ہیں اور حدود میں سوائے صریح ایجاب الٰہی عزوجل کے بندہ کو بطور زجر یا تعزیر کی اجازت نہیں جیسا کہ ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریحات بہت موجود ہیں پس زجراً کفارہ لازم کرنیکے کوئی معنی نہیں ہو سکتے اور جب تک معتمد کتاب میں نہو تو قنیہ معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز ہے۔ صرح بہ العلی القاری رح۔ ہاں شیخ ابن الہمام رح نے کافی سے نقل کیا جسمیں ضمیر مذکر ہے۔ بلکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر کا مرجع اغلام کرنے والے فاعل کو ٹھہرانے میں ہیں جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔ الحاصل فاعل پر خواہ فرج میں کرے یا دبر میں اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جب کہ اُسنے فرج میں برضامندی جماع کرایا ہو اگرچہ مرد مجنون یا طفل ہے جبر کفارہ نہیں رہا جب کہ عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ دبر میں اغلام کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ نہوگا اور دلیل بھی اسی کو مقتضی ہے اسواسطے کہ اسنے قضاء شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی قضاء شہوت کا محل بنکر کرا دے تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل کی طرح خبیث و مرتکب معصیت شنیعہ ہے لیکن کفارہ تو قضاء شہوت پر ہوتا اور وہ موجود نہیں یا ناقص ہے پس فتوی میں تامل چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال الشافعی فی قول لا تجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب نہیں۔ لانہا متعلقۃ بالجماع وہو فعلہ۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ ف۔ نہ عورت کا وانما ہی محل الفعل۔ اور عورت تو صرف جماع کرنے کا محل ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضاء شہوت پر ہے اور وہ جیسے مرد میں ویسی عورت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم مجامعت سے پوری ہوتی ہے۔ وفی قول تجب ویتحمل عنہا الرجل اعتبارا بماء الاغتسال۔ اور شافعی رح کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے ولیکن عورت کیطرف سے

اسکو مرد اٹھا ویگا بر قیاس آب اغتسال کے۔ ف۔ یعنی جیسے رات مین مرد نے عورت سے جماع کیا اور نہانے کا پانی داموں
ملتا ہے تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہے اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور مخفی نہین کہ اس کفارہ مین دو ماہ کے
متواتر روزے بھی ہین وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہونگے کیونکہ حدیث مین بالاتفاق منع وارد ہے کہ کوئی دوسرے سے روزہ
نہ رکھے اور نہ نماز پڑھے یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہونگے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول مثل ہمارے ہے۔ ولنا قوله
علیه السلام من افطر فی رمضان فعلیه ما علی المظاهر۔ اور ہماری حجت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ جس نے رمضان
مین افطار کیا تو اسپر وہ واجب ہے جو مظاہر پر ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ظہار مین جو کفارہ قرآن مین ہے وہی عمداً صوم افطار کرنے والے
پر ہے۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار مین آویگا اور کفارہ کا بیان آتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اسمین لفظ من افطر مذکور ہے۔
وکلمة من تنتظم الذکور والاناث۔ اور لفظ من مذکر و مونث دونون کو شامل ہے۔ ف۔ کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر ڈالے
اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایة الافساد لا نفس الوقاع۔ اور اس
دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عمداً روزہ فاسد کرنے کا جرم نہ خالی جماع کا فعل۔ ف۔ چنانچہ وہ رات مین جائز ہے پس یہ خیال
صحیح نہین کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کرے۔ وقد شارکته فیها۔ اور ایسی حرکت جنایت
کرنے مین عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مرد ہی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ
متعلق نہین بلکہ جرم کی حرکت سے ہے اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہین بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد
ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا عورت مجرم ہوئی مگر اسکے جرمانہ کا تحمل مرد پر ہے جیسا کہ شافعی رح کا دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ و
لا تحمل۔ اور تحمل ندارد ہے۔ ف۔ یعنی مرد کا برداشت کرنا نہین ہو سکتا۔ لانها عبادة او عقوبة۔ کیونکہ کفارہ در حال سے
خالی نہین کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ ولا یجری فیهما التحمل۔ اور ان دونون مین دوسرے کا اٹھا لینا جاری نہین ہوتا۔ ف۔
چنانچہ اگر بیٹے نے چوری کی اور باپ چاہے کہ اُسکے عوض مین ہاتھ کاٹ دیا جائے تو نہین ہوگا۔ پھر کفارہ صوم مین عبادت
کا خیال اس معنی مین کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص غدار ازلی ہے جب اسکو عمداً ضائع کیا تو اسکی مکافات اسطرح کہ تحریر
رقبہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلا شبہہ عبادت ہے کیونکہ فاقہ نہین ہے۔ رہا دوسرا خیال
کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پائی نہین گئی۔ ظاہر البعض
متقدمین مشائخ نے حدیث کا حاصل لکھا تھا مگر ایسے عنوان سے کہ متن حدیث کا شبہہ ہو گیا۔ اور اصل حدیث ابو ہریرہ رض سے
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو جس نے رمضان مین افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک بردہ آزاد کرے یا
متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلا دے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور دارقطنی کی روایت مین ابو ہریرہ نے کہا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا اُس شخص کو جس نے رمضان مین ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ ظہار کے مثل کفارہ دے
پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اسمین عورت کا عموم کہان نکلیگا جب کہ مردون کا عموم نہین نکلتا جیسا کہ اصول
الفقہ مین ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے مین ہے اور اس سے حضرت ابو ہریرہ نے دلیل لی کہ افطار
کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہین بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے۔ م۔ ولو اکل او شرب ما یتغذی
به او ما یداوی به۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کیجاتی ہے۔ فعلیه القضاء
والکفارة۔ تو اسپر قضاء و کفارہ واجب ہے۔ ف۔ یعنی عمداً کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اُسوقت کہ ایسی چیز ہو جو غذا یا دوا کیواسطے
کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونون مین سے کسی کے واسطے مقصود نہو تو صرف قضاء ہے نہ کفارہ۔ خزانة المفتین۔ م۔ پس
کفارہ کی خصوصیت عمداً جماع سے نہین بلکہ عمداً افطار سے ہے لیکن جرم کامل ہو تو وہ ہر غذائی و دوائی سے ہو جاتا ہے پس

کفارہ بھی لازم ہوگا م- اور یہی امام مالک وجمہور علماء کا قول ہے ع- وقال الشافعی لاکفارۃ علیہ- اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر کفارہ نہیں ہے- ف یہی امام احمد کا قول ہے- لانہا شرعت فی الوقاع بخلاف القیاس لارتفاع الذنب بالتوبۃ- کیونکہ کفارہ تو جماع کی صورت میں برخلاف قیاس شریع ہوا ہے بوجہ دور ہو جانے گناہ کے توبہ کے ساتھ- ف یعنی جماع کرنے والا پشیمان و نادم یعنی توبہ کرتا ہوا آیا اور آیات و احادیث میں صریح منصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو اسکا گناہ دور ہو چکا پھر بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر کفارہ لازم کیا تو یہاں قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہو گیا کہ خلاف قیاس یہاں نص وارد ہے تو وہ جس معاملہ میں ہے یعنی جماع میں اُسی تک رہیگی- فلا یقاس علیہ غیرہ- تو اسپر غیر کا قیاس نہ ہوگا- ف یعنی سوائے جماع کے دوسرے عمدی افطار سے کفارہ نہ ہوگا- ولنا ان الکفارۃ تعلقت بجنایۃ الافطار فی رمضان علی وجہ الکمال- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق جرم افطار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں بر وجہ کمال پایا گیا- ف یعنی حدیث در باب جماع وارد لیکن اس سے اسقدر ظاہر سمجھ لیا گیا کہ پورے طور پر افطار بطریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا- وقد تحققت- اور وہ اب بھی متحقق ہوا- ف جب کہ ایسی شے غذائی یا دوائی چیز عمداً کھائی پی تو لازم آیا کہ بر وجہ کمال افطار سے کفارہ واجب ہے- وبایجاب الاعتاق تکفیرا عرف ان التوبۃ غیر مکفرۃ لہذہ الجنایۃ- اور بردہ کی آزادی واجب کرنا بغرض کفارہ ہونے کے پہچان لیا اس امر کو کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے- ف جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا ع- مترجم کہتا ہے کہ عند التحقیق اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزا سے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول فقہ میں مصرح ہے- علاوہ بریں شافعی رح کہ سکتے ہیں کہ ہاں توبہ سے رفع گناہ نہ ہونا یہی تو خلاف قیاس کے معنی ہیں اسی وجہ سے شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس تقریر سے شافعی رح کا قول مرتفع نہیں ہوتا- اور تحقیق مقام یہ ہے کہ کفارہ جماع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جماع ہے اور ہمارے نزدیک اس سے افطار بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جماع ہو یا کھانے پینے سے ہو بشرطیکہ کامل ہو- اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے غذا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے افطار کامل ہو جائیگا م- لہذا اگر صائم نے روٹی یا اقسام طعام یا پینے کی چیزیں یا روغن یا دودھ کے اقسام میں سے یا شہد یا مشک یا زعفران یا کافور یا غالیہ کھایا پیا تو اسپر ہمارے نزدیک قضا و کفارہ ہے- الفتاوی قاضیخان- اسی طرح سرکہ و مری و آب عصفر و آب زعفران و آب باقلا و خربزہ و آب خیارین- و غورہ انگور و منقہ و دانے و برف کا پانی عمداً کھایا پیا- یا دوائی مٹی مانند گل ارمنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کہ جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی- یا چھوٹا خربزہ نگل گیا یا کچا گوشت کھایا- الخزانۃ- بلکہ بدبودار کھایا- ت- یا بقول مختار کچی چربی کھائے الخزانۃ- اور یہی صحیح ہے ع- یا بھونے ہوئے جو نگل گیا تو کفارہ ہے- اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں- محیط السرخسی- اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز اسی طرح سے کھاوے جس طرح کھانے کی عادت ہو- م- و تبیین اللہ وہ- کو اگر روغن میں لتھ کرکے کھایا- یا انگور کی تازی بیل گیا تو کفارہ واجب ہے- الخلاصہ والخزانۃ اگر زرہ کے درخت کی بالو کھائی یعنی کرلی- تو زندوسی نے کہا کہ میری رائے میں اسپر کفارہ ہے کیونکہ اسمیں شیرینی و لذت ہوتی ہے السراج- ظاہر ایہ تازی کرنلی میں ہے لیکن باوجود اسکے وہ کھائی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں تامل ہے- واللہ اعلم م- اگر درختوں کی پتی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انگور کی کونپل تو اسپر قضاء و کفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انگور کے بڑے پتے تو اسپر قضا ہے کفارہ نہیں- البحر- اسی تفصیل پر سب نباتات ہیں- التبیین- اگر انگور کا دانہ کھایا پس اگر چبایا تو بہر صورت اسپر قضا و کفارہ ہے اور اگر ثابت نگل گیا پس اگر اسپر نفروق بھی ہوں تو باتفاق قضا و کفارہ ہے اور اگر نفروق ہوں تو عامہ علماء کے نزدیک قضا و کفارہ ہے اور ابو سہیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے- الظہیریہ- اگر لوز یا جوز کو چبا کر نگلا تو کفارہ ہے خواہ خشک ہو یا تر ہو- السراج- اور ثابت نگلا تو لوز رطب میں ہے نہ جوز میں- محیط السرخسی ت- اگر نمک کھایا تو اسپر کفارہ واجب ہے

یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ یہی صحیح ہے۔ ابو المکارم۔ م۔ مسئلہ تمباکو کا دھواں پینے سے کفارہ ہے یا نہیں۔ جواب میں متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طور پر استعمال رہا پس بقیاس ریق حبیب و سوندھی مٹی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی و خوشبوئی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ مسقط کفارہ ہے اور اگر اسکو دوا کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **قال والکفارۃ مثل کفارۃ الظہار**۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ظہار کے ہے۔ ف۔ یعنی اوّلہ رقبہ آزاد کرنا ورنہ دو ماہ کے متواتر روزے ورنہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا۔ **لما روینا**۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی جس میں کفارہ مثل ظہار کے منصوص ہے۔ **ولحدیث الاعرابی**۔ اور بدلیل حدیث اعرابی کے۔ ف۔ انکا نام سلمہ بن صخر البیاضی رضی اللہ عنہ ہے۔ ع۔ **فانہ قال یا رسول اللہ ہلکت واہلکت**۔ کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں مر گیا اور میں نے مار ڈالا۔ **فقال ماذا صنعت**۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ **قال واقعت امرأتی فی نہار رمضان متعمدا**۔ اسنے عرض کیا کہ میں نے مجامعت کر لی اپنی عورت سے متعمدا رمضان کے دن میں۔ **فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبۃ**۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رقبہ آزاد کر۔ **فقال لا املک الا رقبتی ہذہ**۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں ہوں سوائے اپنی اس گردن کے۔ **فقال صم شہرین متتابعین**۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ برابر روزے رکھ۔ **فقال ہل جاءنی ما جاءنی الا من الصوم**۔ پس اسنے عرض کیا کہ مجھ پر کچھ آیا وہ نہیں آیا مگر روزے سے۔ ف۔ یعنی پھر دو مہینہ تک برابر رکھنے میں نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ **فقال اطعم ستین مسکینا**۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے۔ **فقال لا اجد**۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں نہیں پاتا ہوں۔ **فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوتی بفرق من تمر**۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوارے لائے جاویں۔ **ویروی بعرق**۔ اور بعض روایت میں بجائے فرق کے عرق ہے۔ **فیہ تمر خمسۃ عشر صاعا**۔ اس فرق میں پندرہ صاع خرمے تھے۔ **وقال فرقہا علی المساکین**۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انکو مساکین پر تقسیم کر دے۔ **فقال واللہ ما بین لابتی المدینۃ احد احوج منی ومن عیالی**۔ پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واللہ مدینہ کی دونوں پتھریلی زمین کے درمیان کوئی حاجتمند مجھسے و میری عیال سے بڑھکر نہیں ہے۔ **فقال کل انت وعیالک**۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرے عیال کھاؤ۔ **یجزیک ولا یجزی احدا بعدک**۔ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہو گا۔ ف۔ صحاح ستہ میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے جس عبارت سے آئی اُسکا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مر گیا آپ نے فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے اسنے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عورت سے جماع کر لیا۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اسکو آزاد کرے۔ اُس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھکو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے برابر روزے رکھے۔ اُس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے۔ اُس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں خرمے تھے پس آپ نے فرمایا کہ اسکو لیکر تصدق کر دے۔ اُس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اپنے سے بڑھکر محتاج پر صدقہ کروں پس واللہ مدینہ کی لابتین یعنی حرتین کے درمیان کوئی گھر والے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں پس حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے حتی کہ آپ کے آگے کے دندان مبارک کھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے۔ رواہ الائمۃ الصحاح۔ حرتین مدینہ کے دو طرف دو حرہ ہیں یعنی پتھریلے مقام ہیں۔ ابو داؤد نے زہری سے روایت کی کہ یہ اجازت فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اُسکو کفارہ دینے سے چارہ نہیں

جو منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعوی بادلیل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہے کہ روزہ توڑنے والے پر کفارہ منسوخ ہوگیا چنانچہ آخر میں اس اعرابی اور اسکے عیال کو کھانے کا حکم دیدیا۔ انتہی۔ لیکن جمہور علماء کا وہی قول ہے جو زہری رح نے کہا۔ رہا یہ کہ مصنف رح کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا یہ ائمہ رواۃ کی کسی روایت میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہم ہو کہ پھر خصوصیت کہاں رہی۔ جواب یہ کہ اچھا یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو کچھ اسپر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراخی پانے تک اسکو مہلت دی جب کہ وہ ہر روزے سے عاجز تھا۔ یہی محاملی وغیرہ نے جواب دیا ہے لیکن ظاہر ایسا اسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ فقد کفر اللہ عنک۔ یعنی اللہ تعالی نے تیرا کفارہ ادا کردیا۔ رہا لفظ والہلکت یعنی اور میں نے مار ڈالا۔ یہ بھی صحاح ستہ میں نہیں لیکن دارقطنی وبیہقی نے معلی بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابی رح نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی تصنیف کتاب کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور معلی بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابویوسف ہیں اور خطابی کو کمزور کہنے میں خود وہم ہوگیا ہے۔ م۔ عرق ایک جھابا زنبیل کی طرح جس میں پندرہ صاع چھوہارے سماتے تھے اور یہ جب ساٹھ مساکین کو صدقہ دیے جاویں تو ہر ایک کے واسطے چارم صاع پڑتا ہے پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کہا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کفارہ دینے میں مہلت دی اور یہ قریب بغلط ہے اور یا کہا جاوے کہ اعرابی کے واسطے خصوصیت تھی اور یہی جید ہے۔ فافہم۔ پھر حدیث میں اول آزادی رقبہ کو فرمایا پھر میسر نہ ہو تو متواتر روزے پھر نہ ہو سکے تو مسکینوں کو طعام ہے اور اس سے صوم رمضان کی فضیلت کاملہ ظاہر ہوئی۔ م۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ بالتخییر۔ اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کردے۔ لان مقتضاہ الترتیب کیونکہ حدیث کا مقتضا تو ترتیب ہے۔ ف۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں سہو ہوا کیونکہ غزالی شافعی کی وجیز وخلاصہ میں مصرح ہے کہ تخییر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے یہاں مصرح ہے۔ ن ف ع۔ وعلی مالک فی نفی التتابع للنص علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے پے در پے کی نفی میں کیونکہ حدیث میں پے در پے دو ماہ روزہ رکھنا منصوص ہے۔ ف۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تتابع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی لیلی کا قول ہے کہ تتابع شرط نہیں پس یہ حدیث اسپر حجت ہے ع۔ ومن جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پاخانہ کی راہوں کے سوائے میں جماع کیا۔ ف۔ گو یہ جماع عرفی نہیں مثلاً ران کے درمیان آلہ ذکر کو استعمال کیا مانند اسکے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے اسکو انزال ہوگیا۔ ف۔ تو بدن سے بدن ملا کر شہوت پوری کی۔ فعلیہ القضاء۔ تو اسپر یہ روزہ قضا کرنا واجب ہے لوجود الجماع معنی۔ کیونکہ جماع کے معنی پائے گئے۔ ف۔ اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جماع نہ ہوا۔ ولا کفارۃ علیہ اور اسپر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانعدامہ صورۃ۔ کیونکہ جماع کی صورت منعدم ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک و احمد کے ع۔ ولیس فی افساد صوم غیر رمضان کفارۃ۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ قضائے رمضان یا نذر یا کفارۂ قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجنایۃ۔ کیونکہ رمضان میں عمداً توڑ دینا جرم میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ اور توڑنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یلحق بہ غیرہ۔ تو رمضان کے ساتھ غیر کو لاحق نہیں کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ جو سزا بڑے جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے چھوٹے میں اسکو ثابت نہیں کرسکتے بلکہ اسکے برعکس البتہ قیاس ہے۔ ومن احتقن۔ اور جس آدمی نے حقنہ لیا۔ ف۔ یعنی نل کے ذریعہ سے مقعد کی آنت میں دوا پہنچائی۔ او استعط۔ یا سعوط کیا۔ ف۔ یعنی ناک سے دوا اوپر دماغ میں چڑھائی۔ او اقطر فی اذنہ۔ یا اپنے کان میں ٹپکائی۔ ف۔ یعنی پانی کے سوائے تیل وغیرہ ٹپکایا۔ افطر۔ تو ہر صورت میں روزہ افطار ہوگیا۔ ف۔ یہی عامۂ علماء کا قول ہے

لقولہ صلعم الفطر مما دخل۔ بدلیل قول حضرت صلعم کے کہ فطر اس چیز سے جو داخل ہو۔ ولوجود معنی الفطر وھو وصول ما فیہ صلاح البدن الی
الجوف۔ اور بدلیل اسکے کہ فطر کے معنی پائے گئے اور وہ پہونچنا ایسی چیز کا جسمیں بدن کی بہتری ہو جوف تک۔ ف۔ یعنی فطر جو صوم کھنڈ ہو کر
جوف تک ایسی چیز پہونچ جاوے جسمیں بدن کی بھلائی ہو پھر اگر بچہ کر جو خلاف قیاس تفطر ہوا اسمیں سواے اسکے خطا وعمد میں فطر ہوگا اور
یہاں جوف دماغ یا جوف شکم میں پہونچا تو افطار ہوگیا پس اسپر قضاء واجب ہے۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اسپر کفارہ نہیں لانعدامہ صورۃ۔ کیونکہ داخل
ہونا از راہ صورت نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جو راہ منہ کی ہے ۔ اور جس حدیث کا حوالہ دیا اسکو ابویعلی نے بسند جید حضرت عائشہ رض
سے مرفوعا روایت کیا کہ انما الافطار مما دخل ولیس مما خرج یعنی افطار تو اسی چیز سے جو داخل ہو اور نہیں افطار اس سے جو خارج ہو
اسکی اسناد میں سلمی بنت بکر جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتی ہے مجہول ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہیں۔ یہی قول
عبد الرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ و علی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے موقوف روایت کیا و علقہ
البخاری ایضا۔ بہرحال یہ حکم مرفوع ثبوت ہو یا موقوف اسمیں سے عمدا قے کرنا مستثنی ہے۔ مع۔ ولو اقطر فی اذنیہ الماء۔ اور اگر
صائم نے اپنے کانوں میں پانی ٹپکایا۔ او دخلھا۔ یا کانوں میں پانی خود داخل ہوگیا۔ ف۔ مثلا دریا سے عبور کیا اور کانوں میں
پانی چلا گیا۔ لا یفسد صومہ۔ تو اسکا روزہ فاسد نہوگا۔ ف۔ یہی قول مالک ومختار مذہب شافعی وغیرہ کا ہے ع۔ لانعدام
المعنی۔ بوجہ نہونے معنی کے۔ ف۔ یعنی نافع بدن کوئی چیز نہیں داخل ہوئی۔ والصورۃ۔ اور بوجہ صورت نہونے کے۔ بخلاف
ما اذا ادخل الدھن۔ بخلاف اسکے جب کہ اسنے تیل داخل کیا۔ ف۔ تو افطار ہوجائیگا۔ اور یونہی جب خود داخل ہو جاوے
محیط السرخسی۔ اور قاضیخان نے کہا کہ اگر پانی میں گھسا اور اسکے کان میں پانی چلا گیا تو روزہ فاسد نہوگا اور اگر اسمیں خود پانی ڈالا تو
اختلاف ہے ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہوگا اور یہی صحیح ہے کیونکہ اسنے اپنے اختیار سے داخل کیا تو اسمیں بدن کی بہتری کا لحاظ نہ ہوگا
جیسے لکڑی کو داخل کرکے غائب کردیا۔ اور دوسرا یہ کہ فاسد نہیں ہوگا۔ مف۔ اور یہی صحیح ہے۔ محیط السرخسی۔ مگر اصح یہ کہ فاسد ہے
اگر تنکہ یا تیر لگا کر وہ اندر رہ گیا تو کہا گیا کہ افطار ہوا اور کہا گیا کہ نہیں ہوا اور اسی کو ایک جماعت نے صحیح کہا ہے۔ مف۔ ولو داوی
جائفۃ۔ اور اگر صائم نے دوائی جائفہ کی۔ ف۔ یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوف تک پہونچ گیا ہے۔ او آمۃ۔ یا آمہ کی ف
یعنی جو ام الدماغ تک پہونچا ہے۔ بدواء۔ کسی دوا کے ساتھ۔ ف۔ پس اگر دوا خشک ہو تو بالاجماع فطر نہیں۔ المبسوط وغیرہ
ع۔ کیونکہ بدلیل معلوم ہوا کہ وہ زخم میں چپٹ رہی۔ اور اگر دوا تر ہو۔ فوصل الی جوفہ۔ پس وہ پہونچی جوف تک یعنی جائفہ میں
او دماغہ۔ یا دماغ تک یعنی جب کہ آمہ ہو۔ افطر۔ تو افطار ہوگیا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی
قول شافعی واحمد کا ہے ع۔ واضح ہو کہ معتبر اسمیں دوا کا پہونچنا ہوتا ہے۔ والذی یصل ھو الرطب۔ اور جو دوا پہونچتی ہے وہ تر
ہے۔ ف۔ اسواسطے تر دوا کی قید معتبر ہے حتی کہ اگر خشک دوا پہونچ جانے کا یقین ہو تو اس سے بھی افطار ہوگا لیکن خشکی میں
دلیل یہ کہ وہ رطوبت کو چوس کر اوپر جم جاتی ہے اندر نہیں پہونچتی۔ اور تر دوا اپنی رطوبت سے پہونچ جاتی ہے۔ وقالا لا یفطر لعدم
التیقن بالوصول لانضمام المنفذ مرۃ واتساعہ اخری کما فی الیابس من الدواء۔ اور صاحبین نے کہا کہ تر دوا میں
بھی افطار نہوگا بوجہ پہونچنے کا یقین نہونے کے کیونکہ پہونچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہے اور کبھی کھلی ہوتی ہے جیسے خشک دوا میں یہ
یقین نہیں۔ ولہ ان رطوبۃ الدواء تلاقی رطوبۃ الجراحۃ فیزداد میلا الی الاسفل فیصل الی الجوف۔ اور امام رح کی
دلیل یہ کہ دوا کی رطوبت زخم کی رطوبت سے ملکر نیچے طرف میلان بڑھ جاتا پس جوف تک پہونچ جاتی ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر
معلوم ہوا کہ تر دوا نہیں پہونچی تو فاسد نہوگا۔ النہایہ۔ بخلاف الیابس لانہ ینشف رطوبۃ الجراحۃ فینسد فمہا۔
برخلاف خشک دوا کے کیونکہ خشک تو جراحت کی رطوبت چوس لیتی ہے تو اسکا منہ بند ہوجاتا ہے۔ ف۔ بالجملہ ظاہر الروایت
میں دواے خشک وتر میں اس دلیل سے فرق ہے۔ اور اگر زخم ایسا نہو کہ جس سے جوف یا دماغ تک پہونچنے کی دلیل ہو تو

یا خشک کسی سے افطار نہ ہوگا۔ م۔ ولو اقطر فی احلیلہ لم یفطر۔ اور اگر مرد صائم نے اپنے ذکر کے سوراخ میں ٹپکائی تو افطار
نہیں۔ عند ابی حنیفہ۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف یفطر۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ افطار ہو جائیگا
وقول محمد مضطرب فیہ۔ اور امام محمد کا قول اسمیں مضطرب ہے۔ فکانہ وقع عند ابی یوسف ان بینہ وبین الجوف
منفذا ولہذا یخرج منہ البول۔ گویا ابو یوسف کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل اور جوف کے درمیان راہ پہنچنے کی ہے اور
اسی جہت سے پیشاب اس سے نکلتا ہے۔ ووقع عند ابی حنیفۃ ان المثانۃ بینہما حائل والبول یترشح منہ۔ اور ابو حنیفہ
کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل وجوف کے درمیان میں مثانہ حائل ہے اور پیشاب اسمیں سے ترشح ہوتا ہے۔ ف۔ لیکن تحقیق
اسکی اطباء کے علم تشریح سے ثبوت ہوگی لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ وہذا لیس من باب الفقہ۔ اور یہ باب فقہ سے نہیں
ہے۔ ف۔ اور تشریح میں خلاصہ یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو جیکا ہو کر لوٹتی ہے بذریعہ جگر کے رواں ہو کر مثانہ میں جمع اور وہاں سے
بذریعہ قصبۃ الذکر کے خارج ہوتی ہے پس علی ہذا قول ابی حنیفہ رح صحیح ہے۔ م۔ رہا عورت کی فرج میں ٹپکانا بلا خلاف روزہ فاسد
کرتا ہے یہی اصح ہے۔ المبسوط ف۔ ومن ذاق شیئا بفمہ لم یفطر۔ اور جس نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اسکو افطار نہیں ہوا
لعدم الفطر صورۃ ومعنی۔ کیونکہ فطر کی صورت ومعنی کچھ موجود نہیں۔ ویکرہ لہ ذلک۔ ولیکن یہ فعل صائم کو مکروہ ہے۔ لما فیہ
من تعریض الصوم علی الفساد۔ کیونکہ اسمیں روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا۔ ف۔ کیونکہ شاید کچھ حلق میں اتر جاوے
محیط وقاضیخان میں ہے کہ لونڈی کا آقا یا عورت کا خاوند بد مزاج ہو تو اسکو شوربہ زبان سے دریافت کرنے میں مضائقہ نہیں
ہے۔ مع وغیرہ۔ ویکرہ للمرأۃ ان تمضغ لصبیہا الطعام اذا کان لہا بد منہ۔ اور عورت صائمہ کو مکروہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے
طعام چباوے جب کہ اسکو اس سے کوئی چارہ ہو۔ لما بینا۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ شاید بے اختیار
حلق میں اتر جاوے تو روزہ فاسد ہو۔ اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائضہ وغیرہ چبانے والی میسر ہو۔
ولا بأس اذا لم تجد منہ بدا صیانۃ للولد الاتری ان لہا ان تفطر اذا خافت علی ولدہا۔ اور جب کوئی چارہ نہ پاوے
تو مضائقہ نہیں کہ چبا کر کھلاوے بغرض حفاظت فرزند کے کیا نہیں دیکھتے کہ عورت کو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اسکو
فرزند پر خوف ہو۔ ف۔ شہد یا اسکے مانند چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے میں مضائقہ نہیں تاکہ خسارہ نہو۔ السراج المحیط۔ اور
فتاوی سمرقند میں اسکو مکروہ رکھا۔ مع۔ ومضغ العلک لا یفطر الصائم۔ اور علک چبانا روزہ دار کو مفطر نہیں کرتا۔ لانہ
لا یصل الی جوفہ۔ کیونکہ وہ اسکے جوف تک نہیں پہونچیگا۔ وقیل اذا لم یکن ملتئما یفسد لانہ یصل الیہ بعض اجزائہ
اور بعض نے کہا کہ جب علک باہم ملا ہوا نہو تو روزہ فاسد کرتا ہے کیونکہ اسکے بعض اجزاء جوف میں پہونچ جاتے ہیں۔ وقیل
اذا کان اسود یفسد وان کان ملتئما لانہ یتفتت۔ اور بعض نے کہا کہ جب علک سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے اگرچہ وہ باہم
ملا ہو کیونکہ سیاہ ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ الا انہ یکرہ للصائم۔ مگر علک
چبانا روزہ دار کو مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ عورت ہو۔ لما فیہ من تعریض الصوم للفساد۔ کیونکہ اسمیں روزہ کو فساد پر پیش
کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ شاید کچھ اجزاء اتر جاویں۔ ولانہ یتہم بالافطار۔ اور اسوجہ سے مکروہ ہے کہ چبانے والا افطار کے
ساتھ متہم ہوگا۔ ف۔ اور جو ایسا فعل ہو کہ ظاہر میں لوگوں کو برا نظر آوے تو وہ مکروہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ
جو بات لوگوں کو بری معلوم ہو اسکو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اسکا عذر ہو۔ اس باب میں حدیث مرفوع بھی ہے کہ تہمت کی جگہ
نہ کھڑا ہو۔ ولا یکرہ للمرأۃ اذا لم تکن صائمۃ لقیامہ مقام السواک فی حقہن۔ اور علک عورت کو استعمال کرنا مکروہ
نہیں جب کہ وہ روزہ دار نہو کیونکہ وہ عورتوں کے حق میں مسواک کے قائم مقام ہے۔ ویکرہ للرجال۔ اور مردوں کو علک
مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ روزہ سے نہو۔ علی ما قیل اذا لم یکن من علۃ۔ بنابر آنکہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہو۔

ف۔ اور اگر مشمہ مین کسی علت سے استعمال کرے تو مکروہ نہین۔ وقیل لایستحب لما فیہ من التشبہ بالنساء۔ اور بعض نے فرمایا کہ مردون کو علک مستحب نہین ہے کیونکہ اسمین عورتون کے ساتھ تشبہ ہے۔ ف۔ اور حدیث مین عورتون پر جو مردون کی مشابہت کرین اور مردون پر جو عورتون سے مشابہت کرین لعنت فرمائی ہے۔ ولا باس بالکحل ودہن الشارب۔ اور سرمہ لگانے اور مونچھون مین تیل لگانے مین کچھ مضائقہ نہین ہے۔ لانہ نوع ارتفاق وہو لیس من محظور الصوم۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی آسائش ہے اور آسائش صوم کے ممنوع سے نہین ہے۔ وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاکتحال یوم عاشوراء والی الصوم فیہ۔ حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سرمہ لگانے اور اس دن روزہ رکھنے مین ندب فرمایا یعنی مستحب کی طرف مائل کیا ہے۔ ف۔ صوم عاشوراء کا ندب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے۔ رہا اس دن سرمہ لگانے کا استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشوراء کے دن سرمہ لگاوے اس سال اسکی آنکھ درم وغیرہ سے نہ دکھے۔ اسکی اسناد ضعیف ومنقطع ہے۔ ابن الجوزی نے موضوعات مین ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ صائم کے سرمہ لگانے مین ترمذی وبیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہین۔ ہان ابوداؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا فعل روایت کیا تنقیح مین کہا کہ اسکی اسناد مقارب ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجموع طرق سے حجت ہو سکتی ہے۔ میرے نزدیک حق یہ کہ اسمین کچھ ثبوت نہین البتہ اجتہادی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سرمہ لگانے مین ضرور شبہہ ہے کہ قاتلان امام حسین رضی اللہ عنہ نے بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن الجوزی رح نے کہا ہے اگرچہ اسپر قطع نہین ہو سکتا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم م۔ ولا باس بالاکتحال للرجال اذا قصد بہ التداوی دون الزینۃ۔ اور سرمہ لگانے مین مردون کو بھی مضائقہ نہین جب کہ اس سے دوا کرنا مقصود ہو نہ زینت۔ ف۔ کیونکہ سرمہ عورتون کی زینت معروف ہے۔ اور تجمل جائز ہے اور وہ میلِ دور کرنے اور دعا کی ہیات قائم کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدون فخر کرنے کے واسطے ہوتا ہے یہ تو نفس کی دلیری ہے اور زینت دلیل ضعف نفس ہے۔ م۔ مین کہتا ہون کہ بہت سی احادیث مین مثلاً کنگھی کرنے وپریشان بال دور کرنے کی تاکید وارد ہے اور بعض احادیث مین زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق مین علماء کے کلمات مجمل ومضطرب واقع ہوئے ہین اور محقق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرایش ہے جس سے وہ دل وحیات مین خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتون کے واسطے مخصوص ہے اور تجمل کا مرجع ستھرائی رکھنا اور پسندیدہ خصال کی مناسب جو بات نہو وہ دور کرنا حتی کہ مالدار آدمی کے حق مین اگر بخیل ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد مقتضی ہو کہ موٹا کپڑا پہنے۔ پس اگر آنکھ مین میل ہے یا پریشانی دور کرنے کا تجمل چاہے تو سرمہ لگاوے کنگھی کرے۔ ویستحسن دہن الشارب اذا لم یکن من قصدہ الزینۃ۔ اور مونچھون مین تیل لگانا اچھا ہے جب کہ اسکا قصد زینت نہو۔ ف۔ یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے لانہ یعمل عمل الخضاب۔ کیونکہ مونچھون مین تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ ف۔ اور علماء کہتے ہین کہ خضاب کرنا سنت مین وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت ترمذی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے لیکن شاید کہ سرخی وہ ہو جو بالون کی سپیدی سے پہلے ہوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم مین بعض سے سرخ یا مائل بسرخی ثبوت ہے اور سیاہ سے ممانعت روایت مرفوع مین وارد ہے اسکے سوا فوق کلام نقار مین آئی ہے۔ واللہ تعالی اعلم م۔ ولا یفعل لتطویل اللحیۃ اذا کانت بقدر المسنون وہو القبضۃ۔ اور داڑھی بڑھانے کو ایسا نہ کرنا چاہیے جب کہ داڑھی بقدر مسنون ہو اور وہ ایک مشت ہے۔ ف۔ اور نہایہ مین کہا کہ ایک مشت سے جو بڑھے اسکو قطع کرنا واجب ہے۔ یون ہی جامع الترمذی مین عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ داڑھی کے طول وعرض سے لے لیتے تھے۔ مین کہتا ہون کہ اس سے زائد قطع کرنے کا وجوب نہین نکلتا غایت یہ کہ جائز ہے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے مین واجب ہے اگر کہا جاوے کہ اسکے معارض حدیث

عبد اللہ بن عمرؓ بن خطاب ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مونچھوں کو ریت دو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو۔ جواب یہ کہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ اپنی داڑھی سے ایک مشت سے زائد کترا کرتے تھے۔ کما رواہ احمد و ابوداؤد والنسائی۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کرتے کما رواہ ابن ابی شیبہ۔ حالانکہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ مونچھیں ریتو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو تم مجوسیوں کی مخالفت کرو۔ رواہ مسلم۔ پس اخیر جملہ سے معلوم ہوگیا کہ علت اسمیں مجوس کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ مونچھیں بڑھاتے اور داڑھی کو ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاریٰ وغیرہ کرتے ہیں کہ داڑھی میں سے اکثر حصہ یا کل لے لیتے ہیں یا کترا کر خس خسی کرتے ہیں تو اسکو کسی نے مباح نہیں کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ داڑھی بڑھتی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرنا پڑا کہ اسکو مجوسیوں یا یہود و فرنگیوں کی طرح مونڈا دے نہیں اور نہ اسکا اکثر حصہ کترا دے۔ میں کہتا ہوں کہ حاصل یہ نکلا کہ مونچھوں کو خوب کترا چاہیے تاکہ کفار سے مخالفت ہو اور داڑھی وہ لوگ منڈاتے یا کترا کر خس خسی کرتے ہیں تو ضرور بڑھانا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان نے اُنکے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہوگئی اور عینی رح نے محیط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ سپید بال اکھاڑے اور داڑھی جب بڑھ جاوے تو اُسکے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہیں کہ بھنوؤں و چہرہ کے بالوں سے لے لے جبتک کہ مخنثوں سے مشابہ نہو جاوے۔ انتہی مترجما۔ اور مبسوط میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ مرد اپنی جوروؤں کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگا دے عینی نے کہا کہ عورتوں کے لیے خضاب میں ضرور ایک نوع کی زینت ہوگی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل اسمیں روایت ابن عباس ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہیں عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہے کہ ہم اُسکے لیے آراستہ ہوں۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ زینت تو سنگار کے معنی میں عورتوں کے لیے ہے اور مردوں کے واسطے زنانہ سنگار مذموم مگر مردانہ آرایش میں مضائقہ نہیں اور نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل بیان کر کے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے پہلے اٹھا لیا۔ تو پوچھا گیا کہ اے ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اسکو کراہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں بصحت وارد ہیں۔ یعنی یہ کہ بڑھاپا جب کہ اسلامی طاقت میں آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ معزز و موقر ہے اور رہا یہ کہ بڑھاپے کی صورت یعنی سپید بال و جھرّی کا چہرہ تو صورت میں بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر جو کچھ مبسوط و محیط میں لکھا ہے قول فقیہ عنایت ہے اور وہی صحیح جید ہے واللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر۔ **ولا باس بالسواک الرطب بالغداۃ والعشی للصائم**۔ اور مضائقہ نہیں کہ صائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز میں اور آخر روز میں۔ ف۔ اور تر مسواک میں مالک رح نے کراہت سمجھی ہے۔ **لقولہ علیہ السلام خیر خلال الصائم السواک**۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خصلت سب سے بہتر مسواک ہے۔ ف۔ یعنی روزہ دار جو امور کرتا ہے انمیں مسواک کرنا بہتر خصلت ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی واسنادہ ضعیف ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضوء یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضوء میں گذرا وہ عام ہے کہ صائم ہو یا نہو ہر شخص نمازی و متوضی کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث الکتاب قوی ہوگئی۔ وجہ استدلال یہ کہ اسمیں مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان فرمائی۔ **من غیر فصل**۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ ف۔ یعنی کوئی قید اول وقت یا آخر وقت یا تر و خشک کی نہیں ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔ **وقال الشافعی یکرہ بالعشی لما فیہ من ازالۃ الاثر المحمود وہو الخلوف**۔ اور شافعی رح نے کہا کہ بعد زوال کے مکروہ ہے کیونکہ اس وقت مسواک کرنے میں تعریفی اثر دور کرنا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے۔ ف۔ جسکی تعریف حدیث میں ہے کہ روزہ دار کے منہ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ کما فی الصحیح۔ **فشابہ دم الشہید**۔ تو یہ خلوف خون شہید کے مشابہ ہوگئی۔ ف۔ حتی کہ وہ خون حنفیہ کے نزدیک بھی غسل سے زائل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ رنگ تو خون کا رنگ ہوگا اور خوشبو اُسکی مشک کی ہوگی۔ کما فی الصحیح۔ **قلنا ہو اثر العبادۃ والالیق بہ الاخفاء بخلاف دم الشہید لانہ اثر الظلم**۔ ہم کہتے ہیں کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے برخلاف خون

تشبیہ کے کردہ ظلم کا اثر ہے۔ ف۔ جو کافرون نے انکار توحید الٰہی کرکے مومنون کو ظلماً قتل کیا جو اسکے واسطے بہتری چاہتے تھے
بلکہ حق الجواب وہ جو شیخ ابن الہمام رح نے لکھا کہ مسواک سے دانتون کی زردی و میل زائل ہوتا ہے اور خلوف نہین کیونکہ وہ تو
معدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابر باقی رہیگی یہانتک کہ کچھ کھاے پیے۔ چنانچہ طبرانی رح نے عبد الرحمن بن غنم رح
سے روایت کی کہ مین نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم مین مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہان۔ مین نے عرض کیا کہ دن
مین کس وقت مسواک کرون۔ فرمایا کہ جس وقت تیرا جی چاہے۔ مین نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے مکروہ جانتے اور کہتے ہین کہ
صائم کے منہ کی خلوف عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبو دار ہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگون کو مسواک
کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منہ کے واسطے خلوف ضرور ہے اگرچہ مسواک کرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایسے نہ تھے کہ لوگون کو حکم فرماتے کہ عمداً اپنے منہ بدبودار کرین اسمین تو کچھ بہتری نہین بلکہ بدتری ہے سواے اسکے جو کسی بلا مین
مبتلا ہوکر چارہ نہ پاوے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات مین جو چیز خواہ مخواہ اسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب بہتر
ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ مین غبار قدمون پر چڑھا تو وہ آتش دوزخ پر حرام ہے۔ یہ اسی معنی مین کہ مجاہد کو چارہ نہ تھا کہ اسکے قدم غبار آلود
ہون مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہین کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کرلے اور اسی قسم سے یہ کہ جسکا مکان مسجد سے دور
واقع ہوا تو مسجد مین قدمون کے شمار سے ثواب ہے اور اسمین تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے پھر وہان سے چلکر مسجد مین آوے
یہ کچھ نہین ہے مگر آنکہ کسی ضرورت سے دور ہوکر آوے۔ ملخص الفتح۔ اور یہ تحقیق لطیف ہے۔ فاحفظہ م۔ ولا فرق بین الرطب
الاخضر وبین المبلول بالماء لما رویناہ۔ اور واضح ہو کہ کچھ فرق نہین مسواک کی تری اصلی سبزی سے ہو یا پانی کے بھگونے
سے ہو بدلیل عموم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابویوسف رح سے مروی ہوا کہ پانی سے تر کی ہوئی مسواک مکروہ ہے
یہ روایت ضعیف ہے۔ (فروع) عامہ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے شوال رکھنے مین کچھ مضائقہ نہین۔ یہی اصح ہے کذا
محیط السرخسی۔ کیونکہ انکی فضیلت مین حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف ہے
کہ یوم عید کے بعد متصل بہتر ہین یا متفرق اور مخفی نہین کہ حدیث مین رمضان کے اتباع مین چھ مذکور ہین تو بظاہر ملانا افضل ہے لیکن
عوام مین دو وجہ سے خطر ہے۔ ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زیادتی کا گمان پیدا کرین جیسے یہود و نصاریٰ نے اپنا فریضہ
بڑھا لیا تھا۔ دوم یہ کہ اسکو لازم سمجھین جیسے بعضے جاہل کہتے ہین کہ ہماری عید تو ابھی نہین آئی یعنی ہم کو ابھی شش عید رکھنے
ہین ولہذا ابوحنیفہ و ابویوسف نے اس مستحب کو مکروہ رکھا کیونکہ جو مستحب مفضی بہ بدعت ہو اسکا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا
ہر ہفتہ مین دو روزہ کرکے مستحب کما فی الظہیریہ۔ م۔ مت۔ یوم الفطر و یوم الاضحی و اسکے بعد تین دن ایام تشریق مین روزہ رکھنا ہمارے
نزدیک مکروہ تحریمی ہے حتی کہ رکھے تو صائم ہو جائیگا۔ قاضیخان۔ پس اگر عورت سے کہا کہ ان دونون تو روزہ دار ہوئی تو تجھے طلاق ہے
اسنے عید کے روز رکھا تو اسپر بعد غروب طلاق ہو جائیگی م۔ اگر رکھکر توڑ دیا تو اسپر قضا لازم نہین ہے۔ الکنز۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے
صوم الوصال مکروہ ہے اگرچہ دو روز ہو اسطرح کہ رات مین بھی افطار نہ کرے۔ السراج ف۔ بلکہ چلہ کھینچنے والے ایک دانہ دو بوند پانی
سے اسی واسطے افطار کرلیتے ہین اور اظہر یہ کہ اسکے باوجود بھی نوع کراہت ہے اور جس حالت مین کہ کئی روز مین ایسی نوبت پہنچی کہ کمزور
ہوکر نماز یا قراءت وغیرہ نہین ہو سکتی تو قطعاً تحریمی مکروہ ہے بخلاف اسکے جب کہ رفتہ رفتہ کمی کی عادت کرے حتی کہ ایسا اثر ظاہر
نہو تو یہ مستحسن و محمود ہے۔ م۔ صوم الدہر مکروہ ہے اسطرح کہ تمام سال مین کسی روز افطار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق مین افطار
کیا تو مضائقہ نہین۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز افطار کرے اور ایک دن روزہ رکھے۔ الخلاصہ۔ یہی صوم داؤد ہے
جسکی فضیلت حدیث صحیح مین وارد ہے کیونکہ اسمین نفس پر شفقت اور اسکو عادت چھڑوا کر ہمیشہ اسنے مین پاکیزہ کرنا بہت خوب
ہے۔ م۔ مستحب ہے ہر ماہ کی تاریخ تیرہ و چودہ و پندرہ مین روزہ رکھنا۔ الخلاصہ و قاضیخان۔ اور صوم عاشورا جب کہ اسکے اول

یا آخر ایک روزہ ملا دے۔ اور صوم عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ سوائے حاجیوں کے تاکہ حج سے کمزور نہ ہوں۔ الفتح۔ عامہ مشائخ کے نزدیک
تنہا روز جمعہ کا روزہ مانند دوشنبہ و پنجشنبہ کے بغیر کراہت روا ہے۔ البحر۔ لیکن جمعہ کی نماز کے ساتھ ضعف نہ ہو ورنہ مکروہ ہے اور حدیث
ممانعت اسی معنی پر محمول ہے۔ م۔ اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول نو روزے۔ اور تمام محرم و رجب و تمام شعبان۔ الفتح۔ مکروہات
میں سے اکیلا یوم عاشورا۔ المحیط السرخسی۔ یوم نوروز یا سنیچر و اتوار جبکہ ان ایام کی تعظیم کے لیے عمداً ہو۔ الظہیریہ۔ مکروہ ہے جب
روزہ رکھنا یعنی کچھ کلام نہیں کرتا۔ الفتاویٰ قاضیخان۔ مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے مکروہ ہے
حتی کہ شوہر کو جائز ہے کہ افطار کرا دے اگر رکھا ہو مگر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے۔ البحر۔ اور یہی
وان رہن کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں۔ السراج۔ نوکر نے اگر نفل روزہ میں خدمت میں کمی ہو تو آقا سے اجازت لے ورنہ نہیں۔

فصل۔ یہ فصل ان عذروں کے بیان میں جس سے افطار مباح ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ جن عذروں سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہیں۔
اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم و چہارم حمل و دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف ضرر ہو۔ پنجم۔ بڑھاپا جس سے روزہ پر قدرت
نہ ہو۔ ششم۔ سخت پیاس و ہفتم سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان عقل کا خوف ہو۔ معف۔ ومن کان مریضا
فی رمضان فخاف ان صام ازداد مرضہ افطر وقضی۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو
مرض بڑھ جائیگا تو وہ افطار کرے اور قضا کرے۔ ف۔ رمضان میں مریض ہونا عام ہے کہ اول سے بیماری شروع ہوئی اور رمضان
میں یا رمضان میں کسی وقت بیمار ہو گیا۔ م۔ پھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اسکے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر
ہے جیسا کہ عامہ علماء کا قول ہے بخلاف اہل ظاہر کے جو خالی مرض کو بظاہر آیت عذر ٹھہراتے ہیں۔ پھر مرض سات اقسام ہیں۔ اول
جسکے ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منعقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف کہ مشقت نہیں اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف
سوم شاق مگر روزہ سے نہیں بڑھیگا۔ چہارم شاق جو روزہ سے بڑھیگا۔ پنجم۔ شاق کہ روزے سے دوسرا مرض ہو جائیگا۔
ششم۔ شاق کہ روزے سے طول پکڑیگا۔ ہفتم سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اسکے پیدا ہونے کا خوف ہے مثلاً کمزور
جسکو دق کا خوف ہو۔ پس اول و دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چہارم و پنجم و ششم افطار کریں اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا
ہفتم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ حنابلہ کی کتاب المغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع صغیر
میں اشارہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر۔ یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر
ہو تو افطار کرکے اُسکے شمار بھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہذا مصنف نے کہا کہ قضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا
مسافر نہ ہو۔ مع۔ وقال الشافعی لا یفطر وہو یعتبر خوف الہلاک او فوات العضو کما یعتبر فی التیمم۔ اور شافعی رح نے
کہا کہ مریض جسکو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو زائل ہونے کا اعتبار کرتے ہیں
جیسا کہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں۔ ونحن نقول ان زیادۃ المرض وامتدادہ قد تفضی الی الہلاک فیجب الاحتراز عنہ
اور ہم کہتے ہیں کہ مرض کی زیادتی اور اُسکا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہونچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ ف۔ جیسے ابتدائی
خوف ہلاک سے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی مثل ہمارے قول کے ہے
کہ ہر مریض کے لیے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے حرج و مشقت اُٹھادے پس اُسمیں تو اتفاق ہے اسکے بعد حرج
و مشقت کا مدار تھا جسمیں اجتہاد جاری ہوا کہ حرج و مشقت آیا خوف زیادتی و طول سے ہے یا عضو خراب ہونے سے۔ پھر خوف بھی
آیا مریض کی رائے پر ہے یا نہیں۔ پھر مریض کی رائے خالی وہم نہ ہو بلکہ اسکو یہ گمان غالب ہو کہ کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیب مسلمان
کے کہنے سے جسکا فسق ظاہر نہ ہو اور بعض نے کہا بلکہ علامات ظاہر ہونا شرط ہے۔ مرض کا ضعف باقی ہے جسمیں خوف ہو اگر روزہ سے بیمار
پڑیگا تو قاضی امام نے کہا کہ خوف کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ جو کہ باری یا بخار کی باری کے روز اپنے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی

تو مضائقہ نہیں۔ مف۔ باندی اگر کھانے پکانے وغیرہ سے ضعیف پڑ گئی اور اسکو خوف ہوا تو افطار و قضا کرے۔ التمرتاشی۔ کاریگر لوگ کہ
مین بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑ لے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اسنے افطار کیا تو کفارہ نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے
حبس کام ہین۔ الانصاب۔ مقع۔ اگر روزہ مین خوف ہو کہ بیٹھے نماز پڑھ سکیگا تو امام محمدؒ نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے
اگر اپنی نفس ہین کسی کام مین ایسا تھکا کہ پیاس نے مغلوب کیا پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہین
اور یہی امام بقالی کا قول ہے اور یہی موطا مین امام مالک کا قول ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہ مسئلہ کارگیر کی نظیر نہین کیونکہ وہ اکراہ ہے
اور یہ نہین۔ اور اگر غازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ فلان وقت مقابلہ کریگا پس بخوف ضعف اسکو ابھی سے افطار جائز ہے
خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ کذا قالوا۔ مقع۔ پھر واضح ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو
بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے کما قیل۔ اور مخفی نہین کہ آیت مین مریض و مسافر یکسان ہین پس فرق مشکل ہے لیکن یون
کہا جاوے کہ مریض تو اسکو کہتے ہین کہ جسکے افعال حالت صحت سے متغیر ہون اور یہ یعنی ہر ایک مقصد کی راہ سے مختلف ہین حتی کہ
مثلاً قرارت خوش الحانی کی راہ سے زکام والا بیمار ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہین لہذا ہم نے کہا کہ صوم مین مریض وہ ہے
جو صوم ادا نہ کر سکے اور چونکہ مشقت کو شرع نے مرفوع کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ جس مریض کو مشقت لاحق ہو اسکو روزہ مباح ہے۔ رہا
سفر تو سواری اسمین تخفیف نہ تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر سفرون مین اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہین نکلی
لہذا اسمین کوئی قید نہین ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنی مشقت جب روزے مین ہو تو افطار مباح ہونا چاہیے۔ فافہم م۔ وان کان
مسافرا لایستضر بالصوم فصومہ افضل وان افطر جاز۔ اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزے سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اسکو روزہ
رکھنا افضل ہے اور اگر افطار کرے تو جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و شافعی رحمہ کا ہے۔ مع۔ لان السفر لایعری عن المشقۃ
فجعل نفسہ عذرا۔ کیونکہ سفر تو مشقت سے خالی نہین ہوتا پس خود سفر عذر کیا گیا۔ ف۔ اور اسمین مشقت کی شرط
بڑھانے کی ضرورت نہ ہوئی۔ بخلاف المرض فانہ قد یخف بالصوم۔ بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا ہو جاتا
ہے۔ ف۔ جیسے بدہضمی مین روزہ مفید ہے تو بجائے مشقت کے راحت ہوئی فشرط کونہ مفضیا الی الحرج۔ تب شرط لگائی
گئی کہ مریض ایسا ہو جسمین روزہ سے حرج و مشقت لاحق ہو۔ ف۔ یعنی مرض مین اس شرط سے افطار جائز ہے۔ وقال الشافعی
اور شافعی رحمہ نے کہا۔ ف۔ نہین بلکہ امام احمدؒ نے کہا کہ مع۔ الفطر افضل۔ مسافر کو افطار کرنا افضل ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ
وسلم لیس من البر الصیام فی السفر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ سفر مین روزہ رکھنا نیکوکاری سے نہین ہے۔ ف۔
اور تم لازم پکڑو اس رخصت کو جو اللہ تعالی نے تم کو دی ہے۔ رواہ مسلم و المختصر فی البخاری۔ اور عبد الرزاق کی روایت مین لیس
من ام برام صیام فی ام سفر۔ یہ عرب کی بعض لغت پر ہے۔ مع۔ ولنا ان رمضان افضل الوقتین۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
رمضان دونو وقتون مین سے افضل ہے۔ ف۔ یعنی مسافر یا تو اسوقت رمضان مین ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگر مین پھر
ان دونون وقتون مین سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ اپنی اصل سے
برابر نہین ہو سکتا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر
جب لوگون کی پریشانی کی شکایت پہونچی تو کمر انکو منع کیا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہوئے
رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے۔ تخریجہ سابق ع۔ اور رخصت سے عزیمت اولی۔ فکان الاداء فیہ اولی۔ تو
رمضان مین ادا کرنا بہتر ہوگا۔ ف۔ جیسے چمڑے کے موزے پہنکر مسح کرنا رخصت ہے لیکن پاؤن دھونا عزیمت و اولی ہے۔
م۔ وما رواہ محمول علی حالۃ الجہد۔ اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر۔ یہ اسوقت کہ مسافر
کو جہد و مشقت لاحق ہو۔ ف۔ پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ مکروہ ہے جیسا کہ نجم الائمہ بخاری نے تصریح کی۔ مع۔ امام صحیح

نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بمقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمام رح یہ ہے کہ رمضان کا وقت مسافر کے حق میں افضل ہونا بحدیث مذکور منع کیا جائیگا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا خیر لکم یعنی تمہارا روزہ رکھنا بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شامل ہے اور جو حدیث روایت کی وہ اُسکے واسطے جو مشقت اُٹھا کر رکھے کہ خود پریشان ہو اور لوگوں کو روزہ سے نفرت ہو جاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ صحیحین میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اژدحام دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ ہے عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہے تب فرمایا کہ لیس من البر الصیام فی السفر۔ یوں ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراع الغمیم پر پہونچے تو معلوم ہوا کہ لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی منگوا کر پی لیا پھر کہا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں اور ایک روایت میں صریح ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں پر روزہ دشوار ہو گیا ہے۔ رواہ مسلم۔ مغازی واقدی میں ہے کہ آپ نے اول انکو روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگوں نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں پھر ان احادیث کو جہد و مشقت پر اسواسطے محمول کرنا پڑا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ افطار کرنا مسافر کو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے جسنے اسکو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اسپر گناہ نہیں ہے۔ رواہ مسلم۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں صائم ہوتے و مفطر ہوتے۔ کما فی الصحیحین۔ اور ابو الدرداء کی حدیث سخت گرمی کے جہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ الصحیحین۔ پس انمیں صریح روزہ رکھنا مسافر کو جائز ہے۔ تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جسکو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من البر الصیام فی السفر۔ اور جیسے حدیث عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبزار۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف ہیں اُنھوں نے کہا کہ سفر میں افطار کرنا و روزہ رکھنا دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں افطار فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں سفر میں طاقتور کو روزہ رکھنا بسند صحیح الاسناد ہیں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن الہمام رح نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ کا قول کچھ نسخ پر بینا فرد نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی حرص میں جرأت ہو جاتی مگر مشقت اُٹھاتے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کر دیا۔ اس سے لازم نہیں کہ روزہ افضل ہونا منسوخ ہو۔ فافہم۔ مفہم۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص قرآنی سے اسپر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے مقیم ہوا اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اسطرح کہ مر گئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا انکو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کریں اسکا جواب اس کتاب میں فرمایا۔ واذا مات المریض والمسافر وہما علی حالہما لم یلزمہما القضاء۔ اور جب کہ مریض و مسافر مر گئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو انکے ذمہ قضا لازم نہیں ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضا لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب۔ بیکار نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر انپر قضا لازم ہو تو ہر روزہ کا فدیہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ انپر فدیہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعدۃ من ایام اُخر یعنی دوسرے ایام میں سے انکی عدت یعنی شمار ادا کریں۔ تو جب حالت سفر و مرض میں مرے تو انپر قضا نہیں۔ لانہما لم یدرکا عدۃ من ایام اخر۔ کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے عدت یعنی شمار بقدر قضا کے نہیں پایا ولو صح المریض واقام المسافر ثم ماتا۔ اور اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر مقیم ہو چکا پھر دونوں مرے تو۔ لزمہما القضاء۔ ان دونوں کے ذمہ قضا لازم ہوگی۔ ف۔ پھر اگر مثلاً سفر یا مرض سے ۲۰۔ روزے قضا ہوئے تھے اور

بعد تندرستی یا اقامت کے وہ ۲۰-روز یا زیادہ زندہ رہا تو پوری قضا لازم ہے جب کہ روزے نہ رکھے ہوں اور اگر دس ہی روز بعد کسی سانحہ سے مرگیا تو پوری قضا نہیں بلکہ - بقدر الصحۃ والاقامۃ - بقدر صحت واقامت کے - لوجود الادراک بہذا المقدار کیونکہ ادراک عدت اسی قدر حاصل ہوا - ف - اور واجب ہونے کا سبب یہی ایام تھے - اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روز سے موجود ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہو اور باقی کا نہ ہو - جواب یہ کہ سبب روزہ واجب ہونے کا تو حکم الٰہی ہے اور اصل سبب اوارِ رمضان ہے اور اسکے مثل قضا کا سبب ہر ایک دن جسمیں قضا ہو تو جتنے دن ملے ہر ایک اپنے روزے کا سبب ہے اور باقی دن اسنے نہیں پائے - اگر وہم ہو کہ وہ دونوں تو مرچکے اب انپر قضا لازم ہونے سے کیا فائدہ - جواب - وفائدۃ وجوب الوصیۃ بالاطعام - اسکا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت انپر واجب ہے - ف - یعنی جب ان دونوں نے وقت پایا اور روزے قضا نہیں رکھے تو مرتے وقت انپر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کریں - پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے تہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی خواہ فدیہ پورا پڑے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں - اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں - لیکن اگر وارثوں نے اپنی خوشی سے اسکا فدیہ ادا کردیا اور روے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہیں تو جائز ہے - اور براہ مروت وحق نفوت انکو یہی کرنا چاہیے - پھر ظاہر المذہب میں یہ حکم کہ دونوں پر بقدر صحت واقامت فدیہ کے وصیت لازم ہے - بالاتفاق ابوحنیفہ وصاحبین کا قول ہے - وذکر الطحاوی خلافاً فیہ بین ابی حنیفۃ وابی یوسف وبین محمد - اور طحاوی رح نے اس حکم میں درمیان امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے امام محمد کے اختلاف ذکر کیا - ف - اسطرح کہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب ہوگی اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت واقامت کے واجب ہوگی - ولیس بصحیح - اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے - ف - امام ابوبکر الجصاص الرازی نے کہا کہ مجھے اماموں سے کچھ اختلاف کی روایت نہیں پہونچی بلکہ مشہور یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے - تحفہ میں کہا کہ طحاوی کی نقل غلط ہے - ایضاح میں کہا کہ صحیح یہ کہ اماموں میں بلاخلاف اس مسئلہ میں مریض ومسافر پر بقدر صحت واقامت کے قضا لازم ہے - مع - وانما الخلاف فی النذر - اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ میں ہے - ف - چنانچہ مریض نے کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر ایک ماہ کے روزے ہیں - پھر اچھا ہو کر مثلاً ۱۵-روز کے بعد کسی سانحہ سے مرگیا تو ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک اسپر پورا مہینہ لازم ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے - اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضاے رمضان ونذر میں کیا فرق ہے - جواب دیا کہ - والفرق لهما ان النذر سبب - شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے - ف - یعنی ان روزوں کے وجوب کا سبب نذر ہے اور اسکا نیکا اصل وقت یہی ہو تو نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑکر اسکا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا قائم ہوا حتی کہ بیماری میں مرجاوے تو اسپر کچھ وجوب نہیں - پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ پورے ماہ کے روزے ادا کرے - فیظہر الوجوب فی حق الخلف - تو خلیفہ کے حق میں وجوب ظاہر ہوگا - ف - گویا اسنے اپنی حالت تندرستی میں ایک ماہ روزوں کے نذر کی اور تندرست اگر نذر کرکے اوسسے پہلے مرجاوے تو اسپر قضاے کل بالاتفاق لازم ہے اسی طرح مریض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے - م - وفی ہذہ المسئلۃ - اور اس مسئلہ قضاے رمضان میں - السبب ادراک العدۃ - اور اسکا سبب مدت کا پانا ہے - فیتقدر بقدر ما ادرک - تو جسقدر مدت کا زمانہ پاوے اسی قدر وجوب رہیگا - ف - اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب بھی نہوگا - اور امام محمد رح کے نزدیک بندہ کا اپنے اوپر نذر سے واجب کرنا کچھ اللہ تعالی کے واجب کرنے سے بڑھکر نہیں تو قضاے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہیگا - فائدہ - اتقانی رح نے غایۃ البیان میں طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بیمثل ہے اور گویا پہلے روبرو اماموں کا زمانہ تھا تو وہ انکے اقوال سے تحقیقاً واقف ہے - پھر اسکی مدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط بتلاتی ہے اگر اس قوم نے اقوال ائمہ کو نہ جانا تو اپکی جہالت ہے - طحاوی کا کیا قصور ہے - عینی رح نے جواب میں لکھا یہ اتقانی رح کا تعصب ہے اور جو کوئی پیچھے پیدا ہوا

انکو طحاوی رح کے فضل وکمال کا اقرار ہے حتی کہ سوائے علمائے حنفیہ کے غیروں نے مدح کی چنانچہ ابو عمرو ابن عبد البر رح جو معروف ائمہ حدیث سے ہیں لکھتا ہے کہ طحاوی رح خود کوفی المذہب تھا لیکن تمام علماء کے مذاہب سے آگاہ تھا۔ ابن الجوزی رح نے منتظم میں لکھا کہ امام طحاوی ثقہ ثبت فہیم فقیہ عاقل تھا اور سب نے اسکے فضل و صدق و زہد و پرہیزگاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے بدایہ و نہایہ میں کہا کہ امام طحاوی احد الثقات الاثبات والحفاظ الجہابذہ۔ یہ بہت بڑی مدح ہے اور شک نہیں کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام ثقہ ثبت حجۃ مانند امام بخاری و مسلم کے ہے بلکہ دقائق فقہ و استنباط میں وہ اکثروں سے بڑھا ہوا امام جید ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ انزاری کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی کے کلام میں تحقیق کرتا اور یہ اسنے کچھ نہیں کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ م ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تحقیق شیخ محقق ابن الہمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذر میں جب مریض نے کہا کہ مجھپر اللہ تعالی کے واسطے ایک ماہ کے روزے ہیں۔ تو ضرور ہے کہ اسوقت اسپر کچھ واجب نہو اور یہ نذر اسوقت کچھ سبب نہو ورنہ اگر مرض میں مر جاوے تو فدیہ کی وصیت واجب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے تو نذر مذکور گویا معنی میں معلق بشرط ہے یعنی اگر میں تندرست ہو گیا تو اللہ تعالی کے واسطے مجھپر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ یہ اسواسطے کہ عاقل بالغ کا کلام تا امکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب منعقد ہو گیا پس گویا اسنے حالت صحت میں نذر کی تو کل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضائے رمضان میں عدت کو سبب قرار دینا اس سے یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الاداء ہے جیساکہ مبسوط میں کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ جو ادا کا سبب ہو وہی قضاء کا سبب ہے منہ شرح الکنز میں زیلعی نے کہا کہ عدت پانا سبب وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے ادا شروع کرنا واجب اور تاخیر حرام ہے۔ اگر کہو کہ کیوں لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضا کا سبب ہو نہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز کہتے ہو تو رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اسپر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ پاوے جیساکہ طحاوی رح کی روایت ہے ملخص الفتح۔ لیکن عنایہ شرح الہدایہ میں ہے کہ ادا کا سبب وہی قضاء کا سبب ہے اسکے یہ معنی کہ جس سبب سے ادا واجب ہوئی وہی وجوب قضاء کا سبب ہے۔ اور قضا عین ادا نہیں بلکہ عین واجب کے مثل دینا۔ جیسے واجب تو رمضان کے دن کا روزہ رکھنا اور قضاء دوسرے ایام میں اسکے مثل صوم ہے پھر مثل دینے کا سبب ادراک عدت ہے۔ پس اسکا تعلق نفس وجوب سے نہیں ہے بلکہ مثل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت تو کل قضاء کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں۔ فاحفظہ م۔ **وقضاء رمضان ان شاء فرقہ وان شاء تابعہ** ۔ اور قضائے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو پے در پے رکھے۔ ف۔ یہی ایک جماعت عظیم صحابہ و تابعین سے مروی ہے۔ ع۔ **لاطلاق النص** ۔ بوجہ اطلاق النص کے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی فعدۃ من ایام اخر۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کر دیں خواہ پے در پے رکھکر ہو یا متفرق ہو۔ **لکن المستحب المتابعۃ مسارعۃ الی اسقاط الواجب** ۔ لیکن پے در پے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں مسارعت ہو۔ ف۔ اور یہ مسارعت باحادیث و اشارہ آیات مستحب مرغوب ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر و مریض وغیرہ معذور کو جب موقع ملا فوراً قضاء شروع کرنا واجب ہے یا اسمیں تاخیر کی گنجایش ہے تو اسکا جواب آتا ہے اور خود اس سے بھی نکلا کہ اگر فوراً واجب ہو تو پھر پے در پے لازم ہو فافہم۔ **وان اخرہ حتی دخل رمضان آخر** ۔ اور اگر قضاء کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو۔ **صام الثانی** ۔ دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ **لانہ فی وقتہ** ۔ کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے۔ ف۔ اور اسکا صوم اسپر متعین تو کسی اور کی گنجایش نہیں رہی۔ **وقضی الاول بعدہ** ۔ اور اول کو بعد اس رمضان دوم کے قضاء کرے۔ ف۔ یعنی اسکے ذمہ سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضاء کا وقت گیا۔ **لانہ وقت القضاء** ۔ کیونکہ ہر زمانہ بھی قضاء کا ہے۔ **ولا فدیۃ علیہ** ۔ اور اسپر کچھ فدیہ لازم نہیں۔ ف۔ جیساکہ امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے کہ اگر بغیر عذر ایسی تاخیر کی تو قضاء بھی کرے اور فدیہ بھی دے۔ اور ہمارے نزدیک فدیہ نہیں ہے۔ **لان وجوب القضاء علی**

التراخی - کیونکہ قضا رکھنا واجب ہوتا تو ورنگی کے ساتھ ہے - ف - فی الفور نہیں ہے - حتی کان لہ ان یتطوع - حتی کہ جسپر قضا ہے اُسکو
نفل روزہ رکھنے کی اجازت ہے - ف - پس عامہ مشائخ کے نزدیک قضا کا وجوب متراخی ہے اور تا آخر عمر ہے البتہ تنگی سے ہو جاتا ہے
البدائع یعنی پھر اسوقت فدیہ کی وصیت واجب ہو جاتی ہے م - اور کرخی رح نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ قضا کا وجوب فی الفور
ہے لیکن صحیح قول اول ہے ع - والحامل والمرضع اذا خافتا علی انفسہما او ولدیہما افطرتا وقضتا - اور حاملہ عورت اور
دودھ پلانے والی عورت جبکہ دونوں کو اپنی جانوں کا یا اپنے فرزندوں کا خوف ہو تو دونوں روزہ افطار کریں اور قضا کریں -
دفعا للحرج - دفع حرج کے واسطے - ف - یعنی یہ حکم بدلیل دفع حرج ثابت ہے م - اور اسی پر اہل علم کا اجماع ہے - اور ذخیرہ میں ہے
کہ یہاں مرضع سے مراد دائی دودھ پلانے والی ہے کیونکہ ماں پر دودھ پلانا واجب نہیں - کاکی نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جبکہ
بچہ کا باپ مالدار ہو اور بچہ ماں کے سوائے دوسری عورت کا دودھ لے لیتا ہو تو ماں پر روزہ واجب ہے نہ دودھ پلانا - مع -
شیخ محقق ابن الہمام نے اسکو رد کر دیا کہ ماں پر دیانت میں دودھ پلانا واجب ہے لہذا مصنف رح نے کہا - او ولدیہما - اپنے
فرزندوں کا خوف ہو - کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی ماں کا ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے افطار کا حاملہ کو ہے جب کہ اُسکو
روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مرضعہ عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودھ پلاتی ہے جب کہ اُسکو اپنی
جان کا یا بچہ دودھ پینے والے کا خوف ہو - پھر رہا یہ مسئلہ کہ دودھ پلانے پر جو دائی ہو گیا اُسکو افطار کی اجازت ہے جب کہ خوف
ضرر ہو - پس کلام ذخیرہ مفید ہے کہ ہاں م - پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو افطار سے کفارہ ہونا چاہیے -
جواب دیا کہ - ولا کفارۃ علیہما - اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے - لانہ افطار بعذر - کیونکہ یہ افطار کرنا عذر سے ہے کفارہ
تو تعدی افطار میں ہے - ولا فدیۃ علیہما خلافا للشافعی فیما اذا خافت علی الولد - اور دونوں پر فدیہ نہیں بخلاف قول
شافعی کے جو فدیہ کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ حاملہ یا مرضعہ نے بچہ پر خوف سے افطار کیا ہو - وہو یعتبرہ بالشیخ الفانی
اور شافعی اسکو بڑھے بچوس پر قیاس کرتے ہیں - ف - یہاں تک کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر فدیہ یوں ہی بچہ عاجز
کی وجہ سے افطار ہے تو فدیہ واجب ہے - ولنا ان الفدیۃ بخلاف القیاس فی الشیخ الفانی - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بوڑھے پھوس
کے حق میں فدیہ دینا برخلاف قیاس ہے - ف - کیونکہ روزہ تو نفس کو بھوکا خواہش سے روکا ہوا رکھنا - اور فدیہ کسی مسکین کو
خوب سیر آسودہ کر دینا پس قیاس کو اسمیں کچھ دخل نہیں - والفطر بسبب الولد لیس فی معناہ - اور بچہ کے سبب سے افطار
کرنا بوڑھے پھوس کے معنی میں نہیں ہے - لانہ عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلا - کیونکہ بوڑھا پھوس تو واجب
ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سرے سے وجوب ہی نہیں ہوا - ف - تو دونوں میں فرق ظاہر ہے - والشیخ الفانی الذی
لا یقدر علی الصیام - اور وہ بوڑھا پھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہیں رکھتا - ف - اور جامع البرہانی میں کہا کہ شیخ فانی وہ کہ
ادا کرنے سے عاجز اور اُسکی قوت لوٹنے کی امید نہیں اور اسکا انجام موت نظر آتا ہے ع - یفطر - تو وہ افطار کرے - ف - یعنی
روزہ نہ رکھے - ویطعم لکل یوم مسکینا کما یطعم فی الکفارات - اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات میں
دیا جاتا ہے - ف - یعنی نصف صاع - اور امام طحاوی رح کا مختار یہ کہ اسپر فدیہ واجب نہیں اور یہی امام مالک کا مذہب ہے کیونکہ
شیخ فانی تو موت تک عاجز ہے تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مر گیا - الفتح - اور یہ قول بنظر استدلال قوی ہے کیونکہ
عاجز پر وجوب ہی نہیں ہے مگر احتیاطا کفارہ ہے م - والاصل فیہ قولہ تعالی وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین - اور اصل
اس بارہ میں قولہ تعالی وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے - ف - واضح ہو کہ یطیقونہ - اطاقہ سے ہے اور باب افعال کا سلب
کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ اُن لوگوں پر جنکی طاقت سلب ہے فدیہ مسکین کا کھانا ہے - وقیل معناہ لا یطیقونہ - اور کہا گیا کہ اسکے
معنی لا یطیقونہ - ف - یعنی یطیقونہ - مثبت مذکور ہے اور معنی میں لا محذوف ہے چنانچہ عطار رح نے - روایت کی کہ میں نے سنا کہ

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ یہ بوڑھے بجوس مرد و عورت کے لیے ہے جنکو طاقت نہیں
کہ روزہ رکھیں تو ہر روزہ کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ رواہ البخاری۔ اور یہی حضرت علی و ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے
مروی ہے اور کسی صحابی سے اُسکے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ضرور اس تفسیر کو سنا
ہوگا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ ثبت ہے اور اسکی تفسیر لا یطیقونہ۔ نبی ضرور ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پاسنے کے اپنی رائے سے
نہو گی۔ اور قرآن میں حذف لا ثابت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تاللہ تفتؤا تذکر یوسف۔ یہاں بالاتفاق لا تفتؤا معنی ہیں
قولہ تعالیٰ یبین اللہ لکم ان تضلوا یعنی ان لا تضلوا۔ اور قولہ تعالیٰ۔ رواسی ان تمید بکم یعنی ان لا تمید بکم۔ امام مالک وغیرہ نے کہا کہ یہ
آیت بدون حذف لا۔ اور بغیر معنی سلب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں ان پر فدیہ طعام مسکین ہے
کیونکہ ابتدا میں یہ اجازت تھی چنانچہ سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو ہم لوگوں میں سے جس نے چاہا اُسنے
روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دیدیا۔ یہانتک کہ اُسکے بعد والی آیت نے نازل ہوکر اسکو منسوخ کردیا۔ ملخص الفتح۔ عینی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی
کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو منسوخ نہیں۔ اور اگر اس معاملہ میں ہے جو سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو منسوخ
ہونا فقط ایسے شخص کے حق میں ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز نہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رہا۔ ع۔ اور ظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی
روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا
ہو اُسپر وجوب نہیں ہوتا۔ رہا یہ کہ فدیہ اُسکے عوض دیدے تو یہ فرع استطاعت کی ہونا چاہیے علاوہ بریں ہر شخص فدیہ کی قدرت نہیں
رکھتا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ اگر شیخ فانی سفر میں ہو پھر مقیم ہونے سے پہلے مرگیا تو چاہیے کہ اسپر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہو
کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر ہے یہ عینی کی بحث ہے۔ م۔ **ولو قدر علی الصوم**۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آگئی
ف۔ حالانکہ وہ فدیہ دے چکا **بطل حکم الفداء**۔ تو فدیہ کا حکم باطل ہوگیا۔ **لان شرط الخلیفۃ استمرار العجز**۔ کیونکہ خلیفہ ہونیکی
شرط دائمی عجز ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بجائے اسکے فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جب اسکو قوت
آگئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ نہیں ہو سکتا۔ نظیر اسکی عورت کی عدت میں حیض ہیں مگر جس عورت کو حیض سے یاس ہے تو وہ
تین مہینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان میں اسکا حیض آگیا تو مہینہ کا حکم مٹ گیا اور اب نئے سرے سے حیض کے شمار سے
عدت پوری کرے۔ نع۔ پھر ظاہر یہ کہ عاجزی دائمی سے مہینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا معتبر ہے چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہوا تو
فدیہ پورا ہونا چاہیے اور میں نے صریح نہیں دیکھا م۔ فدیہ اسی روزہ سے روا ہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہو پس اگر
قضائے رمضان ادا نہ کی یہانتک کہ شیخ فانی ہوگیا تو اسکو فدیہ دینا جائز ہے مگر عمر بھر سوائے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر
بوجہ شغل معیشت کے عاجز ہوا تو افطار کرکے فدیہ دیدے جب کہ اسکو یقین ہوگیا کہ قضا پر قادر نہو گا۔ اور اگر فدیہ دینے پر بوجہ
مفلسی کے قادر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرکے شروع کرے اور اگر نذر دائمی نہو پھر گرمی کی شدت میں قادر نہوا تو جاڑوں میں رکھے
اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی یہانتک کہ فانی ہوگیا تو اسکا فدیہ دیدے اگر کفارہ قسم و نذر میں بردہ آزاد کرنیکو نہ پایا اور وہ شیخ فانی
ہے یا انجام کو ہوگیا تو اسوقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدل ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کرکے مرا تو تہائی ترکہ سے جائز ہے
واضح ہو کہ فدیہ میں طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کر کھلانا دو وقتہ خوراک بخلاف صدقۃ الفطر کے کہ اسمیں مقدار منصوص ہے اور فدیہ میں طعام
منصوص ہے م ف۔ **ومن مات وعلیہ قضاء رمضان فاوصی بہ اطعم عنہ ولیہ لکل یوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر**
اور جو شخص مرنے لگا اور اُسپر قضاء رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی مثل صوم) پس اسنے فدیہ کی وصیت کی تو ولی اُسکی طرف سے ہر روزہ کے
واسطے ایک مسکین کو طعام دیدے آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع خرما یا جو۔ ف۔ اور فتح القدیر میں گذرا کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقتہ
سیر خوراک کافی ہے پھر میں کہتا ہوں کہ گیہوں یا جو و خرما کی بھی خصوصیت نہونا چاہیے بلکہ اوسط طعام ہو اسکو بھی دینا کافی ہوگا وعلی ہذا اگر

قیمت دینا چاہیے تو سیری کے حساب سے قیمت جائز ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے اس حساب سے ہولی ہے- واللہ تعالیٰ اعلم م- اگر کہا جاوے
کہ شیخ فانی کو فدیہ روا ہے اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ عام ہے خواہ شیخ فانی ہو یا کوئی
اور ہو- لانہ عجز عن الاداء فی آخر عمرہ فصار کالشیخ الفانی - کیونکہ آخر عمر یعنی مرتے دم واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا
تو اسوقت مثل شیخ فانی کے ہو گیا- ف- پس فدیہ جائز ہوا- لہذا اگر اتفاق سے بچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہیں اور اسپر
قضا واجب ہے- ثم لابد من الایصاء عندنا- پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضروری ہے ہمارے نزدیک- ف- اور امام مالک کے نزدیک
یعنی اسپر وصیت فدیہ واجب ہے حتی کہ اگر اسنے خود وصیت نہ کی تو بنظر احکام دنیاوی وارثوں پر کچھ لازم نہیں ہے- کمافی قاضیخان
خلافا للشافعی - اسمیں امام شافعی کا خلاف ہے- ف- انکے نزدیک وارثوں پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اسنے وصیت نہ کی ہو
یہی امام احمد کا قول ہے جیسے ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثوں پر ایسا لازم ہے م ع- وعلی ہذا الزکوۃ - اور
زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے- ف- چنانچہ جسپر زکوۃ واجبہ باقی ہو مرتے دم ہمارے و امام مالک کے نزدیک وصیت کرے
و جوبا- اور شافعی و احمد کے نزدیک کچھ حاجت نہیں- بلکہ وارثوں پر ادا کر دینا لازم ہے- ہو یعتبرہ بدیون العباد - امام شافعی
اس قرضہ الٰہی کو بندوں کے قرضہ پر قیاس کرتے ہیں - ف- چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب
ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو قرضہ الٰہی عزوجل زیادہ احق و اقدم ہے- اذ کل ذلک حق مالی یجری فیہ النیابۃ
کیونکہ یہ سب حق مالی ہیں جنمیں نیابت جاری ہوتی ہے- ف- تو جیسے بندوں کا قرضہ میت کی نیابت میں وارث ادا کرے
اسی طرح قرضہ آلہیہ بھی میت کی نیابت میں وارث دیدے - اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہیں بلکہ ہر
عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہے اور جواب یہ کہ دونوں میں فرق ہے اسطرح کہ حقوق العباد میں تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ
قرضخواہ کو پہونچ گیا اور حقوق الٰہی میں صرف ادا کافی نہیں بلکہ نیت خالصہ ضرور ہے حتی کہ جس نے مال زکوۃ میں کبھی خلوص نیت
نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوۃ عبادت نہوئی م- ولنا انہ عبادۃ - اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے- و
لابد فیہ من الاختیار - اور اس عبادت کے ادا کرنے میں اختیار ضرور ہے- ف- تاکہ نیت کے ساتھ اپنی قدرت و اختیار سے ہو
نہ بطور مجبوری کے - وذلک فی الایصاء دون الوراثۃ - اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت میں حاصل ہے نہ وراثت کے
ذریعہ سے- ف- حتی کہ کہا جاوے کہ وارث ہونے سے مورث کا قائم مقام ہوا- لانہا جبریۃ - کیونکہ وراثت تو جبری ہے
ف- یعنی خود اختیاری نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرتے وقت کہے کہ ان وارثوں کو اپنا وارث نہیں کرتا تو بعد موت
کے یہ لوگ وارث ہیں- اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ بانٹ لو کہ میں مال کا وارث نہیں ہوا یا وارث لوگ ملکر مال پر قبضہ کر کے ایک
کو خارج کریں تو کچھ نہیں بلکہ یہ شخص ترکہ میں سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنہوں نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہیں- بالجملہ
اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں جن وارثوں کا جو حصہ مقدر فرمایا ہے وہ ترکہ میں سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث
کو نہ ملے- لہذا اس دیار کے بعض قصبات میں جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ میں سے نہیں دیتے ہیں یہ لوگ غاصب و خیانت
میں ضامن ہیں مگر آنکہ لڑکی معاف کر دے م- ثم ہو تبرع ابتداء - پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے- ف- یعنی فرض
ہے اور میت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا فعل مالی کرنا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے- حتی یعتبر من الثلث - حتی کہ یہ تبرع صرف
تہائی سے معتبر ہوگا- ف- بخلاف بندوں کے قرضہ کے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جاوینگے - اور امام مالک و احمد کے نزدیک
وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی- اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے تو ابتداء کی قید اسواسطے کردی کہ آخر
مال ایک حق واجب کا بدل ہو جائیگا- حاصل یہ ہے کہ اگر مرتے وقت روزوں کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ میں سے صرف
ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہے- پس اگر فرض کرو کہ اسپر سالہا سال کی قضاے رمضان کی

فدیہ مثلاً دو سو روپیہ ہوتا ہے اور تہائی ترکہ اسکا اسقدر یا زیادہ ہے تو فدیہ ادا ہو جائیگا اور اگر تہائی اس سے کم ہے تو جسقدر تہائی ہے وہی دیا جائیگا
اور وارثوں پر زیادہ واجب نہیں مگر آنکہ وارث لوگ احسان کر کے اپنی خوشی سے اپنے مورث کو مواخذہ آخرت سے چھڑاویں بشرطیکہ
سب وارث عاقل بالغ اور احسان کرنے کے لائق ہوں۔ پھر جب انھوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلا ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ
فدیہ کا جواز فقط روزے میں منصوص ہوا ہے۔ م۔ **والصلوٰۃ کالصوم باستحسان المشائخ**۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزہ
کے ہے۔ ف۔ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اسکو مقتضی ہے کہ قضاء نماز کا فدیہ نہ ہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات میں کبھی نماز کا فدیہ مال جائز
نہ تھا یوں ہی موت کے بعد بھی جواز نہیں لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جانا کیونکہ دونوں عبادات بدنیہ ہیں اور
اور حالت حیات میں نماز بال نہ تھا بعضے اسرار کے ساتھ ہے تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیئے۔ اور تفصیح بہت دراز
ہے۔ پھر محمد بن مقاتل رح پہلے کہتے کہ ایک یوم کی نمازیں بمنزلہ ایک یوم روزہ کے ہیں پھر رجوع کیا اور عامہ مشائخ سے متفق ہوئے کہ
کل صلوٰۃ تعتبر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ **ہو الصحیح**۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ وجہ اول قیاس بلکہ ہر نماز کا مستقل فرض
علیحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکہ پانچوں نمازیں ملکر ایک فرض یومیہ ہے۔ م۔ مع مسئلہ یعنی شہروں میں مال دار میت کے وارثوں میں حسب
نقد و اموال کو جنازہ کے ساتھ لیجاتے ہیں اور ملاؤں و حافظوں کو اس شرط سے دیتے ہیں کہ میت کے گناہ و قضا نمازیں و روزے
تم پر ہیں بعوض اس مال کے۔ پس یہ ہر صورت میں باطل ہے خواہ شرط ہو یا نہ ہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر آنکہ وہ مال بطور
صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگوں نے میت کی قضا نمازوں و صیام رمضان و نذر کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ
میت پر قضا فرائض کسقدر رہیں تو اسکا حیلہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر میں سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب متروک فرض
کرے اسکی تعداد کفارہ مثلاً دس روپیہ ہیں اور پچاس سال حیات بحالت بلوغ ہیں تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دیدے پھر وہ
فقیر بھی مال مقبوضہ وارث کو ہبہ کردے مع قبضہ پھر وارث اسکو میت کے دوسرے سال کے کفارہ میں دے مع قبضہ پھر فقیر اسکو
وارث کو ہبہ مقبوضہ کردے اسی طرح پچاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائیگا۔ اور اسکی اصل کتاب الحیل میں انشاء اللہ تعالیٰ
آویگی فلیحفظ واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔ م۔ **ولا یصوم عنہ الولی ولا یصلی**۔ اور میت کی طرف سے اسکا ولی روزہ نہیں رکھیگا اور نہ نماز
پڑھیگا۔ ف۔ یعنی اگر میت کی قضاء روزوں و نمازوں کو میت کی طرف سے اسکا ولی و وارث پڑھ دے تو یہ جائز نہیں ہے۔
لقولہ علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہیں رکھیگا اور
نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھ دیگا۔ ف۔ لیکن اسکے حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے میں کلام ہے۔ ہاں ابن عباس و
ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے۔ اور عینی رح نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد ظاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کی طرف
سے قضا کردے تو کافی ہوگا اور یہی شافعی رح کا قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
خدمت میں ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مرگئی اور اسپر ایک ماہ کے روزے ہیں تو کیا میں اسکی طرف سے قضا کردوں آپ نے
فرمایا کہ اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اسکو تو ادا کرتا۔ اسنے عرض کیا کہ ہاں ادا کرتا تو آپ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا قرضہ اس سے بڑھکر
ادا کے لائق ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مرگئی اور اسپر
صوم نذر ہے۔ الخ۔ تا آخر میں ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ الصحیح۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ
میری بہن مرگئی۔ الخ۔ الصحیح۔ اور بعض نے حدیث میں اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہیں ہے اسواسطے کہ اس عورت
میت کے واسطے اسکا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے علیحدہ یا ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت
عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مرا درحالیکہ اسپر روزہ باقی ہے تو اسکی طرف سے
اسکا ولی روزہ رکھے۔ الصحیحین۔ یہ روایات صریح ہیں کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے مباحثہ

گیا کہ اول تو نماز کا قرضہ ہوتا نہیں ہے- دوم یہ کہ ابن عباس رضہ نے فتوی دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی دوسرے
سے نماز پڑھے- رواہ النسائی- اور عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے کہ ابن عمر
رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر تجھے کچھ کرنا ہو تو اسکے واسطے صدقہ دے اور قربانی کر- پھر اصول میں مقرر ہوچکا کہ حدیث کا راوی جب
حدیث کے مخالف فتوی دے تو اسکی روایت کچھ حجت نہیں رہتی وہ محتمل نسخ ہے اور اسی کے موید وہ کہ جو مالک نے موطا میں لکھا کہ مجھے
یہ خبر پہونچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ آپنے کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے روزہ رکھے یا نماز پڑھے
اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر یہی پر ٹھہرا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے نماز و روزہ نہیں کر سکتا- لیکن اقول مترجم کہتا ہے کہ بعین انصاف
نظر کرنے میں یہ جواب شافی نہیں اسواسطے کہ حدیث میں میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا صحیح ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا
فتوی مجمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور میت و زندہ سب کو شامل ہے- ہاں فتوی ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے خاص
ہے لیکن ولی و غیر ولی کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلاف روایت فتوی لازم نہیں ہوا- اور نسخ ضرور نہیں اور امام مالک کے بلاغ مذکور
میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہو- شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دیکر اسی پر اکتفا
کیا گیا کہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ باتفاق صحیح ہے اور ولی کی نماز
روزہ میں شک ضرور پیدا ہوگیا اگرچہ جائز ہونا ارجح رہا پھر جب ہمنے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف
جانا بحکم حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہرا کہ فدیہ دے اور بدنی عبادت نہ کرے خصوص جبکہ حدیث مرفوع
میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوں کہ سائل نے آکر دریافت کیا میری ماں پر روزے تھے یعنی اسنے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اسکی طرف سے
ادا کروں- اگرچہ سائلہ عورت کے جواب میں کہ صومی عن امک اور حدیث ام المومنین عائشہ میں- صام عنہ ولیہ- صریح و نص صوم
ہیں- مگر تاویل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مرجوح معنی بوجہ کسی دلیل کے لینا- فافہم واللہ تعالی اعلم- ومن دخل فی صلوۃ التطوع او فی صوم
التطوع ثم افسدہ- اور جو شخص کہ نماز نفل میں یا روزہ نفل میں داخل ہوا پھر اسکو فاسد کر دیا- ف- یعنی نماز نفل کا تحریمہ باندھ لیا اور
روزہ نفل کو نیت سے طلوع فجر پر شروع کر دیا پھر اسکو فاسد کیا خواہ عمدا اسکو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہوگیا مثلا نفل
میں کوئی رکن ترک ہوگیا حتی کہ سلام و کلام کر دیا اور روزہ میں حلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا- قضاہ- تو حکم یہ کہ اسکو قضا کرے
ف- یعنی واجب ہوگیا کہ اسکو قضا کرے- بوجہ اسکے کہ اپنی ذات میں تو یہ فعل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا
کرنا واجب ہے- امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہوگیا ہو تو قضا لازم نہیں ہے- ورنہ لازم ہے- خلافا للشافعی- برخلاف
امام شافعی- ف- و امام احمد کے کہ مطلقا قضا لازم نہیں کہتے ہیں- لہ انہ متبرع بالمودی- امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ یہ تو نفل
روزہ یا نماز کے ساتھ نیکوکاری زائد ہے- ف- یعنی فرض و واجب نہیں بلکہ زائد نیک کام ہے تو یہ شخص محسنین یعنی نیکوکاروں میں داخل
ہوتا- اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ- ما علی المحسنین من سبیل- یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے- فلا یلزمہ مالم یتبرع بہ- تو جس روزہ
یا نماز کے ساتھ اسنے تبرع نہیں کیا وہ کرنا اسپر لازم نہوگا- ف- ورنہ خلاف آیت کے اسپر گرفت لازم آویگی اور نظیر اسکی یہ کہ کسی نے جیب
میں دو درم ڈالے کہ انکو صدقہ دیگا پھر اسنے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اسپر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے
تو کچھ لازم نہیں ہے م- ولنا ان المودی- اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و نماز کہ ادا ہوگئی- ف- اپنی ذات سے تبرع و نفل زائد
ہے لیکن جب اسکو شروع کر کے ادا کرنے لگا تو اسمیں ایک صفت بڑھی کہ- قربۃ وعمل- وہ ایک عبادت و عمل ہے- ف- اور دونوں
تو اللہ تعالی نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لا تبطلوا اعمالکم تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو- باطل و فاسد یہاں دونوں برابر ہیں
پس نفل ہونے کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہو- فیجب صیانتہ بالمضی عن الابطال- تو باطل کرنے سے بچانا بذریعہ تمام کرنے کے
واجب ہے- ف- پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتی کہ چاہے اسکو کبھی شروع نہ کرے لیکن جب اسکو

بغیر معذور کے شروع کیا تو عمل ہوا جسکا پورا کرنا واجب ہے۔ و اذا وجب المضی وجب القضاء بترکہ۔ اور جب اسکو پورا کرنا واجب تو اسکو ادھورا چھوڑنے سے قضاء واجب ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ رکھے اور چاہے افطار کرے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ جواب یہ کہ افطار کے معنی توڑنا نہیں ہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ صحاح کی احادیث میں بکثرت یہ استعمال موجود ہے تو معنی یہ کہ جو شخص نفل روزے رکھتا ہے اسپر کوئی حکم الٰہی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس حلوائے حیس کا ہدیہ آیا ہے تو فرمایا کہ اچھا میرے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی تھی پھر آپ نے اسمیں سے کھایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضا بھی واجب نہ ہوگی۔ اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا عذر میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے بلکہ منتقی میں بغیر عذر توڑ کر قضا کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق ضیافت بھی بقول صحیح عذر ہے چنانچہ حدیث ابوجحیفہ رضی اللہ عنہ بارہ ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے صحیح بخاری میں ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حلوائے حیس تناول فرمایا اور لازم نہیں آتا کہ آپ نے قضا نہیں کیا۔ حالانکہ قضا کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جسکو ابوداؤد و ترمذی و نسائی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزے سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جسکی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے اسمیں سے کھا لیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے مبادرت کر کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضا کرو۔ ترمذی رح نے اسکو مرسل صحیح کہا لیکن ابن حبان نے اپنی صحیح میں اسکو جریر بن حازم عن یحییٰ بن سعید عن عمرۃ عن عائشہ رض سے موصول صحیح روایت کیا اور طبرانی رح نے حدیث ابن عباس و ابوہریرہ رض سے اور بزار رح نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسانید صحیحہ مختلف طرق سے روایت کیا کہ اب اسکے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا جیسا کہ شیخ محقق ابن الہمام نے تفصیل تمام بیان کیا ہے۔ ابن حزم رح نے صحیح ابن حبان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضا کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے۔ مؤطا میں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے یعنی کہ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول باسناد صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور دارقطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک شخص کنارے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے طعام تیار کیا اور تو کہتا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اسکی جگہ ایک روزہ رکھ لیجیو۔ رقد رواہ ابوداؤد الطیالسی م۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دعوت عذر ہے م نفع۔ ثم عندنا لا یباح الافطار فیہ بغیر عذر فی احدی الروایتین لما بینا۔ پھر ہمارے نزدیک نفل میں بغیر عذر افطار کرنا مباح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ عمل کو باطل کرنا ممنوع ہے۔ اور دو روایتیں اسواسطے ہوئیں کہ منتقی بھی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے جسمیں بغیر عذر توڑنا بھی مباح ہے۔ ویباح بعذر۔ اور عذر سے توڑنا مباح ہے۔ ف۔ بالاتفاق۔ والضیافۃ عذر لقولہ علیہ السلام افطر واقض یوما مکانہ۔ اور ضیافت ایک عذر ہے بدلیل قول حدیث کہ افطار کر اور اسکے بجائے ایک روز قضا کر۔ ف۔ اور شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ منتقی کی روایت یعنی بغیر عذر افطار جائز ہونے پر دلائل تنظافر ہیں یعنی دلائل اسی کو صحیح ثابت کرتے ہیں۔ مف۔ اور ظہیریہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب دعوت اگر خالی حاضری پر خوش ہو تو افطار نہ کرے ورنہ افطار کر دے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے جاوے پھر اگر صائم ہو تو دعا کرے اور مفطر ہو تو کھاوے یہ دو حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں۔ م۔ عینی رح نے لکھا کہ یہ سب زوال سے پہلے ہے اور رہا بعد الزوال تو افطار نہ کرے مگر آنکہ اسمیں والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو۔ اور مرض سب دنوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے۔ الذخیرہ

واذا بلغ الصبی - اور جب طفل بالغ ہوا - ف - مثلاً رمضان کے دن میں اُسکو احتلام ہوا۔ یونہی ہر معذور کہ بعد فجر کے کچھ کھانے پر اُسکا عذر دور ہو گیا ع - او اسلم الکافر - یا کافر اسلام لایا - فی رمضان - یعنی دن میں رمضان کے - امسکا بقیۃ یومہما - تو باقی دن بحر امساک رکھیں - ف - یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز منافی نہ کریں - قضاء لحق الوقت بالتشبہ - تاکہ مابین سے مشابہت میں وقت عزیز کا حق پورا ہو - ف - پھر صحیح یہ کہ یہ امساک واجب ہے چنانچہ عاشورا میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھا لیا ہو وہ باقی دن امساک کرے کہ آج یوم عاشورا ہے - یہ حکم مفید وجوب ہے - پھر مانند بلوغ طفل و اسلام کافر کے حائضہ جب کہ دن میں پاک ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ اسکے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور مجنون کو افاقہ یا مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز امساک کریں اور قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اسواسطے کہ اگر کچھ کھایا نہ ہو تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتی کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اسپر روزہ کی نیت واجب ہے - اور یہی طرح جس نے رمضان میں عمداً افطار کر دیا ہو یا خطا رہے مثلاً پانی حلق میں چلا گیا ہو یا اُس دن شک تھا پس اُسنے کھا لیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہے یا اسکے گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہو گئی تھی تو ایسی حالتوں میں باقی دن بھر روزہ کے مثل امساک واجب ہے - الفتح - امام صفار نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ امساک مستحب ہے - النہایہ - (فروع) محققین مشائخ نے مثل کرخی و ابو بکر جصاص رازی وغیرہم نے ائمہ سے روایت کی کہ نفل روزہ میں افطار کرنا بغیر عذر کے حلال نہیں - ف ک - یہی اصح ہے محیط السرخسی - ضیافت بدیں مذہب صحیح اسوقت عذر ہے کہ جب دعوت کو نہ کھانے میں طال ہو - المحیط - اور یہ صاحب الدعوت کے لیئے بھی عذر ہوگا - الصدر - اور یہ اسوقت کہ افطار قبل الزوال ہو - رہا بعد زوال کے کسی حالت میں افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو - المحیط - اور صوم واجب میں دعوت ضیافت کچھ عذر نہیں - النہایہ - پھر باوجود امساک واجب ہونے کے فرمایا - ولو افطرا فیہ لا قضاء علیہما - اگر طفل بالغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے اگر باقی دن میں افطار کیا تو دونوں پر قضا واجب نہیں - ف - لان الصوم غیر واجب فیہ - کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں - ف - اسلیئے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اُس دن کا روزہ انپر واجب نہ تھا جسکی قضا ہو ہاں اس وقت میں امساک واجب ہے اور امساک کی کوئی قضا نہیں ہے - رہا اُس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا - وصاما بعدہ - اور بعد اُس روز کے جو ایام رمضان ہوں دونوں اُنکا روزہ رکھیں - ف - یعنی بطریق فرض کے - لتحقق السبب - بوجہ سبب متحقق ہونیکے - ف - یعنی ماہ رمضان - والاہلیۃ - اور اہلیت متحقق ہونے کے - ف - یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض و نفاس و عذر سے پاک ہے اگر کہا جاوے کہ جس دن طفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اُسی دن روزہ کی اہلیت حاصل ہو گئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اُس دن کا روزہ قضا کریں جیسے نماز میں اگر بالکل آخر وقت نہ شروع سے بعد صرف تحریمہ باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ نماز قضا کرنی واجب ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گذرے دنوں کی بھی قضا کریں جیسے مجنون اگر درمیان میں کسی وقت اچھا ہو گیا تو وہ ابتداء رمضان سے اُس وقت تک قضا کرے اور باقی دنوں کے روزے رکھے - جواب اسکا کتاب میں فرمایا - ولم یقضیا یومہما ولا ما مضی - اور یہ بالغ ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں بالغ اور مسلمان ہوئے ہیں اُس دن کو قضا نہیں کریں اور نہ اُستک کے گذرے ایام قضا کریں - لعدم الخطاب - بوجہ خطاب نہونے کے - ف - یعنی اللہ تعالیٰ نے جو رمضان میں روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندوں کو مخاطب فرمایا کہ ایمان والے عاقل بالغ ہوں پس انہیں کو خطاب فرمایا اور انہیں پر ادا کرنا فرض ہوا اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر کو خطاب ہی نہیں تھا تو انپر قضا بھی واجب نہیں - ہاں وقت بلوغ و اسلام کے خطاب متوجہ ہوا تو آئندہ تعمیل کریں - وہذا بخلاف الصلوۃ - اور یہ حکم صوم کا برخلاف نماز کے ہے - لان السبب فیہا الجزء المتصل بالاداء - کیونکہ نماز میں سبب وہ جزو وقت کا ہوتا ہے جو ادا سے متصل ہے - ف - یعنی مثلاً ظہر کی نماز جس دم ادا کرنی شروع کی تو شروع سے پہلے ایک جزو سبب ہے اور جب وقت

ختم ہونے لگا تو بھی یقین اور خطاب اسوقت تنگی کے ساتھ متوجہ ہے۔ فوجدت الاہلیۃ عندہ۔ پس اسوقت میں بالغ ہونے والے
و اسلام لانے والے میں لیاقت موجود ہے۔ ف۔ تو یہ نماز انپر لازم ہوئی اور جب ادا کا وقت باقی نہیں تو قضا واجب ہوئی۔ وفی
الصوم الجزء الاول۔ اور صوم میں سبب جزء اول ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جزء اخیر نہیں بلکہ طلوع فجر سے متصل جزء اول اس دن کے روزہ
واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اسوقت لائق خطاب ہو اُسپر واجب ہوگا۔ اور کلام یہاں طفل و کافر میں ہے۔ والاہلیۃ منعدمۃ عندہ
اور اس جزء اول کے وقت اہلیت ندارد ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل نابالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر یہ تمام
دن گیا کیونکہ روزہ کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی وقت روزے سے زائد بچتا ہے بخلاف نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور
ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا زال الکفر او الصبا قبل الزوال فعلیہ القضاء لانہ ادرک وقت النیۃ
اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفولیت زائل ہوئی ہو تو اسپر قضا واجب ہے کیونکہ اسنے نیت کا وقت
پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اسکا روزہ صحیح ہوجاتا ہے اور مسافر اگر اسوقت مقیم ہوا تو اسپر واجب ہے یہی طرح یہاں ہے
اسمیں اعتراض یہ کہ نیت اگرچہ قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بصفت واجب ہوا حالانکہ
یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ انپر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ۔ وجہ الظاہر ان الصوم لا یتجزی وجوبا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب
ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو اور اسکے بعد سے غروب تک
واجب ہو تو لامحالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ واہلیۃ الوجوب منعدمۃ فی اولہ۔ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔ ف۔
کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق نہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان۔ مگر دونوں میں یہ فرق ہے کہ۔
للصبی ان ینوی التطوع فی ہذہ الصورۃ۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرلے اس صورت میں۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ
ہونا قبل زوال ہوا ہو۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی صلاحیت تھی۔ دون الکافر علی ما قالوا۔ کافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ
نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے۔ ت۔ اور محیط میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر لیس من اہل التطوع ایضا
والصبی اہل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے۔ واذا نوی المسافر الافطار۔ اور جب مسافر
نے افطار کی نیت کی۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہونگا۔ ثم قدم
المصر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہونچ گیا۔ ف۔ اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہیں ہے۔ فنوی الصوم۔ پس اسنے
روزے کی نیت کرلی۔ ف۔ یعنی نفل روزے کی۔ اجزاہ۔ تو روزہ نفل ادا ہوجائیگا۔ ف۔ پھر اگر رات سے افطار کی نیت
نہ کی ہو تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا۔ ف م۔ لان السفر لا ینافی اہلیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ منافی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو
ولا صحۃ الشروع۔ اور نہ صحت شروع کو منافی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہوتا
ہے حتی کہ اگر وہ اس صوم نفل کو فاسد کرے تو قضا واجب ہوگی۔ ہاں سفر البتہ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی
بلکہ ابھی روزہ رکھا تو جائز ہے حتی کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے
شہر میں آگیا اگرچہ اُسنے رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ فعلیہ ان یصوم۔ تو اُسپر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المرخص فی وقت
النیۃ۔ بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ ف۔ یعنی افطار کی رخصت دینے والا تو سفر تھا وہ تو اب زائل ہو گیا پھر اگر
زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں ہوتا اگرچہ باقی وقت میں امساک واجب ہوتا اور اس صورت میں
قبل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کرکے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اسوقت موجود ہے نہ سفر۔ الا تری
انہ لو کان مقیما فی اول الیوم۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتداء روز میں مقیم تھا۔ ف۔ یعنی فجر میں حتی کہ اُسپر روزہ رکھنا
واجب ہوا اور اُسنے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر اُسنے سفر اختیار کیا۔ لا یباح لہ الفطر۔ تو اسکو افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ

سفر آدمی کو اجازت دیتا ہی کہ روزہ افطار کرے۔ پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہوا۔ ترجیحا لجانب الاقامۃ۔ بوجہ ترجیح جانب اقامت
کے۔ ف۔ کیونکہ اول وقت مقیم تھا پس مقیم ہونے کا پلہ بھاری رہکر اجازت افطار نہیں ہی حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہی
نہ اقامت۔ فھذا اولی۔ تو یہ صورت اولی ہی۔ ف۔ یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر میں آکر مقیم ہوا تو اسوقت اقامت کو ترجیح
دینا بدرجہ اولی ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہی۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار
کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہی۔ اسپر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح میں ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ
مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوے یہانتک کہ جب آپ کراع الغمیم میں تھے درحالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیالہ پانی کا اونچا
کرکے اٹھاکر نوش فرمایا یعنی افطار کر لیا کما فی الصحیح۔ اس سے معلوم ہوا کہ اول مقیم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہی۔ جواب
یہ کہ کراع الغمیم مدینہ سے بہت دور ہی ایک روزہ راہ نہیں تو معنی حدیث میں یہ ہیں کہ آپ مدینہ سے منزل بمنزل روانہ ہوے اور خود
روزہ رکھتے رہے یہانتک کہ کراع الغمیم کی منزل میں افطار کر دیا اور اسکی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار نہ کیا
اور تکلیف اٹھائی تو آپ نے افطار کر دیا تاکہ آیندہ کسی کو حرج نہو۔ پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کر دیا
اور مسئلہ ہذا میں مقیم نے روزہ رکھکر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہاں دوسرا مسئلہ افطار کا یہ ہی کہ اگر مسافر نے
رات سے روزہ کی نیت کی اور فسخ نہ کی حتی کہ صبح ہو گئی تو وہ صائم رہیگا اور اسکو افطار کرنا حلال نہیں ہی۔ اسپر البتہ حدیث
کراع الغمیم سے سخت اعتراض وارد ہوتا ہی اور شیخ ابن الہمام نے کوئی معقول جواب نہیں دیا۔ اور یہی ہو سکتا ہی کہ بعض لوگوں کے حق
میں خوف ہلاکت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہی لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا بوجہ آپ کے صاحب الشرع ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ
اپنے سوائے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ فاحفظہ۔ الحاصل جو مقیم کہ بعد فجر سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال مقیم ہو دونوں کو
افطار کرنا حلال نہیں ہی۔ الا انہ اذا افطر فی المسألتین لاتلزمہ الکفارۃ۔ مگر اتنی بات ہی کہ اگر اسنے دونوں صورتوں میں
افطار کر دیا تو اسپر کفارہ لازم نہوگا۔ لقیام شبھۃ المبیح۔ کیونکہ مبیح یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہہ قائم ہی۔ ف۔ اور شبہہ سے
کفارہ ساقط ہوتا ہی۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اسدن افطار کر دیا تو بھی کفارہ نہیں ہی۔ ف۔ اگر افطار کرکے
سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہیے۔ کما فی محیط السرخسی۔ اگر روزہ میں اول عمداً کھا لیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اسکو مجبور کر دیا
تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی الخلاصہ۔ اگر مقیم نے روزہ میں سفر کیا پھر بھولی چیز لینے کو گھر لوٹا اور یہاں کچھ کھاکر روانہ
ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور فقیہ نے اسی کو اختیار کیا ہی۔ الخانیہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہی کہ جب آدمی آخر دن میں
ایسی حالت میں ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتدا سے روزمیں ہوتی تو اسکو افطار کرنا مباح ہوتا پس اسنے آخر دن میں افطار کر ڈالا تو
اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ القاضیخان ع۔ ومن اغمی علیہ فی رمضان۔ اور جس شخص پر بیہوشی طاری ہوئی رمضان میں
ف۔ یعنی بعد فجر کے پھر وہ کئی روز تک بیہوش رہا ہو۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الاغماء۔ تو وہ اس روزہ کو قضا
نہ کرے جسمیں اغماء شروع ہوا ہی۔ لوجود الصوم فیہ وھو الامساک المقرون بالنیۃ۔ کیونکہ اسدن صوم پایا گیا یعنی مفطرات
سے باز رہنا نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور نیت ہم نے مان لی۔ اذ الظاہر وجودھا منہ۔ کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا
ظہور ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ مسلمان ہی حتی کہ اگر ظاہر حال اسکے خلاف ہو مثلاً یہ شخص ایسا فاسق ہو جو علانیہ روزہ نہیں رکھتا ہی یا
مسافر ہو تو وہ اس روز کا روزہ بھی قضا کرے۔ السراج۔ ف ع۔ وقضی ما بعدہ۔ اور اسدن کے بعد والے روزوں کو قضا کرے
لانعدام النیۃ۔ کیونکہ نیت معدوم ہی۔ ف۔ یعنی بیہوشی میں نیت صحیح نہیں تو باقی ایام میں تعلق نیت نہیں ہوئی۔ وان اغمی
اول لیلۃ منہ۔ اور اگر ماہ رمضان کی اول رات میں اسپر اغماء طاری ہوا۔ ف۔ اور سارا مہینہ بیہوش رہا۔ قضاہ کلہ غیر یوم

تملک اللیلۃ۔ تو سب رمضان کو قضا کرے سوائے اُس رات والے دن کے۔ ف۔ یعنی پہلا روزہ ہوگیا۔ لما قلنا۔ بدلیل اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ ظاہر حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہوگیا۔ اور اگر غروب سے پہلے اغماء ہوا پھر چاند نکلا تو اول سے یکم اغماء تک قضا کرے۔ کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اسکے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے تو یہ نیت صحیح ہے ہمارے نزدیک اسی رات والے دن کے لیے ہوگی۔ اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے کافی ہونا فرمایا۔ وقال مالک لا یقضی ما بعدہ لان صوم رمضان عندہ یتادی بنیۃ واحدۃ بمنزلۃ الاعتکاف۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ روز اغماء کے بعد والے روزے بھی قضا نہ کرے کیونکہ مالک رح کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت سے سب ادا ہو جاتے ہیں جیسے اعتکاف۔ ف۔ کہ اسمیں ہر روز کی نیت ضرور نہیں بلکہ ایک نیت کافی ہے۔ وعندنا لابد من النیۃ لکل یوم لانہا عبادات متفرقۃ لانہ یتخلل بین کل یومین ما لیس بزمان لہذہ العبادۃ۔ اور ہمارے نزدیک ہر روز کے لیے نیت ہونا ضرور ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اسواسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز حائل ہو جاتی ہے جو اس عبادت صوم کا زمانہ نہیں ہے۔ ف۔ تو ہر روزہ کا زمانہ دوسرے روزے سے متصل نہ رہا۔ بخلاف الاعتکاف۔ بر خلاف اعتکاف کے۔ ف۔ کیونکہ اسمیں رات و دن سب اعتکاف کا زمانہ ہے۔ حق یہ کہ اسمیں دونوں طرف امارات اجتہاد قوی ہیں۔ م۔ پھر واضح ہو کہ اغماء و جنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن اغمی علیہ فی رمضان کلہ قضاہ۔ اور جس شخص پر تمام رمضان اغماء طاری رہا ہو تو قضا کرے۔ ف۔ کیونکہ عاقل کے مانند خطاب روزے رکھنے کا اس پر بھی متوجہ ہوا۔ لانہ نوع مرض یضعف القوی۔ کیونکہ اغماء ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے۔ ف۔ حتی کہ حواس اپنا کام کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔ ولا یزیل الحجی۔ اور اغماء کچھ عقل کو زائل نہیں کرتا۔ ف۔ پس اغماء نے اسکو عاقل مریض کر دیا۔ فیعتبر عذرا فی التاخیر لا فی الاسقاط۔ تو اغماء ایک عذر ایسا ہوگا جو روزہ کی تاخیر کرنے میں مؤثر ہوگا نہ روزہ ساقط کرنے میں۔ ف۔ اور تمام مہینہ اغماء جب ہی کہ حاضر ہونے سے پہلے اغماء ہوگیا اور پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے قضا کرے۔ ومن جن فی رمضان کلہ۔ اور جو شخص کہ تمام رمضان بھر مجنون رہا۔ ف۔ بایں طرح کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا۔ لم یقضہ۔ تو اسکو قضا نہیں کریگا۔ خلافا لمالک رح۔ اس مسئلہ میں امام مالک رح کا خلاف ہے۔ ف۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے۔ ہو یعتبرہ بالاغماء۔ امام مالک رح جنون کو اغماء پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ تو کہتے ہیں کہ پورا قضا کرے۔ ولنا ان المسقط ہو الحرج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا تو حرج ہے۔ ف۔ پس جس صورت میں حرج متحقق ہو قضا کرنا ساقط ہوگا۔ والاغماء لا یستوعب الشہر عادۃ فلا حرج۔ اور اغماء تمام مہینہ بھر نہیں گھیرتا بدلیل عادت تو حرج نہیں۔ ف۔ یعنی عادت سے دریافت ہوا کہ اغماء کبھی مہینہ بھر نہیں ہوتا تو بہر حال تھوڑا ہوگا پس حائضہ عورت کی طرح قضا کرنا آسان ہوگا۔ والجنون یستوعبہ فیتحقق الحرج۔ اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے تو حرج متحقق ہوگا۔ ف۔ اور حرج اللہ تعالی نے دور کر دیا ہے تو معلوم ہوا کہ جب جنون تمام مہینہ گھیر لے تو قضا واجب نہیں۔ اگر رمضان کی اول رات میں یعنی بعد غروب کے تندرست ہو پھر مجنون ہوکر صبح کی حتی کہ مہینہ گذر گیا تو پہلا روزہ ہوگیا اور باقی بالاتفاق قضا کرے۔ اور شمس الائمہ اور مع النوازل میں لکھا کہ فتوی یہ ہے کہ قضا نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہوتا۔ کما فی العینی۔ اھ ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا جاوے کہ جنون جب عقل زائل کرتا ہے تو مجنون لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صورت میں درمیان رمضان کے افاقہ کا افتراض ہوا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وان افاق المجنون فی بعضہ قضی ما مضی۔ اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں افاقہ ہوگیا تو وہ گذرے ایام کو قضا کرے۔ ف۔ اور آئندہ روزہ رکھے۔ خلافا لزفر والشافعی۔ اسمیں زفر رح و شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ اور امام احمد کا بھی یعنی انکے نزدیک گذشتہ ایام جنون کی قضا واجب نہیں۔ ہما یقولان لم یجب علیہ الاداء لانعدام الاہلیۃ۔ زفر و شافعی کہتے ہیں کہ اس مجنون پر ادا کرنا واجب نہ تھا بوجہ لیاقت خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے۔ ف۔ تو

جس روزہ کی ادا واجب نہو اُسکی قضاء بھی واجب نہیں۔ والقضاء یترتب علیہ۔ اور قضاء تو ادا پر متفرع ہے۔ وصار کالمستوعب
اور یہ ایسا ہوگیا جیسے تمام مہینہ بھر جنون والا۔ ولنا ان السبب قد وجد وہو الشہر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا
سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے۔ لقولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضرور ہے یعنی سبب جو کچھ
واجب کرے تو یہ شخص اسکی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والاہلیۃ بالذمۃ۔ اور قابلیت بذمہ ہے۔ ف۔ ذمہ در حاصل یعنی عہدہ ہے۔ یعنی
اہلیت کا مدار صرف اتنی بات پر ہے کہ یہ شخص اُسکی ذمہ داری و عہدہ داری کے قابل ہو۔ پھر خالی ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل یا بعض
مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہو سکتا ہے مگر بیفائدہ تو ضرور ہوا کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اسکے
ذمہ واجب کرے۔ وفی الوجوب فائدۃ۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہو۔ وہو صیرورتہ مطلوبا علی وجہ لا یحرج فی ادائہ۔
اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اُسکے ادا کرنے میں حرج میں نہ پڑے۔ ف۔ تو جس
مجنون کو درمیان میں افاقہ ہوا اُسپر اُسی طرح قضاء واجب ہے کہ کچھ حرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لانہ یحرج فی الاداء فلا فائدۃ و
تمامہ فی الخلافیات۔ برخلاف اسکے جسکا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں حرج اٹھاویگا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور
پوری بحث خلافیات میں ہے۔ ف۔ یعنی اگرچہ سبب یعنی ماہ رمضان اسکے حق میں بھی موجود مگر واجب اس جہت سے نہیں کرتا کہ اگر
واجب کرے تو حرج لازم ہو اور حرج اللہ تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہو جا رہے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا
ملخص ہے لیکن مخفی نہیں کہ اغماء و نوم میں اور جب کہ چاند رات میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا تو قضاء واجب ہے حالانکہ حرج معتبر نہ ہوا۔
اور اسکا جواب نہیں ہوا کہ جنون مزیل عقل ہے اور عقل شرط وجوب فتامل فیہ۔ م۔ ثم لا فرق بین الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان
جنون اصلی کے۔ ف۔ یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعارضی۔ اور درمیان جنون عارضی کے۔ ف۔ یعنی جب کہ بعد بلوغ کے
اُسی وقت طاری ہوگیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضاء جاری ہے۔ قیل ہذا فی ظاہر الروایۃ۔ کہا گیا کہ فرق نہونا
ظاہر الروایۃ کا حکم ہے۔ وعن محمد انہ فرق بینہما۔ اور نوادر میں امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لانہ
اذا بلغ مجنونا۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ ف۔ یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالصبی فانعدم الخطاب۔ تو
یہ مجنون مثل بچوں کے ہوگیا تو خطاب اسکے حق میں معدوم ہوا۔ ف۔ جیسے طفل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا بلغ عاقلا
ثم جن۔ بخلاف اسکے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہوا پھر مجنون ہوگیا۔ ہذا مختار بعض المتاخرین۔ یہی بعض متاخرین مشائخ
کا مختار ہے۔ ف۔ جنمیں امام جرجانی و امام زاہد الصفار بھی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمد سے منقول روایت بھی کہ مجنون پر گذرے ایام
کی قضاء نہیں اور یہی اصح قیاس بقول امام ابو حنیفہ ہے۔ مع۔ اگر رمضان کے درمیان کسی رات میں افاقہ ہوا تو مجنون پر قضاء لازم نہیں
مجتبیٰ۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے افاقہ ہوا تو بھی قضاء لازم نہیں تو افاقہ سے مراد یہ کہ اسقدر ہو کہ جسمیں روزہ شروع
کرنا ممکن ہو لہذا رات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضاء نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ القاضیخان مع النہایہ۔ پھر مترجم کے نزدیک
تقریر استدلال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب اولی شہادت ایمانی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ اسپر بوجہ جنون کے متوجہ نہیں تو خطابات
صلوٰۃ و صوم بدرجہ اولی متوجہ نہیں ہیں پس وہ مثل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت عاقل تھا تو اُسنے توحید ایمانی کے ساتھ خطابات
صوم و صلوٰۃ کا جاننا و التزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتی کہ جب رمضان آویگا روزہ رکھونگا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم
قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر الخ۔ اسکے فہم ہی میں نہ آیا اور یہ عذر مقبول ہے اور بعد اسکے اگر عید کے روز عقل آجاوے تو زمانہ خطاب
نہیں ہے اور اگر درمیان میں عقل آئی تو ظاہرہ کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صرف اسی قدر
ہے کہ میں بسر و چشم ایمان لایا اور اس کلام کو حق جانا۔ اور دن میں اسکی تعمیل یہ کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے خالصاً موافق حکم
کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو اسوقت میں اسکو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل میں تعمیل واجب

کی تو کل تعمیل واجب کی لیکن کچھ ایام گذر چکے ہیں تو انکا ایجاب بطریق قضاء ہے یا وہ معذور ہو گیا اور کر چکا اور یہ دوم خبر ہے اور اول اوجہ ہے
واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جامع صغیر میں ہے کہ۔ ومن لم ینو فی رمضان کلہ لا صوما و لا فطرا فعلیہ قضاؤہ۔ اور جس شخص نے تمام رمضان میں
نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ فطر کی تو اسپر رمضان کا قضا کرنا واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ اُسنے کھانے پینے و جماع سے امساک کیا ہو
پھر اگر وہ شخص مریض یا مسافر ہے تو بالاتفاق اسپر قضا واجب ہے اور اگر وہ تندرست مقیم ہے تو بھی ہمارے نزدیک قضا واجب
ہے اور امام زفر رح کے نزدیک نہیں۔ وقال زفر یتأدی صوم رمضان بدون النیۃ فی حق الصحیح المقیم۔ اور زفر رح
نے کہا کہ تندرست مقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ لان الامساک مستحق علیہ فعلی ای
وجہ یؤدیہ یقع عنہ۔ کیونکہ اکل و شرب و جماع سے رکا رہنا اُسپر واجب ہے تو جس وجہ پر اُسکو ادا کرے واجب ادا
ہو جائیگا۔ ف۔ جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جزو مستحق فقراء ہے تو جس طور سے دیدے ادا ہو جاتی ہے۔ کما اذا وہب کل النصاب
للفقیر۔ جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہبہ کر دیا۔ ف۔ بعد ازانکہ سال گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوٰۃ بھی ادا
ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ قصد ہبہ ہے۔ یہی حال صوم کے امساک کا ہے۔ ولنا ان المستحق الامساک۔ اور ہماری
دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک امساک ہے۔ ف۔ لیکن مطلقاً امساک و فاقہ و مریض کا پرہیز نہیں بلکہ امساک۔ بجہۃ العبادۃ۔ بطریق
عبادت۔ ولا عبادۃ الا بالنیۃ۔ اور عبادت کا وجود نہیں مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ اُسنے نیت نہیں کی تو لازم
آیا کہ اُسنے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضا واجب ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر وضو بدون نیت نہ ہوگا۔ جواب یہ کہ ہاں عبادت نہ ہوگا
لیکن مفتاح الصلوٰۃ ہو جائیگا۔ پھر ہبہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی۔ جواب۔ وفی ہبۃ النصاب وجد نیۃ القربۃ علی مام
فی الزکوٰۃ۔ اور ہبہ نصاب کی صورت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گذر چکا۔ ف۔ کیا
نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوٰۃ دیدی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب معدوم ہو گیا حتی کہ اُسپر زکوٰۃ ہی واجب
نہ ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھیر سکتا کیونکہ اسکو ثواب مل چکا۔ م۔ (فرع) اگر رمضان میں عمداً کھایا پس اگر روزے
کی نیت تھی تو بالاتفاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفر رح کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے
نزدیک۔ اور اگر ابتداء رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہے اور اگر اُسنے نیت کی ہو کہ روزہ نہ رکھونگا
تو اُسکا حکم کتاب میں بیان فرمایا۔ ومن اصبح غیر ناو للصوم۔ اور جس شخص نے صبح کی درحالیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا
ہے۔ ف۔ جیسے کہ ابتداء سے رات میں نیت کر کے فسخ کی ہو۔ فاکل لا کفارۃ علیہ۔ پس اُسنے کھایا تو اسپر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔
یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے افطار کرے کفارہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی مالک
و شافعی و احمد کا قول ہے۔ع۔ پس اسپر چاروں اماموں کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمد رح کا ہے
وقال زفر علیہ الکفارۃ لانہ یتأدی بغیر النیۃ عندہ۔ اور زفر رح نے کہا کہ اسپر کفارہ ہے کیونکہ زفر رح کے نزدیک رمضان
بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور کرخی نے انکار کیا کہ یہ زفر رح کا مذہب نہیں بلکہ مثل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان
کو کافی ہے۔ع۔ پس خلاف اس صورت میں کہ اُس دن اُسنے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی اور اسی طرح صبح کر لی تو زفر رح
کے نزدیک ابتداء صوم کی نیت اسمیں کافی ہوگی اور امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے پس بدون
نیت کے ابھی روزہ منعقد نہیں ہے پھر امام رح کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد
اذا اکل قبل الزوال یجب الکفارۃ۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر اُسنے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا۔
ف۔ لیکن اسوجہ سے نہیں کہ اُسنے روزہ توڑ دیا بلکہ۔ لانہ فوت امکان التحصیل۔ اسوجہ سے کہ اُسنے روزہ حاصل کرنے کا
امکان کھو دیا۔ ف۔ کیونکہ قبل زوال تک نیت کا وقت باقی ہے۔ اور یہ کھو نا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے۔ فصار کغاصب الغاصب

تو یہ مانند غاصب سے غصب کرنے والے کے ہوا۔ ف۔ صورت یہ کہ زید نے بکر کی چیز غصب کی تو بکر پر اسکا پھیرنا واجب ہوا اور ہنوز اسنے نہیں پھیری تھی کہ خالد نے اسکو بکر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا پس زید کو جیسے غاصب سے تاوان بھنے کا اختیار ہے اسی طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی ہے لیکن بناسو جہ سے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اسوجہ سے کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ توڑنے سے جاتا ہے پس اسمین بھی کفارہ لازم آیا۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ جس اعرابی رض کے جماع مین کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسف نے اس سے یہ سمجھا کہ حالت صوم مین افطار موجب ہے تو صوم شروع کرنے کے بیٹے بھی موجب ہے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون بلکہ یون کہنا چاہیے ابو یوسف نے اس سے کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اسکو اپنے اختیار سے مٹانے پر کفارہ لازم آیا اور یہ دو طرح ایک یہ کہ صوم شروع کر کے پورا نہونے دیا۔ دوم یہ کہ شروع کرنے کا سامان سب موجود ہے پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو فجر سے روزہ قائم ہوتا تو قبل زوال گویا متوقع روزہ موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جسمین کفارہ وارد ہے اور یہ متوقع روزہ موجود سے قوی ہے اور جب قوی مین کفارہ آیا تو قیاس نہین ہو سکتا کہ ضعیف مین بھی ہو۔ ولابی حنیفۃ ان الکفارۃ تعلقت بالافساد اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق تو روزہ مٹانے پر ہوا تھا۔ ف۔ جیسا کہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے کہ پہلے روزہ موجود ہو۔ وہذا امتناع۔ اور یہ مفروض مسئلہ روزے رکھنے سے امتناع ہے۔ ف۔ اور رکھکر مٹانا نہین ہے۔ اذلا صوم الا بالنیۃ۔ کیونکہ روزہ نہین ہوتا مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہین کی تو الحاصل یہ روزہ نہ رکھنا بغیر عذر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اسپر کفارہ نہین ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی روزہ نہ رکھونگا یا ابتدا مین روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پہلے فسخ کر دی تو اسمین بدرجۂ اولیٰ کفارہ نہین ہے۔ یہی فتاویٰ مین صریح ہے م۔ اذا حاضت المرأۃ او نفست۔ جب روزے مین عورت کو حیض آگیا یا بچہ جنی۔ افطرت۔ تو اسنے افطار کیا۔ ف۔ یعنی مفطر ہوگئی کہ روزہ نہین رہا۔ وقضت۔ اور وہ روزہ قضا کرے۔ ف۔ یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہین ہوتا بلکہ قضا لازم ہے۔ بخلاف الصلوٰۃ۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ نمازون کی قضا بھی واجب نہین۔ لانہا تحرج فی قضائہا وقد مر فی الصلوٰۃ کیونکہ ایسی عورت نمازون کے قضا لازم ہونے مین حرج مین پڑیگی اور یہ مسئلہ کتاب الصلوٰۃ یعنی باب الحیض مین گذرا۔ ف۔ اور نصوص اسمین صریح ہین تو قیاس کی ضرورت بھی نہین رہی۔ اگر وہم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو قضا مین حرج نہین اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہین ہوتا تو کچھ حرج نہین۔ جواب ہان لیکن اگر نفاس مین قضائے نماز واجب ہو تو حیض مین بھی ہو کیونکہ دونون اشکال ہین پس دونون ایک حکم مین رہے۔ فاحفظہ م۔ واذا قدم المسافر او طہرت الحائض۔ جب مسافر وطن مین آگیا یا حائضہ پاک ہوئی۔ فی بعض النہار۔ دن کے بعض مین تو۔ امسکا بقیۃ یومہما۔ تو باقی دن مین امساک رکھین۔ ف۔ واضح ہو کہ مسافر کے وطن مین آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے افطار کر کے روانہ ہو کر وطن مین قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر افطار نہ ہوا ہو تو یہ حکم اسوقت کہ بعد زوال آیا کیونکہ قبل زوال مین روزہ واجب ہے اور رہی حائضہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو یکسان ہے پھر یہ دونون اور انکے مانند عذر والے باقی دن امساک کرین یعنی انپر امساک واجب ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الامساک۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ امساک واجب نہین ہے وعلی ہذا الخلاف کل من صار اہلا للزوم ولم یکن کذلک فی اول الیوم۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص کا جو صوم لازم ہونے کے لائق ہو گیا حالانکہ ابتداء روز مین واجب ہونے کے لائق نہ تھا۔ ف۔ جیسے کافر کہ اسلام لایا اور مجنون کہ اچھا ہو گیا اور طفل کہ بالغ ہو گیا اور مریض کہ تندرست ہو گیا تو ہمارے نزدیک امساک واجب بطریق مشابہت صائمین کے اور شافعی کے نزدیک واجب نہین۔ ہو یقول التشبیہ خلف۔ امام شافعی کہتے ہین کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا خلیفہ ہے

ف۔ پس جو حال صوم کا وہی خلیفہ کا پس جسپر صوم واجب نہیں اُسپر اِمساک واجب نہیں اور جسپر واجب ہے اُسپر اِمساک بھی واجب فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس خلیفہ یعنی اِمساک نہیں واجب ہوگا مگر ایسے شخص پر جسکے حق میں اصل یعنی صوم متحقق ہے۔ کالمفطر متعمدا او مخطیا۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ افطار کر دیا خواہ عمداً یا خطاء سے۔ ف۔ عمداً تو ظاہر ہے اور خطاء سے یہ مراد نہیں کہ مثلاً کلی کرنے میں پانی اُتر گیا کیونکہ اِس سے شافعی رح کے نزدیک روزہ نہیں جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ شاً مات سمجھکر سحری کھانے لگا حالانکہ فجر پھیل گئی تھی یا روزہ کھولا غروب سمجھکر حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعمد و خاطی پر صوم واجب تھا اور روزہ شا تو اِمساک واجب رہا۔ بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ اینپر صوم ہی واجب نہ تھا تو اِمساک بھی واجب نہیں۔ اِس کلام میں یہ بحث ہے کہ یہ جب ہی صحیح ہوگا کہ اِمساک رکھنا فقط اسی جہت پر ہو کہ وہ صوم کا خلیفہ ہے۔ اور اگر اِمساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا۔ ولنا انہ وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اِمساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے کے واسطے ہے نہ خلیفہ ہونے کی جہت سے۔ لانہ وقت معظم۔ کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت معظم ہے۔ ف۔ جسکی تعظیم اسی طور پر کہ مفطرات سے روکے بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی امر مانند سفر و مرض و حیض وغیرہ کے بالفعل موجود نہو۔ مع۔ بخلاف الحائض والنفساء والمریض والمسافر حیث لا یجب علیہم حال قیام ہذہ الاعذار۔ برخلاف ایسی عورت کے جسکو حیض موجود ہو یا نفاس موجود ہو یا ایسے شخص کے جو مرض یا سفر میں ہو کیونکہ ان عذروں کے موجود ہونے کی حالت میں اینپر اِمساک واجب نہیں ہے۔ لتحقق المانع عن التشبہ حسب تحققہ عن الصوم۔ کیونکہ صائمین کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہے جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہے۔ ف۔ اور مسئلہ میں کلام اِسوقت کہ سفر ختم ہو چکا اور حیض سے پاک ہو چکی ہو۔ واضح ہو کہ اصح روایت میں قول امام احمد مثل ہمارے اور قول مالک مثل شافعی کے ہے اور عینی رح نے مسئلہ بلوغ الصبی و اسلام الکافر کے تحت میں نہایہ سے نقل کیا کہ شیخ امام زاہد الصفار نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ اِمساک رکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ انتہی۔ اور شیخ ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ مفطر موجود ہے تو اُسپر مفطرات سے اِمساک کیوں واجب ہوگا۔ ع۔ اور مخفی نہیں کہ ظاہر حدیث عاشوراء میں بھی کہ جس نے کھا لیا ہو وہ باقی دن کو اِمساک رکھے کہ یہ عاشوراء کا دن ہے۔ دیکھو باوجود مفطر ہونے کے اِمساک کا حکم دیا لہذا محقق ابن الہمام رح نے اِسی طرف میلان کیا لیکن انصاف یہ ہے کہ جب یہ اِمساک خلاف قیاس ہے تو عاشوراء سے رمضان کی طرف متعدی نہو گا اور رمضان کے بارہ میں جو اِمساک وارد ہے وہ اسی کے حق میں جسپر اصل صوم واجب تھا پس اقوی قول امام زاہد الصفار رحمہ اللہ ہے واللہ تعالی اعلم۔ قال ای القدوری۔ واذا تسحر وہو یری ان الفجر لم یطلع فاذا ہو قد طلع او افطر وہو یری ان الشمس قد غربت فاذا ہی لم تغرب امسک بقیۃ یومہ۔ قدوری نے کہا کہ اگر سحری کھائی درحالیکہ وہ روزہ کی نیت کر چکا ہے اور حالیکہ اُسکی رائے یعنی گمان میں تھا کہ فجر طلوع نہیں ہوئی حالانکہ کھلا کہ وہ طلوع ہو چکی تھی یا صائم نے افطار کیا درحالیکہ وہ گمان رکھتا ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا حالانکہ پھر ظاہر ہوا کہ ابھی وہ غروب نہیں ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر اِمساک رکھے۔ ف۔ بلا خلاف۔ قضاء لحق الوقت بالقدر الممکن۔ لغرض حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ ف۔ یعنی یہ اِمساک واجب ہونا اِس غرض سے کہ اُسوقت معظم کا حق اگر روزے سے ادا نہ ہو سکا تو جسقدر ممکن ہے اُسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہے۔ او نفیا للتہمۃ یا بغرض تہمت دور کرنے کے۔ ف۔ جب کہ اُسنے کھایا حالانکہ اسمین کچھ عذر نہیں تو لوگ اُسکو فاسق کی تہمت دینگے اور تہمت دینا اگرچہ مذموم ہے مگر جب ظاہر حال یہی ہو تو اُس شخص کو خود واجب ہے کہ ایسے مواقع سے بچا رکھے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے کہ تہمت کے مواقع سے مومن بچا کرے۔ ن ع ت م۔ جو شخص شرابخانہ میں جاتا ہو تو لوگ اُسکو شرابخوار گمان کرنے میں معذور ہیں بلکہ یہ خود ماخوذ ہے م۔ وعلیہ القضاء۔ اور اِس شخص پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اور حسن بصری و عطاء و مجاہد رحمہم اللہ تعالی تابعین اور اسحق و داؤد اور مزنی رح فقہاء کے نزدیک اِسکا روزہ فاسد نہوا تو قضاء بھی نہیں ہے اور چاروں ائمہ و جمہور کے نزدیک

روزہ فاسد ہو تو قضاء واجب - لانہ حق مضمون بالمثل - کیونکہ یہ حق تو مثل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے - ف - یعنی جب ادا فوت
ہو تو ساقط نہ ہوگا بلکہ شرعاً اسکے مثل کا ضامن ہے پس قضاء کرے - کما فی المریض والمسافر - چنانچہ مریض و مسافر کی صورت میں
ف - جب ادا نہ ہو سکے تو بقدر مرض و سفر کے دوسرے ایام میں قضاء واجب کی گئی - اور ساقط نہیں ہوا - اور ایسے گمان میں
افطار سے گنہگار نہ ہوگا - ولا کفارۃ علیہ - اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہیں ہے - لان الجنایۃ قاصرۃ - کیونکہ جرم قاصر ہے - ف
کامل نہیں کیونکہ کامل تو قصداً روزہ کو فاسد کرنا - اور یہاں ایسا نہیں - لعدم القصد - بوجہ قصد معدوم ہونے کے - ف
بلکہ قصد روزہ پورا کرنے کا ہے - چونکہ اعمال کا مدار نیات پر ہے تو یہ جرم ہی نہیں مگر صورت ظاہری میں مشابہت ہے لہذا جرم
قاصر کہا - وفیہ قال عمر رضی اللہ عنہ ما تجانفنا لاثم قضاء یوم علینا یسیر - اور ایسی ہی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہیں کیا - ایک روز قضاء کرنا ہم پر آسان ہے - ف - یعنی دشوار تو یہ تھا کہ نعوذ باللہ گناہ
کے قصد سے ایسا کرتے - اور واقعہ یہ کہ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا علی بن مسہر عن الشیبانی عن خالد بن سحیم عن علی بن حنظلۃ عن
ابیہ قال شہدت عمر بن الخطاب الخ یعنی حنظلہ نے کہا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں ماہ رمضان میں حاضر ہوا اور آپکے
روبرو شربت آیا پس بعض لوگوں نے پیا درحالیکہ سب کے گمان میں تھا کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر موذن اوپر چڑھا تو چلایا کہ
واللہ اے امیر المومنین آفتاب چمکتا ہے غروب نہیں ہوا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے افطار کیا وہ بجائے اسکے
ایک روزہ رکھے اور جس نے افطار نہیں کیا تو تمام کرے یہانتک کہ آفتاب ڈوب جاوے - دوسری روایت میں زیادہ آیا کہ آپنے
موذن کو فرمایا کہ ہم نے تجھکو داعی بھیجا ہے اور تجھے راعی نہیں بھیجا اور ہم نے تو اجتہاد کیا اور ایک روزہ قضاء کرنا آسان ہے - دوسرے
طریق سے زید بن وہب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہیں کیا - قال محمد عن ابی حنیفۃ
عن حماد عن ابراہیم النخعی الخ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے تعرض نہیں کیا ہے یہ دن ہم پورا کرینگے پھر اسکی
جگہ ایک روز قضاء کرینگے - مصنف - انزاری نے ابو عبید کی کتاب غرائب سے نقل کیا آمین ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا
لا نقضیہ - انزاری نے اسکے یہ معنی لیے کہ ہم اسکو قضاء نہیں کرینگے بطور استفہام یعنی ضرور قضاء کرینگے - شاید یہ تحریف ہو اور یہ
صواب نص سے یعنی اذان مت دے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ میں مت ڈال ورنہ روایت ابن ابی شیبہ اصح وارجح
ہے - پھر بھی قیاس سحری میں طلوع فجر میں خطاء کا ہے - والمراد بالفجر الفجر الثانی وقد بیناہ فی الصلوۃ - اور فجر سے مراد فجر دوم
ہے اور اسکو ہم کتاب الصلوۃ میں بیان کر چکے - ف - پس اگر سحری میں فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہیں ہے - ثم التسحر مستحب
پھر سحری کھانا مستحب ہے - ف - تسحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھٹے حصہ میں ہو - ف - لقولہ علیہ السلام تسحروا فان فی السحور
برکۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری میں برکت ہے - ف - رواہ الستۃ الا ابا داود - اور حدیث
میں ہے کہ استعانت لو دوپہر کے قیلولہ سے رات کے قیام نماز پر اور سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر - ف - والمستحب
تاخیرہ - اور سحری کھانے میں تاخیر کرنا مستحب ہے - لقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المرسلین تعجیل الافطار وتاخیر السحور
والسواک - بدلیل حدیث کہ تین باتیں رسولوں کے اخلاق سے ہیں افطار میں جلدی کرنا اور سحری کھانے میں دیر کرنا اور
مسواک کرنا - ف - طبرانی کی روایت میں تیسری بات یہ کہ نماز میں داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھنا - اور بہتر استدلال بحدیث سہل
بن سعد رض ہے کہ میں سحری کھاتا پھر مجھے اسکی جلدی ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں فجر کی نماز پاؤں - رواہ البخاری
یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی - اور زید بن ثابت رض سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم نماز
کو کھڑے ہو گئے - میں نے پوچھا کہ سحری کھانے و نماز میں کتنا فرق تھا - زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر پچاس آیت کے
رواہ البخاری ومسلم - یعنی جتنی دیر میں کوئی پچاس آیت اچھی طرح پڑھے - پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہے لہذا اسکو مستحب

کھانا لانکہ وہ سنت ہے اور اسمین تاخیر کرنا بھی ہمارے نزدیک سنت ہے م۔ الا انہ اذا شک فی الفجر۔ یعنی تسحر تو مستحب ہے مگر بات یہ کہ جب
اسکو فجر مین شک ہو۔ ومعناہ تساوی الظنین۔ اور شک سے مراد یہ کہ دونون طرف گمان یکسان ہو۔ ف۔ کہ فجر طلوع ہوئی
یا ابھی نہین۔ تو۔ الافضل ان یدع الاکل۔ افضل یہ کہ کھانا ترک کردے۔ ف۔ یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے۔ تحرزا
عن المحرم۔ محرم سے بچنے کی غرض سے۔ ف۔ یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے۔ ولا یجب علیہ ذلک
اور اسپر کھانا چھوڑنا واجب نہین ہے۔ ف۔ کیونکہ شک ہے کچھ فجر کا غالب گمان نہین ہے حتی کہ منع ہو۔ ولو اکل فصومہ تام
لان الاصل ہو اللیل۔ اور اگر باوجود شک کے اسنے کھالیا تو اسکا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے۔ ف۔ پس اسی اصل کا حکم
رہیگا جبتک کہ اسکے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہو اور جب یہان نہین پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا۔ پھر اگر اسکے دل مین بعد
کھانے کے گمان غالب سے یہ یقین ہو گیا کہ فجر ہونے پر مین نے کھایا ہے تو اب اسپر قضا لازم ہوگی۔ الفتح۔ وعن ابی حنیفۃ اذا
کان فی موضع لا یستبین الفجر۔ اور نوادر مین ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہان فجر نہین کھلتی ہے۔ ف۔ مثلاً
پہاڑون کے درمیان ہو۔ او کانت اللیلۃ مقمرۃ۔ یا رات چاندنی ہو۔ ف۔ یعنی جسمین صبح صادق تک چاند برابر رہتا ہے۔ او متغیمۃ
یا رات بدلی کی ہو۔ ف۔ کہ ابر چھایا ہوا ہے۔ او کان ببصرہ علۃ۔ یا اسکی نگاہ مین کوئی علت ہو۔ ف۔ ضعف یا بیماری کی۔ و
ہو یشک۔ اور اس شخص کو فجر مین شک ہوا۔ ف۔ یعنی طلوع ہونے و نہ ہونے کا یکسان گمان ہوا تو۔ لا یاکل۔ وہ شخص نہ کھاوے
ولو اکل فقد اساء۔ اور اگر اسنے کھایا تو برا کام کیا۔ لقولہ علیہ السلام دع ما یریبک الی ما لا یریبک۔ کیونکہ حضرت صلعم
نے حکم دیا ہے کہ جو چیز تجھے شک مین ڈالے اسکو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو تجھے شک مین نہین ڈالتی ہے۔ ف۔ یعنی مشکوک کو چھوڑ کر
مطمئن کو اختیار کرلے۔ رواہ ابن حبان والترمذی والنسائی والطبرانی وقال الترمذی حسن صحیح۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اسمین بحث
کی کہ حدیث مین اگر حکم سے وجوب مراد ہے تو اس صورت مین کھانا چھوڑنا واجب ہوا اور کھاوے تو تحریماً مکروہ ہے اور اگر حکم سے استحباب
مراد ہے تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہین پس بہرحال جو اسارت نکالی یہ نہین نکلتی ہے۔ م۔ لہذا مختار یہی کہ جب دونون
طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اولی ہے اور کھاوے تو جائز ہے۔ وان کان اکبر رایہ انہ اکل والفجر طالع فعلیہ قضاؤہ عملا
بغالب الرای۔ اور اگر اسکے غالب گمان مین یہ آیا کہ اسنے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہو چکی تھی تو اسپر روزہ قضا کرنا
واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے۔ ف۔ اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری وافطار کا مدار اجتہاد پر ہے
تو قضا واجب ہوئی۔ وفیہ الاحتیاط۔ اور احتیاط بھی اسی مین ہے۔ ف۔ یعنی جیسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادات
کے بارہ مین احتیاط کرنا بھی واجب ہے تو ہم کہتے ہین کہ یہان احتیاط بھی اسی مین ہے کہ قضا واجب ہو۔ پھر یہ نوادر کی روایت ہے۔ وعلی
ظاہر الروایۃ لا قضاء علیہ۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اسپر قضا واجب نہین ہے۔ ف۔ کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور
فجر ہو جانے کا یقین ہے نہ تعین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہین مٹیگا۔ لان الیقین لا یزال الا بمثلہ۔ کیونکہ یقین
نہین مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے۔ م۔ ف۔ حتی کہ اگر اسکو فجر ہو جانے کا یقین ہو جاوے تو پھر کھانا حرام ہے۔ ایضاح مین کہا کہ ظاہر
کا حکم صحیح ہے۔ ع۔ السراج ھ۔ اور یہ سب اسوقت ہے کہ اسکے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہ ہوئی ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ نہین
کھلا۔ ولو ظہر ان الفجر طالع۔ اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی۔ ف۔ حالانکہ وہ کھا چکا ہے تو قضا واجب ہے لیکن۔ لا کفارۃ علیہ
اسپر کفارہ واجب نہین۔ لانہ بنی الامر علی الاصل فلا تتحقق العمدیۃ۔ کیونکہ اسنے اپنے کام کو اصل بات پر مبنی کیا تو عمدًا افطار
کرنا متحقق نہ ہوا۔ ف۔ تو کفارہ نہ ہوگا کہ وہ عمدی افطار پر ہے۔ اور واضح ہو کہ اگر دو گواہون نے شہادت دی کہ فجر نہین ہوئی پس اسنے
سحری کھائی پھر ظاہر ہوا کہ طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اسپر قضا و کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ فجر نہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی ہے تو ثبوت
کی گواہی قبول ہوگی اور نفی کی رد ہوگی۔ اور اگر طلوع ہونے کا فقط ایک گواہ ہو تو کفارہ نہین ہوگا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت

نہیں تو فقی کی گواہی قائم رہیگی - کما فی قاضیخان - اور اگر ایک جماعت نے یعنی کثیر وں نے اُس سے کہا کہ فجر ہو چکی حالانکہ وہ سحری کھا رہا تھا پس اسنے کہا کہ پھر مین روزہ دار نہین ہوا - بعد اسکے اُسنے عمداً کھایا - پھر ظاہر ہوا کہ پہلا کھانا رات مین تھا اور دوسرا کھانا بعد صبح صادق کے ہوا تو حاکم رح نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اسنے انکی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہین - اور اگر اکیلا ہو تو اسپر کفارہ واجب ہے خواہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہین ہے - الخلاصہ - اپنی جورو سے کہا کہ دیکھ لے کہ فجر طلوع ہوئی یا نہین - وہ دیکھکر لوٹی اور کہا کہ ابھی نہین پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظاہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صحیح قول پر کسی صورت مین کفارہ نہین ہے اور عورت پر اگر عمداً ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے - الفاضیخان - یہ کلام تو جانب فجر مین تھا - ولو شک فی غروب الشمس لا یحل لہ الفطر - اور اگر اسنے غروب آفتاب مین شک کیا تو اسکو افطار حلال نہین ہے - ف - کیونکہ دونون طرف گمان برابر ہے تو غروب ہونا راجح نہ ٹھہرا بلکہ دن ہونا صحیح ٹھہرا - لان الاصل ہو النہار - کیونکہ اصل تو نہار ہے - ف - یعنی جو ہر قطعی جادہ چلا آتا ہے وہ دن ہے پھر بدلنا یقین ہو گا اور وہ موجود نہین - ولو اکل فعلیہ القضاء - اور اگر اسنے افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب ہے - ف - باوجودیکہ افطار حلال نہ تھا - عملاً بالاصل - اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے - ف - یعنی اصل تو دن ہے پس اصل برقرار رکھکر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہوا تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اُسوقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہوا ہو - اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ اسنے بعد غروب روزہ کھولا ہے اگرچہ اسکو شک تھا تو قضاء نہین ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھولا ہے تو قضاء ہے اور کفارہ مین دو قول ہین - م - ش - یہ اُسوقت کہ اسکا گمان غروب ہونے یا نہونے مین برابر ہو - وان کان اکبر رأیہ انہ اکل قبل الغروب فعلیہ القضاء روایۃ واحدۃ - اور اگر اسکے غالب گمان مین آیا کہ اُسنے غروب سے پہلے کھایا ہے تو اسپر قضاء واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے - ف - یعنی جن لوگون نے روایات کین اسی ایک بات پر متفق ہین کہ اُسپر قضاء واجب ہے - اور یہ اسلیئے کہ غالب رائے پر عمل واجب ہے - لان النہار ہو الاصل - کیونکہ دن ہونا تو اصل ہے - ف - اور قاضیخان نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اسکا غالب گمان مل گیا تو بمنزلہ یقین کے ہو گیا - ہ - مین کہتا ہون کہ غالب گمان کی صورت مین اگر دلیل سے ظاہر ہوا کہ دن باقی تھا تو قضاء وکفارہ بلاخلاف ہونا چاہیئے - م - ولو کان شاکا فیہ - اور درصورتیکہ غروب مین اسکو شک تھا - ف - اور افطار کر لیا ہے - وتبین انہا لم تغرب - اور دلیل سے ظاہر ہوا کہ آفتاب غروب نہین ہوا تھا - ینبغی ان تجب الکفارۃ نظرا الی ما ہو الاصل وہو النہار - تو اصل کی طرف نظر کر کے اُسپر کفارہ واجب ہونا چاہیئے اور اصل دن ہے - ف - اسی کو فقیہ ابو جعفر رح نے اختیار کیا ہے - ف - اگر دو گواہون نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دو نے گواہی دی کہ نہین غروب ہوا پس اسنے افطار کیا پھر کھلا کہ غروب نہین ہوا تھا تو بالاتفاق اسپر قضاء ہے کفارہ نہین ہے - الفاضیخان - مترجم کہتا ہے کہ اسی قیاس پر اگر دو گواہون نے رویت ہلال کی گواہی دی پس لوگون نے روزہ شروع کیا یہانتک کہ ۳۰ - پورے ہوئے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہین دیکھا تو جب کہ یہان خود انکی رویت ضرور ہو تو گواہون کا غلطی کرنا ظاہر ہو گیا پس دوسرے روز بھی روزہ رکھین اور بعض نے کہا کہ افطار کرین اور یہ اس بنا پر ہے کہ شاید یہان چاند طلوع نہ ہوا اگر دوسرے ملک مین ہوا ہو - اور مترجم کہتا ہے کہ بنظر دلیل قول اول احق ہے جیسا کہ مسئلہ رویت ہلال مین لکھا گیا - کیا نہین دیکھتے ہو کہ جیسے چاند کے طلوع مین اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر وغروب مین اختلاف کھلا ہوا ظاہر ہے پس اگر ایک ملک کا طلوع دوسرون کے لیئے حجت ہو تو مثلاً یہان طلوع فجر ۵ - بجے پر ہے تو امریکہ مین دو بجے پر ہے بلکہ دن مدات کا تغیر ہے اور جب ہمارے یہان قطعاً غروب ہوتا ہے اُسوقت مغربی ملکون مین دن روشن ہوتا ہے پس واجب ہے کہ اسی پر فتوی دیا جائے کہ ہر ملک کے واسطے وہین کا طلوع وغروب اور وہین کی رویت ہلال معتبر ہے فاسد تعالی اعلم - م - اگر کسی نے چاہا کہ تحری کر کے سحری کھاوے تو اُسکو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت مین ہو کہ فجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن نہو - شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ جو شخص اپنے غالب گمان پر سحری کھانا چاہے تو کچھ مضائقہ نہین بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اُسپر ایسی بات مخفی نہو اور

اگر اسپر مخفی ہوتی ہو تو اسکی راہ یہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کہا کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہ کہ تحری کرکے روزہ کھولنا بھی جائز ہے
یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اگر طبل کی آواز پر سحری کھانی چاہی پس اگر یہ آواز بلند اور ہر طرف شہر میں پھیلی ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر
وہ ایک آواز سنتا ہو تو دیکھے کہ اگر اسکی عدالت جانتا ہو تو اسپر اعتماد کرلے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے۔ اگر مرغ کی بانگ پر
سحری کھاوے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت بولتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہیں جب کہ اسکو بارہا تجربہ
کرچکا اور ٹھیک وقت پر بولنا جان چکا ہو۔ المحیط۔ سحری میں اتنی تاخیر کرنا کہ طلوع فجر میں شک پڑ جاوے مکروہ ہے۔ السراج
اور تعجیل افطار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے افطار کرلے اور پڑھے۔ اللہم لک صمت وبک آمنت وعلیک توکلت و
علی رزقک افطرت وبصوم غد نویت فاغفر لی ما قدمت وما اخرت۔ یعنی الٰہی میں نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ
ایمان لایا اور تجھی پر توکل کیا اور تیرے ہی رزق پر افطار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کرلی پس میرے اگلے پچھلے گناہ بخشدے
معانی المعراج۔ ومن اکل فی رمضان ناسیاً وظن ان ذلک یفطرہ۔ جس شخص نے رمضان میں بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا
کہ ایسا کھانا اسکو بے روزہ کردیتا ہے۔ فاکل بعد ذلک متعمدا۔ پس اسکے بعد اسنے عمداً کھالیا۔ فعلیہ القضاء دون الکفارۃ۔
تو اس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں۔ ف۔ یہی صحیح ہے اگرچہ اسکو معلوم ہو کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک نسیان سے روزہ نہیں ٹوٹتا
ہے۔ الخلاصہ۔ لان الاشتباہ استند الی القیاس فتحقق الشبہۃ۔ کیونکہ اشتباہ مستند بقیاس ہوا تو شبہہ متحقق ہوگیا۔ ف۔
یعنی نسیان کے کھانے پینے سے صوم باقی رہنا بدلیل نص مخالف قیاس ہے کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اس شخص کا گمان اس
قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہوگیا پس کفارہ ساقط ہے۔ وان بلغہ الحدیث وعلمہ۔ اور اگر اس شخص کو حدیث پہونچی اور اسنے
جان لی۔ فکذلک فی ظاہر الروایۃ۔ تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ کفارہ ساقط ہے۔ حدیث سے مراد حدیث
ابوہریرہ مرفوعاً کہ جو کوئی بھولے سے کھائے پیئے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا۔ رواہ البخاری ومسلم
پس اسنے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں پھر بھی عمداً افطار کیا تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ نہیں۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ وعن
ابی حنیفۃ انہا تجب وکذا عنہما۔ اور نوادر میں ابوحنیفہ سے روایت کہ اسپر کفارہ واجب ہوگا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے
لانہ لااشتباہ۔ کیونکہ کچھ اشتباہ نہیں۔ ف۔ اسلیے کہ حدیث میں تو صاف ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیوں اشتباہ ہو۔
فلا شبہۃ۔ تو شبہہ کا تحقق نہوا۔ ف۔ پس کفارہ ساقط نہوگا۔ وجہ الاول قیام الشبہۃ الحکمیۃ بالنظر الی القیاس
فلا ینتفی بالعلم۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ قیاس پر نظر کرکے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے دور نہوگا۔ ف۔ حتی کہ امام مالک رح
نے قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے۔ کوطی الاب جاریۃ ابنہ۔ جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی سے
وطی کرنا۔ ف۔ اور جب کوئی مرد غیر منکوحہ یا غیر مملوکہ کے ساتھ وطی کرے تو اسپر زنا کی حد ماری جاوے لیکن یہاں باپ پر حد
نہوگی اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو کہ پسر کی باندی مجھے حلال نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ انت ومالک لابیک یعنی تو اور تیرا
مال تیرے باپ کا ہے۔ پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہو۔ م۔ اگر کسی شخص کو تری اندری یا احتلام
ہوگیا یا چارپایہ سے وطی کی یا مردہ عورت سے وطی کی یا مقعد میں یا فرج میں انگلی ڈالی یا لکڑی کا سر لگا کر نکل گیا اسطرح کہ سب
غائب نہوئی یا عورت کی خوبصورتی میں نظر شہوت کی پھر گمان کیا کہ اس سے افطار ہوتا ہے پس عمداً کھالیا تو دیکھا جاوے
کہ اگر وہ جاہل ہے تو اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اسپر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہیں۔ الخلاصہ الظہیریہ المحیط
ع۔ ولو احتجم فظن ان ذلک یفطرہ ثم اکل متعمدا علیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر پچھنے لگائے اور گمان کیا کہ یہ اسکو
بے روزہ کردیتا ہے پھر عمداً کھالیا تو اسپر قضاء وکفارہ واجب ہے۔ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی۔ کیونکہ اسکا یہ گمان
کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہیں ہے۔ ف۔ جب کہ اسکو حدیث یا کسی فقیہ کا فتوی نہیں ملا ہے اور ظاہری قیاس میں

میں پچھنے کا خون نکلتا کچھ صوم کے منافی نہیں کیونکہ صائم سے کچھ خارج ہوتا مفطر نہیں ورنہ جو شخص سہو کرے اور فطر کا گمان کرکے افطار کر ڈالے
تو اسکو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ کسی کا قول نہیں ہے۔ الا اذا افتاہ فقیہ بالفساد۔ مگر اسوقت کفارہ نہیں کہ کسی فقیہ نے
اسکو روزہ فاسد ہونے کا فتوی دیدیا ہو۔ ف۔ جیسے فقہاے حنبلیہ کے نزدیک پچھنے دینے والا اور دلوانے والا دونوں کا
روزہ افطار ہوجاتا ہے۔ کاکی رح نے لکھا یعنی کسی فقیہ حنبلی نے اسکو افطار کا فتوی دیا۔ امام محبوبی نے کہا کہ فقیہ میں شرط ہے کہ اسکے فتوی کا
اعتماد کیا جاتا اور اس سے فتوی لیا جاتا ہو۔ یہی ہمارے تینوں اماموں سے مروی ہے ع۔ لان الفتوی دلیل شرعی فی حقہ۔ کیونکہ اسکے
حق میں فتوی ایک دلیل شرعی ہے۔ ف۔ اور مفتی نے اسکو ایسا حکم بتلایا جو مجتہدین کے اقوال میں سے ایک قول ہے ع۔ ولو بلغہ الحدیث
اور اگر پچھنے والے کو حدیث پہونچی۔ ف۔ کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افطر الحاجم والمحجوم۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ پچھنے لگانے والا اور پچھنے لینے والا دونوں کو افطار ہوگیا۔ کما فی ابوداؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم وصححہ البخاری
واحمد وابوحاتم وغیرہم۔ پس معنی یہ کہ صائم پچھنے لینے والے کو یہ حدیث پہونچی۔ فاعتمدہ۔ پس اسنے اس حدیث پر اعتماد کیا۔ ف۔
اور اپنے آپ کو مفطر سمجھکر عمدا کھالیا۔ فکذلک عند محمد رح۔ تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ اسپر کفارہ واجب نہیں۔
لان قول الرسول علیہ السلام لاینزل عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے
اترا ہوا نہیں ہے۔ ف۔ حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجۂ اولی کفارہ نہوگا۔ و
عن ابی یوسف رح خلاف ذلک۔ اور ابو یوسف سے اسکے خلاف مروی ہے۔ ف۔ یعنی اس صورت میں کفارہ ہوگا۔ لان علی
العامی الاقتداء بالفقہاء۔ کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے۔ لعدم الاہتداء فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔ کیونکہ
اسکے حق میں معرفت احادیث کی راہ پانا نادر ہے۔ ف۔ یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلی واشرف ہے لیکن عامی نے
اسپر معرفت کے اعتماد میں ناکامی کی کیونکہ اسکو معرفت کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی ماؤل اور کبھی تاریخ نسخ وغیرہ ہوتی ہے بلا علم ہوکر
قولہ اذا افتاہ فقیہ۔ سو یہ دلیل ہے کہ عامی کو کسی فقیہ سے فتوی لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتوی حنبلی عالم سے لیا گیا۔ کما صرح بہ الاکمل۔ اور
قولہ ان علی العامی الاقتداء بالفقہاء سو یہ دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتوی لینا واجب ہے اور اس امر میں کچھ خلاف نہیں اور اول میں
بعض کا قول ہے کہ تقلید شخصی واجب ہے لیکن اسپر اقامت دلیل میں نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالی آویگی م۔ وان عرف تاویلہ تجب
الکفارۃ۔ اور اگر پچھنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ اور تاویل یہ کہ ایک شخص پچھنے لگاتا
اور دوسرا پچھنے لگواتا تھا اور دونوں غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ پچھنے دینے والا
اور یہ پچھنے لگوانے والا دونوں نے افطار کیا۔ راوی نے سمجھا کہ بوجہ پچھنے کے فرمایا ہے پس اپنی سمجھ کے موافق روایت کردی
یہ تاویل بزار رح نے ذکر کی ہے اور دوسری تاویل یہ کہ حدیث منسوخ ہے۔ بالجملہ پچھنے سے ظاہر قیاس میں کوئی وجہ افساد روزہ
ہونے کی نہیں ہے ہاں حدیث کی نص سے شبہہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہہ بھی جاتا رہا پس کفارہ واجب
ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہہ پیدا کرتا ہے اور امام اوزاعی واحمد کا یہی قول ہے۔ جواب دیا کہ۔ قول الاوزاعی
لایورث شبہۃ لمخالفتہ القیاس۔ اوزاعی رح کا قول کچھ شبہہ نہیں پیدا کریگا بوجہ مخالفت قیاس کے۔ ف۔
عبدالرحمن بن عمرو منسوب باوزاع
کیونکہ پچھنے میں کوئی چیز کھائی و پیٹ میں داخل نہیں کیجاتی ہے پس شبہہ جب ہوتا کہ موافق قیاس میں اختلاف ہوتا۔ اگر کہا جاوے
کہ اول تو مصنف رح نے کہا کہ فتوی فقیہ پر کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوگا اور بیان کیا کہ قول اوزاعی سے شبہہ نہوگا حالانکہ فقیہ
کا فتوی تو اوزاعی واحمد کے قول پر ہوگا۔ جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق میں جو محض عامی ہو اور دوم اس شخص کے
حق میں جو تاویل جانے۔ کذافی العینی۔ ولو اکل بعدما اغتاب متعمدا فعلیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر غیبت کرنے
کے بعد عمدا کھالیا تو اسپر قضاء و کفارہ ہے۔ ف۔ عامۂ علماء کے نزدیک۔ القاضیخان۔ کیف ما کان۔ چاہے

جس طرح ہو۔ ف۔ اگرچہ فقیہ سے فتوی لے بالظاہر حدیث پر اعتماد کرے۔ البدائع۔ لان الفطر یخالف القیاس۔ کیونکہ غیبت سے فطر ہونا مخالف قیاس ہے۔ والحدیث ماول بالاجماع۔ اور حدیث باجماع ماول ہے۔ ف۔ تاویل یہ کہ غیبت گزار روزہ کا ثواب کھو دیتا ہے تو گویا وہ بے روزہ ہو گیا۔ اور اجماع کا دعوی اس بنا پر ہے کہ سلف و صدر اول میں اجماع تھا تو پیچھے ظاہریہ کا خلاف کچھ مضر نہیں ہے م۔ اور حق یہ کہ غیبت سے افطار ہونے میں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں ضعف ہے۔ کمافی العینی۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر میں غیبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المعنی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیبت کرنے والے کے منہ سے بدبو پاکر تنبیہ فرمایا پس غیبت اگرچہ حکم میں مفطر نہیں لیکن صائم کو مثل مفطر کے بلکہ بدتر بنا دیتی ہے نعوذ باللہ منہا م۔ اگر سرمہ لگایا یا مونچھوں میں تیل لگایا پھر افطار کے گمان سے عمداً کھایا تو اس پر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ جاہل ہو کہ اسکو کسی مفتی نے فطر کا فتوی دیا ہو تو کفارہ نہ ہوگا۔ قاضیخان۔ مسافر یا ساکت قبل الزوال شہر میں آیا یا مجنون کو اسوقت افاقہ ہوا پھر روزے کی نیت کر لی پھر عمداً جماع کیا تو کفارہ نہیں۔ السراج۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کر لی پھر کھایا تو کفارہ نہیں ہے۔ الکشف الکبیر۔ تندرست نے افطار کر ڈالا پھر ایسا بیمار ہوا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ قاضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہو گئی کہ یہ اول ہوتی تو روزہ افطار کرنا مباح ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ قاضیخان۔ عورت نے عمداً افطار کیا پھر اسی روز حائضہ یا مرض [illegible] میں گرفتار ہوئی تو اس پر کفارہ نہیں جیسے مرد نے افطار کیا پھر اُس پر اغماء طاری ہوا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر روزہ توڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا مجروح کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ بقول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ الظہیریہ۔ اگر کسی مردار کا گوشت کھایا پس اگر کیڑے پڑ گئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ قاضیخان۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے مقتل کو لے جایا گیا پس اسنے پانی پیکر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص عفو کیا گیا تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے۔ اگر عمداً اپنی خوشی سے جماع کرکے روزہ توڑا پھر اسی روز سلطان نے اسکو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر الروایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ الظہیریہ۔ واذا جومعت النائمۃ او المجنونۃ وہی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا حالانکہ یہ عورت روزہ سے ہے۔ ف۔ اصلح کہ رات میں درستی وثبات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہو گئی۔ علیہا القضاء دون الکفارۃ۔ تو ایسی عورت پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر والشافعی لا قضاء علیہما اعتبارا بالناسی۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضا بھی واجب نہیں بقیاس بھولنے والے کے۔ ف۔ یعنی روزہ بھول کر جماع کرنے میں قضا نہیں یوں ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عذر تو بھول سے بڑھا ہوا ہے بوجہ قصد نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ بھول کر جماع کرنے والا اپنے قصد سے جماع کرتا ہے صرف روزہ بھولا اور اسکا عذر قبول ہو کر قضا نہیں تو ایسی عورت کا عذر جس میں قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اولی قبول ہو کر قضا نہ ہوگی۔ یہ کہ اصل اس میں دفع حرج ہے اور اس میں دونوں یکساں نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولنا ان النسیان یغلب وجودہ اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ ف۔ پس قضا واجب ہو تو حرج کثیر لازم آوے لہذا قضا نہیں ہے۔ وہذا نادر۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ و نادر ہے۔ ف۔ کہ سوتی ہوئی سے جماع کر لیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ و نادر ہو گیا تو قضا میں حرج نہیں۔ ولا تجب الکفارۃ لانعدام الجنایۃ۔ اور کفارہ واجب نہ ہوا بوجہ جرم نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ دونوں میں سے کسی نے عمداً فعل قصداً نہیں کیا ہے۔ ہاں جس مرد نے ایسا کیا اس پر کفارہ بھی ہوگا جب کہ عمداً روزہ توڑا ہو۔ واضح ہو کہ فتح القدیر و عینی میں ابو سلیمان الجوزجانی کی روایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ تھا یعنی عورت کو مجبور کرکے اس سے وطی کر لی۔ مترجم کہتا ہے کہ مصطلح لفظ اسکے واسطے کہ مراد ہے نہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں

چنانچہ امام مصنف نے اس طرف التفات نہیں کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان موجب ہر شخص کے واسطے ہے اور دن صوم کے لیے نہیں مگر نیت کے ساتھ سوائے معذوروں کے جنکو تاخیر یا اطعام کی اجازت ہے اگرچہ جہانتک ممکن ہو صوم افضل ہے سوائے حیض و نفاس کے اور عذر یہ ہیں سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض۔ حمل۔ دودھ پلانا خواہ ماں ہو یا دائی ہو حیض۔ نفاس۔ بھوک و پیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان عقل ہو۔ بڑھاپا۔ ہر ایک کی تفصیل اوپر گذری۔ پھر اس زمانہ میں بعضی جہ اس سختی گرما میں بمجبوری نوکری و معاش کے لوہ وگرمی میں کام کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور اگر کہا جاوے کہ کوئی مجبوری نہیں کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر ہے تو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ سلطنت اسلامیہ نہیں جس میں روزے کی رعایت ہو یا بیت المال سے کفالت ہو پس وہ مثل شاہد ہیں کہ انکو مثل مسافر کے تاخیر جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ دن میں بحالت خواب اگر کچھ حلق سے اترا تو روزہ فاسد ہوا خواہ خود کھایا پیا یا کسی دوسرے نے ڈال دیا۔ الفتاویٰ خانیہ وغیرہ۔ پچھنے لگانے میں ضعف کا خوف ہو تو مکروہ ہے یعنی جس سے افطار کی نوبت پہونچے اور یہی حال فصد کا ہے۔ المحیط۔ روزے میں بہت کلیان کرنا اور ناک میں پانی لیے رہنا مکروہ ہے۔ المحیط۔ جیسے نہانا۔ اور سر پر پانی ڈالنا۔ اور بھیگا کپڑا لپیٹنا اور پانی میں بیٹھنا اور ابو یوسف نے کہا کہ مکروہ نہیں اور یہی ظاہر ہے۔ محیط السرخسی۔ منہ میں تھوک جمع کر کے نگل جانا مکروہ ہے۔ الظہیریہ۔ مکروہ ہے کہ صائم تیل یا شہد خریدتے وقت چکھے تاکہ کھرا کھوٹا معلوم ہو۔ فتاویٰ قاضیخان۔ پھر فرض میں ہے نفل میں مضائقہ نہیں۔ التجنیس ن۔ روزے میں عمداً کھایا اور مشہور کیا تو قابل قتل ہے کما یظہر من شرح الوہبانیہ۔ و۔ چھ روزے شوال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو انکو پے در پے رکھنا مستحب ہے ہاں الگ الگ رکھنے میں کچھ کراہت نہیں۔ الحاوی۔ و۔ اور مترجم نے بھی بتقریر ابتدائے باب میں اختیار کیا اور یہ جزیہ صحیح سے موافق ہے۔ فللہ الحمد واللہ اعلم۔

فصل فیما یوجبہ علی نفسہ۔ یہ فصل ایسے روزے کے بیان میں جسکو مکلف اپنے اوپر خود واجب کر لے۔ ف۔ اس فصل میں مترجم بعضے مسائل ضروریہ غیر صوم الحاق کریگا۔ واضح ہو کہ نذر دو طرح پر ہے۔ نذر منجز یعنی جو کسی شرط پر معلق نہ ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر دو رکعت نفل ہے تو یہ دوگانہ اسپر واجب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر میں اچھا ہو گیا تو مجھپر دوگانہ نماز ہے۔ پھر نذر یا معین ہے جیسے آئندہ جمعہ کا روزہ ہے یا غیر معین جیسے مجھپر دو روزے ہیں۔ پھر واضح ہو کہ جو نذر یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکاف کی یا حج یا نماز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا درہم یا فقیر کے ساتھ مخصوص نہیں ہو جاتی حتیٰ کہ اگر نذر کی کہ مکہ کے فقراء کو یہ درہم بروز جمعہ تصدق کریگا پھر مکہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقراء پر اور غیر جمعہ میں اور سوائے اس درہم کے دوسرا مثل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے ادا کر دے مثلاً صوم رجب کی نذر کی پھر رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی یا حج کے سال معین سے پہلے حج کر لیا اور فلان روز دوگانہ کی نذر میں اس روز سے پہلے پڑھ دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر ہے وہ پائی گئی تو تعیین لغو ہو گئی۔ ت و۔ اور یہ بحث اصول میں صحیح ہے بخلاف نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نہ جاوے نذر منعقد نہ ہو گی پھر بعد وجود شرط کے اسکا حال مثل نذر منجز کے ہوگا م۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے جب اس صوم کو ختم کیا جو اللہ تعالیٰ نے بندے پر واجب کیے ہیں تو ایسے صوم کو شروع کیا جو بندہ اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالیٰ نے لازم کیے ہیں۔ نذر میں اصل یہ ہے کہ وہ چند شرطوں سے صحیح ہوتی ہے۔ اول یہ کہ نذر اس جنس سے شرع میں بھی واجب ہو لہذا مریض کی عیادت کرنے کی نذر نہیں صحیح ہے۔ دوم نذر خود مقصود ہو یعنی کسی کا وسیلہ نہو لہذا وضو کی نذر یا سجدہ تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ سوم نذر ایسی چیز نہو کہ جو اسپر خود واجب ہے خواہ فی الحال یا آئندہ کسی حالت میں۔ لہذا نماز ظہر یا روزہ رمضان کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ النہایہ۔ چہارم یہ کہ منذور بعینہ ذات میں معصیت نہو جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا [illegible] تو ہرگز جائز نہیں بر خلاف اسکے اگر عید لفظ یا ایام تشریق کے روزے کی نذر کی تو ذات میں معصیت نہیں [illegible] پس نذر صحیح [illegible] دوسرے کسی دن ادا کرے

ہم نتیجہ یہ کہ منذور ایسی چیز ہو جسکا ہونا محال ہو مثلاً جو دن گذر گیا اسکے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے۔ البحر۔ واضح ہو کہ نذر میں قصد وعدم قصد برابر ہے حتی کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہے۔ کما سیاتی ہم۔ ۰۔ واذا قال لله علی صوم یوم النحر افطر وقضی۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر عید اضحی کے دن روزہ ہے تو اس دن افطار کر دے اور قضا رکھے۔ فھذا النذر صحیح عندنا خلافا لزفر والشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف زفر وشافعی رحمہ کے ف اور یہی قول مالک واحمد کا اور روایت ابوحنیفہ سے ہے۔ ھما یقولان انہ نذر بما ھو معصیۃ لورود النھی عن صوم ھذہ الایام۔ زفر وشافعی کہتے ہیں یعنی دلیل لاتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ ف یعنی یہ معروف ایام جنمیں یوم النحر مع یوم الفطر وتین ایام تشریق ہیں۔ بحدیث خدری رض مرفوعاً کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم اضحی ویوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ الصحیحین۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دونوں دن میں صیام صحیح نہیں ہے۔ الصحیحین مع۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں ممانعت ایام تشریق ہے۔ الصحیح مع۔ جواب یہ کہ خالی ممانعت جسکے ساتھ کوئی معارض ہو اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا مت کرو کہ اسمیں سزا ہوگی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اگر کرو تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا کا مستوجب ہوا کیا نہیں سمجھتے کہ اگر وہ بیع ہی نہ ہو تو کچھ گناہ بھی نہ ہوگا اسلیے کہ بیع نہیں پائی گئی جو منع ہے م ف۔ ولنا انہ نذر بصوم مشروع۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع کی نذر ہے۔ والنھی لغیرہ۔ اور ممانعت بوجہ غیر کے ہے۔ ف پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے بُرا نہ ہوا اور غیر کی وجہ سے بُرا ہوا۔ وھو ترک اجابۃ دعوۃ اللہ تعالی۔ اور غیر یہ کہ اسمیں دعوت الٰہی عزوجل قبول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہے۔ ف کیونکہ یہ دن اللہ تعالی کی طرف سے بندوں کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا بہتر نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کہا جاوے کہ تو آسمان مت چھو تو یہ حقیقت میں نہی نہیں کیونکہ آسمان چھونا اُسکی قدرت سے باہر تھا پس نہی ایسی فعل میں ہوگی جو بندوں کے افعال میں جاری ہو پھر اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز ہو کہ اسمیں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جیسے زنا کاری وفساد کا جھوٹ بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں بلکہ کسی وجہ خارجی سے مذموم ہو جاوے تو اُسکی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید اضحی کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی ونہی میں فرق ہے پس نہی ہمارے نزدیک مشروع سے ممانعت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح قبیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع ومرغوب ہے لیکن غیر کی جہت سے مذموم۔ پس یوم الاضحی کا روزہ بوجہ ترک ضیافت الٰہی کے بُرا ہوا اور اپنی ذات میں اچھا ہے م۔ فیصح نذرہ۔ تو اسکی نذر صحیح ہو جائیگی۔ لکنہ یفطر۔ لیکن نذر کرنے والا اسدن افطار کرے ف یعنی افطار اسپر واجب ہے۔ احترازا عن المعصیۃ المجاورۃ۔ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاور واتصل ہوئی ہے بچ جاوے۔ ف پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد تک عید اضحی میں رہیگی۔ بعد اسکے نہیں رہیگی۔ ثم یقضی اسقاطا للواجب۔ پھر اس روزہ کو قضا کرے تاکہ اُسکے ذمہ سے واجب اتر جاوے۔ ف جو بوجہ نذر کے واجب ہوا ہے۔ عف۔ میں معلوم ہو گیا کہ جب اس نذر کا میں یوم اضحی کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے دلیل سے نکالا کہ نذر صحیح ہے تو اسکا فائدہ یہ ہے کہ قضا اسکے ذمہ واجب ہوئی۔ رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی ہو اس سے حدیث میں ممانعت ہے تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر قضا کہاں سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اسکا کفارہ وہ جو قسم کا کفارہ ہے۔ کما فی السنن الثلاثۃ۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وفا سے نذر نہیں ہے اگرچہ نذر منعقد ہو گئی کیونکہ خود اسکا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہ ہوتی تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھاوے تو قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ ناتا کاٹنے میں قسم نہیں ہے۔ م عف۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہو گئی لہذا فرمایا

وان صام فیہ یخرج عن العہدۃ لانہ اداہ کما التزمہ - اور اگر اسنے یوم النحر مین روزہ رکھ لیا تو ذمہ داری سے نکل گیا یعنی
باوجودیکہ روزہ تحریمی ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہوگیا کیونکہ اسنے جسطرح اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اُسکو ادا کر دیا - ف - وہ گنہگار ہوگا اسوجہ
سے کہ اسکو اسوقت مین روزہ نہین چاہیے تھی - شیخ محقق رح نے کہا کہ نذر کا انعقاد دو باتون کے واسطے ہوگا ایک یہ کہ اسکو قضا ادا
کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم نذر کہ غیر ممنوع ایام مین سے کسی دن قضا
کر سکتا ہے - دوم یہ کہ قضا نہ ہو سکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نہو مثلاً کسی نے شراب خواری کی نذر مانی لیکن
کہا گیا کہ کفارہ جب ہے کہ قسم کا قصد ہوا اور حدیث اسی پر محمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہوا ہو مطلقاً اُسپر کفارہ لازم ہوگا
جبکہ یہ فعل ہر طرح معصیت ہو اور قضا نہو سکے - اور ہمارے مشائخ اسی پر گئے ہین چنانچہ امام طحاوی رح نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر
کی یعنی جو ہر طرح معصیت ہے مثلاً فلان کو قتل کریگا تو یہ نذر قسم ہے اور اسپر کفارہ قسم لازم ہوگا جبکہ حانث ہو جاوے - انتہی - اور روزہ یا صوم
و صلوۃ وغیرہ کی نذر مین ظاہر الروایۃ ابو حنیفہ رح سے یہ ہے کہ جب قضا کرے تو پھر کفارہ نہین اور شیخ امام سندی نے اسی پر فتوی دیا - اور امام
امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ انہی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اسپر کفارہ بھی واجب ہوگا - شیخ امام سرخسی نے
کہا کہ یہی میرا مختار ہے اور یہی صدر الشہید نے فتاوی الصغری مین اختیار کیا - اور اسی پر فتوی دیا جاوے - مع - وعلی ہذا اگر صوم یوم العید
تو قضا کرے تو کفارہ قسم بھی ادا کرے - اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہوگئی مگر گنہگار و مرتکب حرام ہوا ہے - وان نوی یمینا فعلیہ کفارۃ
یمین - اور اگر اس نذر کرنیوالے نے قسم کا قصد کیا ہو تو اسپر کفارہ قسم لازم آویگا - ف - یعنی جبکہ حانث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کر لے
مین ارتکاب حرام ہے کہ قسم پوری ہوگئی پھر کفارہ نہین ہے - یعنی اذا افطر - مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ کہ جب اُس دن روزہ افطار
کرے - ف - یعنی روزہ یوم الاضحی ادا نہ کرے تو حانث ہو کر کفارہ لازم ہے - اسمین اشارہ ہے کہ اسپر دیانۃً یہی واجب ہے
کہ اس دن افطار کرے کفارہ دیدے - م - وہذہ المسئلۃ علی وجوہ ستۃ - اور یہ مسئلہ چھ وجہ پر ہے - ف - یعنی صیغہ نذر مین
قسم ہونا چھ صورتون پر ہوتا ہے انا مجملہ تین مین فقط نذر اور ایک مین فقط قسم اور دو مین اختلاف ہے بدین تفصیل کہ - ان لم ینو شیئاً
۱ - اگر اسنے کچھ نیت نہ کی - ف - نہ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر زبان سے نکالا - او نوی النذر لاغیر - ۲ - یا نذر کی
نیت کی نہ غیر - ف - یعنی نذر کی تو نیت کی اور سوائے اسکے قسم کی جانب ہونے یا نہونے کسی سے ارادہ نہین لگایا - او
نوی النذر وان لایکون یمینا - ۳ - یا نیت کی کہ یہ نذر ہو اور یہ کہ یہ قسم نہو - ف - یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم
نہونے کی نیت کر لی پس ان تینون صورتون مین - یکون نذرا - ایسا کلام نذر ہوگا - ف - یعنی بالاتفاق ابو حنیفہ و ابو یوسف
و محمد کے نزدیک فقط نذر ہوگا اور قسم نہو گا - لانہ نذر بصیغتہ - کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ مین نذر ہے - کیف وقد قررہ بعزیمتہ
اور کیونکر نذر نہو حالانکہ اسنے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کر دیا - ف - اور پہلی صورت مین اگرچہ کچھ نیت نہین لیکن کلام
جس معنی مین حقیقت ہے یہی ایک نیت ہے - حتی کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اسپر لازم ہو جاتی ہے
وان نوی الیمین ونوی ان لایکون نذرا یکون یمینا - ۴ - اور اگر اسنے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی
کہ یہ کلام نذر نہو تو یہ کلام قسم ہو جائیگا - ف - اسمین بھی تینون اماموں کا اتفاق ہے - لان الیمین محتمل کلامہ - کیونکہ قسم
اسکے کلام کا محتمل ہے - ف - یعنی کلام از راہ حقیقت تو نذر ہے لیکن از راہ مجاز کے قسم ہو سکتا ہے اسواسطے کہ مثلاً کہا کہ
للہ علی صوم الشہر - مین اللہ کی بجانہ یعنی واللہ - آتا ہے تو مجازاً اسکا قول محتمل قسم ہوا - وقد عینہ ونفی غیرہ - اور حال یہ کہ
اسنے اسی محتمل کو معین کر لیا اور اسکے سواے معنی سے نفی کر لی - ف - کیونکہ نیت کر لی کہ قسم ہو اور نذر نہو - تو نیت
سے یہی مجاز متعین ہوگیا اور حقیقت جاتی رہی - واضح ہو کہ اگر اردو مین ہو کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر یوم عید کا روزہ ہے
تو اسمین مجازاً قسم کا استعمال اسطرح نہین آتا ہے پس یہ محض ہی رہیگا اور قسم اسکی نیت پر لازم ہوگی یا نہین حتی کہ ہمارے نزدیک

جو بات حلال ہو اسکو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی قسم ہے پس اگر روز عید کو اپنے کھانا پینا وغیرہ بطور صوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی
نیت کی تو یہ نیت اسپر لازم ہے اگرچہ کلام سے اسپر فقط نذر لازم آئی پس اردو میں یہ چوتھی صورت مثل آئندہ پانچویں وچھٹی کے
ہو گی اسکو یاد رکھنا چاہیے ہنایہ حکم جو کتاب میں ہے عربی زبان میں کہنے پر ہے۔ **وان نواہما یکون نذرا ویمینا عند ابی حنیفۃ**
ومحمد۔ ۵۔ اور اگر اسنے نذر وقسم دونوں کی نیت کی تو یہ کلام نذر وقسم دونوں ہو گا مگر یہ ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ **وعند**
ابی یوسف یکون نذرا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فقط نذر ہو گا۔ ف۔ اور قسم نہیں ہو گا۔ **ولو نوی الیمین**۔ ۶۔
اور اگر اسنے قسم کی نیت کی۔ ف۔ یعنی بدون اسکے کہ نذر ہو۔ **فکذلک عندہما**۔ تو بھی امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک
وہ نذر وقسم دونوں ہو گا۔ ف۔ کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور اسکے کلام کی حقیقت ہے۔ **وعندہ یکون یمینا**۔ اور امام
ابو یوسف کے نزدیک فقط قسم ہو گا۔ ف۔ اور نذر نہیں ہو گا۔ پس اگر ۵ و ۶۔ دونوں صورتوں میں اپنے یوم عید کو افطار کیا تو
امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اسپر نذر کی قضا اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک صورت ۵۔ میں صرف قضاء
نذر اور صورت ۶۔ میں صرف کفارہ قسم لازم ہے۔ **لابی یوسف**۔ دلیل امام ابو یوسف کی۔ ف۔ نذر وقسم دونوں میں سے
فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ **ان النذر فیہ حقیقۃ والیمین مجاز**۔ اس کلام میں نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجاز ہے حتی کہ
لا یتوقف الاول علی النیۃ ویتوقف الثانی۔ حتی کہ نذر ہونا تو اسکی نیت پر موقوف نہیں اور قسم ہونا اسکی نیت پر موقوف
ہے۔ ف۔ جیسے الفاظ میں حقیقۃ لفظ طلاق کچھ نیت پر موقوف نہیں ہوتا اور مجازا جو الفاظ بمعنی طلاق ہیں وہ نیت پر طلاق کا فائدہ
دیتے ہیں پس جبکہ یہ حال ہے۔ **فلا ینتظمہما**۔ تو یہ کلام ان دونوں یعنی نذر وقسم دونوں کو شامل نہ ہو گا۔ ف۔ چنانچہ اصول میں
مقرر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال میں حقیقی ومجازی دونوں معنی جمع نہیں ہوتے ہیں۔ اگر وہم ہو کہ چوتھی صورت میں فقط
قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت ثبوت ہوتی ہے تو تنبیہ کر دی کہ۔ **ثم المجاز یتعین بنیتہ**۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اسکی نیت پر متعین
ہو گئی۔ ف۔ جیسے صورت ۴۔ و ۶۔ میں ہے۔ پھر اگر وہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر متعین ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے ثبوت ہو کر
جمع ہو جاوے تو متنبہ کیا کہ۔ **وعند نیتہما تترجح الحقیقۃ**۔ اور دونوں کی نیت کے وقت حقیقت کو ترجیح ہو گی۔ ف۔ کیونکہ
جمع تو منع ہے پس کلام بیفائدہ نہ ہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دیکر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت پنجم میں ہے اور صورت ۴۔
میں چونکہ مجاز کی نیت متعین کر دی تو حقیقت ساقط کر دی۔ **ولہما انہ لا تنافی بین الجہتین**۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل
یہ کہ نذر وقسم دونوں جہت میں کچھ منافات نہیں ہے۔ **لانہما یقتضیان الوجوب**۔ کیونکہ دونوں جہتیں متفق ہو کر اسکے ذمہ واجب
ہونا چاہتی ہیں۔ ف۔ پس ہم نے دونوں واجب کر دیں۔ **الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ**۔ اتنی بات کا
فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بالغیر واجب کرتا ہے۔ ف۔ تو کلام میں ہم نے دو طرح کی دلالت
پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر۔ **فجمعنا بینہما عملا بالدلیلین**۔ تو ہم نے دونوں کو جمع کر دیا تاکہ دونوں دلیل پر عمل ہو جاوے
ف۔ اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بہتر ہے۔ **کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعاوضۃ فی الہبۃ بشرط العوض**۔ جیسے
ہم نے ایسے ہبہ میں جسمیں عوض لینا شرط ہو دونوں جہت احسان ومعاوضہ کو جمع کر دیا۔ ف۔ یعنی باتفاق جو ہبہ بشرط عوض
ہو مثلا زید نے بکر کو ایک مکان اس شرط پر ہبہ کیا کہ بکر اسکو ہزار روپیہ عوض دے تو ہم نے کہا کہ یہ ہبہ ہے جو کہ احسان ہوا کرتا
ہے لیکن ہم نے کہا کہ انجام میں یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفیع کو اسمیں مثل بیع کے شفعہ کا حق حاصل ہے حالانکہ محض ہبہ ہوتا
تو شفعہ حاصل نہ ہوتا۔ واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام نے اس مقام میں محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ فخر الاسلام وبدائع
سے نقل کرکے دونوں کو ضعیف کیا اور دونوں کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالتزام یا بلزوم اور شک
نہیں کہ دونوں پر شیخ کا اعتراض صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر میں بحث طویل ملاحظہ کرو۔ پھر مترجم کو تیسرا طریقہ ظاہر ہوتا ہے جس سے

شیخ کا اعتراض وارد نہیں اور وہ یہ ہے کہ نفس کلام سے اسپر نذر واجب ہے اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ صرف
اُس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اِس کلام نذر کے وقت پیدا ہوئی ہے لہٰذا وہ اِس کلام کی طرف بوجہیت
کے منسوب ہوئی۔ یہ دلیل تو اِس مقام پر حق ہے لیکن کتاب کی عبارت میں توجیہ کرنا چاہیئے کہ نذر و قسم دونوں کی نیت میں
یہ کلام دونوں ہوگا۔ اسلیئے معنی بطریق مجاز یہی ہیں کہ کلام سے فراغت پر دونوں مفاد موجود ہوئے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے
ثبوت ہوئے۔ اور امام مصنفؒ نے خود اِس طرف اشارہ کیا کہ الا ان النذر یقتضیہ بعینہ والیمین لغیرہ یعنی قسم اس کلام کا اثر
نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوتی اور وہ نیت ہے جو اسی کلام کے وقت اُس شخص کے دل میں پیدا ہوئی۔ فاحفظ فانک لا تجدہ
فی غیر ہٰذا الشرح۔ پھر مسائل ایک سال معین یا غیر معین اور ایک ماہ معین یا غیر معین کے بیان ہوتے ہیں۔ ولو قال للہ علی صوم
ہٰذہ السنۃ۔ اور اگر کسی نذر کرنے والے نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر اِس سال کے روزے ہیں۔ ف۔ تو یہ نذر ہے صحیح
ہے یہی مختار ہے۔ ع۔ پس جب کہ اس سال معین کی نذر ہو۔ افطر یوم الفطر و یوم النحر و ایام التشریق۔ تو افطار کرے
یوم الفطر اور یوم الاضحی اور ایام تشریق کو۔ ف۔ یعنی واجب ہے کہ اِس سال میں سے جب یہ پانچ دن آویں انمیں روزہ نہ رکھے
الخ۔ وقضاہا۔ اور انکو قضا کرے۔ ف۔ یعنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضا رکھے ہم۔ اور اگر اُسنے ان ایام میں بھی
روزے رکھے تو نذر ہو گئی لیکن وہ گنہگار ہوا۔ ن۔ لان النذر بالسنۃ المعینۃ نذر بہٰذہ الایام۔ کیونکہ معین سال کی
نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہے۔ ف۔ کیونکہ سال میں یہ ایام ضرور داخل ہیں تو جب اسنے یہ سال معین کرکے اپنے اوپر
واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے۔ اور چونکہ ان ایام میں صوم سے ممانعت ہے تو قضا کرے ہم۔ رہا رمضان تو اسکی قضا
واجب نہیں اسواسطے کہ وہ اِس سال معین میں اُسکے نذر کرنے سے واجب نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے
الخلاصہ و منح۔ اور یہ اُسوقت کہ ان ایام سے پہلے اُس سال کی نذر کی ہو اور اگر ان ایام کے بعد اِس سال کے صیام کی نذر کی
تو باختلاف باقی ایام کے روزے ہے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اسپر عید الفطر کی قضا نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں
کی قضا نہیں۔ کما فی الخلاصۃ و منح یعنی ہذا بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ ختم تک رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم
ذی الحجہ تک ہم۔ وکذا اذا لم یعین لکنہ شرط التتابع۔ اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضا کا اسوقت بھی ہے کہ جب
نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پے در پے ایک سال کا روزہ رکھنا شروع کیا ہو۔ ف۔ باین طور کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے
مجھپر ایک سال کے روزے پے در پے ہیں۔ لان المتابعۃ لا تعری عنہا۔ کیونکہ پے در پے ۳۶۰ یوم کے روزے ان ایام سے
خالی نہونگے۔ ف۔ پھر سال معین کی صورت میں پانچ دن کی قضا میں برابر پانچوں پے در پے رکھنا شرط نہیں تھا لیکن یقضیہا
فی ہٰذا الفصل موصولۃ تحقیقاً للتتابع بقدر الامکان۔ لیکن اِس صورت میں (جب کہ غیر معین متتابع نذر کی) ان پانچوں
کو قضا بھی لاحق کرے تا کہ پے در پے کی شرط جہانتک ممکن ہے متحقق رکھی جاوے۔ ویاتی فی ہٰذا خلاف زفر والشافعی۔
اور واضح ہو کہ اِس نذر میں زفر و شافعی کا خلاف پیدا ہوگا۔ ف۔ کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر
نہونگے تو انکی قضا بھی نہوگی۔ للنہی عن الصوم فیہا۔ کیونکہ ان ایام میں روزے سے ممانعت وارد ہے۔ ف۔ چنانچہ عید الفطر
و اضحی میں حدیث گذری و ایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے۔ وہو قولہ علیہ السلام الا لا تصوموا فی ہٰذہ الایام فانہا
ایام اکل و شرب و بعال۔ اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو جاؤ کہ ان ایام میں روزہ مت رکھیو کہ یہ
ایام کھانے پینے و بعال کے ہیں۔ ف۔ بعال یعنی جماع ہے اور یہ لفظ دارقطنی و اسحٰق بن راہویہ کی روایت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں
اور طبرانی کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابو یعلیٰ کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم میں واقع ہے مگر یہ روایات
ضعیف ہیں لہٰذا منذری رح نے مختصر السنن میں کہا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل و شرب

وذکر النہی آیا ہے۔ مع۔ بہرحال ان ایام میں صوم سے ممانعت وارد ہے۔ م۔ وقد بینا الوجہ فیہ۔ اور ہم نے اسمیں وجہ بیان کردی۔ ف۔ کہ ممانعت بالغیر ہے تو مراد نذر
کہ معصیت کی نذر ہے انکے نزدیک صحیح نہیں۔ والعذر عنہ۔ اور اس سے عذر بھی بیان کردیا۔ ف۔ کہ ممانعت بالغیر ہے تو مراد نذر
وفاء نہ کرنا ان ایام میں پس قضاء لازم رہی بلکہ جب قضاء بھی ممکن نہو تو کفارہ لازم ہے اور تحقیق گذر چکی۔ م۔ ولو لم یشترط التتابع
اور اگر اپنے پے در پے کی شرط نہ کی۔ ف۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر نذر کیے۔ تو چاند کے شمار سے
روزے رکھنا شروع کرے حتی کہ بارہ مہینہ پورے ہوجاویں۔ اور اس صورت میں رمضان جو آویگا وہ نذر میں محسوب نہ ہوگا بلکہ
رمضان کے بجائے ایک ماہ نذر رکھے۔ کما فی الخلاصہ۔ لم یجزہ صوم ہذہ الایام۔ ان ایام پانچ میں روزہ رکھ لینا کافی نہوگا۔
ف۔ یعنی نذر ادا نہ ہوگی بلکہ عیدین وتشریق کو چھوڑ کر غیر ممنوع پانچ دنوں میں روزے نذر کے ادا کرے۔ لان الاصل
فیما یلزمہ الکمال۔ کیونکہ جو اپنے اپنے اوپر لازم کیا اسمیں کامل ہونا اصل ہے۔ ف۔ کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہیں کی ہے
والمؤدی ناقص۔ اور جو ان ایام میں ادا کیا وہ ناقص ہے۔ لمکان النہی۔ بوجہ ممانعت موجود ہونے کے۔ ف۔ حالانکہ
اسنے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو ملاکر بارہ ماہ ہوجاویں چاہے کبھی رکھے۔ بخلاف ما اذا عینہا۔ برخلاف اس
صورت کے جب کہ ان ایام کو متعین کرلیا ہو۔ ف۔ خواہ اسطرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر
کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ اسنے ان ایام میں روزے رکھنے کی
نذر کی پس اگر ان ایام ہی میں روزہ رکھ لیا تو معصیت کا مرتکب ہوا مگر نذر ادا ہوگئی۔ لانہ التزم بوصف النقصان
کیونکہ اسنے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ ف۔ ویسا ہی ادا کیا۔ فیکون الاداء بالوصف ملتزم
توا سکا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہوگیا جو اسنے التزام کیا تھا۔ ف۔ تو نذر ادا ہوگئی۔ اگرچہ ممانعت کی نافرمانی
کرنے سے معصیت کا مرتکب ہوا۔ (فروع) اگر اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ رواں کے روزوں کی نذر کی تو اس مہینہ میں جو
ایام باقی میں وہی لازم ہیں پس اگر درمیان میں ان پانچ ایام مذکورہ میں سے کوئی دن پڑے تو اسکو قضاء کرے در معصیت
کے ساتھ نذر ادا ہوجائیگی۔ اور اگر کل قضاء کیا تو چاہے متفرق رکھے۔ یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہے اور اگر ہفتہ سے دن
سنیچر مراد لیا تو اسکی نیت ہے۔ اگر ایک مہینہ پے در پے نذر کیا تو ایسے مہینہ میں جائز نہیں جسمیں ممنوع دن آوے اور اگر کسی نے
بیچ میں افطار کیا تو از سر نو رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹۔ دن ہوں اور کہا گیا بلکہ ۳۰۔ دن لازم ہیں اور
درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰۔ دن متوالی پورے کرنا لازم ہے۔ اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد
پے در پے ہے تو چاند سے چاند تک پے در پے کافی ہے اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہیں تو ۳۰۔ پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی۔ اور
یہی مختار ہے۔ اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان میں حائضہ ہوئی تو ایام حیض قضاء کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے
خالی ہوتا ہے تو وجوب ہوگیا۔ اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی وغیرہ کے عاجز ہوا تو جاڑوں میں قضاء کرے۔ اگر ایک رجب کی
نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ ظہار میں مع دوسرے ماہ کے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے اصح قول پر ایک رجب قضاء کرنا واجب ہے
م۔ وعلیہ کفارۃ یمین ان اراد بہ یمینا۔ اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اسنے کلام سے نذر مراد لی ہو۔ ف۔
یعنی جب کہ حانث ہو۔ وقد سبقت وجوہہ۔ اور اسکی صورتیں سابق میں بیان ہوچکی ہیں۔ ف۔ یعنی چھ صورتیں مراد
بیان یہ کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی میں بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محتمل ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہوجائیگا اور مترجم نے سابق
تنبیہ کردی کہ اردو میں یوں کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر یہ واجب ہے۔ خالی نذر میں مستعمل ہے اور قسم اسکا مجاز نہیں تو نیت
سے بھی قسم نہوگا۔ فاحفظہ۔ م۔ (فروع) اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ اس دن جب
روزہ رکھوں جسمیں زید آوے پھر زید جس دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا عورت تھی کہ اسکو حیض آچکا

یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو بقول امام محمد اسپر کچھ واجب نہیں یہی مختار ہے۔ ف السراجیہ۔ الخلاصہ۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور
ہنوز اسنے کچھ نہیں کھایا تو روزہ رکھ لے۔ المحیط السرخسی۔ اور اگر مثلاً زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہو جانے کے روز میں ہمیشہ
صوم کی نیت کی پھر اتفاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہو گئیں تو اسپر فقط ایک ہی روز کا روزہ واجب ہے۔ المحیط۔ اللہ تعالیٰ
کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اسپر ایک روزہ واجب ہے اور جونسے دن چاہے ادا کرے اور یہ باجماع ائمہ تاخیر
جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھپر آدھے دن کا روزہ ہے تو صحیح نہیں یا ایک دن میں دو روزے ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔
ف۔ تین چار دن جسقدر ایام نذر کیے وہ واجب ہیں جب چاہے رکھے خواہ متفرق یا پے در پے مگر اگر اسنے پے در پے شرط کیے ہوں تو
اسی طرح لازم ہونگے حتی کہ درمیان میں اگر کوئی دن چھوڑ دیا خواہ عمداً یا بوجہ حیض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق پڑنے سے تو از سر نو
شمار کرے۔ السراج الوہاج ف۔ متفرق نذر کئے تھے اور پے در پے ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ قاضیخان وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روز
کرنا چاہتا تھا مگر زبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جو نکلا وہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں قصد و بے قصد برابر ہے۔ السراج
ف۔ نذر کو کسی شرط پر معلق کیا مثلاً اگر ایسا ہوا تو مجھپر ایک ماہ کا روزہ ہے۔ شرط کی وجود سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے
اور اگر وقت کی طرف منسوب کیا مثلاً مجھپر رجب کے روزے ہیں پھر رجب سے مقدم مثلاً ربیع الاول میں ادا کیے تو جائز ہے یہی شیخین
کا قول ہے۔ الظہیریہ۔ ایک ماہ کے روزے نذر کیے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مرگیا تو کل واجب حتی کہ جسقدر اسکے ذمہ ہوں ہر روز
کی فدیہ کی وصیت کرے خواہ مہینہ معین ہو یا غیر معین ہو۔ اگر مریض نے ایک ماہ روزہ واجب کیے پھر صحت سے پہلے مرگیا تو اسپر کچھ واجب
نہیں لیکن اگر ایک روز بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینہ کے واجب حتی کہ مرتے وقت وصیت فدیہ واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر
صحت واجب ہیں۔ الخلاصہ ف۔ مسئلہ۔ ایام عیدین و تشریق میں بغیر نذر کے صوم کا حکم۔ من اصبح یوم النحر صائماً۔ جس شخص نے
یوم النحر یعنی عید اضحی کے روز صبح کی اس حال سے کہ وہ صائم ہے۔ ثم افطر۔ پھر افطار کر ڈالا۔ لا شئی علیہ۔ تو اسپر کچھ واجب نہیں
ف۔ یعنی قضا نہیں اور نہ گناہ ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف ومحمد فی النوادر ان علیہ القضاء۔ اور
نوادر میں ابو یوسف و محمد سے مروی ہوا کہ اسپر قضا واجب ہے۔ ف۔ اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا بھی واجب ہے کیونکہ تمام
کرنا معصیت ہے اور یہ معصیت بعد ایام ممنوعہ کے مرتفع تو قضا واجب ہے۔ لان الشروع یلزم کالنذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اسکے
ذمہ لازم کرنے والا مثل نذر کے ہو جاتا ہے۔ وصار کالشروع فی الصلوٰۃ فی الوقت المکروہ۔ اور ممنوع وقت میں روزہ شروع
کرنا ایسا ہو گیا جیسے مکروہ وقت میں نماز شروع کی۔ ف۔ مثلاً طلوع یا غروب یا ٹھیک دوپہر کو نفل شروع کر کے توڑ دی تو قضا واجب
ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی نماز کی صورت میں قضا واجب مگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق لابی حنیفۃ وہو
ظاہر الروایۃ ان بنفس الشروع فی الصوم یسمی صائماً۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایۃ ہے وجہ فرق
یہ کہ صوم میں تو شروع کرتے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتی یحنث بہ الحالف علی الصوم۔ حتی کہ شروع کرتے ہی وہ شخص حانث ہو جائیگا
جس نے صوم پر قسم کھائی ہو۔ ف۔ مثلاً قسم کھائی کہ میں روزہ نفل نہیں رکھونگا تو شروع کرتے ہی جھوٹا پڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں فلان
روز میں صائم ہوں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس روز شروع کر کے توڑ دیا تو اسکا غلام آزاد ہو جائیگا اسواسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم
ہو گیا پس معلوم ہوا کہ روزہ میں شروع کرتے ہی صائم ہو جاتا ہے۔ فیصیر مرتکبا للنہی۔ تو شروع کرنے سے نہی کا مرتکب ہوا۔ ف۔
اور جس فعل کا شروع کرنا معصیت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ فیجب ابطالہ۔ تو ایسے عمل کو میٹ دینا واجب ہے۔
فلا تجب صیانتہ۔ پس اسکو مٹنے سے بچانا واجب نہ ہوا۔ ووجوب القضاء یبتنی علیہ۔ اور قضا واجب ہونا تو
اسی پر مبنی تھا۔ ف۔ یعنی نیک کام کو شروع کر کے مٹانا منع ہے لہذا اگر مٹایا تو قضا واجب ہے اور یہاں جب اسکا مٹانا واجب ہے
تو قضا لازم نہیں۔ یہ حال تو اس صوم میں ہے۔ ولا یصیر مرتکبا للنہی بنفس النذر وہو الموجب ولا بنفس الشروع فی الصلوٰۃ

اور نفس نذر کی وجہ سے نہی کا مرتکب نہیں ہوتا اور واجب کرنے والی تو نذر ہے اور نہ نماز میں شروع کرنے سے مرتکب نہی ہو۔ ف
یعنی اگر یوم النحر کی نذر کی تو نذر نے واجب کر دیا اور خود نذر کچھ معصیت نہیں بلکہ نذر کو اسی دن وفا کرنا معصیت ہے تو وفا نہ کرے
اگر نذر کا واجب کیا ہوا کسی دوسرے روز میں ادا کرے اور یوں ہی نماز جب اوقات مکروہ میں شروع کی تو ابھی شروع کرنے سے
واجب ہو گئی لیکن ابھی تک نہی کا مرتکب نہ ہوگا۔ حتی یتم رکعۃ۔ یہانتک کہ ایک رکعت پوری کرے۔ ف۔ پس نماز میں
نفس شروع سے مرتکب معصیت نہیں بلکہ شروع کر کے ایک رکعت پوری کرنے پر مرتکب ہوگا۔ ولہذا لا یحنث بہ الحالف
علی الصلوۃ۔ اور اسی جہت سے نماز شروع کرنے سے وہ شخص حانث نہ ہوگا جس نے نماز پر قسم کھائی تھی۔ ف۔ مثلاً کہا تھا
کہ اگر اوقات مکروہہ میں سے کسی وقت میں نماز پڑھوں تو میرا غلام آزاد ہے یا واسکے کسی وقت مکروہ میں نماز نہیں پڑھونگا پھر
اسنے ان اوقات میں نماز شروع کی اور پوری رکعت نہیں کی تو ابھی تک جھوٹا نہیں ہوا کیونکہ ابھی اسپر نماز کا نام نہیں ہے
یہانتک کہ ایک رکعت پوری کرے تب حانث ہوگا پس معلوم ہوا کہ نماز میں شروع کرنا نماز نہیں اور قدرہ نماز ہی ہوگا پس نذر
کرنا اور نماز شروع کرنا نیک کام رہا۔ فتجب صیانۃ المؤدی۔ تو مؤدی کو بیٹ دینے سے بچانا واجب رہا۔ ف۔ لیکن یہ بچانا
اس طور پر ممکن نہیں کہ نذر کو اسوقت وفا کرے یا نماز کو اسوقت پورا کرے کیونکہ پورا کرنا معصیت ہو جائیگا۔ بلکہ بچانا اسکی قضاء کی
ذمہ داری سے ممکن ہے۔ فیکون مضمونا بالقضاء۔ تو وہ اسکی قضاء کرنے کا ضامن ہوگا۔ ف۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ عمل نیک کو
شروع کرکے پورا کرنا واجب ہوتا ہے خواہ اصلح کہ شروع کو آخر تک تمام کرے یا اسکو قضاء کرے پس قضاء کرنا شروع کرنے پر جیسا کہ
ر شروع کرنا نیک ہے اور صوم یوم النحر شروع کرنا نیک نہیں ہے اور نماز وقت مکروہ میں شروع کرنا نیک ہے گر ایک رکعت تک پڑھنا نیک
نہیں ہے۔ رہا صوم یوم النحر کی نذر کرنا موجب قضاء ہے گر شروع کرنے کی جہت سے نہیں بلکہ نذر کی جہت سے اور نذر خود نیک ہے و
عن ابی حنیفۃ انہ لا یجب القضاء فی فصل الصلوۃ ایضاً۔ اور ابوحنیفہ رح سے نوادر میں آیا کہ نماز اوقات مکروہہ میں شروع
کرنے کی صورت میں بھی قضاء واجب نہیں ہے۔ والاظہر ہو الاول۔ اور اول اظہر ہے۔ ف۔ یعنی یہ کہ قضاء واجب ہے واللہ
اعلم۔ امام مصنف رح نے اظہر کہا اور صحیح نہیں کہا شاید اسوجہ سے کہ شیخ محقق ابن الہمام نے لکھی کہ اگر نماز کو سجدہ کے بعد
قطع کرے تو چاہیے کہ قضاء واجب نہ ہو کیونکہ اسوقت تو مرتکب نہی ہو چکا حالانکہ حکم قضاء مطلق ہے۔ مترجم کے نزدیک اسکا جواب
نفیس یہ ہے کہ شروع میں جو عمل نیک موجب قضاء ہو چکا تو پھر یہ ایجاب اسکی اس حرکت سے متغیر نہ ہوگا کہ اسکو سجدہ تک لیگیا کیونکہ
یہ حرکت خود معصیت ہے پس قضاء بنظر نفس شروع کے اسپر واجب رہی فافہم۔

باب الاعتکاف

واضح ہو کہ اعتکاف کی تفسیر و تقسیم و ارکان و شرائط و آداب و اسکی خوبیاں و جن امور سے وہ فاسد ہوتا ہے اور جو افعال اسمیں ممنوع
ہیں ان سب کا بیان اس باب میں ہونا چاہیے۔ مجمل بیان یہ کہ اعتکاف کی شرائط میں اسلام و عقل و پاک ہونا حیض و نفاس و جنابت
سے و مسجد جماعت ہونا اور صوم و نیت۔ پھر تفصیل آتی ہے۔ اور آزاد ہونا و بالغ ہونا و مذکر ہونا شرط نہیں۔ چنانچہ اعتکاف طفل کا اور
مولی و شوہر کی اجازت سے عورت و غلام کا صحیح ہے۔ البدائع۔ کیونکہ شوہر و مولی کو اختیار ہے کہ جورو اور مملوک کو نذر کے اعتکاف
واجب سے منع کریں۔ المحیط۔ اعتکاف کا ادب یہ کہ سوائے خیر کے کلام نہ کرے۔ السراج۔ و قصص انبیاء و اولیاء منجملہ کلام خیر کے ہیں
الفتح۔ اور ایسی باتیں جنمیں گناہ نہو کچھ مضائقہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ جو کہ مسجد میں دنیا کی مباح باتیں کرنا مکروہ تحریمی ہے تو اپنی گناہ ہی
کہ جب کہ کسی حاجت سے ہوں۔ النہر۔ اور خوبی اعتکاف ظاہر کہ بالکلیہ عبادت الہی میں منقطع و مشابہ ملائکہ ہو جاتا ہے اور کھانا
بوجہ صوم کے اللہ تعالی کی ضیافت ہو جاتا ہے۔ النہایہ۔ قال الاعتکاف مستحب۔ قدوری رح نے فرمایا کہ اعتکاف مستحب ہے

ف- مترجم کہتا ہے کہ قدوری و مشائخ متقدمین ایسے امور کو جو شرع میں خوب ہیں مستحب بولتے ہیں حتی کہ واجب تک کو بھی جیسے مبسوط میں کہا کہ اعتکاف قربت مشروعہ ہے- پس انکی مراد اصطلاحی مستحب نہیں ہوتا جو سنت سے کمتر ہے مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ مستحب سے بعض علمائے کیا مراد ہے تو امام مصنف نے کہا کہ- والصحیح انہ سنۃ مؤکدۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ فی العشر الاواخر من رمضان- اور صحیح یہ ہے کہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے اخیر عشرہ میں اعتکاف پر مواظبت فرمائی ہے- والمواظبۃ دلیل السنۃ- اور مواظبت فرمانا سنت ہونے کی دلیل ہے- ف- پھر چونکہ یہ از قسم عادات انسانی نہیں بلکہ عبادت ہے تو سنت مؤکدہ ٹھہرا- مواظبت سے وجوب اسواسطے نہ ہوا کہ ایک رمضان میں جب حضرت عائشہ و ام سلمہ و زینب رضی اللہ عنہن ازواج مطہرات نے مسجد میں اپنے قبہ اعتکاف کے لیے گاڑے تو آپ نے سب اکھڑوا دیے اور خود بھی اعتکاف ترک کیا حتی کہ شوال کے اول عشرہ میں اعتکاف کیا- کما فی الصحیحین وغیرہما- اور اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر اعتکاف شروع کر کے توڑ دے تو اسکی قضا نہ کرے جیسے صوم و صلوۃ میں ہے- بالجملہ معلوم ہوا کہ اعتکاف رمضان مسنون مؤکدہ ہے م- اور یہی مبسوط و بدائع و تحفہ میں کہا کہ سنت مؤکدہ ہے ع- اور مالکیہ نے کہا کہ اعتکاف امر جائز ہے- شاید اسوجہ سے کہ امام مالک نے کہا کہ مجھے خبر نہیں پہونچی کہ ابوبکر و عمر و عثمان و ابن المسیب وغیرہ سلف میں کسی نے سوائے عبدالرحمن بن ابی بکر کے اعتکاف کیا- جواب یہ کہ ان لوگوں پر جہاد و اقامت شرع کے امور واجبہ ایسے لاحق تھے کہ انہوں نے اس سنت کو بعذر ترک چھوڑ دیا کیونکہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتکاف کر لیا اور شیخ ابوبکر بن العربی مالکی نے خود علمائے مالکیہ کا قول بوجہ صحاح احادیث کے رد کر دیا- کما فی العینی- پھر واضح ہو کہ ظاہراً سنت مؤکدہ کا قول صرف اعتکاف رمضان میں ہے لہٰذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ ہے کہ اعتکاف تین قسم ہے اول اعتکاف واجب اور وہ اعتکاف نذر ہے- دوم سنت مؤکدہ اور وہ اعتکاف عشرہ اخیرہ رمضان ہے- سوم اعتکاف مستحب اور وہ ان دونوں کے سوائے ہے- پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشرہ اوسط میں بھی اعتکاف کیا اور جب فارغ ہوئے تو جبرئیل علیہ السلام نے آکر کہا کہ جو آپ ڈھونڈھتے ہیں وہ آگے ہے یعنی لیلۃ القدر پس آپ نے عشرہ اخیرہ کا اعتکاف کیا- یہیں سے اکثر علماء کے نزدیک لیلۃ القدر اخیر عشرہ میں ہے مع اختلاف کہ ۲۱- ہے یا ۲۷- یا کوئی طاق رات ہے چنانچہ صحیح میں حدیث ہے کہ لیلۃ القدر کو عشرہ آخر میں ڈھونڈھو اور اسکے طاق رات میں ڈھونڈھو اور ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ وہ رمضان میں ہوتی مگر کبھی اول کبھی اوسط کبھی آخر میں اور صاحبین کے نزدیک رمضان میں مگر معین ہے کہ دائر نہیں ہوتی- پس اگر شرط کی کہ بعد لیلۃ القدر کے ایسا کرونگا تو بعد رمضان کے شرط ضرور پوری ہو جائیگی- پھر اس رات کی علامات میں کہ اعتدال و سکون ہو اور صبح کو آفتاب بغیر شعاع کے نکلے گویا طشت ہے اور کبھی باران رحمت نازل ہوتا ہے- پھر واضح ہو کہ جب بندہ اس رات میں طاعت و دعا میں مشغول ہے تو اسکو لیلۃ القدر حاصل ہو گئی اور بعضے عوام یہ گمان کرتے ہیں کہ اسوقت روشنی و ہر چیز کو سجدہ میں دیکھے تب پاویگا ورنہ نہیں حالانکہ یہ گمان بالکل غلط ہے کیونکہ ان آثار کا دیکھنا ہر شخص کی قوت نہیں ہے جیسے ہر چیز درخت و زمین وغیرہ کا تسبیح کرنا ہر شخص کی استعداد میں محسوس نہیں بلکہ لیلۃ القدر پانے کی صرف یہی معنی کہ جو رات لیلۃ القدر ہے اسمیں جو بندہ غافل سوتا نہو بلکہ عبادت و طاعت میں مشغول ہو اسنے لیلۃ القدر پائی اور یہ فضل الٰہی عزوجل ہر لیاقت کے مومن کو شامل ہے والحمد للہ رب العالمین- بالجملہ معلوم ہوا کہ عشرہ اخیرہ رمضان کا اعتکاف مسنون ہے اور چونکہ معتکف نے رات و دن اپنے آپ کو سب امور سے منقطع کر کے طاعت میں کر دیا تو رات کا سو جانا بھی طاعت میں شمار ہے اور چونکہ اسمیں ضرور لیلۃ القدر ہوگی تو لیلۃ القدر میں یہ بندہ طاعت ہی میں ملیگا اگرچہ سو گیا ہو فاحفظ و منہ م- تفسیر اعتکاف یہ ہے کہ- ھو اللبث فی المسجد مع الصوم ونیۃ الاعتکاف- یعنی اعتکاف ٹھہرنا مسجد میں روزہ کے ساتھ اور نیت اعتکاف کے ساتھ- ف- پس ایک تو ٹھہرنا چاہیے دوم مسجد میں ہو- سوم صوم ہو- چہارم نیت ملحوظ ہو

واما اللبث فرکنہ لانہ ینبئ عنہ فکان وجودہ بہ۔ رہا لبث یعنی ٹھہرا رہنا تو یہ اعتکاف کا رکن ذاتی ہے کیونکہ اعتکاف بحسب لغت
اسی سے آگاہ کرتا ہے تو اعتکاف کا وجود اسی لبث کے ساتھ ہوگا۔ ف۔ جلی لغت میں اعتکاف از ملک و عکوف ہے اور ایسے
مواقع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہرا دے و باز رکھے جس سے لازم آتا ہے کہ کسی بات پر متوجہ و جھک جاوے و برابر
اسی حالت پر رہے وقال تعالی یعکفون علی اصنام لھم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر عکوف کیے تھی پس اعتکاف کی
ذات یہی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الٰہی میں روک کر ٹھہرا دے اسوائے امور سے باز رکھے۔ پھر شرع میں اسکا مقام مسجد ہے لہذا
عورت کے حق میں اسکے گھر میں نماز کی جگہ ہے حتی کہ یہ مقام اسکے لیے ایسا ہے جیسے مرد کے حق میں مسجد الجماعۃ ہے حتی کہ اگر عورت
وہاں اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ نماز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر
اسکو پاک کر کے اسمیں اعتکاف کرے۔ الزاہدی۔ اور مسجد جماعت میں عورت کا اعتکاف کرنا تحریماً مکروہ ہے۔ مبسوط السرخسی
اور چونکہ یہ بخیال فتنہ ہے لہذا جواز اصلی تھا مگر فتوی اسوقت یہی کہ نہیں جائز ہے۔ م۔ والصوم من شرطہ عندنا خلافا
للشافعی۔ اور صوم ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ صوم شرط نہیں کہتے
اور یہی امام احمد و داؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ والنیۃ شرط فی سائر العبادات
اور نیت تمام عبادات میں شرط ہوتی ہے۔ ف۔ پس بغیر نیت کوئی عبادت نہیں ہوتی اور اعتکاف جب عبادت نہ ہوا تو محض
رایگاں ہوگا بخلاف وضو کے کہ اگر عبادت نہ ہوا تو مفتاح الصلوۃ ہو گیا۔ پھر نیت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف صوم
میں خلاف ہے۔ ہو یقول ان الصوم عبادۃ وہو اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیرہ۔ شافعی کہتے ہیں کہ صوم ایک عبادت
ہے اور خود اصل ہے تو وہ دوسری عبادت کے واسطے شرط نہ ہوگا۔ ف۔ یہ قیاس تو بیشک معقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس ترک
کر دیا بوجہ نص کے جو بیان فرمائی۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر صوم کے ساتھ۔ ف۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اسکی اسناد میں سوید بن
عبد العزیز راوی کی ہشیم رحمہ اللہ تعالی توثیق کی۔ ابو داؤد نے حضرت عائشہ رض سے روایت کی کہ معتکف پر سنت یہ کہ بعض
کی عیادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مساس کرے اور نہ اسکے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت سے
واسطے نہ نکلے سوائے اسکے جس سے چارہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر صوم کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں
اسناد میں عبد الرحمن بن اسحق راوی میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اسکی حدیث لی اور ابن معین نے توثیق کی اور
دوسروں نے تعریف کی۔ پس ثقہ نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام سے
پہلے نذر کی تھی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام میں اعتکاف کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا
کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں بجائے ایک رات کے ایک دن آیا ہے۔ مراد یہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر
واضح ہو کہ ابو داؤد و نسائی نے اس حدیث کو عبد اللہ بن بدیل رح سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ
میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف
کریں اور روزہ رکھیں۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف و منفرد ہے۔ لیکن امام ابن معین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن حبان نے
اسکو ثقات میں لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں صرف زمانہ جاہلیت کی نذر وفا کرنا مسوق ہے اور اس روایت میں
اصل واقعہ کا جواب ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور مؤید اسکی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو اوپر گذری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ
کا یہی مذہب ہے کہ معتکف پر روزہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں نہیں جیسا کہ بیہقی نے روایت کی
اور دوسری روایت میں صوم لازم ہے۔ کما رواہ البیہقی و عبد الرزاق۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی واجب میں

روزہ واجب ہے اور باقی میں نہیں۔ اور عبدالرزاق نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول روایت کیا کہ جس نے اعتکاف
کیا اُسپر صوم لازم ہے اور یہی قول عروہ و زہری کا روایت کیا۔ اور مالک نے مؤطا میں بلاغاً قاسم بن محمد و نافع سے ذکر کیا۔ مالک
نے کہا کہ ہمارے یہاں تو اسی بات پر قرار ہے کہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ بالجملہ یہ آثار تائیدات میں کہ روایت ابوداؤد رح کی
حدیث عائشہ رضہ صحیح مرفوع ہے۔ مف۔ والقیاس فی مقابلۃ النص المنقول غیر مقبول۔ اور صحیح مرفوع حدیث کے مقابلہ میں
قیاس مذکور قبول نہیں ہوتا۔ ف۔ پس شافعی رح کا قیاس متروک ہوا اور اعتکاف میں صوم شرط ہونا مقبول ہوا۔ پھر ظاہر
حدیث و آثار مفید ہیں کہ صوم شرط ہے خواہ اعتکاف واجب ہو یا دیگر ہو۔ اور غضہ کی روایات صحیح ہیں کہ۔ ثم الصوم شرط لصحۃ
الواجب منہ۔ پھر روزہ شرط ہے واسطے صحیح ہونے اعتکاف واجب کے۔ روایۃ واحدۃ۔ ایک روایت ہے کہ۔ ف۔ یعنی
کوئی اختلافی روایت نہیں ہے بلکہ سب روایات اسی ایک بات پر متفق ہیں۔ ولصحۃ التطوع فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ لظاہر
ما روینا۔ اور واسطے صحیح ہونے اعتکاف نفل کے (شرط صوم) اس روایت میں ہے جو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت
کی ہے بدلیل ظاہر حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ مفید ہے کہ واجب یا نفل کوئی بغیر صوم نہ ہوگا
وعلی ہذہ الروایۃ لا یکون اقل من یوم۔ اور اس روایت حسن کے موافق اعتکاف نفل بھی ایک روز سے کمتر نہ ہوگا۔ ف۔
جب کہ اسمیں صوم شرط ہے کہ وہ دن سے کم نہیں ہوتا۔ لیکن ممکن ہے کہ جس نے روزہ رکھا ہو وہ روزے کے ساتھ کسی مسجد جماعت
میں دن سے کم اعتکاف کرے۔ الحاصل نفل اعتکاف میں دو روایتیں ہیں ایک تو روایت حسن از ابوحنیفہ کہ نفل میں بھی صوم شرط
ہے اور دوسری روایت اسکے خلاف وہ ظاہر الروایۃ ہے چنانچہ لکھا کہ۔ وفی روایۃ الاصل وہو قول محمد اقلہ ساعۃ۔ اور یہ
کی روایت میں اور یہی قول محمد رح بھی ہے یہ آیا کہ کمتر اعتکاف نفل ایک ساعت ہوتا ہے۔ فیکون من غیر صوم۔ تو یہ اعتکاف
بغیر صوم ہوگا۔ لان مبنی النفل علی المسامحۃ۔ کیونکہ بنائے نفل تو سہولت دینے پر ہے۔ الاتری انہ یقعد فی صلاۃ النفل
مع القدرۃ علی القیام۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مصلی نفل نماز میں بیٹھ جاتا ہے باوجودیکہ کھڑے ہونے پر قادر ہو۔ ف۔ اور
مجھے سنت سے دلیل ظاہر نہیں ہوئی سوائے اسکے کہ جو ازواج مطہرات کے خیمے اکھڑوانے کی حدیث میں آیا کہ پھر آپ نے
شوال کے عشرہ اول میں اعتکاف کیا۔ کیونکہ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یوم العید کو اعتکاف کیا حالانکہ اُسدن روزہ نہیں ہے
افہم۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مفہوم لیا تو ظاہر کیوں متروک کیا کہ اعتکاف کی قضا لازم ہے حالانکہ روایت الاصل پر یہ جاری نہیں
چنانچہ لکھا ہے۔ ولو شرع فیہ ثم قطعہ لا یلزمہ القضاء علی روایۃ الاصل لانہ غیر مقدر فلم یکن القطع ابطالاً۔ اور اگر
اعتکاف میں شروع کیا پھر اُسکو قطع کر دیا تو اصل کی روایت پر اسکو قضا لازم نہیں کیونکہ اسکی کوئی مقدار معین نہیں ہے تو قطع
کرنا اسکا مٹانا نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ تمام کر دینا ہوا۔ وعلی روایۃ الحسن یلزمہ لانہ مقدر بالیوم کالصوم۔ اور حسن بن زیاد کی
روایت پر اسکے ذمہ قضا لازم ہے کیونکہ اعتکاف اسکے روزے کے ایک یوم کے ساتھ مقدر ہے۔ ف۔ اور شیخ محقق رح
ترجیح ظاہر الروایۃ کی طرف مائل کیا اور یہی ارجح ہے۔ م۔ ظاہر الروایۃ میں کمتر مقدار ایک ساعت ہے حتی کہ مسجد میں داخل ہو کے
اعتکاف کی نیت کی یہانتک کہ باہر آوے تو صحیح ہے۔ الزیلعی۔ اگر نذر اعتکاف کسی رات یا دن میں کیا حالانکہ اسمیں کھانا کھایا
تو صحیح نہیں۔ الظہیریہ۔ [illegible]۔ اگر اعتکاف نذر میں بغیر صوم نذر کی تو بھی صوم اسپر لازم ہوگا۔ الظہیریہ۔
اور کسی قسم کا روزہ ہونا شرط ہے کچھ نذر کی جہت سے ضرور نہیں حتی کہ رمضان میں نذر اعتکاف بصوم رمضان صحیح ہے۔ الذخیرہ
لیکن اگر یہ قضا ہو گیا تو جب ادا کرے روزہ واجب ہے۔ المحیط۔ حتی کہ اگر دوسرا رمضان آگیا تو اسکے روزے کے ساتھ وہ اعتکاف
قضا نہیں کر سکتا کیونکہ روزہ اسکے ذمہ قرضہ ہو چکا حتی کہ اگر کسی مہینہ خاص کا اعتکاف نذر کیا پھر رمضان میں اعتکاف کیا تو
جائز نہیں۔ الخلاصہ وغیرہا۔ پھر اعتکاف نذر کے ساتھ صوم واجب فرض ہے حتی کہ اگر نفل روزہ رکھا پھر دن میں آج کے اعتکاف

کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہیں ہو سکتا۔ المحیط۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک روز
سے کم نہیں۔ برخلاف صرف نفل میں ہو۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ثم ان الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ۔ پھر واضح ہو کہ
اعتکاف صحیح نہیں ہوتا سوائے مسجد جماعت کے۔ لقول حذیفۃ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ۔ بدلیل
قول حذیفہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور بیہقی نے ابن عباس رضہ سے گھروں
کی جائے نماز میں اعتکاف کرنا بدعت ممنوعہ روایت کیا اور عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مثل
قول حذیفہ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا گذر چکی ہے۔ مف۔ اور حاصل یہ کہ یہیں قول صحابی بمنزلہ
حدیث مرفوع کے ہے اس واسطے کہ قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے م۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات الخمس
اور ابو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن بن زیاد) کہ اعتکاف نہیں صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد میں جسمیں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں
ف۔ کما مر اور جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اسمیں پانچوں نمازیں نہوتی ہوں نہر اور سوائے جامع مسجد کے ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں
کہ دلیل اسکو مساعد نہیں چنانچہ فرمایا۔ لانہ عبادۃ انتظار الصلوۃ فیختص بمکان یؤدی فیہ۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے
انتظار کی عبادت ہے پس ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ ف۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ جو شخص نماز کو ادا کر کے
بیٹھے منتظر بیٹھا ہو وہ نماز ہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
سنا کہ ہر مسجد جسکے واسطے امام ومؤذن ہو تو اسمیں اعتکاف صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ ع ف۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد
میں صحیح کہا مع غایۃ البیان میں اسی کی تصحیح کی۔ کما فی العینی۔ افضل اعتکاف مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ علیہ الصلوۃ
والسلام میں پھر مسجد بیت المقدس میں پھر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ التبیین۔ عورت نے اگر مسجد جماعت
میں اعتکاف کیا تو کراہت کے ساتھ جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ قاضیخان۔ اما المرأۃ تعتکف فی مسجد بیتہا۔ عورت اپنے
گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ ف۔ یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کر کے نماز کے لیے بنایا جاتا ہے اور یہ مرد وعورت کے واسطے
عام ہے چنانچہ کتاب الصلوۃ میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ لانہ ہو الموضع لصلاتہا
فیتحقق انتظارہا فیہ۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہے تو اسی میں اسکا انتظار نماز متحقق ہو جائیگا۔ ف۔ اور اس جگہ کا
حکم عورت کے حق میں وہی جو مرد کے لیے مسجد الجماعہ کا ہے حتیٰ کہ بغیر حاجت انسانی کے یہاں سے باہر نہو۔ مبسوط السرخسی۔ اور مسجد بیت
کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے۔ البدائع ع۔ ولو لم یکن لہا فی البیت مسجد۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہو۔
ف۔ مثلاً وہ اپنی نماز جہاں پاتی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اسنے خاص نہ بنائی ہو۔ تجعل موضعا فیہ۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنائے
فتعتکف فیہ۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ ف۔ کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی
میں چاردیواری مع چھت ودروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جہاں تک پردہ کی جگہ ہو عورت
کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے م۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اسکو اختیار ہے کہ عورت سے جماع کرے
اور بعد اجازت کے نہیں۔ اور اگر باندی ہو تو بعد اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گنہگار ہوگا۔ قاضیخان مفادا۔ عورت نے اعتکاف
کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی وغلام کے مالک کو اختیار ہے۔ المحیط۔ پھر جب اجازت پاویں یا نکاح سے خارج ہوں یا آزاد ہوں تو قضا
واجب ہے۔ الفتح۔ منتقی میں ہے کہ اگر شوہر نے ایک مہینہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو پے در پے اعتکاف
سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ معین ہو تو نہیں۔ محیط السرخسی۔ رہا یہ کہ معتکف کو کن امور کی ممانعت اور
کن کی اجازت اور کون مکروہ اور کون منافی ہے اسکو فرمایا۔ ولا یخرج من المسجد۔ اور معتکف باہر نہ ہو مسجد سے۔ ف۔ یعنی
جائے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اسکو روا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ کرلے جیسے عورت کے لیے

بسبب ... جو شئے پاک صاف کرتا ہے۔ ہان اس سے خارج نہو۔ **الا لحاجۃ الانسان**۔ مگر انسانی حاجت کے لیے معتکف
نکلے یعنی پیشاب کے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب احتلام ہو اور مسجد مین غسل بغیر تلویث ممکن نہو۔ کما فی النہر۔ **او
الجمعۃ**۔ یا جمعہ کے لیے۔ ف۔ یعنی مرد کیونکہ عورت کے واسطے یہ عذر نہیں ہے۔ پس تقاضاے حاجت کے واسطے مسجد سے نکل
کر جاوے اگرچہ آہستگی و وقار سے رفتار ہو۔ النہایہ۔ اور جیسے ہی وضو سے فارغ ہو تو مسجد مین واپس آوے حتی کہ اگر ایک
ساعت بھی ٹھہرا تو ابوحنیفہ کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوا۔ المحیط۔ اور اگر وہ اپنے دو گھرون مین سے دور کے گھر مین گیا
تو بعض کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوگا۔ ہان اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اسکو چھوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہے۔
السراج۔ ہر ایک کی دلیل۔ **اما الحاجۃ**۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ **لحدیث عائشۃ رضہ کان النبی علیہ السلام
لا یخرج من معتکفہ الا لحاجۃ الانسان**۔ بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی
جاے اعتکاف سے برآمد نہوتے مگر بغرض حاجت انسانی کے۔ ف۔ یعنی پاخانہ پیشاب وغیرہ۔ اور صحاح الستہ مین یہ حدیث
واسطے ہے کہ ام المومنین نے فرمایا جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف فرماتے میری طرف کو سر مبارک جھکا دیتے تو مین کنگھی
کر دیتی اور آپ گھر مین داخل نہوتے سواے حاجت انسانی کے۔ مع۔ معنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد مین ہو کے
اپنا سر مبارک جھکا دیتے تھے۔ اور سابق مین بھی حدیث ام المومنین بروایت ابوداؤد مین گذرا ہے م ف۔ پس ایک دلیل تو
یہ حدیث ہے۔ اور دوم۔ **ولانہ معلوم وقوعہا ولابد من الخروج فی تقضیتہا فیصیر الخروج لہا مستثنی**۔ اسواسطے
کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پہلے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہیں تو ان حاجات
کے لیے نکلنا خود مستثنی ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ مجبوری کے امور اختیارات مین داخل نہیں ہوتے ہین حتی کہ خواب مین جانا
انسانی صحت کے لوازم سے ہے لہذا وہ بھی طاعات کی اوقات مین داخل ہو جاتا ہے جیسے کھانا پینا۔ **ولا یمکث بعد فراغہ
من الطہور لان ما ثبت بالضرورۃ یتقدر بقدرہا**۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت
کے ثابت ہوتی ہے تو اسکا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ ف۔ اور طہارت مین وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ محیط مین وضو کو
صحیح کہا ہے گرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد مین پانی ہو اسواسطے کہ بغیر وضو کے مسجد مین داخل ہونا مکروہ ہے م۔ **واما الجمعۃ فلانہا
من اہم حوائجہ وہی معلوم وقوعہا**۔ اور رہا جمعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اسوجہ سے کہ یہ اسکی حاجات مین سب
سے بڑھکر قابل اہتمام ہے اور اسکا واقع ہونا بھی معلوم ہے۔ ف۔ تو یہ بھی مستثنی ہے اور یہ جب ہی ہوگا کہ اسکی مسجد مین جمعہ نہوتا
ہو م۔ **وقال الشافعی الخروج الیہا مفسد لانہ یمکنہ الاعتکاف فی الجامع**۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا
اعتکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد میں اعتکاف کرنا ممکن ہے۔ ف۔ تو کوئی لاچاری کی ضرورت متحقق نہوئی
اور یہی مشہور قول مالک رح ہے چنانچہ ذخیرہ مالکیہ مین مذکور ہے لیکن ابوبکر بن العربی نے کہا کہ صحیح قول مین فساد نہیں ہے جیسا کہ
ہمارا قول ہے۔ مع۔ **ونحن نقول الاعتکاف فی کل مسجد مشروع**۔ اور ہم کہتے ہین کہ اعتکاف ہر مسجد مین مشروع ہے۔
ف۔ اور مشروع و جائز ہے بدلیل حدیث حذیفہ بروایت ابن الجوزی۔ **واذا صح الشروع فالضرورۃ مطلقۃ فی الخروج**
اور جب شروع ہر مسجد مین صحیح ہوا تو ضرورت چھوڑتی ہے نکلنے مین۔ ف۔ یعنی نکلنے کی اجازت دیتی ہے۔ پس شریعت ... جہاں چاہے
جس مسجد مین اعتکاف کرے وہان سے جمعہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہے۔ یا جمعہ کے لیے کس وقت سے نکلے تو فرمایا۔ **ویخرج
حین تزول الشمس**۔ اور جس دم آفتاب کو زوال ہو نکلے۔ ف۔ یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو۔ **لان الخطاب یتوجہ
بعدہ**۔ کیونکہ اداے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے۔ ف۔ اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہوگا ضرورت لاحق ہوگی
اور یہ اسوقت ہے کہ جامع مسجد کا فاصلہ ایسا ہو کہ اسوقت سے چل کر جمعہ پاوے۔ **وان کان منزلہ بعیدا عنہ یخرج** سے

وقت ہمکنہ ادا کیا۔ اگر اسکا مقام اعتکاف جمعہ مسجد سے دور ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ پانا ممکن ہو۔ ف۔ یعنی مع خطبہ کمافی الکافی۔ اس بارہ میں خود اسکا غالب گمان معتبر ہے۔ د۔ اور جمعہ کے ساتھ اسکی سنتیں بھی ہیں۔ تو جمعہ پانا مع سنت مقصود ہے پس ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد میں آوے۔ ویصلی قبلہا اربعا وفی روایۃ ستا۔ اور جمعہ سے پہلے چار رکعات سنت پڑھے اور ایک روایت میں چھ رکعات ہیں۔ الاربع سنۃ ورکعتان تحیۃ المسجد۔ چار رکعات تو سنت اور دو رکعات تحیۃ المسجد۔ وبعدہا اربعا او ستا علی حسب الاختلاف فی سنۃ الجمعہ۔ اور پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات (بقول ابو حنیفہ) یا چھ رکعات (بقول ابو یوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ میں مذکور ہے۔ وسنتہا توابع لہا فالحقت بہا۔ اور جمعہ کی سنتیں اسکے تابع ہیں تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں۔ ف۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر داخل ہوتے ہی فرض یا سنت شروع کر دے تو تحیۃ المسجد سے کفایت ہے پھر دو رکعت کی ضرورت نہیں رہتی پس یہ روایت حسن رح ضعیف یا اس بنا پر ہے کہ اسکا تخمینہ اس اندازہ پر کرے۔ مف۔ میں کہتا ہوں علی ہذا اول یہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل میں مسنون ہے لیکن چونکہ دونوں جگہ اسکے راستے مسجد ہے بلکہ جامع مسجد میں اس نماز کا ثواب زیادہ ہے اور اس صورت میں تحیۃ المسجد بھی ضمن سنت کیوں معتبر ہو اور معنی ضرورت تو اس بر وجہ کمال ہے نہ اسکہ واجب پر اقتصار ہو ورنہ سنت بھی رہ جاوے گی پس روایت مذکور میں کچھ بھی ضعف نہیں میرے نزدیک اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ تحیۃ المسجد مثل سنت کے ملحق سمجھے ہیں یا نہیں۔ فافہم۔ م۔ اگر اعتکاف والا اذان کے لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہے تو بلا خلاف کچھ فساد نہیں ہے۔ البدائع۔ خواہ وہ موذن مقرر ہو یا نہو دونوں برابر ہیں یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ قاضیخان۔ جیسے نماز عید کے واسطے نکلنا مفسد نہیں ہے۔ د۔ رہا یہ کہ جب اعتکاف والا ضرورت کی اجازت سے تبوک کو نکلا پھر بعد ادا ے فرض و سنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس قضاے حاجت کے فاسد ہے یا نہیں۔ جواب لکھا کہ۔ ولو اقام فی مسجد الجامع اکثر من ذلک۔ اور اگر معتکف نے جامع مسجد میں اس سے زیادہ توقف کیا۔ ف۔ جتنی دیر میں فرض مع اسکے توابع سنت ادا ہوں۔ لایفسد اعتکافہ لانہ موضع اعتکاف۔ تو اسکا اعتکاف فاسد نہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف ہے۔ ف۔ بخلاف گھر کے۔ الا انہ لایستحب۔ مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہیں۔ لانہ التزم اداءہ فی مسجد واحد۔ کیونکہ اس شخص نے ایک مسجد میں ادا ے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ ف۔ اور ایک ہی جگہ دراز زمانہ تک ایک عبادت پر قیام کرنا نفس پر دشوار ہے اور دو مسجدوں میں متفرق کرنے میں ایک طرح کی خوشی آجاتی ہے۔ فلا یتمہا فی مسجدین من غیر ضرورۃ۔ تو اس اعتکاف کو دو مسجدوں میں بغیر ضرورت پورا نہ کرے۔ ف۔ اسمیں اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد میں تمام کر لیا یا ایک رات دن ٹھہرا تو اعتکاف ہو گیا لیکن مکروہ ہے۔ کمافی السراج۔ اور اشارہ ہے کہ بعذر جائز ہے چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ منہدم ہو گئی یا زبردستی نکالا گیا پھر اسی وقت دوسری مسجد میں چلا گیا تو استحسانا فاسد نہیں۔ البدائع۔ اسی وقت سے یہ مراد کہ مسجد اول سے نکل کر سوا ے دوسری مسجد میں جانے کی کوئی توقف کہیں نہیں کیا۔ اگرچہ جانے میں دیر ہو جاوے۔ م۔ اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہو اپس دوسری مسجد میں نکل گیا۔ التبیین۔ اور اگر بہانہ پیشاب کو نکلا تھا وہاں قرضخواہ نے اسکو ایک ساعت روکا تو ابو حنیفہ کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ امام سرخسی نے کہا کہ صاحبین کا قول مسلمانوں پر بہت آسان ہے۔ الخلاصہ۔ ولو خرج من المسجد ساعۃ بغیر عذر فسد اعتکافہ۔ اور اگر بغیر عذر کے مسجد سے ایک ساعت کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہو گیا۔ ف۔ اگرچہ نکلنا بھولے سے ہو۔ خلاصہ قاضیخان۔ عند ابی حنیفۃ لوجود المنافی۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اس دلیل سے کہ اعتکاف کا منافی پایا گیا۔ ف۔ چنانچہ درمیان میں ایک ساعت اعتکاف نہیں ہوا۔ وہو القیاس۔ اور قیاس یہی ہے۔ ف۔ یہی اقیس ہے۔ المبسوط والتحفہ۔ اور یہی امام مالک شافعی وغیرہ کا قول ہے۔ ساعت سے مراد گھنٹہ نہیں بلکہ کچھ وقت اگرچہ قلیل ہو۔ م۔ وقالا لایفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم

اور صاحبین نے کہا کہ اس سے فاسد نہیں ہوگا یہانتک کہ آدھے دن سے زیادہ ہو جاوے - وھو الاستحسان - امام استحسان
بھی ہے - ف - اسمیں اشارہ ہے کہ یہی صحیح ہے - مف - لان فی القلیل ضرورۃ - کیونکہ قلیل میں ضرورت وحق ہے - ف -
جیسے پیخانہ پیشاب وجمعہ کے واسطے جانے میں رفتار میں آہستگی مضر نہیں ہوتی - اور قلیل نصف یوم یا کم ہے اور اس سے زیادہ کثیر
ہے - ابن الہمام رح نے کہا کہ مجھے شک نہیں ہے کہ جو کوئی آدھے دن تک پھرتا رہے کہتا ہے کہ میں معتکف ہوں تو یہی جواب ملتا کہ تیری حالت اہل اعتکاف سے
بہت بعید ہے - مف - اور جو چیزیں کہ لابد ہیں ان از انجملہ ایک عیادت مریض ہے - اسیطرح دوم نماز جنازہ اگرچہ اسپر متعین ہو سوم کسی ڈوبنے
یا جلنے کو بچانا - چہارم جہاد کے واسطے علی العموم بلایا جاوے حتی کہ اسپر متعین ہو گیا - ششم اداے شہادت - کما فی الزیلعی - ہفتم مرض
النعیر ہے - کیونکہ مرض کوئی ایسی چیز نہیں کہ جسکا واقع ہونا متیقن ہو تو وہ مستثنے ہوتا - تاویجان سراج کلام سے افادہ ہوا کہ اگر معتکف
پر نماز جنازہ متعین ہو جاوے یعنی اسکے سوا کوئی پڑھانے والا نہو پس وہ نکلے تو اعتکاف فاسد ہوگا مگر بات اتنی ہے کہ وہ
اعتکاف توڑنے میں گناہ سے پاک رہیگا بلکہ جہاد کی نفیر عام میں اور مسجد کے انہدام وخوف جان ومال وجبکہ اسپر گواہی
ادا کرنا متعین ہو ایسے وجوہ میں اسپر نکلنا واجب ہے جیسے نماز جمعہ میں ہے مگر فرق یہ ہے کہ جمعہ بوجہ یقینی وقوع کے مستثنے ہے اور یہ وجوہ
چونکہ نادر الوقوع ہیں تو مستثنے نہیں لہذا جمعہ میں نکلنا مفسد نہیں اور انمیں فساد ہے - ورنہ جب بھولے سے نکلا تو بدرجہ اولی فاسد
ہوتا کیونکہ نسیان فی الجملہ عذر شرعی ہے - یہ کلام شیخ ابن الہمام کا محصل ہے لیکن نہر الفائق میں بعض مشائخ کی تفصیل کو استحسان
قرار دیا ہے - اور وہ انہدام مسجد واسکی ویرانی واکراہ سلطانی وظالم کی گرفتاری وخوف جان ومال ہے - یعنی رح نے نقل کیا
کہ ان پانچ وجوہ میں اگر مسجد اعتکاف سے نکلکر دوسری مسجد میں تحویل کرے تو فساد نہیں ہے - امام مصنف کا کلام بھی استحسان
کی ترجیح کی طرف مائل ہے - وعلی ہذا قول امام ابوحنیفہ اگرچہ قیاساً قوی ہے لیکن فتوی بقول استحسان اولی ہے کیونکہ بقول شمس الائمہ
سرخسی وہ مسلمانوں پر زیادہ آسان ہے - اگرچہ بے وجہ نصف یوم تک پھرنے میں امام رح کے قول پر فتوی اولی واوجہ واصح ہے - فا
تعالے اعلم م - اگر معتکف نے نذر کرنے کے وقت شرط کرلی کہ مریض کی عیادت ونماز جنازہ ومجلس وعظ وعلم میں جائیگا تو یہ نکلنا
جائز ہوگا - الحجۃ - اور یہ سب واجب اعتکاف میں ہے - سنتی نفل تو ظاہر الروایۃ کے موافق اسمیں عذر وبغیر عذر ہر طرح نکلنا جائز
ہے - قال واما الاکل والشرب والنوم یکون فی معتکفہ - فرمایا کہ اور معتکف کا کھانا اور پینا اور سونا بس یہ اسکی جاے اعتکاف
میں ہوگا - لان النبی علیہ السلام لم یکن لہ ماوی الا المسجد - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کوئی ٹھکانا نہیں تھا
سواے مسجد کے - ف - یعنی حالت اعتکاف میں ان کاموں کی جگہ مسجد تھی اور یہ بات احادیث سے ظاہر ہے چنانچہ حضرت
ام المومنین کی حدیث میں ہے کہ سواے قضاے حاجت کے گھر میں تشریف نہیں لاتے - اور قضاے حاجت سے عرف عام میں
پیخانہ پیشاب مراد ہوتا ہے - اور قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے - ولانہ یمکن قضاء ہذہ الحاجۃ فی المسجد فلا ضرورۃ الی الخروج - یعنی کہ
معتکف کو ایسی حاجت پوری کرنا مسجد میں ممکن ہے تو نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں - ف - یہی قول مالک اور بعض شافعیہ کا ہے
اور اکثر شافعیہ کے نزدیک کھانے پینے کے لیے نکلنا جائز ہے کیونکہ وہیں کھانے میں ایک طرح کی مشقت اور خلاف مروت ہے - مع -
جواب یہ کہ کلام بعدم ضرورت پر ہے ورنہ امام مصنف نے اشارہ کیا کہ اگر ضرورت ہو تو نکلنے میں مضائقہ نہیں - کما فی العینی - لیکن خالی
وہاں کھانے پینے میں ایسی ضرورت نہیں ورنہ سونے میں بھی جواز ہو جاتا حالانکہ بالاتفاق نہیں ہے - م - پس اگر بے ضرورت کھانے پینے
کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہوا - خواہ عمداً ہو یا سہواً ہو بخلاف اسکے جب زبردستی نکال دیا جاوے - البدائع - م - ولا باس
بان یبیع ویبتاع فی المسجد - اور مضائقہ نہیں بلکہ خلاف اولی ہے کہ مسجد میں فروخت کرے وخریدے - ف - صرف ایسی
خرید وفروخت میں جو اصلی حاجت کے واسطے ہے نہ بغرض تجارت - لیکن کرخی رح نے یہ جو کہا کہ - من غیر ان یحضر السلعۃ - بدون
اسکے کہ وہاں متاع کو حاضر کرے - ف - تو یہ دلالت کرتا ہے کہ طرفہ فروخت مطلقاً جائز ہے خواہ لابدی ہو یا اسکے سواے ہو

اور جامع الفقہ میں بھی بغیر قید کے کہا کہ معتکف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرنے کے خرید و فروخت کرے اور نکاح کرے وطلاق سے
رجعت کرے اور حج وعمرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگاوے اور مسجد کے اندر نواح میں پھرے اور منارہ پر چڑھے - مع - میں
کہتا ہوں لیکن قاضیخان وغیرہ میں قید لگائی کہ معتکف کو مضائقہ نہیں کہ طعام وایسی چیز جس سے چارہ نہیں ہے خرید و فروخت
کرے اور اگر اسنے وہاں تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے - زیلعی نے کہا کہ یہی صحیح ہے - م - اور اسی طرف امام مصنف رح نے استدلال
میں اشارہ کیا بقولہ - لانہ قد یحتاج الی ذلک بان لایجد من یقوم بحاجتہ - کیونکہ معتکف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی
ہے باین طور کہ اسنے کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اسکی حاجت روائی پر قیام کرے - ف - میں کہتا ہوں کہ اسی دلیل سے کبھی اسکو
یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید و فروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل وعیال کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرتا رہا ہوگا - الا انہم
قالوا یکرہ احضار السلعۃ للبیع والشراء - لیکن مشائخ نے کہا کہ معتکف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید و فروخت کے واسطے متاع کو حاضر
لاوے - ف - میں کہتا ہوں کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید و فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی ہو بہرحال متاع لانا دونوں
قول پر مکروہ ہے - لان المسجد محرز عن حقوق العباد - کیونکہ مسجد تو بندوں کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے - وفیہ شغلہ
بہا - حالانکہ متاع حاضر کرنے میں مسجد کو متاع میں مشغول کرنا لازم آویگا - ف - اور وہ متاع رکھنے میں گھر جائیگی - ویکرہ لغیر المعتکف
البیع والشراء فیہ - اور جو شخص معتکف نہو اسکو مسجد میں خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے - ف - اگرچہ متاع حاضر نہ کرے - لقولہ
علیہ السلام جنبوا مساجدکم صبیانکم الی ان قال وبیعکم وشراءکم - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ کیسو رکھو یعنی
الگ رکھو اپنی مسجدوں سے اپنے بچوں کو یہانتک کہ فرمایا اور اپنی فروخت وخرید کو - ف - تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدوں سے الگ
رکھو اپنے بچوں کو اور مجنونوں کو اور اپنی فروخت وخرید کو اور اپنے جھگڑوں کو اور اپنی آوازیں بلند کرنے کو اور سزاؤں کے قائم
کرنے کو اور تلواریں ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدوں کے دروازوں پر طہارت کی جگہیں بناؤ اور جمعوں میں انکو خوشبو کی دھونی
دو - رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن عدی وغیرہم اور اسانید ضعیف ہیں اور اولی استدلال بحدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد میں خرید و فروخت کیجاوے اور اسمیں گم شدہ جانور کی تلاشی پکاری جاوے
اور اسمیں شعر پڑھا جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھکر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا - رواہ الاربعۃ واحمد اور حدیث
ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ تم جسکو دیکھو کہ مسجد میں خرید فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالی تیری تجارت میں نفع نہ دے اور
جسکو دیکھو کہ مسجد میں اپنی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالی پھر تجھے واپس نہ دے - رواہ الترمذی والنسائی وابن
حبان - مع - قال ولا یتکلم الا بخیر - اور فرمایا کہ معتکف کلام نہ کرے مگر نیک بات کے ساتھ - ف - کیونکہ قولہ تعالی قل لعبادی
یقولوا التی ہی احسن الآیۃ - جب کہ بمقتضاے آیت ہر حال میں ہر جگہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو معتکف کے واسطے مسجد میں بدرجہ
اولی یہی حکم ہے اور حدیث میں آیا کہ من صمت نجی - جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی - تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان
کو باتوں سے روکنا افضل ہے - کما فی الجوہرۃ - اور افضل الذکر لا الہ الا اللہ - تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل ہیں بولے تو نیک
بات ہو - ویکرہ لہ الصمت - اور چپ رہنا مکروہ ہے - ف - یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذر مان لے - جیسے کفار مجوس
اپنی بنائی ہوئی شرع میں سمجھتے اور جیسے بعضے جہال خاموشی کا روزہ رکھتے ہیں - یہ تحریماً مکروہ ہے - لان صوم الصمت لیس بقربۃ
فی شریعتنا - کیونکہ چپ کا روزہ ہماری شریعت میں کچھ قربت نہیں ہے - ف - کیونکہ شریعت الٰہیہ ایسی جہالت سے پاک ہے
لہذا تیجانب ہونا ما تما - لیکن معتکف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو - ف - بلکہ گناہ کی جانب پہونچ جاوے لہذا
انکار کہ عوام میں بدعت پھیلا دیں اسیسے بھی ہر حال میں پرہیز واجب ہے - م - اور معتکف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے - حدیث
پڑھے - وعلم پڑھاوے اور امور الدین لکھے اور سنے - اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہ مسجد میں تصعبی کیے کیونکہ تصعبی ہر جگہ

ونصیحت ہے- نووی رح نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ وجہاد کے حالات اور زہد و تقوی کی روایات ایسی جنمیں موضوع نہیں
اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول انکو برداشت نہیں کرتے ہیں اور اس سے وہ قصص مراد نہیں جو تاریخ والوں نے لکھے یا ایسے
قصص وحکایات نہیں جو مکار وعظ کرنے والے انبیاء واولیاء پر سختی وبلا بیان کرنے میں سانتی - میں کہتا ہوں کہ جو وعظ کہنے والے
جھوٹی حدیثیں ڈھیٹ مسجدون میں بیان کیا کرتے ہیں جنکی صحت نہیں ہے انسے بھی بدرجۂ اولی ممانعت ہے- اور جوامع الفقہ میں ہے کہ
مسجد میں اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن باجرت لکھنا وسلائی کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر درزی وہاں مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضائقہ
نہیں اور بغیر عذر مسجد میں راستہ نہ بنا دے اور جو بات مسجد میں منع وہ مسجد کی چھت پر بھی منع ہے مع- اگر خاموشی کی نذر کی تو
کچھ نہیں لیکن اگر تبسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ میں جس نے
نذر کی تھی دھوپ میں چپ کھڑا ہوگا اور سایہ نہیں لیگا روایت کی کہ آپ نے اسکو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے
رواہ البخاری- اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ بعد احتلام کے یتیمی نہیں یعنی یتیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہیں اور نہ کوئی
دن خاموشی رات تک ہے- رواہ ابوداؤد یعنی چپ روزہ کچھ نہیں ہے م فتح- **ویحرم علی المعتکف الوطی**- اور معتکف پر
وطی کرنا حرام ہے- ف- وطی بایں طور کہ رات کو روزہ افطار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر میں وطی کی حاجت پوری کرکے نہاکر مسجد
میں واپس آوے اور روایت ہے کہ ابتدا میں لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہوگیا- **لقولہ تعالی ولا تباشروہن وانتم عاکفون
فی المساجد**- اور مت مباشرت کرو عورتوں سے درحالیکہ تم مساجد میں معتکف ہو- ف- واضح ہو کہ وطی کی مع دواعی بھی
حرام ہیں یعنی ایسی چیزیں جو وطی کی طرف داعی ہوتی ہیں لہذا فرمایا- **وکذا اللمس والقبلۃ**- اور یوں ہی حرام ہے مس کرنا اور
بوسہ لینا- ف- پس آیت میں اگر مباشرت سے لغوی معنی مراد ہیں یعنی البشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس وبوسہ صریح منطوق حرام
ہیں پس وطی بدرجۂ اولی حرام ہے اور اگر مباشرت کنایہ جماع ہے تو بھی مس وبوسہ کی حرمت ثابت- **لانہ من دواعیہ فیحرم علیہ**
کیونکہ یہ ہر فعل وطی کے دواعی سے ہے تو معتکف پر حرام ہوا- **اذ ہو محظورہ**- اسواسطے کہ وطی تو اعتکاف کا محظور ہے- ف-
یعنی رکن نہیں تاکہ اُسی تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف تو مسجد میں برابر ٹھہرنا پس وطی نہ کرنا اُسکے ممنوعات سے ہوا تو وطی مع
اپنی دواعی کے حرام ہے- **کما فی الاحرام**- جیسے حالت احرام میں- ف- وطی مع دواعی کے حرام ہے- **بخلاف الصوم**
بخلاف صوم کے- ف- کہ اسمیں صرف وطی حرام ہے اور مساس وبوسہ حرام نہیں- **لان الکف رکنہ لا محظورہ**- کیونکہ
وطی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ محظور- ف- اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور متعدی نہیں ہوتا- **فلم یتعد الی دواعیہ**
تو دواعی تک متعدی نہوا- ف- پس روزہ میں وطی حرام رہی اور اسکے دواعی مانند مساس وبوسہ کے حرام نہوئے- ہاں
جب جوان آدمی پر یہ خوف ہو کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار وطی کرنے تک پہونچیگا تو اس خوف سے ممانعت ہو جاتی ہے-
اسی وجہ سے اگر معتکف نے دن میں بھولے سے کھایا پیا تو اعتکاف میں کچھ بھی ضرر نہیں ہے کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت بوجہ صوم کے
ہے نہ بوجہ اعتکاف کے- النہایہ- ہاں اگر اعتکاف واجب میں عمداً کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط گم ہونے سے اعتکاف
پورا نہ ہوگا م- پھر نفس وطی میں اور اسکے دواعی میں ایک راہ سے فرق ہے جسکو بیان فرمایا- **فان جامع لیلا او نہارا**- پھر
اگر معتکف نے جماع کیا رات میں یا دن میں- **عامدا او ناسیا**- خواہ عمداً یا بھولے سے- **بطل اعتکافہ**- تو اسکا اعتکاف
باطل ہوگیا- ف- خواہ انزال ہوا یا نہ ہوا- **لان اللیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم**- کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے
بخلاف صوم کے- ف- حتی کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان میں رات کو جماع کرے تو روزہ کے حق میں ضرر نہیں- **وحالۃ
العاکفین مذکرۃ فلا یعذر بالنسیان**- اور اعتکاف والوں کی حالت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھولنے کا عذر قبول
نہوگا- ف- حتی کہ بھولے سے [illegible] ہے بخلاف حالت صوم کے- اور امام شافعی رح نے کہا کہ صوم کے قیاس پر

معتکف کا بھول کر جماع کرنا مفسد نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے امام ابو حنیفہ و اصحاب سے روایت کیا ہے۔ ولو جامع فیما دون الفرج۔ اور اگر مباشرت کی اسواسے فرج میں ف۔ مانند ران و پیٹ وغیرہ کے۔ فانزل۔ پھر انزال ہو گیا۔ او قبل او لمس۔ یا بوسہ لیا یا مساس کیا۔ فانزل۔ پھر انزال ہو گیا یبطل اعتکافہ۔ تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہوگا۔ لانہ فی معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم۔ کیونکہ اسطرح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ ولو لم ینزل لا یفسد وان کان محرما۔ اور اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہوا تو اعتکاف فاسد نہ ہوگا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے ف یہی قول امام احمد و مزنی رحمہ اللہ کا ہے۔ لانہ لیس فی معنی الجماع۔ کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں۔ ف۔ جیسے جماع کی صورت نہیں۔ وہو المفسد۔ اور جماع ہی مفسد ہے۔ ف۔ خواہ صورت و معنی دونوں ہوں یا فقط معنی ہوں۔ اور یہاں کوئی نہیں ولہذا لا یفسد بہ الصوم۔ اور اسی وجہ سے اس فعل کے ساتھ صوم باطل نہیں ہوتا۔ ف۔ کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقعد میں دخول ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت مباشرت ہے اور یہاں انزال نہیں ہوا۔ اگر معتکف نے کسی عورت کی صورت میں تصور کیا حتی کہ انزال ہو گیا یا کسی عورت کی فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مفسد نہیں۔ التبیین۔ جیسے احتلام ہوا تو مفسد نہیں۔ الفتح۔ پھر اگر مسجد میں غسل کر سکے اسطرح کہ مسجد ملوث نہ ہو تو مضائقہ نہیں ورنہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں واپس جاوے۔ اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ البدائع۔ واضح ہو کہ اگر اغمار یا جنون طاری ہوا تو نفس اغمار و جنون بلا خلاف مفسد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتی کہ دوسرا روزہ آ گیا ہوا تو اعتکاف فاسد ہوا پھر جب اچھا ہو تو نئے سر سے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہوا تو افاقہ کے بعد اسپر قضا واجب ہے۔ البدائع۔ یعنی اعتکاف واجب کو قضا کرے اور اغمار دراز میں بھی حکم یہی ہے لیکن عادت میں اغمار دراز نہیں ہوتا ہے۔ اگر معتوہ ہو گیا پھر کئی سال بعد افاقہ ہوا تو قضا واجب ہے۔ قاضیخان۔ گالی گلوج و جھگڑا کرنے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ الخلاصہ۔ محظورات میں اصل یہ کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اسمیں عمداً و سہواً یکساں ہیں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے جماع مسجد سے باہر ہونا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اسمیں عمد و سہو اور رات و دن میں فرق ہوگا۔ البدائع۔ معتکف لباس پہنے، خوشبو لگاوے، سر میں تیل ڈالے۔ الخلاصہ۔ اور اگر رات میں اسنے نشہ پیا جس سے بیہوش ہوا تو اعتکاف باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ محظور اعتکاف۔ جیسے اسنے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا۔ قاضیخان۔ واجب اعتکاف جب فاسد ہوا تو اسکی قضا واجب ہے پس اگر کسی معین مہینہ کا اعتکاف نذر ہو پس ایک روز افطار کیا تو اسی دن کو قضا کرے اور اگر مہینہ غیر معین ہو تو اسپر نئے سر سے شروع کرنا واجب ہے خواہ عمداً بغیر عذر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا و دن میں کھانا و جماع کرنا خواہ بعذر ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیاری ہو جیسے حیض و نفاس و جنون و اغمار طویل۔ مت۔ واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ نے ذکر کیا۔ الخلاصہ والنہایہ۔ اور یہاں دو اصل ہیں اول یہ کہ۔ من اوجب علی نفسہ اعتکاف ایام لزمہ اعتکافہا بلیالیہا۔ جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اسپر ان ایام کا مع انکی راتوں کے اعتکاف لازم ہے ف۔ مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر اس جمعہ سے آئندہ جمعہ تک یا ایک مہینہ یا دس روز کا اعتکاف واجب ہے۔ مت۔ اور یوں ہی راتوں کے ذکر سے آگے کے دن لازم ہیں مثلاً تین رات یا زیادہ۔ الکافی والبدائع۔ لان ذکر الایام علی سبیل الجمع یتناول ما بازائہا من اللیالی۔ کیونکہ ایام کو بطریق جمع ذکر کرنا اپنے مقابل کی راتوں کو شامل ہوتا ہے یقال ما رایتک منذ ایام۔ بولتے ہیں کہ میں نے تجھے چند ایام سے نہیں دیکھا۔ والمراد بلیالیہا۔ اور مراد یہ ہوتی ہے کہ ان ایام مع انکی راتوں کے نہیں دیکھا۔ ف۔ چنانچہ قصہ زکریا علیہ السلام میں فرمایا۔ آیتک ان لا تکلم الناس ثلثۃ ایام

یعنی حمل قرار پانے کی نشانی یہ کہ تو تین دن لوگوں سے کلام نہ کرے۔ مراد تین دن مع راتوں کے چنانچہ دوسری سورہ میں باقی قصہ
میں فرمایا۔ ثلث لیال سویا۔ یعنی ٹھیک تین رات برابر کلام نہ کرے۔ یعنی تین راتیں مع دنوں کے۔ مع۔ پس اگر تین دن
یا دو دن کی یا تین رات یا دو رات کی نذر کی تو دنوں کے ساتھ انکی راتیں یا راتوں کے ساتھ انکے دن داخل نذر ہونگے
البدائع۔ وکانت متتابعة وان لم یشترط التتابع۔ اور یہ ایام مع راتوں کے پے در پے لازم ہونگے اگرچہ اسنے پے در پے
کی شرط نہ کی ہو۔ ف۔ یہی قول ملک و احمد کا ہے۔ مع۔ لان مبنی الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلہا قابلۃ
کیونکہ بناے اعتکاف تو پے در پے ہے اسواسطے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہیں۔ ف۔ دن ہوں یا رات ہوں۔ بخلاف الصوم
برخلاف صوم کے۔ ف۔ کہ اسمین چند ایام کے روزے سے پے در پے ہونا ضرور نہیں۔ لان مبناہ علی التفرق لان اللیالی
غیر قابلۃ للصوم فیجب علی التفرق حتی ینص علی التتابع۔ کیونکہ بناے صوم تو الگ الگ ہے کیونکہ راتیں قابل صوم نہیں ہیں تو متفرق
روزے لازم ہونگے یہانتک کہ وہ پے در پے ہونے پر تصریح کردے۔ ف۔ تو البتہ پے در پے لازم ہونگے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اسوقت
اُسنے ایام یا لیالی کی نذر اعتکاف کی اور اسکی نیت میں کچھ نہیں ہے۔ البدائع۔ وان نوی الایام خاصۃ۔ اور اگر اسنے ایام کی نذر میں
دنوں کی نیت کی۔ ف۔ راتوں کی نیت نہیں کی۔ صحت نیتہ لانہ نوی الحقیقۃ۔ تو اسکی نیت صحیح ہے کیونکہ اسنے حقیقت کا قصد کیا
ف۔ اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے۔ اور اگر اسنے راتوں کی نذر میں فقط راتوں کی نیت کی تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ البدائع
کیونکہ صوم شرط ہے اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہ ہوا برخلاف اسکے اگر رات و دن کی نذر ہو مگر بغیر روزہ کے شرط کی تو تقدیراً لازم
روزہ واجب ہے۔ م۔ پھر یہ اسوقت کہ کثیر دو دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اسنے ایک یوم کی نذر کی تو اسمین رات داخل نہوگی۔ الفتح۔ پھر اگر ایک
معین یا غیر معین کی نذر ہو تو پے در پے رات و دن کا اعتکاف لازم ہے۔ الظہیریہ۔ اصل دوم یہ کہ جب نذر میں دن مع رات لازم
ہوا تو پے در پے لازم ہے اور جب رات داخل نہو تو متفرق جائز ہے جبکہ متوالی نیت نہو۔ البدائع۔ اور جب رات و دن لازم ہو
تو اعتکاف کی ابتدا شروع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے۔ الکافی۔ کما فی لیلۃ عرفہ و نحر
فی الحج۔ د۔ پس اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ دو روز اعتکاف کروں تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل
ہو اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیر میں ہے
قاضیخان۔ ومن اوجب اعتکاف یومین یلزمہ بلیلتیہما۔ اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روز کا اعتکاف لازم کیا اور
کچھ نیت نہیں) تو اسپر دو دن مع اپنی راتوں کے لازم ہیں۔ ف۔ حتی کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف
کرے جیسا کہ قاضیخان سے مذکور ہوا۔ اور یہی تینوں ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایۃ ہے۔ وقال ابو یوسف لا تدخل اللیلۃ الاولی
اور امام ابو یوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل نہوگی۔ ف۔ یہ قول ابو یوسف کا نوادر میں ہے ورنہ جامع کبیر وغیرہ میں ظاہر الروایۃ مذکور
ہے پس نوادر کے موافق اول روزہ و درمیانی رات اسکے بعد دن لازم ہیں۔ لان المثنی غیر الجمع۔ کیونکہ تثنیہ تو جمع کے علاوہ
ف۔ اور جمع کی صورت میں دنوں کے ساتھ راتیں مراد تھیں اور تثنیہ میں نہونگی۔ وفی المتوسطۃ ضرورۃ الاتصال۔
دونوں دن کے درمیانی رات داخل ہونے میں اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے۔ ف۔ اسلیے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدا
رات بلا ضرورت داخل نہوگی۔ وجہ الظاہر ان فی المثنی معنی الجمع۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ تثنیہ میں جمع کے معنی ہیں
ف۔ کیونکہ منفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ میں بھی موجود ہے۔ فیلحق بہ احتیاطا لامر العبادۃ واللہ اعلم
تثنیہ بھی جمع کے حکم میں لاحق کیا جائیگا تاکہ عبادت کے کام میں احتیاط پر عمل ہو۔ ف۔ پس دونوں راتیں اعتکاف کرلینے
بلاشبہ نذر ادا ہوگئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فروع) اگر یوم العید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت میں قضا کرے
اور اگر اسکے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اسنے عید ہی کے روز اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا

مگر وہ گنہگار ہوا - الخلاصہ - اور اگر کسی نے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اسپر کچھ نہیں ہے - الظہیریہ - اگر گذرے
مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی تو صحیح نہیں ہے - اور اگر دن یا مہینہ معین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام میں اعتکاف
کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہے - البحر - اگر مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر مر گیا تو ہر روز کے عوض نصف صاع گیہوں یا
ایک صاع خرما یا جو ہمارے طعام فدیہ دے بشرطیکہ اسنے مرتے وقت وصیت کی ہو - السراجیہ - اور وصیت کرنا اسپر واجب ہے
البدائع - اور اگر بغیر وصیت کے وارثوں نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مریض نے نذر کی پھر ایک روز بھی اچھا ہوا تو
تمام ایام کی وصیت لازم ہے ورنہ نہیں - السراجیہ - جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اسکو روزے واجب ہونا
معلوم ہوا تو اسپر قضا نہیں اور جو دیہات میں جانا تو ظاہرا بمنزلہ مجنون کے حکم ہے - الزاہدی - اور جو دار الاسلام میں مسلمان ہوا
اسپر گذشتہ کی قضا ہے جانے یا نجانے - قاضیخان - یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہے - شیخ ابو بکر الرازی الجصاص نے
کہا کہ طفل جب سے روزے کو برداشت کرسکے اسکو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہے بشرطیکہ اسکے بدن کو ضرر نہو پھر اگر اسنے
روزہ نہ رکھا تو اسپر قضا نہیں ہے اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مارا جاوے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل نماز کے ہے - الزاہدی
فعلی ہذا - سات برس والے کو حکم کریں اور دس برس والے کو ماریں - قال المترجم - اور ہمارے دیار میں اس عمر کا بچہ غالباً بغیر
مضرت جسمی اسکو برداشت نہیں کرسکتا لہذا اصل بقول امام جصاص ہے - فاللہ تعالیٰ اعلم - دن کے درمیان میں طفل بالغ ہوا کافر
مسلمان ہوا مجنون کو افاقہ ہوا حائضہ پاک ہوئی اور مسافر وطن آیا اور صوم نہیں ہو سکتا اور جس نے عمداً افطار کر ڈالا اور جس نے
یوم الشک میں بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جسنے بعد طلوع فجر کے سحری کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا اور جس نے خطا
سے یا زبردستی افطار کیا ہو یہ لوگ روزہ داروں کے ساتھ مشابہت کرکے باقی دن کچھ نہ کھاویں - البدائع والخلاصہ - اور صحیح یہ کہ
امساک کرنا واجب ہے - الفتح - میں کہتا ہوں کہ اسکی بھی تصحیح ہوئی کہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور دلیل سے قول اول اصح ہے - واللہ
اعلم - اور اجماع ہے کہ حائضہ و نفاس والے و مسافر و مریض پر روزہ داروں کی مشابہت واجب نہیں ہے - الخلاصہ - پھر مریض و مسافر
تو علانیہ کھاویں اور حائضہ میں دو روایتیں ہیں ایک میں خفیہ کھاویں - السراج - طلوع فجر کے بعد صوم قضا کی نیت کی حتیٰ کہ صحیح نہ ہوئی
تو گیا نفل صحیح ہے - امام نسفی نے کہا کہ یہاں حتیٰ کہ افطار کرے تو اسپر قضا واجب ہے - الخلاصہ - واضح ہو کہ واجب روزے ١٣ - قسم
ہیں از انجملہ ٧ - پدرپے واجب ہیں - ١ - رمضان - ٢ - کفارہ قتل - ٣ - کفارہ ظہار - ٤ - کفارہ قسم - ٥ - کفارہ افطار رمضان
عمداً - ٦ - نذر معین - ٧ - قسم معین - اور چھ قسم میں پدرپے وجوب نہیں ہے - ١ - قضاء رمضان - ٢ - حج تمتع کے روزے - ٣ - احرام
میں سر منڈانے کے روزے - ٤ - حرم کا شکار کرنے کے جرم میں روزے - ٥ - مطلق نذر - ٦ - غیر معین قسم مثلاً واسطے میں ایک ماہ
روزہ رکھوں گا - البحر - ابو حنیفہ و صاحبین سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں ہوتی ہے حتیٰ کہ اسی پر عتق کا مسئلہ متفرع ہے جو کافی
وغیرہ میں مذکور ہے اور سورہ صریح نص ہے کہ خارج رمضان نہیں ہوتی اور شیخ ابن کثیر رح نے تفسیر میں احادیث صحیحہ روایت کیں کہ اسی رات
میں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ پندرہ تاریخ
شعبان کو شب برات بوہم کرتے ہیں خلاف تحقیق ہے - ہاں اس رات کو عبادت میں بطریق معروف سنت مضائقہ نہیں ہے - م
اکثر عوام جو اسطرح نذر کرتے ہیں کہ کسی بزرگ کے مزار پر جاکر کہتے ہیں کہ اگر یہ میری منت پوری ہو تو میں آپ کا چڑھاوا
چڑھاؤں مانند اسکے تو یہ باجماع باطل ہے - ہاں اگر کہے کہ الٰہی میں نے تیرے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ منت پوری
کردے تو میں اس تیرے بندہ صالح کے یہاں فقراء کو طعام وغیرہ دوں یا مسجد کے واسطے بوریا خریدوں یا تیل مانند اسکے
یا نقد پس یہ نذر لازم ہے اور نذر اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوئی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر فقط اسواسطے ہوا کہ مال نذر یہاں
کے مستحقین کو صرف کریگا لیکن صرف اسکا اس مقام پر کوئی عالم واجب نہ ہوگا مگر جبکہ فقیر نادار ہو تو فقراء کے واسطے ہی ہے

معلوم ہوا کہ یہ جو دم وغیرہ ولیکر مزارات اولیاء پر انکی جناب میں تقرب کے لیے بہاتے ہیں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ قصد نہ ہو
کہ وہاں زندہ فقراء پر صرف کریں اور اسمیں کچھ اختلاف نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت مبتلا ہیں۔ البحر والنہر۔ واضح ہو
اگر مزار کے فقراء پر صرف کی نذر کی پھر اسکو کسی دوسرے مقام کے فقراء کو دیدیا تو جائز ہے۔ کما صرح فی الاصول والفروع۔ م
مسجد میں کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو۔ الجلبی وابن الکمال۔ وہی صحیح ہے لیکن قول کراہت
تحریمی ضعیف ہے۔ م۔

کتاب الحج

یہ کتاب حج کے بیان میں ہے۔ شیخ محقق ابن الہمام نے کتاب الحج کی شرح میں جو نفیس طریقہ اختیار کیا اسی کی تلخیص یہ ہے کہ نماز و
زکوٰۃ وصوم چونکہ جلد مکرر ہوتے ہیں تو انکی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر میں ایکمرتبہ ہے لہذا اسکو موخر کیا اور اسیکی فرضیت کے شروط
بھی بہت ہیں تو فرضیت کم ہوگی لہذا اظہر واکثر کو مقدم اور حج کو موخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے اس باب میں اول
کبیر سے شروع کرتا ہوں جسکو امام مسلم نے صحیح میں اور ابوداؤد ونسائی وابن ابی شیبہ وبزار ودارمی وغیرہم نے محمد بن علی بن الحسین
رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ مرحبا اے میرے بھائی کے بیٹے
جو تجھے خواہش ہو مجھسے دریافت کر اتنے میں نماز کا وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو لپیٹے نماز کو کھڑے ہو گئے اور وہ چھوٹا ہونے سے
سامنے لٹک جاتی جب اسکو کندھوں پر لیتے تھے حالانکہ آپ کی چادر ایکطرف کھونٹی پر رکھی تھی پس ہمکو اسی کپڑے میں نماز پڑھائی
پھر میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمایئے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کر کے نو گنا
پھر کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نو برس ٹھہرے کہ حج نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں لوگوں میں اعلان کیا کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے ہیں پس مدینہ میں بکثرت لوگ آگئے ہر شخص یہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلعم
کی اقتدا کرے اور آپ کی طرح عمل کرے پس ہم آپکے ساتھ نکلے یہانتک کہ ذوالحلیفہ میں آئے تو وہاں اسماء بنت عمیس نے محمد بن ابی بکر
کو جنا تب اسماء بنت عمیس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہلا بھیجا کہ میں کیا کروں پس فرمایا کہ تو غسل کرلے اور کپڑے سے لنگوٹ کر کے
احرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں نماز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قصواء پر سوار ہوئے حتی کہ جب
آپ کا ناقہ بیداء پر ٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے سامنے سوار و پیادے دیکھے اور ایسے ہی آپ کے داہنے و بائیں
و پیچھے جہانتک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے
اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اسکی تاویل جانتے تھے اور جو کام آپ نے کیا ہم نے بھی وہی عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید
کی۔ لبیک اللہم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لا شریک لک۔ اور لوگوں نے آپ کی اسی
لبیک کے ساتھ تلبیہ کہا پس آپ نے لوگوں پر اس میں سے کچھ انکار نہ کیا اور زیادہ نہ کیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تلبیہ لازم رکھا
جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم تو حج ہی کی نیت رکھتے تھے اور ہم عمرہ جانتے نہیں تھے یہانتک کہ ہم بیت اللہ میں آئے پس آپ نے رکن
کا استلام کیا یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا پس تین بار رمل کیا اور چار بار چلے پھر مقام ابراہیم کو نکل آئے پس یہ آیت پڑھی واتخذوا من مقام
ابراہیم مصلی پس مقام کو اپنے اور بیت کے درمیان کر لیا سو میرے باپ کہا کرتے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
روایت کرتے کہ قراءت میں قل ہو اللہ احد و قل یا ایہا الکافرون پڑھا پھر رکن کی طرف واپس ہوکر اسکو بوسہ دیا پھر دروازہ سے صفا کو
نکلے پھر جب صفا سے نزدیک ہوئے تو پڑھا ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ الآیہ۔ شروع کرو تم لوگ جس سے اللہ تعالیٰ نے
شروع کیا پس آپ نے صفا سے شروع کیا پس اسپر چڑھے یہانتک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہوکر اللہ تعالیٰ کی توحید و تکبیر

کہا کہ لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علیٰ کل شئ قدیر لا الٰہ الا اللہ وحدہ انجز وعدہ ونصر عبدہ وہزم الاحزاب
وحدہ - پھر اس بیچ میں دعا کی - ایسے مثل تین مرتبہ کیا پھر مروہ کی طرف اترے حتیٰ کہ جب آپ کے قدم بطن الوادی میں ٹھیک
جمے تو رمل کیا یہانتک کہ جب مروہ پر چڑھے تو چال چلے یہانتک کہ مروہ پر آئے پس مروہ پر ویسے کیا جو صفا پر کیا تھا - یہانتک
کہ جب آخر طواف مروہ پر ہوا (یعنی ساتواں) تو فرمایا کہ اگر مجھے پہلے کھلتا جو مجھے پیچھے ظاہر ہوا تو میں سوق ہدی نہیں کرتا اور اسکو
عمرہ کر دیتا پس تم میں سے جسکے ساتھ ہدی نہو وہ حلال ہو جاوے اور اسکو عمرہ کر دے - پس سراقہ بن جعشم نے کھڑے ہو کر
عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ ہمارے اسی سال کیلیے ہے یا ہمیشہ کے لیے ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلیوں کو ایک کو
دوسرے میں جال کی طرح کیا اور فرمایا کہ داخل ہوا عمرہ حج میں داخل ہوا عمرہ حج میں ہمیشہ کو ہمیشہ کو بعد کو - اور حضرت علی رضہ یمن سے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدیے لیکر آگئے پس علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ایسی صفت پر دیکھا جو حلال ہو جانے
والوں کی ہے کہ فاطمہ رض نے رنگین کپڑے پہنے اور سرمہ لگایا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ پر ایسا کرنے پر انکار کیا تو فاطمہ
نے عرض کیا کہ میرے والد ماجد نے مجھے ایسا حکم دیا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق کے ملک میں بیان کرتے کہ میں پھر خشمناک
ہو کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں دریافت کو آیا جو فاطمہ نے خبر دی تھی اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض
کیا کہ میں نے اسپر ایسا کرنے سے انکار کیا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ سچی ہے وہ سچی ہے اور تو نے احرام حج کرتے وقت کیا کہا تھا
میں نے عرض کیا کہ میں نے کہا کہ الٰہی میں اسی کے ساتھ تلبیہ کرتا ہوں جسکے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلال فرمایا ہے تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر میرے ساتھ تو ہدی ہے پس تو بھی حلال مت ہو - جابر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ پھر ہدی جو علی رض
یمن سے لائے اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ لائے سب ملاکر سو ہو گئیں - جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر سب لوگ حلال
ہو گئے اور انہوں نے بال کترائے سواے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ایسے لوگوں کے جنکے ساتھ ہدی تھی - پھر جب
یوم الترویہ (آٹھویں تاریخ ذی الحجہ) آیا تو سب منیٰ کی طرف متوجہ ہوئے اور حج کا احرام باندھا جو حلال ہو گئے تھے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منا
میں ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر پڑھی پھر تھوڑا ٹھہرے کہ آفتاب نکل آیا پس اپنے قبہ کا حکم دیا جو کملی کا بنایا جاتا تھا پھر رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہو گئے اور قریش کو کچھ شک نہیں تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشعر الحرام کے پاس وقوف کر بیٹھے
جیسے زمانہ جاہلیت میں قریش کیا کرتے تھے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے یہانتک کہ عرفہ میں آئے تو آپ نے
پایا کہ آپ کے واسطے وہاں کملی کا قبہ کھڑا کیا گیا ہے پس آپ اسمیں اترے یہانتک کہ جب آفتاب ڈھل گیا تو ناقہ قصوا کا حکم
دیا پس آپ پر کجاوہ رکھا گیا پس آپ سوار ہو کر بطن وادی میں آئے - پس لوگوں کو خطبہ سنایا اور فرمایا کہ تمہارے خون و تمہارے
مال تم پر اسی طرح حرام ہیں جیسے تمہاری اس دن کی حرمت تمہارے اس مہینہ میں تمہارے اس شہر میں ہے اور آگاہ ہو جاؤ
کہ ہر بات جو امر جاہلیت سے تھی وہ کل میرے ان دونوں قدموں کے نیچے پڑ گئی اور جاہلیت کے خون سب ساقط ہوئے
اور پہلا خون جسکو میں اپنوں میں سے ساقط کرتا ہوں وہ ربیعہ بن الحارث کے فرزند کا ہے - یہ لڑکا بنو سعد میں دودھ پلانے
کے واسطے تھا سو اسکو ہذیل نے قتل کیا تھا - اور جاہلیت کے سود سب ساقط ہیں اور پہلا سود جسکو میں ساقط کرتا ہوں
عباس بن عبد المطلب کا سود ہے کہ وہ سب ساقط ہے پھر تم لوگ عورتوں کے بارہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھو کہ تم نے
انکو اللہ تعالیٰ کی امانت کے ساتھ لیا اور انکے فروج کو اللہ تعالیٰ کے کلمہ کے ساتھ حلال کر لیا ہے اور تمہارا حق عورتوں پر ہے
کہ تمہارا فرش وہ کسی ایسے شخص سے نہ روندوا دیں جسکو تم مکروہ رکھو پھر اگر عورتیں ایسا کریں تو تم انکو مارو ایسی مار کہ ہڈی
نہ کھول دے اور تم پر عورتوں کے واسطے انکا رزق ولباس بطور معروف ہے اور میں نے تم میں ایسی چیز چھوڑی کہ ہرگز
اسکے بعد گمراہ نہو گے بشرطیکہ تم اسکو مضبوط پکڑو وہ کتاب اللہ تعالیٰ ہے اور تم لوگ مجھ سے پوچھے جاؤ گے تو بھلا تم کیا جواب دو گے

لوگوں نے کہا کہ ہم گواہی دینگے کہ آپ نے حکم پہونچایا اور رسالت ادا کی اور نیک خواہی فرمائی۔ پس آپ نے آسمان کی طرف اپنی
کلمہ کی انگلی اٹھا کر لوگوں کی طرف جھکا دیتے ہوئے فرمایا کہ اللہم اشہد تین مرتبہ یعنی اے میرے الٰہی تو میرا شاہد ہو نا قبول فرما۔ پھر
اذان دی گئی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے عصر پڑھائی۔ اور دونوں کے درمیان کچھ
نماز نہیں پڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقف میں آئے تو پیٹ ناقہ قصواء کو جانب صخرات کیا اور جبل المشاة
کو روبرو کیا اور قبلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہانتک کہ آفتاب غروب ہو گیا اور تھوڑی سی زردی جاتی رہی
جب آفتاب کا گردا ڈوب گیا اور اسامہ رضی کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصواء کی باگ سخت
کر لی حتی کہ اسکا سر کجاوہ کے مورک سے لگتا تھا اور داہنے ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو آہستگی آہستگی۔ جب کسی پہاڑی پر
آتے تو باگ کچھ ڈھیلی کر دیتے حتی کہ اسپر چڑھ جاوے پھر مزدلفہ میں آئے اور وہاں ایک اذان و دو اقامت سے مغرب و عشاء پڑھی
اور دونوں کے بیچ میں کچھ نفل نہیں پڑھی۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیٹ رہے یہانتک کہ فجر طلوع ہو گئی۔ پھر نماز فجر پڑھی ایک
اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی۔ پھر قصواء پر سوار ہوئے یہانتک کہ مشعر الحرام میں آئے۔ پس قبلہ رخ متوجہ ہوئے اور دعا
و تکبیر و تہلیل و توحید الٰہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یہانتک کہ خوب اسفار ہو گیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور
ردیف بن فضل بن عباس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے بالوں والا گورا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم
روانہ ہوئے تو عورتوں کے جوق گذرنا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے انکو گھورنا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ نے منہ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا منہ دوسری طرف
پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہانتک کہ آپ بطن محسر میں آئے پس وہاں تھوڑی سی حرکت دی پھر وہ درمیانی راستہ اختیار کیا جو جمرہ کبریٰ کو
نکلا ہے یہانتک کہ اس جمرہ پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اسپر سات کنکریاں ماریں ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہی کنکریاں
مثل حصی الخذف تھیں انکو بطن الوادی سے مارا پھر منحر کی طرف پھرے پس ٦٣ بدنہ اپنے دست مبارک سے ذبح فرمائے
پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیئے تو انھوں نے باقی ذبح کیے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ہدی میں شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ
ہر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا لیکر ایک ہانڈی میں ڈال کر پکایا گیا پس دونوں نے انکے گوشت سے کھایا اور دونوں نے شوربا پیا
پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور بیت کی طرف چلے پس مکہ میں ظہر پڑھی پھر بنو عبد المطلب پاس آئے اور یہ لوگ
زمزم سے پانی بھر کر پلاتے تھے پس فرمایا کہ اے اولاد عبد المطلب کھینچے بھرے جاؤ اگر یہ خوف نہ ہوتا کہ لوگ تمہاری سقایت پر
غلبہ کرینگے تو میں بھی تمہارے ساتھ بھرتا پھر بنو عبد المطلب نے آپ کو ایک ڈول دیا تو آپ نے اس میں سے پیا۔ م وغیرہ دوسری
روایت میں وارد ہے کہ میں نے اس مقام پر ذبح کیا حالانکہ منی سب منحر ہے پس تم اپنے ڈیروں میں قربانی کرو اور میں نے اس
مقام پر وقوف کیا حالانکہ عرفہ کل موقف ہے اور میں نے یہاں وقوف کیا حالانکہ جمع کل موقف ہے۔ ابن حبان نے بعد روایت
حدیث کے کہا کہ ٦٣ بدنہ بنفس خود قربانی کرنے میں یہ حکمت تھی کہ آپ کی عمر شریف اسوقت ٦٣ برس کی تھی تو ہر سال
کے واسطے ایک بدنہ خود قربانی کر دیا۔ واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شروط و ارکان و واجبات و سنن
و مستحبات ہیں۔ حج لغت میں کسی معظم کی طرف قصد کرنا۔ اور شرع میں قصد کرنا بیت اللہ کی زیارت کا ارکان دین میں سے
ایک رکن ادا کرنے کے واسطے لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبارت ہے افعال مخصوصہ طواف و وقوف سے اپنے وقت پر درحالیکہ احرام
باندھے ہو سابقہ نیت حج کے ساتھ۔ شیخ محقق نے کہا کہ ادائے رکن دین کہنے سے حج نفل نکلا جاتا ہے اور کئی وجہ سے اعتراض
کیا ہے اسکی تعریف پر وہم ہے۔ اور اس سے معلوم ہو گیا کہ حج کا رکن صرف وقوف عرفہ اور طواف خانہ ہے حج واجب ہونے کا

سبب ہی بیت اللہ ہے اور اسکے واسطے شرائط ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ جو شخص ایمان لایا پس اُسنے ارکان اسلام
ظاہری و باطنی کا واجب ہونا تسلیم کر لیا پھر جہانتک اُسکو علم ہوتا جاوے اُسپر ادا کرنا واجب ہوتا جائیگا بشرطیکہ شرعاً وہ ادا سے
معذور نہ ہو چنانچہ نماز تو ہر شخص پر بلا عذر واجب ہے مگر تا آنکہ اسمیں استطاعت ہی نہو اور زکوٰۃ میں مال سبب ہے اور ایسا ہی حج تو اسمیں بھی
شرائط ہیں حتیٰ کہ مملوک پر واجب نہیں ہے پس اسلام تو مطلقاً اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا بقولہ۔ الحج واجب
علی الاحرار البالغین العقلاء الاصحاء اذا قدروا علی الزاد والراحلۃ فاضلا عن المسکن ومالا بد منہ وعن نفقۃ عیالہ
الی حین عودہ وکان الطریق آمنا۔ حج واجب ہے آزادوں یعنی مسلمانوں میں سے آزادوں بالغوں عاقلوں تندرستوں
پر جب کہ قادر ہوں زاد اور راحلہ کے درحالیکہ یہ فاضل ہو مسکن وہ بدی ضرورت سے اور اپنے عیال کے نفقہ سے واپسی تک اور
درحالیکہ راستہ امن کا ہو۔ وصفہ بالوجوب وہو فریضۃ محکمۃ ثبتت فرضیتہا بالکتاب۔ مصنف رح نے اسکو وجوب سے
وصف کیا یعنی کہا کہ حج واجب ہے حالانکہ حج فریضہ محکمہ ہے اسکی فرضیت قرآن سے ثابت ہوئی۔ وہو قولہ تعالیٰ وللہ علی الناس
حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ اور وہ قول اللہ تعالیٰ وللہ علی الناس الآیہ ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے
لوگوں پر فرض ہے بیت اللہ کا حج کرنا جو اُسکی طرف راہ استطاعت پاوے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد مصنف کی واجب سے لغوی واجب ہے
جو کہ اصطلاحی فرض وواجب دونوں کو شامل ہے اور اصل اسکی فرضیت میں شرط استطاعت ہے۔ پھر استطاعت کی تفصیل ہی شروع
ہے۔ اما اسلام ہے حتیٰ کہ اگر حالت کفر میں مالدار ہے پھر بعد اسلام کے فقیر ہو گیا تو اسپر فرضیت نہیں ہوئی بخلاف اسکے اگر حالت
اسلام میں مال وغیرہ سے استطاعت پائی اور حج نہ کیا حتیٰ کہ فقیر ہو گیا تو حج اسکے ذمہ قرضہ رہا۔ الفتح۔ ولا یجب فی العمر الا
مرۃ واحدۃ۔ اور نہیں واجب ہوتا عمر میں مگر ایک مرتبہ۔ ف۔ لیکن اگر اسلام میں حج ادا کیا پھر مرتد ہو گیا تو ٹوٹ گیا پھر اگر
مسلمان ہوا تو جب استطاعت پاوے اُسپر حج کرنا فرض ہوگا۔ السراجیہ۔ پس حالت اسلام میں تمام عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض
ہوتا ہے۔ لانہ علیہ السلام قیل لہ الحج فی کل عام ام مرۃ واحدۃ فقال لا بل مرۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
پوچھا گیا تھا کہ حج ہر سال ہے یا ایک مرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ ف۔ صحیح مسلم میں ابوہریرہ رض کی حدیث ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ سنایا کہ اے لوگو اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کرو یعنی اہل استطاعت
تو حج کرو پس ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا ہر سال ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتیٰ کہ اُسنے تین مرتبہ سوال کیا تب حضرت صلعم نے
فرمایا کہ اگر میں کہتا کہ ہاں تو ہر سال واجب ہو جاتا اور پھر تم ہرگز اسکی استطاعت نہ پاتے پھر فرمایا کہ جہانتک میں نے تم کو چھوڑا ہے تم مجھے
چھوڑو کہ تم سے اگلے اشخاص اسی میں ہلاک ہوگئے کہ انہوں نے بکثرت سوال کیے اور اپنے انبیاء پر اختلاف کیا پس جب میں تمکو
کسی چیز کا حکم دوں تو جہانتک تم سے ہو سکے اُسکو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کر دوں تو اُسکو چھوڑ دو۔ اس حدیث سے
معلوم ہوا کہ صیغہ امر ہے جو مکرر ہونے پر دلالت نہیں کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید مثل نماز و روزہ کے اسباب سے مکرر ہو تو حدیث سے
اسکی نفی کر دے کہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ فما زاد فہو تطوع۔ پس جو زیادہ کرے وہ نفل ہے۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس کی حدیث
میں ہے کہ الحج مرۃ فمن زاد فتطوع۔ یعنی حج ایک مرتبہ ہے لیکن جس نے زیادہ کیا تو اُسنے نیک کام کیا بطور نفل کے۔ رواہ احمد وابوداود والنسائی
والحاکم وصححہ۔ اور واضح ہو کہ نماز اور روزہ بھی صیغہ امر سے ایکبارہ ہے لیکن اسمیں کہ جب مثلاً زمانہ ظہر کا سبب یعنی وقت ظہر آیا تو ایکبار
فرض چار رکعت ادا کرے پھر چونکہ سبب مکرر آتا ہے چنانچہ ہر روز وقت بعد زوال آفتاب ہوتا ہے یا ہر سال ماہ رمضان آتا ہے تو سبب
مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہو جاتا ہے۔ اور حج میں وجوب مکرر نہوگا۔ ولان سببہ البیت۔ کیونکہ حج کا سبب تو بیت اللہ ہے کہ
اُسکی زیارت واتی کی طرف قصد تعظیم ہو۔ وانہ لا یتعدد۔ اور بیت کا تعدد نہیں ہوتا۔ فلا یتکرر الوجوب۔ تو وجوب بھی
مکرر نہوگا۔ ثم ہو واجب علی الفور۔ پھر واضح ہو کہ حج واجب ہے علی الفور۔ ف۔ یعنی بلا تاخیر اُسوقت کہ جب بوجہ پہنچا ہے

یا مرض کی ہلاکت کا خوف ہو بالاجماع - البحر - اور اگر غالب گمان سے یقین ہو کہ آئندہ سال تک سلامت رہیگا تو کیا دوسرے
سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجایش ہے یا نہیں پس اسمین دو قول ہیں اول یہ کہ نہیں بلکہ فی الفور ادا کرنا واجب ہے - عند ابی یوسف رح
یہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے - وعن ابی حنیفۃ مایدل علیہ - اور ابو حنیفہ رح سے ایسی بات مروی ہے جو اسی پر دلالت کرتی ہے
ف - کہ فی الفور واجب ہے - محیط میں کہا کہ ابو حنیفہ رح سے دو روایتوں میں سے اصح روایت یہی ہے - یہی قول مالک و احمد ہے - مع -
اور یہی قول اصح ہے - الخزانہ - حتی کہ اگر اسنے تاخیر کی تو فاسق ہوا اسکی گواہی مردود ہوگی - التبیین - یعنی جب کہ مثلاً ایک سال میں
استطاعت ہوئی اور اسنے دوسرے سال تک تاخیر کی تو صغیرہ گناہ ہے پھر اگر اسنے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتی کہ صغیرہ گناہ پر
اصرار کیا تو اب کبیرہ ہوکر فاسق مردود الشہادۃ ہوگیا - و مع - لیکن جب کبھی اسنے ادا کیا تو ادا ہوگا قضا نہیں ہوگا اور بالاجماع بسبب
ترک فرض کا گناہ نہیں رہیگا - التبیین - وعند محمد والشافعی علی التراخی - اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب ادا
بتراخی ہے - ف - حتی کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہوگا - لانہ وظیفۃ العمر - کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے - فکان العمر فیہ کالوقت فی
الصلوۃ - تو تمام عمر اسمین مانند وقت کے نماز میں ہوگئی - ف - چنانچہ جب ظہر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز
ہے یوں ہی حج میں جب کہ تمام عمر میں ایکبار ہے تو استطاعت سے واجب ہونے کے بعد تاخیر کی گنجایش ہے - م - لیکن اگر وہ مرگیا اور
ادا نہ کیا تو بالاجماع گنہگار ہوگا - التبیین - وجہ الاول - قول اول کی وجہ - ف - یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ
انہ یختص بوقت خاص - حج مخصوص بوقت خاص ہے - ف - یعنی ایام حج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ آتے ہیں - و
الموت فی سنۃ واحدۃ غیر نادر - اور ایک سال کی مدت میں موت ہوجانا کچھ نادر بات نہیں ہے - فیتضیق احتیاطا - تو اسکا
ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا - ف - کہ فی الفور بلا تاخیر ادا کرے - ف - پس دراصل تو تنگی نہیں مگر احتیاطاً تنگی ہے -
ولہذا کان التعجیل افضل - اور اسی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا - ف - واجب نہیں ہوا - بخلاف وقت
الصلوۃ لان الموت فی مثلہ نادر - بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آجانا نادر ہے - ف - تو نماز میں تاخیر کی
گنجایش کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہوا - م - تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض ہے اور بنا فی الفور ادا کرنا بدون تاخیر کے تو وہ واجب ہے یعنی
اگر حج نہ کیا یا ایسا کہ مال تلف کردیا تو اسکو گنجایش ہے کہ قرض لیکر حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کریگا اگرچہ بالفعل
کوئی سامان ادا کرنے کا نہو اور امید ہے کہ اللہ تعالی اس سے مواخذہ نہ فرماوے - ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے - الظہیریہ - پھر بعد اسلام
کے شرط آزادی و بلوغ ہے - تو مملوک پر حج نہیں کیونکہ ملک نہیں ہے - البحر - مملوک و طفل میں فرق آخر میں آتا ہے - وانما شرط الحریۃ
والبلوغ لقولہ علیہ السلام ایما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعلیہ حجۃ الاسلام وایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیہ حجۃ الاسلام
اور آزادی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کیے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اسپر اسلام کا حج فرض
ہے اور جس کسی طفل نے حج کیے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اسپر حج الاسلام فرض ہے - ف - تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ
کے ہے اور اس سے پہلے جسقدر حج ہوں سب نفل ہونگے - اور حدیث کو حاکم نے باسناد صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباس رض
سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے - اور اسکی تائید
میں ابو داؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مرسل روایت کی اور آزادی شرط ہونے پر اجماع ہے - مت - والعقل شرط لصحۃ
التکلیف - اور عقل ہونا صحت تکلیف کی شرط ہے - ف - یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم ہوجاتی ہے پس مجنون پر حج فرض
نہیں اور معتوہ میں اختلاف ہے - البحر - وکذا صحۃ الجوارح - اور یوں ہی جوارح کا تندرست ہونا - ف - بھی شرط ہے -
لان العجز دونہا لازم - کیونکہ بدون صحت بدنی کے عاجزی لازم ہے - ف - تو عاجز پر حج فرض نہوگا - مثلاً جسکے پاؤں کٹ
یا فالج ہوگیا یا شیخ میں یا کٹ گئے اسپر حج فرض نہیں ہوا تو باوجود مال کے اپنے حج کرانا بھی واجب نہیں اور نہ مریض بعد صحت

کرنا لازم ہو اور یوں ہی ایسے بڑھے پر جو راحلہ پر جگر جم نہیں سکتا اور لنگڑے پر یہ بات واجب نہیں ہے۔ ع۔ ف۔ اور یہی ابوحنیفہ رح کا ظاہر مذہب ہے اور یہی صاحبین سے ایک روایت نوادر میں ہے۔ ف۔ البحر۔ والاعمیٰ اذا وجد من یکفیہ مؤنۃ سفرہ۔ اور اندھے نے جب ایسے شخص کو پایا جو اسکے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ ف۔ یعنی سواری پر چڑھا دے اتار دے اور حج کے افعال میں اسکا ہاتھ تھام کر ادا کرا دے۔ ووجد زادا وراحلۃ۔ اور اعمی نے زاد و راحلہ بھی پایا۔ ف۔ اگرچہ اُس شخص کے وجہ سے قدرت حاصل ہوئی۔ لا یجب علیہ الحج عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما۔ تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک ایسے اندھے پر حج واجب نہیں ہوا بخلاف صاحبین کے۔ ف۔ یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت سے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک معتبر نہیں اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ وقد مر فی کتاب الصلوٰۃ۔ اور اسکا بیان کتاب الصلوٰۃ میں گذرا۔ ف۔ در باب تیمم و نفس ادائے نماز و توجہ قبلہ میں۔ م۔ مختار قول صاحبین ہے۔ التحفہ والاسبیجابی۔ اور اسی کو محقق ابن الہمام نے قوی کہا ہے۔ البحر۔ واما المقعد فعن ابی حنیفۃ انہ یجب لانہ مستطیع بغیرہ فاشبہ المستطیع بالراحلۃ۔ رہا وہ شخص جسکے ہاتھ پاؤں رہ گئے ہیں تو ابوحنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن) کہ اس پر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ یہ روایت حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر المذہب ہے۔ م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن انسے اسکے خلاف بھی روایت کی چنانچہ کہا۔ وعن محمد انہ لا یجب۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ اپاہج پر لازم نہیں۔ لانہ غیر قادر علی الاداء بنفسہ۔ کیونکہ وہ بذات خود ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاعمی۔ برخلاف اندھے کے۔ لانہ لو ہدی یؤدی بنفسہ۔ کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری کر دی جاوے تو وہ ادا بذات خود کر سکتا ہے۔ فاشبہ الضال عنہ۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا جو مقام حج سے بھٹک گیا ہو۔ ف۔ اور بھٹکے ہوئے پر حج واجب ہے یوں ہی اندھے پر واجب ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر وجوب حج ہے حتی کہ غیر سے اپنا مال دیکر حج کرا دیں تو جائز لیکن اگر بعد اسکے اچھے ہو گئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہو گا۔ الفتح۔ پھر جو شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے مانع ہے وہ بھی انہیں لوگوں سے لاحق ہے حتی کہ امام ابوحنیفہ کے ظاہر المذہب پر محبوس و خائف پر حج واجب نہیں اور حج کرانا بھی لازم نہیں ہے۔ التنویر۔ اور ظاہرا صاحبین کے قول پر واجب ہے۔ م۔ اندھے نے اگر زاد و راحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اسکا دستگیر ہو تو باجماع اندھے پر بذات خود وجوب نہیں ہے۔ سا۔ غیر سے حج کرانا تو ابوحنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر مل گیا تو امام رح کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ ت۔ القاضیخان۔ پھر یہ سب اس صورت میں ہے کہ زاد و راحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھا یا اپاہج وغیرہ ہو چکا ہو۔ م۔ اور اگر تندرستی میں زاد و راحلہ کا مالک ہوا پھر حج نہ کیا حتی کہ اپاہج یا مفلوج وغیرہ ہو گیا تو باتفاق اسپر حج کرا دینا اپنے مال سے واجب ہے۔ المبسوط۔ اور اگر تکلف شدید کے ساتھ انہیں لوگوں نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہو گیا حتی کہ اگر اسکے بعد اچھے ہو جاویں تو ان پر ادا کرنا واجب نہ ہو گا۔ الفتح۔ ولا بد من القدرۃ علی الزاد والراحلۃ۔ اور زاد و راحلہ پر قدرت ہونا ضرور ہے۔ ف۔ بدل قوت کا اعتبار نہیں ہے۔ پھر زاد بھی ایسی چیز جس سے بدنی صحت ہو حتی کہ جسکی عادت گوشت وغیرہ کے مانند ہو اگر اسکو روٹی دہی پنیر ملا تو وہ زاد پر قادر شمار نہ ہو گا اور یونہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر ہو لہذا جسکی عادت محمل ہو وہ خالی اونٹ سے راحلہ پر قادر نہ ہوا۔ الفتح۔ یہی قاضیخان میں صحیح ہے۔ اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ۔ وہو قدر ما یکتری بہ شق محمل او راس زاملۃ۔ یعنی زاد و راحلہ پر قدرت کی توضیح یہ ہے کہ وہ مالک ہو بمقدار اس مال کے جس سے محمل کی ایک شق یا ایک راس زاملہ کرایہ کر لے۔ ف۔ یعنی جیسی لیاقت و حاجت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت ہوئی اور یہ نفقاتی کے واسطے ہے بخلاف اہل مکہ کے۔ وقدر النفقۃ ذاہبا وجائیا۔ اور

مالک ہو اسقدر مال کا کہ آمد و رفت کے نفقہ کو کافی ہو۔ ف۔ یعنی خود مع عیال کے۔ یہ زاد کی قدرت ہے پس اسطرح زاد و راحلہ
کی قدرت ضرور ہے۔ لانہ علیہ السلام سئل عن السبیل الیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سبیل الی الحج کو پوچھا گیا۔ ف۔
جو اللہ تعالیٰ کے قول۔ من استطاع الیہ سبیلا۔ میں واقع ہے یعنی استطاعت حج کی سبیل سے کیا مراد ہے۔ فقال الزاد والراحلۃ
تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ زاد و راحلہ ہے۔ ف۔ تو آیت کے معنی یہ ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے حج اسپر واجب ہے جو
زاد و راحلہ پر قادر ہو اور یہ حدیث حاکم نے بشرط الصحیحین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے متصل مرفوع اور بیہقی منصور نے حسن
سے مرسل مرفوع اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع روایت کی کمانی الفتح۔ پس تمام سفر
میں اسکے لائق سواری پر قدرت ہو تاکہ اسپر حج فرض ہوگا۔ وان امکنہ ان یکتری عقبۃ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ قدرت حاصل
ہو کہ عقبہ کرایہ کرے۔ ف۔ عقبہ باری یعنی دو کرایہ داروں نے یا مالک و کرایہ دار نے ایک اونٹ اسطرح کرایہ کیا کہ ہر دو شخص کہ
ہر ایک باری باری سوار ہو۔ فلا شیٔ علیہ۔ تو ایسی قدرت والے پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ لانہ اذا کانا یتعاقبان
لم توجد الراحلۃ فی جمیع السفر۔ کیونکہ جب دونوں آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل
ہوئی۔ ف۔ حالانکہ فرضیت کی شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ زاد و راحلہ پر قدرت یہ کہ اسقدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کرایہ
کی یا ذاتی مع زاد میسر ہو۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن المسکن وعما لا بد منہ کالخادم واثاث البیت وثیابہ۔ اور
شرط ہے کہ یہ مال فاضل ہو اسکے مسکن سے علیحدہ ایسی چیز سے جو لابدی ہے جیسے خادم یعنی غلام و لونڈی اور اثاث البیت یعنی گھر کے
سے۔ لان ہذہ الاشیاء مشغولۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف۔ تو جب تک ایسے زائد کی
قدرت نہ ہوگی۔ اور قدرت یہ ہے کہ اسکے قرضوں کی ادائی سے بھی زائد ہو۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ جو قرضوں میں مصروف ہے وہ زائد نہیں
اگرچہ بالفعل ادا نہ کرے۔ م۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن نفقۃ عیالہ الی حین عودہ۔ اور قدرت ہونے میں یہ بھی
شرط ہے کہ وہ اسکے عیال کے نفقہ سے اسکی واپسی تک سے زائد ہو۔ ف۔ یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نفقہ اپنے
عیال کا رکھ کے پھر فاضل اسقدر ہو کہ زاد و راحلہ کو کافی ہو۔ لان النفقۃ حق مستحق للمرأۃ۔ کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجبی ہے
واسطے جورو کے۔ ف۔ اور جورو کی خصوصیت نہیں بلکہ جنکا نفقہ اسپر شرعاً واجب ہوتا ہے اولاد اور ماں باپ وغیرہ اہل قرابت
کے مگر فرق یہ کہ جورو خواہ مفلس ہو یا تونگر ہو اسکا نفقہ لازم ہے اور دوسروں کا بروقت ضرورت ہے لہذا بحرالرائق میں کہا کہ عیال وہ
لوگ جنکا نفقہ اسپر لازم ہو۔ گویہ بندوں کا حق ہے۔ وحق العبد مقدم علی حق الشرع بامرہ۔ اور بندہ کا حق شرع کے حق پر
مقدم بحکم شرع ہے۔ ف۔ یعنی شرع نے حکم دیا کہ حقوق شرعیہ مانند حج وغیرہ کے بعد حقوق العباد کے ہیں۔ مشائخ نے کہا کہ جس
شخص نے معین سال بھر کے رہنے کی تندرستی یا استوائی غیر معین پھر وہ بوجہ رہنے کے نفقہ کمانے سے عاجز ہو اتو تعداد کرے
جیسا کہ موسم میں گنڈا سنہ یعنی رہنے کہا کہ اسکے نفقہ و عیال کے نفقہ میں بغیر زیادتی و کمی کے درمیانہ اوسط معتبر ہے۔ الحاصل
نفقہ کا حساب اپنے واپس آنے تک رکھکر اگر فاضل ہو تو معتبر ہے م۔ اور ظاہر الروایۃ میں واپسی کے بعد کا اعتبار نہیں ہے
التبیین۔ یعنی ظاہر الروایۃ میں یہ مذکور نہیں کہ بعد واپسی کے بھی اتنے دنوں کا شمار کرے کہ حرفہ وغیرہ سے نفقہ حاصل ہو یہ تمام
اور محیط السرخسی میں مکان کی مرمت وغیرہ کی ضروریات سے بھی زائد ہونا ضرور ہے۔ بعض علماء نے کہا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ معاش
اسکی تجارت سے حاصل ہوتی ہو پھر اسکے پاس اسقدر مال ملک میں آیا یعنی خاص بغیر قرضہ کے کہ اگر اس میں سے اپنی آمد و رفت کا
زاد و راحلہ اور اپنے جانے سے واپسی تک کا نفقہ عیال وغیرہ نکالے تو اسکی واپسی کے بعد اسکا راس المال جس سے تجارت
ہمیشہ باقی رہتا ہو تو اسپر حج واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر پیشہ ور ہو تو اسکی واپسی کے بعد اسکے آلات حرفہ کا باقی رہنا شرط ہے
اور کاشتکار زمیندار ہو تو زمین سے اسقدر باقی رہنا ضرور ہے کہ اسکی حاصلات و پیداوار سے بسر اوقات کر سکے ورنہ حج فرض نہ ہوگا

اور اگر کاشتکار ہو تو زاد و راحلہ و نفقہ مذکور نکالنے پر اگر بعد واپسی کے اُسکے آوت کاشتکاری باقی رہتے ہوں تو اسپر حج ہوگا ورنہ نہیں۔ قاضیخان ہ۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلی ہذا بعد واپسی کے اُسکی سبیل نفقہ و معاش کا اعتبار ضروری ہے اور یہ بہت بہتر ہے اور ظاہر الروایۃ اسی پر محمول ہونا چاہیے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جس شخص کے پاس مکان ہو جسمیں سکونت ہے یا غلام جس سے خدمت لیتا ہے یا کپڑے جنکو پہنتا ہے یا دیگر اسباب کہ بغیر جو اسکی احتیاج میں ہے تو اس سے استطاعت ثابت نہوگی۔ الخلاصہ۔ چنانچہ امام مصنف نے کہا کہ یہ چیزیں مشغول بحاجت اصلیہ ہیں۔ م۔ اور تجرید میں ہے کہ اگر مکان ہو جسمیں نہیں رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہیں تو اسپر واجب ہے کہ فروخت کرکے اُس سے حج کرے اور اگر یہ چیزیں نہ ہوں مگر نقد مال اسقدر رہو کہ اس سے مسکن و خادم و طعام و قوت نفقہ کے دام نکال کر باقی سے شرائط و زاد و راحلہ پوری پاتا ہے تو اسپر حج واجب ہے حتی کہ اگر اُنکو دوسرے کاموں میں صرف کرے تو گنہگار ہے۔ الخلاصہ۔ اگر گھر بڑا ہو کہ اُسکی سکونت سے زائد ہے تو حج کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہیں ہے اور اگر قیمتی کپڑے زائد ہوں تو اُنکو فروخت کرکے حج کرے اگر حج ہو سکتا ہو۔ قاضیخان۔ اسی طرح حج کے لیے عمدہ مکان فروخت کرکے کمتر بسر اوقات کا خریدنا و باقی سے حج کرنا اسپر لازم نہیں ہے۔ المحیط۔ ہاں ایسا کرنا بنظر آخرت افضل ہے۔ الایضاح۔ اور با جماع مکان فروخت کرکے کرایہ پر بسر کرنا واجب نہیں ہے۔ البحر۔ اور افضل نہیں بلکہ مکروہ ہے جیسا کہ کتاب الشہادات سے ظاہر ہے۔ م۔ اگر فقہ کی کتابیں ہزار کی ہوں اور اُسکو احتیاج ہے تو کچھ استطاعت نہیں اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہے یعنی فروخت کرکے حج کرے۔ اور اگر طب و نجوم کی کتابیں ہوں تو احتیاج ہو یا نہو اُسکو استطاعت ثابت ہے۔ المحیط۔ میں کہتا ہوں کہ اگر طبیب کی معاش انہر مقصور ہو تو بمنزلہ آلات حرفہ ہیں پس تفصیل چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر حج واجب ہونے کے لیے راحلہ کی شرط تو اہل مکہ کے سوا آفاقی کے واسطے ہے ولیس من شرط الوجوب علی اہل مکۃ ومن حولہم الراحلۃ۔ اور اہل مکہ و آنکے گرد والوں پر حج واجب ہونے کی شرط میں سے راحلہ نہیں ہے۔ لانہ لا تلحقہم مشقۃ زائدۃ فی الاداء فاشبہ السعی الی الجمعۃ۔ کیونکہ ان لوگوں کو ادا ے حج میں کوئی زائد مشقت لاحق نہیں ہوگی تو جمعہ کی طرف چلنے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ حالانکہ جمعہ کے لیے جانے میں راحلہ شرط نہیں ہے اگرچہ کچھ مشقت لاحق ہو۔ واضح ہو کہ مکہ کے گرد والوں سے وہ لوگ مراد ہیں کہ اُنکے و مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو انپر بغیر قدرت راحلہ کے حج واجب ہے بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہوں۔ ہاں یہ شرط ضرور ہے کہ اُنکے جانے سے واپسی تک انکے عیال کے نفقہ کے واسطے طعام کافی ہو۔ کمافی الینابیع۔ ف م۔ پھر یہ شرائط فرض ہونے کے ہیں۔ اور اگر فقیر نے پیدل حج کر لیا پھر اُسکو تونگری حاصل ہوئی تو اُسپر دوبارہ حج نہیں ہے۔ الفاضیخان ہ۔ اگر حج کے وقت مال ملا حالانکہ اُس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے اور نکاح نکرے کیونکہ حج تو اللہ تعالیٰ نے بندوں پر فرض کیا ہے۔ التبیین۔ واضح ہو کہ زاد و راحلہ وغیرہ شرائط وجوب جو مذکور ہوتے ہیں اُنکا میسر ہونا اُسوقت معتبر ہے جبکہ اُسکے شہر والے مکہ کو جاتے ہیں۔ حتی کہ اگر اُسکو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال میں ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور اُسکے شہر والوں کے مکہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اُسکو اختیار ہے کہ اِس مال کو جس ضرورت میں چاہے صرف کرے۔ پھر جب اُسنے صرف کیا بعد اُسکے شہر والے حج کو چلے تو اُسپر حج واجب نہیں جبکہ اُسوقت قدرت نہو ہاں اگر لوگ جاتے ہوں تو اُسکو کسی دوسرے کام میں صرف کرنا جائز نہیں بلکہ سامان حج میں صرف کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور اُسکے ذمہ حج فرض ہو جائیگا۔ البدائع۔ حتی کہ اگر اُسکے بعد اندھا یا اپاہج یا مریض ہو جاوے کہ امید نہیں اور مالدار ہو تو اُسپر مال سے حج کرنا و وصیت واجب ہے۔ م۔ ولا بد من امن الطریق۔ اور راستہ کا امن ہونا ضروری ہے۔ لان الاستطاعۃ لا تثبت دونہ۔ کیونکہ بدون راستہ کے سلامتی کی استطاعت ثبوت نہوگی۔ ف۔ اور اختلاف ہے کہ یہ شرط کیا نفس حج واجب ہونے کی ہے یا ادا ے حج واجب ہونے کی ہے اسمیں دو قول ہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم قیل ہو شرط الوجوب۔ پھر کہا گیا کہ امن راہ شرط وجوب ہے۔ حتی لا یجب علیہ الایصاء۔ حتی کہ اسپر وصیت کرنا واجب نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جب اسپر حج واجب ہی نہیں ہوا تو اسپر یہ بھی واجب نہیں کہ وصیت کرے کہ جب راستہ امن ہو تو میرے مال سے حج کرا دیا جاوے۔ وہو مروی عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول ابو حنیفہ

مروی ہے۔ ف۔ یعنی نوادر میں بروایت ابو شجاع الثلجی رح۔ ت۔ اور یہی قول کرخی و شافعی ہے ع۔ وقیل ہو شرط الاداء دون الوجوب
اور کہا گیا کہ امن راہ شرط ادائے حج ہے نہ وجوب۔ ف۔ یعنی مالک زاد و راحلہ پر حج واجب ہو گیا لیکن بوجہ راہ مامون نہ ہونے کے ادا
کرنا ابھی واجب نہیں۔ حتی کہ مرنے وقت اسپر وصیت کرنا واجب ہے یہی قول احسن اور یہی صحیح ہے ع۔ لان النبی علیہ السلام
فسر الاستطاعۃ بالزاد والراحلۃ لا غیر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زاد و راحلہ سے فرمائی نہ اور چیز سے
ف۔ یعنی قرآن مجید میں حج کا وجوب اسپر رکھا جو استطاعت پاوے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت فقط زاد و
راحلہ بیان فرمائی۔ تو زاد و راحلہ کے مالک پر وجوب ہو گیا اور امن راہ وغیرہ وجوب الاداء کی شرط ہوگی نہ نفس وجوب کی
اور مخفی نہیں کہ عورت کے واسطے محرم شرط ہے م۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ اگر غالب حال راہ میں سلامتی ہو تو حج واجب ہے ورنہ
واجب نہیں ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔ التبیین۔ اور یہی سمندر کے سفر میں قول اصح ہے اور سیحون و جیحون و دجلہ و فرات و نیل یہ سب
دریا ہیں اور سمندر نہیں ہیں۔ مف ق ہ۔ قال۔ امام قدوری نے کہا کہ۔ ویعتبر فی المرأۃ۔ اور شرط ہے عورت کے حق میں
ف۔ خواہ بڑھی ہو یا جوان یعنی قابل شہوت ہو۔ المحیط و۔ ان یکون لہا محرم تحج بہ۔ یہ بات کہ عورت کے واسطے ایک
محرم ہو جسکے ساتھ وہ عورت حج کرے۔ ف۔ جب کہ اسکے و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔ المحیط۔ اور محرم وہ ہے جس
سے دائمی نکاح حرام ہو خواہ بوجہ رحم قرابت کے یا دودھ کے یا نکاحی رشتہ سے سالامہ۔ بشرطیکہ عاقل بالغ متدین ہو خواہ
آزاد ہو یا غلام ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو۔ القاضیخان۔ یعنی فاسق بدکار نہ ہو اور ایسا کافر نہ ہو جو اس سے نکاح حلال سمجھتا ہو
جیسے مجوسی۔ محیط السرخسی اور قریب بلوغ کے بمنزلہ بالغ ہے۔ الجوہرہ۔ پس طفل و مجنون دائمی و عورت نہ ہو۔ محیط السرخسی وغیرہ
الحاصل عورت کے واسطے مقدار سفر میں شرط ہے کہ یا تو ایسا محرم ہو۔ او زوج۔ یا ایسا شوہر ساتھ ہو۔ ف۔ اور عورت پر
یہ واجب نہیں کہ حج کے لیے کسی مرد سے نکاح کرے۔ قاضیخان۔ ولا یجوز لہا ان تحج بغیرہما اذا کان بینہا وبین مکۃ
ثلثۃ ایام۔ اور عورت کو جائز نہیں کہ بغیر محرم و شوہر کے حج کو جاوے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو
وقال الشافعی یجوز لہا الحج اذا خرجت فی رفقۃ ومعہا نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقۃ۔ اور شافعی رح نے
کہا کہ عورت کو حج کرنا جائز ہے جب کہ وہ ساتھیوں کے ساتھ نکلے اور عورت کی صحبت میں ثقہ عورتیں ہوں کیونکہ رفاقت کی وجہ
سے امن حاصل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا تحجن امرأۃ الا ومعہا محرم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ حدیث ہے کہ ہرگز
کوئی عورت حج کو نہ جاوے مگر اس حالت میں کہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو۔ ف۔ پس ایک شخص نے عرض کیا کہ یا
رسول اللہ میں تو فلاں جہاد میں ہوں اور میری عورت حج کرنے چلی ہے تو فرمایا کہ تو واپس ہو کر عورت کے ساتھ جا کر حج کرا دے
رواہ البزار والدارقطنی باسناد جید۔ اور صحیحین میں عموماً حکم ہے کہ کوئی عورت تین روز کا سفر نہ کرے مگر در حالیکہ اسکے ساتھ محرم
ہو۔ اعتراض ہوا کہ اس سے سفر ہجرت مخصوص ہے یا جو عورت کافروں کی قید میں ہو وہ چھوٹ بھاگے اگرچہ مسافت دراز ہو تو یونہی
حج بھی خاص ہوا کیونکہ یہ بھی سفر واجب ہے مانند سفر ہجرت و فرار کے۔ کیونکہ آیت میں عورت کے لیے یہ قید نہیں ہے اور حدیث
عدی بن حاتم میں ہے کہ عنقریب وہ وقت آویگا کہ ظعینہ مقام حیرہ سے بقصد خانہ کعبہ نکلیگی کہ اسکو سوائے اللہ تعالیٰ کے کچھ خوف
نہو گا۔ عدی نے کہا کہ میں نے یہ دیکھ لیا۔ کما رواہ البخاری۔ جواب یہ کہ اس حدیث میں ایمان و امن پھیل جانے کا وعدہ ہے
کہ سوائے توحید الٰہی کے کچھ اہل شرک و کافروں کا غلبہ و خوف نہو گا۔ اور سفر ہجرت پر قیاس باطل ہے کیونکہ حدیث بزار و دارقطنی
اس سفر حج میں خاص ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر جائز ہو تو بہتر رفیق و ثقہ عورتوں کی بھی ضرورت نہو۔ پس صحیح مذہب ہمارا ہے
کیونکہ عورت کو اترنے چڑھنے و ضروریات میں پردہ کی ضرورت ہے اور اجنبی کے ساتھ بدون ارتکاب نظر حرام و بے پردگی
کے ممکن نہیں ہے۔ ولانہا بدون المحرم یخاف علیہا الفتنۃ۔ اور اس وجہ سے کہ عورت پر بدون محرم کے فتنہ کا خوف

ہو۔ ف۔ پس اگر وہ عورتیں اسطرح سفر حج میں پھرین تو بہت بڑا فتنہ ہو جاوین۔ وتزداد بانضمام غيرها اليها۔ اور بغیر عورت کو عورت کے ساتھ ملنے میں یہ فتنہ زیادہ بڑھ جائیگا۔ ف۔ اول تو ایک ہی تھی اب دو یا زیادہ جمع ہوکر ناقصات عقل بڑا فتنہ برپا کرینگی۔ ولهذا تحرم الخلوة بالاجنبية وان كان معها غيرها۔ اور اسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنہائی میں جمع ہونا حرام ہو اگرچہ عورت کے ساتھ میں دوسری عورت بھی ہو۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی اسکے ساتھ میں ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہو گئیں۔ پس عورت کو بغیر محرم مین دن کا سفر جائز نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا كان بينها وبين مكة اقل من ثلثة ايام لانه يباح لها الخروج الى ما دون السفر بغير محرم۔ بخلاف اسکے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین روز سے کم ہو تو جائز ہو کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت میں بغیر محرم نکلنا جائز ہے۔ ف۔ لیکن مخفی نہیں کہ خوف فتنہ تو ایک رات مین بھی موجود ہو مگر اگر کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس میں ہے کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت میں کہ اسکے ساتھ محرم ہو۔ کمافی الصحیحین۔ تو ممانعت سفر میں رہی اور وہ تین روز ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب کافی نہیں کیونکہ تین دن تو قصر نماز مین بقیاس مسح مقدر کے ہیں پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ حدیث میں سفر لغوی ہو سکتا ہے جو تین دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہے اور خود صحیحین میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع میں ہے کہ عورت سفر نہ کرے دو روز مگر اس حالت میں کہ اسکے ساتھ شوہر یا عورت کا ذو محرم ہو۔ بلکہ صحیحین میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ حلال نہیں کسی عورت کو جو اللہ تعالے وقیامت کے ساتھ ایمان رکھتی ہے یہ کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ میں۔ اور ایک روایت صحیح مسلم میں صرف ایک رات اور دوسری روایت میں صرف ایک دن واقع ہے اور روایت ابو داؤد میں ایک مرحلہ ہے اور صحیح ابن حبان وحاکم وطبرانی میں صرف تین میل واقع ہے پس معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے ممانعت ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ سب احادیث مواطن مختلفہ میں جوابات ہیں اور حاصل یہ کہ تین میل سے لیکر زیادہ تک حرام مگر جب کہ محرم ہو ہم امام ابو حنیفہ وابو یوسف سے خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر کروہ تحریمی ہے۔ معف۔ فعلی ہذا مطلقاً ممانعت ہونا اصح ہے اسی واسطے تنویر میں قید نہیں لگائی۔ ہاں اگر مذہب یہ ہو کہ کمتر تین روز میں جائز ہے تو یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ جب کہ تک تین روز سے کم فاصلہ ہو تو فریضہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہیں ہو سکتا۔ کمافی الفتح۔ واذا وجدت محرما لم يكن للزوج منعها۔ اور جب عورت نے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اسکے منع کا اختیار نہ ہوگا۔ ف۔ اور افادہ فرمایا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہے اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہیں ہے۔ ہاں جب محرم ہو اور حج فریضہ ہو تو ہمارے نزدیک شوہر کا حق ضعیف مانع نہیں ہو سکتا۔ وقال الشافعي له ان يمنعها لان في الخروج تفويت حقه۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے میں شوہر کا حق مثانا لازم آتا ہے۔ ف۔ جیسے عورت نے نذر کی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہے۔ ولنا ان حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض۔ اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہیں ظاہر ہوتا فرائض میں۔ ف۔ یعنی فرائض نماز روزہ وغیرہ میں حق شوہر کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ ورنہ عورتیں نماز و روزہ رمضان وغیرہ سے عاری ہو جاوین حالانکہ نصوص آیات میں بغیر اجازت شوہر انپر فرض ہیں۔ والحج منها۔ اور حج بھی انہیں فرائض میں سے ہے۔ ف۔ ہاں شوہر کا حق نوافل میں یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اوپر لازم کر لے اسمین ظاہر ہوگا۔ حتى لو كان الحج نفلا له ان يمنعها۔ حتی کہ اگر حج نفل ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے۔ ف۔ اگرچہ محرم موجود

ولو کان المحرم فاسقا قالوا لایجب علیہا لان المقصود لایحصل بہ - اور اگر عورت کا محرم مرد فاسق ہو یعنی بدکاری مین بیباک ہو تو مشائخ نے کہا کہ عورت پر حج واجب نہوگا کیونکہ ایسے محرم کے ہونے سے مقصود حاصل نہین ہوگا - ف - جیسے طفل و عورت سے حاصل نہین ہے - ولہا ان تخرج مع کل محرم الا ان یکون مجوسیا - اور عورت کو اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ مین سفر حج کو جاوے مگر اسکا محرم مجوسی ہو - ف - یعنی آتش پرست دین زردشت پر ہو حتی کہ منجملہ اُنکے خبیث عقائد کے یہ ہے کہ مان و بیٹی کے ساتھ جماع کرنا بغیر نکاح اور باقی ہر قسم کی عورتون حتی کہ بہن و خالہ و پھوپھی و ساس وغیرہ سے بنکاح جائز جانتے ہین لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ - لانہ یعتقد اباحۃ مناکحتہا - کیونکہ مجوسی اس عورت سے نکاح کرنا مباح جانتا ہے ف - اور محیط السرخسی مین کہا کہ ایسے مجوسی کے ساتھ نہین جو اُسکے ساتھ نکاح کو جائز اعتقاد کرتا ہو - م - اور صواب یہ کہ مطلقاً مجوسی محرم نہین کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی مجوسی خالی نہین ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے - ولا عبرۃ بالصبی والمجنون لانہ لاتتاتی منہما الصیانۃ - اور محرم ہونے مین طفل و مجنون کا اعتبار نہین کیونکہ ان دونون سے حفاظت حاصل نہین ہوسکتی ہے - ف - محیط السرخسی مین مجنون مین بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جسکو افاقہ نہوتا ہو اور اصح یہ کہ مطلقاً مجنون معتبر نہو الا آنکہ اسکے جنون کا خاص ایام مین دورہ ہو تو وہ ان ایام حج مین مجنون نہین ہے - م - والصبیۃ التی بلغت حد الشہوۃ بمنزلۃ البالغۃ - اور جو لڑکی کہ حد شہوت کو پہونچ گئی ہو وہ بمنزلہ بالغہ کے ہے - ف - کیونکہ اسکے ساتھ جماع کا قصد فتنہ ہوگا - حتی لا یسافر بہا من غیر محرم - حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہوگی - ف - اگرچہ حج اُس لڑکی پر فرض نہین ہے - رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہے تو فرمایا - ونفقۃ المحرم علیہا لانہا تتوسل بہ الی اداء الحج اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بذریعہ محرم کے اداے حج کا توسل پاتی ہے - ف - اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق مین زاد و راحلہ کی قدرت مین یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو - جیسے اگر راہ کی سلامتی کچھ رشوت دیکر حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دیکر حاصل کرے اور بوصول چنگی وغیرہ راہ مین یا جانے مین لیا جاتا ہو وہ بھی عذر نہین حتی کہ اُسکو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زاد راہ کی قدرت مین یہ رشوت و چنگی وغیرہ مصارف بھی شامل ہین - کما فی الدر - واختلفوا فی ان المحرم شرط الوجوب - اور مشائخ نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہونے کی شرط ہے - ف - حتی کہ اگر عورت نے محرم نہین پایا حتی کہ مرنے لگی تو اُسپر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہین ہے او شرط الاداء - یا محرم اداے حج کی شرط ہے - ف - حتی کہ مالدار عورت پر حج واجب ہوگیا مگر بوجہ محرم نہونے کے ادا نکر سکی حتی کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اُسکے مال سے غیر سے حج کرایا جاوے - علی حسب اختلافہم فی امن الطریق - بسبب انکے اختلاف کے امن راہ مین - ف - یعنی جیسا کہ امن راہ مین اختلاف ہے کہ راہ کا سلامت ہونا شرط وجوب ہے یا شرط ادا ہے اور جیسے بدن کی سلامتی مین بھی اسی بناپر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر راہ و بدن کی سلامتی و محرم کا ہونا سب شرط اداے حج مین اور ثمرہ اختلاف مرتے وقت وصیت واجب ہونے یا نہونے مین ہے - کما فی النہایۃ - م - منجملہ شرائط کے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق مین کسی قسم کی عدت نہو خواہ وفات کی یا طلاق بائن یا رجعی کی شرح الطحاوی پس اگر وہ حج کو نہ نکلے حتی کہ اگر درمیان مین کسی شہر مین عدت پیدا ہو جاوے جہان سے مکہ تک سفر کی مدت ہے تو بغیر عدت پوری کیے نہ جاوے قاضیخان - اور یہ شرط ہے کہ زاد و راحلہ پر قدرت والے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اسطرح کہ دار الاسلام مین موجود ہو اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہوا ہو اور خواہ اسطرح کہ جہان مسلمان ہوا ہے سواے دار الاسلام کے وہان ایک مرد نے جسکا عادل ہونا جانتا ہو یا دو مرد نے یا ایک مرد و دو عورتون نے اگرچہ اُنکا حال پوشیدہ ہو اُسکو آگاہ کرین کہ حج فرض ہے اور دونون اماموں کے نزدیک اسمین عادل ہونا اور بالغ ہونا اور آزاد ہونا شرط نہین ہے - البحر الرائق - م - اور واضح ہو کہ حج فرض ہونے مین

اسلام ووقوع بھی شرط ہونا مذکور ہوا پس کافر وطفل پر فرض نہیں اور مترجم نے دونوں میں فرق کا اشعار دلایا تھا وہ یہ ہے کہ - واذا
بلغ الصبی بعد ما احرم او اعتق العبد - اور جب بعد احرام باندھنے کے طفل بالغ ہوا یا غلام آزاد کیا گیا - ف - تو ان دونوں
کا احرام نفل شروع ہوا تھا - فمضیا - پس دونوں نے پورا کر لیا - ف - یعنی اسی احرام پر تمام ارکان وافعال حج ادا
کر لیے - لم یجز ہما عن حجۃ الاسلام - تو یہ پورا کرنا دونوں کو حجۃ الاسلام سے کافی نہو گا - ف - یعنی جو حج کہ ارکان اسلام
مین ہے وہ ادا نہوا حتی کہ اگر اب ان دونوں کو زاد وراحلہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجۃ الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا - لان
احرامہما انعقد لاداء النفل فلا ینقلب لاداء الفرض - کیونکہ دونوں کا احرام واسطے اداے حج نفل کے بندھا تھا
تو وہ اداے فرض کے لیے بدل کر فرض نہو جائیگا - ف - مگر ان دونوں میں ایک فرق ہے - یہ کہ - ولو جدد الصبی الاحرام
قبل الوقوف ونوی حجۃ الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلک لم یجز - اگر طفل نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید
کر لیا یعنی پہلا توڑ کر جدید احرام فرض باندھا اور حجۃ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہو گیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اسکو جائز نہ ہوگا
لان احرام الصبی غیر لازم لعدم الاہلیۃ - اسکی وجہ یہ ہے کہ طفل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہونے کے - ف - یعنی
بلوغ نہونے سے جو احرام باندھا وہ اسپر لازمی نہیں تو ٹوٹ گیا اور نیا احرام جو باندھا اُسپر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا - شرح
الطحاوی ہ - اما احرام العبد لازم فلا یمکنہ الخروج منہ بالشروع فی غیرہ - رہا غلام کا احرام تو اسپر لازم ہے پس غیر احرام مین
شروع کرکے احرام سے نکل جانا اسکو ممکن نہ ہوا - ف - رہا کافر اگر اسنے احرام باندھا تھا پھر وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہو کر
نیا احرام باندھکر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے - البدائع - اگر طفل بغیر احرام کے میقات سے گذر گیا پھر مکہ مین احتلام
ہوا یعنی بالغ ہوا اور اُسنے مکہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اسپر میقات سے بغیر احرام بڑھ جانے مین کچھ جرم نہوگا
اتفاقا قاضیخان ہ - غلام اگر راستہ مین قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا پھر اُسنے احرام باندھکر حجۃ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا - قاضیخان
ہ - شرائط اداے حج صحیح ہونے کے - تین باتین ہین احرام وجگہ وزمانہ - السراج - جگہ جہان حج ہے عرفہ وبیت - اور زمانہ یہ کہ
ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ والنحر خاص ہین - م - رکن حج - دو ہین ایک وقوف عرفہ - دوم طواف زیارت لیکن
طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف مفسد نہیں - ن
ق ہ - احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے - س - واجبات حج - پانچ ہین - صفا ومروہ کے درمیان دوڑنا مزدلفہ کا وقوف
رمی الجمار - سر منڈانا یا کترانا - اور طواف الصدر - یعنی آفاقی کے واسطے - کما فی شرح الطحاوی - یہ شمار با فعال خاص ہے ورنہ
واجبات کچھ اور بہت ہین اور سعی صفا ومروہ باقی اماموں کے نزدیک رکن ہے - اور بقیہ واجبات یہ ہین - میقات سے احرام
باندھنا - وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا - طواف کو حجر اسود سے شروع کرنا بقول اصح - داہنی طرف کو طواف مین جانا - قدم
پر چلنا - طواف مین طہارت - ستر عورت - صفا سے شروع کرنا - سعی مین پاؤن چلنا - قران وتمتع کی قربانی - دو رکعت طواف
رمی جمار وسر منڈانے وقربانی مین یوم النحر کو ترتیب رکھنا - ایام النحر مین طواف افاضہ کرنا - ت - طواف کو حطیم کے گرد سے کرنا
ہر طواف کے بعد سعی کرنا - حلق جگہ ووقت پر کرنا - بعد وقوف عرفہ کے ممنوع مانند جماع وغیرہ نہ کرنا - سلاہوا کپڑا چھوڑ رہنا - چہرہ
وسر نہین ڈھانکنا - ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لازم آوے وہ واجب ہے - کما فی الملتقی - وسنن الحج - طواف قدوم
رمل کرنا اس طواف یا طواف فرض مین - دونون سبز میل کے درمیان سعی کرنا - ایام النحر مین رات کو منا مین رہنا - منا سے
عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا - اور مزدلفہ سے منا کو قبل طلوع آفتاب چلنا - الفتح - اور مزدلفہ مین رات بسر کرنا - تینون جمرات
مین ترتیب رکھنا - البحر الرائق - آداب الحج - جب آدمی حج کرنا چاہے تو مشائخ فقہا نے فرمایا کہ اول اپنی قرضی ادا کرے
الظہیریہ - اور اسوقت مین سفر کرنے مین کسی ہوشیار متدین عاقل سے راے ومشورہ کرے - مگر نفس حج مین نہین کیونکہ حج

تو بالکل بہتر ہے۔ اور مشورہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے۔ حاکم نے حدیث روایت کی کہ استخارہ کرنا آدمی کی نیکبختی اور
نہ کرنا اُسکی بدبختی سے ہے۔ مسنون استخارہ یہ کہ دو رکعتین قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ کے ساتھ پڑھے اور اللھم انی استخیرک
بعلمک آخر تک دعاے معروف مین دربارہ حج کے دعا کرے۔ اور والدین سے اجازت لے۔ اور جب والدین نہ ہون تو دادا
دادی بمنزلہ والدین ہین۔ حج و جہاد کو جانا ایسے قرضدار کا جسکے ملک مین اداے قرض کو کافی مال نہ ہو مکروہ ہے مگر آنکہ قرضخواہ
اجازت دے اور بہتر ہے کہ کفیل سے بھی اجازت لے۔ پھر جب عزم ہو تو پہلے توبہ کرے و نیت خالص کرے۔ الفتح۔ حج مین تجارت
کے قصد کو نہ رکھے کہ یہ بہتر ہے اور اگر تجارت کی تو ثواب حج مین کمی نہ ہوگی۔ البحر۔ جو حقوق و مظالم اسپر ہون اُنکو معاف کرا دے یا ادا
کرے غرض کہ جسطرح ہو سکے اُنسے پاک ہو۔ اور جن لوگون کے ساتھ معاملات ہون اُنسے بھی برارت و استحلال کرا دے۔ الفتح۔ اور جو
عبادات الٰہی مین جو کچھ اس سے تقصیرات واقع ہوئین اُنکو پورا کرے و ندامت سے استغفار کرے مع عزم کہ اب کبھی ایسا نہ کریگا
البحر۔ اور اس حج مین ریا و سمعت و فخر وغیرہ سے خالی و پاک ہو۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے محمل کی سواری کو مکروہ رکھا ہے اور
بعض کے نزدیک جب فخر سے پاک ہو تو مکروہ نہین ہے۔ مال حلال حاصل کرنے مین کوشش کرے کیونکہ حرام مال سے حج مقبول نہین
ہوتا اگرچہ فرض ساقط ہو جاتا ہے گو غصب کا مال ہو۔ الفتح۔ مال مشتبہ ہو تو چاہیے کہ حج کے واسطے قرض لے اور اپنے مال سے یہ قرضہ
ادا کرے۔ القاضیخان۔ رفیق مرد صالح تلاش کرے کہ جب بھولے تو یاد دلا دے اور گھبرا دے تو صبر دلا دے اور عاجزی مین مدد
کرے۔ بہتر یہ کہ رفیق اجنبی ہووے نہ اقارب سے کہ قطع رحم سے بچ جاوے۔ الفتح۔ ینابیع مین ہے کہ عیال کے واسطے نفقہ
چھوڑ جاوے اور پاکیزہ خوشدلی کے ساتھ نکلے اور راہ مین اللہ تعالیٰ سے تقوی رکھے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر بہت کرے۔ غصہ سے پرہیز
کرے اور لوگون کی بُرائیان بہت برداشت کرے اور بیفائدہ و بیہودہ باتون کو ترک کرنے مین سکون و وقار کے ساتھ رہے۔ التاتارخانیہ
جس شخص سے سواری کرایہ کی یعنی سواری کو بوجھ دکھلا دے جو لادے پھر اُسپر زیادہ نہ کرے۔ الفتح۔ جانور کی برداشت سے
زیادہ لادنے سے احتراز کرے اگرچہ سواری منظور کرے یا اپنا مملوک جانور ہو اور معتاد چارہ سے کم نہ کرے الا مجبوری و ضرورت سے
البحر م۔ زاد مین شرکت نہ کرے اور سب سے زیادہ حلال طریقہ یہ کہ جملہ رفیق ایک ایک روز ایک کے دسترخوان پر جمع ہون۔ اور
مستحب ہے کہ پنجشنبہ کو نکلے باقتداے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورنہ دوشنبہ کو ابتداے روز دن مین۔ الفتح۔ یعنی شروع ماہ مین
پنجشنبہ کے دن یا دوشنبہ کو اول وقت نکلے م۔ وداع کرے دوستون و برادرون کو اور اُنسے دعا چاہے اور اس کام کے لیے
اُنکے پاس جاوے اور اُنسے معافی چاہے اور اُسکے واپس آنے پر وے لوگ اسکی ملاقات کو آوین۔ حدیث وداع مین ہے کہ لقمان نے
اپنے فرزند کو کہا کہ جب اللہ تعالیٰ کے پاس کوئی ودیعت رکھی جاوے تو اللہ تعالیٰ اُسکی حفظ فرماتا ہے۔ ابن عمر نے قزعہ کو کہا کہ مین تیرے
دین و امانت و خاتمہ عمل کو اللہ تعالیٰ کی ودیعت مین دیتا ہون اور تجھپر سلام کرتا ہون۔ رواہ الترمذی۔ وداع کرنے والے کہین
فی حفظ اللہ وکنفہ زودک اللہ التقوی وجنبک الردی وغفر ذنبک ووجہک الی الخیر اینما توجہت۔ جماعت علماء نے مسافر کے ساتھ
کچھ دور چلکر دعا سے وداع کرنا مستحب رکھا ہے اور یہی حدیث ابن عباس ہے۔ الفتح۔ دو رکعت نفل پڑھکر گھر سے نکلے جیسے واپسی
پر دو رکعت پڑھے۔ اور بعد نماز کے کہے۔ اللھم بک انتشرت والیک توجہت وبک اعتصمت وعلیک توکلت اللھم انت ثقتی وانت
رجائی اللھم اکفنی ما اھمنی ومالا اھتم بہ وما انت اعلم بہ منی عز جارک وجل ثناءک ولا الہ غیرک اللھم زودنی التقوی واغفرلی ذنوبی و
وجھنی الی الخیر اینما توجہت اللھم انی اعوذبک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب والحور بعد الکور وسوء المنظر فی الاھل والمال۔ جب نکلے
تو سمجھے کہ جیسے دنیا سے خارج ہوتا ہے اور کہے بسم اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم توکلت علی اللہ اللھم وفقنی لما تحب وترضی
واحفظنی من الشیطان الرجیم۔ اور ایکبار آیۃ الکرسی اور چارون قل پڑھے۔ الظہیریہ۔ اور کچھ صدقہ دے کہ یہ سبب سلامتی ہے
اور مشقت سات تقاریون کو۔ اور کہے اللھم انی اعوذبک ان اضل او اُضل او ازل او اُزل او اظلم او اُظلم او اجہل او یجہل علی۔ یہ دعا ہے

حدیث ہے اور دوسری دعا ے حدیث یہ کہ اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاہل اللھم انی اعوذبک من الضبنۃ فی السفر والکآبۃ
فی المنقلب اللھم اقبض لنا الارض وھون علینا السفر۔ اور تاتارخانیہ میں گھر سے نکلنے سے پہلے قرارت آیۃ الکرسی اور لایلاف قریش سوا یکہ
افتح ۔ حج سوار ہوکر افضل ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ السراجیہ ۔ اور مختار یہ کہ مکہ معظمہ قریب ہو تو پیدل افضل ہے اور دور ہو تو سوار
ہوکر افضل ہے۔ تاتارخانیہ عن النوازل۔ اور ابن الہمام رح نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہے
واللہ تعالی اعلم م۔ گدھے پر حج کرنا مکروہ ہے اور اونٹ پر افضل ہے۔ القاضیخان۔ اسی سے بحرالرائق لے نکالا کہ جس شخص کو
گدھا یا خچر میسر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اسپر حج فرض نہو گا۔ اور کہا کہ مین نے اسکو صریح نہیں پایا۔ اور درالمختار مین خلاصہ
سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے۔ اور گدھے کا ایک سو پچاس ہے۔ ظاہر اخچر بمنزلہ
گدھے کے ہے۔ و۔ جب جانور پر سوار ہو تو مسنون یہ کہ تین بار تکبیر کے پھر۔ سبحان الذی سخر لنا ہذا وما کنا لہ مقرنین وانا الی ربنا
لمنقلبون اللھم انا نسالک فی سفرنا ہذا البر والتقوی ومن العمل ما ترضی اللھم ہون علینا سفرنا ہذا واطولنا بعدہ اللھم انت الصاحب فی السفر
والخلیفۃ فی الاہل والمال اللھم انی اعوذبک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب وسوء المنظر فی المال والاہل۔ چنانچہ صحیح مسلم مین ہے۔ جب کسی
مقام مین اترے تو کہے اللھم انزلنی منزلا مبارکا وانت خیر المنزلین۔ کجاوہ سے نکلنے مین۔ کہے بسم اللہ توکلت علی اللہ اعوذ بکلمات
اللہ التامات کلہا من شر ما خلق وذرأ وبرأ۔ اور پڑھے سلام علی نوح فی العالمین ۔ کہے اللھم اعطنا خیر ہذا المنزل وخیر ما فیہ واکفنا شرہ
وشر ما فیہ۔ جب کجاوہ مین جاوے تو کہے الحمد للہ الذی عافانا فی تقلبنا ومثوانا اللھم کما اخرجتنا من منزلنا ہذا سالمین بلغنا غیرہ آمنین ۔
جب رات آوے تو حدیث کی دعا پڑھے یا ارض ربی وربک اللہ اعوذ باللہ من شرک وشر ما فیک وشر ما یدب علیک واعوذ باللہ
من شر اسد واسود ومن الحیۃ والعقرب ومن ساکن البلد ووالد وما ولد۔ سحر کے وقت۔ موافق حدیث کے کہے سمع سامع بحمد اللہ وحسن
بلائہ علینا ربنا صاحبنا وفضل علینا عائذا باللہ من النار۔ چنانچہ صحیح مسلم مین ہے۔ جب کسی شہر مین پہونچے تو کہے اللھم انی اسالک من خیرہا
وخیر اہلہا وخیر ما فیہا واعوذبک من شرہا وشر اہلہا وشر ما فیہا۔ یہ سب خلاصہ افتح ہے۔ اور جب روانہ ہوکر اس مقام پر پہونچے جہان
سے بغیر احرام گذرنا نہ چاہیے تو احرام باندھے اور وہ میقات ہے اور اسکا بیان کتاب مین آتا ہے م۔ پھر بہتر یہ کہ پہلے حج ادا کرکے تب
مدینہ منورہ مین جاوے اور فتاوی الکبری مین ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے مین مختار ہے اور فرض حج مین بھی جائز ہے۔
التاتارخانیہ۔ واضح ہو کہ۔ جو باتین حج مین رکن ہین اگر فوت ہوں تو انکا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہے اور جو واجبات ہین
اگر فوت ہوں تو بدل قربانی وغیرہ سے ہو سکتا ہے اور اگر اپنے سنن مین سے کچھ ترک کیا تو برا کیا مگر اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ شرح الطحاوی
محظورات الحج۔ جو باتین حج مین ممنوع ہین دو قسم ہین۔ اول وہ کہ اپنی ذات مین کرنا ممنوع ہین اور وہ یہ ہین۔ جماع کرنا۔ سر منڈانا۔ ناخن
کترانا۔ خوشبو لگانا۔ سر و منہ ڈھکنا۔ سلا ہوا کپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر مین کرنا ممنوع ہین۔ ا۔ شکار سے تعرض کرنا اگرچہ حرم کے باہر
یعنی حل مین ہو۔ ۲۔ حرم کا درخت کاٹنا۔ کذا فی التحفہ وغیرہا النہایہ۔ متعلقات۔ رضاے والدین۔ حج کو نکلنا جب کہ والدین مین سے
کسی کو ناگوار ہو مکروہ ہے بشرطیکہ اسکو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو ورنہ کچھ مضائقہ نہیں ۔ اور جب والدین نہوں تو دادا دادی
بمنزلہ والدین ہین۔ القاضیخان۔ اور سیر کبیر مین کہا کہ جب والدین مین سے کسی کے ضائع ہوجانے کا خوف نہو تو جانے مین مضائقہ
نہیں۔ یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جنکا نفقہ اسپر لازم ہے ناگوار جانین حالانکہ اسکو انکے ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جانے
مین مضائقہ نہیں ہے۔ اور جنکا نفقہ اسپر لازم نہو اگرچہ موجود رہے تو جانے مین کچھ مضائقہ نہین اگرچہ انکے ضائع ہونے کا خوف
ہو۔ المحیط۔ واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج مین ہے اور نفل مین والدین کی رضامندی بہرحال مقدم ہے م۔ طفل
اگر بے داڑھی ہو تو باپ اسکو منع کر سکتا ہے یہان تک کہ داڑھی آجاوے۔ فقیہ ابو اللیث نے یہی فتوی دیا۔ ملتقطین ہے کہ
والدین کی طاعت سے حج فرض بہتر ہے اور حج نفل سے طاعت والدین بہتر ہے۔ فتاوی الکبری مین ہے کہ سفر جب خوفناک ہو

مانند سمندر کے تو بدون اجازت والدین نہیں جائیگا۔ التاتارخانیہ۔ مقروض کو حج یا جہاد کو جانا مکروہ ہی جب تک دین ادا نہ کرے مگر جبکہ قرضخواہ اجازت دیدے۔ اور اگر کفیل اُسکے حکم سے ہو تو اُسکی اجازت بھی ضرور ہی ورنہ نہیں۔ کما فی قاضیخان۔ م۔ واضح ہو کہ گھر سے احرام باندھنا بہتر ہی اور ضرور نہیں لیکن جب میقات پر پہونچے تو اس سے بغیر احرام تجاوز حرام ہی لہذا مواقیت جاننا چاہیے۔ م۔

فصل۔ یہ فصل مواقیت کے بیان میں ہی۔ ف۔ مواقیت جمع میقات۔ در اصل وقت معین۔ پھر مقام معین کے واسطے استعارہ کیا گیا۔ جہاں سے بغیر احرام گذرنا منع ہی۔ آفاقی کے واسطے شرعاً لازم ہی کہ بیت اللہ تک پہونچنے سے پہلے احرام باندھے یہ بغرض تعظیم و اجلال بیت اللہ ہی جیسے کوئی آدمی کسی بادشاہ وغیرہ کے حضور میں قصد کرتا ہی تو جب اسکی بارگاہ کے قریب پہونچا تو خضوع کی صورت بناتا ہی تو یہاں بدرجۂ اولی واجب ہی اور احرام ایک صورت مردہ ہو جانے کے مشابہ ہی جسکے ضمن میں اسنے اپنی ذات کو بے اختیار مثل میت کے کیا اور بالکل مطیع و منقاد ہو کر اپنی ذات کو اعتبار سے خارج کر دیا۔ سبحان اللہ العزیز الحکیم سعت۔ **والمواقیت التی لا یجوز ان یجاوزہا الانسان الا محرما خمسة**۔ اور جن مواقیت سے کہ انسان کو بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہی پانچ ہیں۔ ف۔ یعنی منصوص پانچ ہیں اور انہیں کے محاذات پر دوسری جگہیں نکالی جاوینگی۔ **لاہل المدینة ذو الحلیفة**۔ اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ ہی۔ ف۔ یعنی جب مدینہ کا آدمی مکہ کا قصد کرے تو جب ذوالحلیفہ پر پہونچے تو اسکو بغیر احرام کے آگے بڑھنا روا نہیں ہی۔ وہاں پہلے درخت تھا اب ایک مسجد بنی ہوئی ہی وہ مدینہ سے چھ میل کے قریب یعنی دو فرسخ ہی اور مکہ تک دس روز کی راہ ہی۔ عوام گمان کرتے ہیں کہ یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کنووں کے اندر جنوں سے قتال کیا حالانکہ یہ جھوٹ افواہ ہی ع د۔ **ولاہل العراق ذات عرق**۔ اور اہل عراق کے واسطے ذات عرق ہی۔ ف۔ یہاں سے مکہ ۴۲ میل ہی اور یہ مقام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعد فتح بصرہ و کوفہ وغیرہ کے ان لوگوں کے واسطے موقت کیا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہی اور ابن ماجہ و ابو داؤد و نسائی و عبد الرزاق کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرر کرنا مذکور ہی لیکن اسانید میں کلام ہی اور صحیح مسلم میں بھی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو ابو الزبیر رح نے بطور شک بیان کیا کہ شاید جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا تھا لیکن بخاری کی حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہی کہ راوی کو شک ہوا پس اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مقرر کرنا ثبوت ہو تو بات یہ ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہ ہوا پس اجتہاد کیا اور وہ اجتہاد موافق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تقرر کے واقع ہوا۔ اور تمام تفصیل فتح القدیر و النہایہ میں ہی۔ م۔ **ولاہل الشام الجحفة** اور اہل شام کے واسطے جحفہ ہی۔ ف۔ یہی اہل مصر کے واسطے ہی اور اسکا دوسرا نام مہیعہ ہی۔ یہاں سے مکہ ۸۲ میل اور مدینہ بھی مین مراحل اور بحر قلزم چھ میل ہی۔ مع۔ **ولاہل نجد قرن**۔ اور اہل نجد کے واسطے قرن ہی۔ ف۔ قرن بسکون راء جس کو قرن المنازل و قرن الثعالب کہتے ہیں جوہری رح نے صحاح میں غلطی سے اسکو حضرت اویس قرنی کا مسکن کہا حالانکہ اویس رضی اللہ عنہ منسوب ہیں قرن بفتح الراء کی طرف جو قبیلہ مراد میں سے ایک بطن ہی جیسا کہ سروجی رح نے قاضی عیاض وغیرہ سے نقل کیا اور مناسک طبری میں ہی کہ نجد زمین بلند کا نام ہی تو نجد الیمن و نجد الحجاز و نجد التہامہ و نجد الطائف سب کا میقات قرن ہی۔ اور کتاب الامام شیخ تقی الدین میں ہی کہ وہ مکہ سے ایک رات دن کی راہ ہی۔ مع۔ **ولاہل الیمن یلملم**۔ اور اہل یمن کے واسطے یلملم ہی۔ ف۔ جسکو الملم اور یرمرم بھی کہتے ہیں وہ مکہ سے جنوب ۳۰ میل ہی۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما میں ہی کہ حضرت صلعم نے موقت فرمایا اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ اور اہل شام کے لیے جحفہ اور اہل نجد کے واسطے قرن المنازل و اہل یمن کے واسطے یلملم۔ یہ مواقیت اپنے لوگوں کے واسطے ہیں اور سوائے انکے ہر اس شخص کے لیے جو ان پر آوے جو کہ حج یا عمرہ چاہتا ہو اور جو شخص ان مواقیت سے اسی طرف ہو تو وہ جہاں سے چلے حتی کہ مکہ والے مکہ سے احرام باندھیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ لہذا مصنف رح نے کہا کہ۔ **ہکذا وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذہ المواقیت لہؤلاء**۔ یوں ہی رسول اللہ صلعم نے

ان مواقیت کو ان لوگوں کے واسطے موقت فرمایا ہے۔ ف۔ لیکن ذات عرق کے باب میں جو کلام تھا وہ اوپر گذرا یعنی حضرت صلعم نے اگر اسکو موقت کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے جحفہ بطور معجزہ کے حالانکہ اسوقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلعم سے ثبوت میں کلام ہے اور ظاہر ا اسکو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بموقت شرعی موقت فرمایا ہے۔ لہذا مبسوط السرخسی میں ہے کہ جو شخص سوائے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے مکہ کا قصد کرے تو جب ان مواقیت میں سے کسی کے محاذی پہونچے تو احرام باندھے۔ ۰ یعنی میقات منصوص سے سیدھ لگا کر خوب غور سے تحقیق کر لے وہی اسکا میقات ہے چنانچہ ذات عرق کے مقرر کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ منصوص ہے۔ م۔ اور جو شخص سمندر سے آوے یہی کرے۔ السراج۔ اور جب اسکی سیدھ دو میقاتوں سے لگتی ہو تو جہاں سے مکہ دور پڑتا ہو بہتر ہے ورنہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ التبیین ت۔ اور اگر میقات کی سیدھ نہیں لگتی تو مکہ سے دو مرحلہ پہلے احرام باندھے۔ الفتح البحر۔ اگر مدینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذات عرق یا جحفہ پر گیا تو وہاں سے احرام باندھے۔ مع ۰۔ **وفائدۃ التاقیت المنع عن تاخیر الاحرام عنہا**۔ اور میقات مقرر کرنے کا فائدہ یہ کہ ان مواقیت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ ف۔ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان مواقیت پر نہ پہونچے **لانہ یجوز التقدیم علیہا بالاتفاق**۔ کیونکہ ان مواقیت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ ف۔ یعنی اسپر ائمہ اربعہ متفق ہیں لیکن علمائے ظاہریہ نے خلاف کیا ہے مع۔ **ثم الآفاقی اذا انتہی الیہا**۔ پھر آفاقی آدمی جب چل کر ان مواقیت میں سے کسی میقات پر پہونچے۔ ف۔ یا میقات کی سیدھ پر کسی مقام پر پہونچے تو اسکو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس قصد پر ہے پس اگر اسنے مکہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اسکو بیان سے بغیر احرام تجاوز کرنا جائز ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہونچ گیا تو وہ یہیں کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ مکہ کا قصد کرے تو حد حرم سے احرام کے بعد تجاوز کرے۔ م۔ اور اگر یہ آفاقی پہونچا میقات پر۔ **علی قصد دخول مکۃ**۔ مکہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ ف۔ یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ **علیہ ان یحرم**۔ تو اسپر واجب ہے کہ میقات پر احرام باندھ لے۔ **قصد الحج او العمرۃ**۔ خواہ اسکا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ **اولم یقصد**۔ یا اسکا یہ قصد نہو۔ **عندنا**۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ف۔ اور شافعی نے کہا کہ احرام جب ہی واجب ہے کہ حج یا عمرہ کا قصد ہو اور اگر اپنے عیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول مثل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام نہیں جا سکتا جب کہ حرم کہ کا قصد ہو۔ **لقولہ علیہ السلام لا یجاوز احد المیقات الا محرما**۔ بدلیل حدیث کہ میقات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھکر۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تجاوز الوقت الا باحرام۔ یعنی میقات سے تجاوز نہ کیا جائیگا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور خصیف میں کلام ہے۔ حدثنا وکیع عن سفیان عن حبیب بن ابی ثابت عن ابن عباس نحوہ۔ یعنی اسکے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ اسناد صحیح ہے م۔ ورواہ الطبرانی والشافعی۔ اور اسحٰق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام تجاوز کر جاوے تو لوٹ کر پھر میقات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ مقصود فوت ہو جائیگا تو احرام باندھ لے اور ایک قربانی دے۔ یہ احادیث صریح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اعتماد کیا بوجہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروز فتح مکہ بغیر احرام داخل ہونے کے۔ کما فی صحیح مسلم والنسائی۔ اور کہا کہ بغیر احرام اسوقت جائز ہے کہ جب قصد حج وعمرہ نہو۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ فقط اسی ساعت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر اُسی روز خود تنبیہ کر دی کہ جب سے آسمان و زمین پیدا ہوئی یہ مکہ حرم ہے وہ مجھسے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوگا اور میرے واسطے بھی اس دن ایک گھڑی کے لیے حلال ہوا تھا پھر اسکی حرمت ویسی ہی ہو گئی جیسے تھی۔ کما فی الصحیحین وغیرہما۔ اور مقصود آب مکہ

یہی تھا کہ آیندہ کوئی شخص یہ دلیل نہیں لاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسمین قتال کیا تو ہم بھی قتال کرین چنانچہ اسکو بھی
آپ نے صریح بیان فرمادیا۔ مگر حیف ہے کہ ظالم حجاج وغیرہ نے اسمین اپنی بیحیائی سے قتال کیا۔ پھر یہ حالت آپ نے مسلمانون
کے ساتھ قتال مین فرمائی ہے اور آپ نے کافرون سے قتال کیا تھا چنانچہ شیخ ابوبکر بن العربی نے اور شیخ ابن الہمام وغیرہ نے
تصریح کی کہ اگر مکہ پر کافرون کا غلبہ ہوجاوے تو مسلمانون کا اجماع ہے کہ ایسے قتال کے واسطے مکہ مین بغیر احرام داخل ہونا جائز
ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنے عموم پر ہے کہ جب مکہ کا قصد کرے تو بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا
نہین جائز ہے۔ ولان وجوب الاحرام لتعظیم ہذہ البقعۃ الشریفۃ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام واجب ہونا اس بقعۂ شریفہ
کی تعظیم کے واسطے ہے۔ فیستوی فیہ الحاج والمعتمر وغیرہما۔ تو اسمین حج وعمرہ کرنے والا اور انکے سواے سب برابر ہین
حتی کہ اس بقعہ کی تعظیم کے لیے سب پر احرام واجب ہے کوئی مطلب ہو جب کہ اس بقعہ کا قصد کرے۔ م۔ جب آفاقی اس
بقعہ مین بعد احرام کے داخل ہوا تو اسپر حج یا عمرہ ادا کرنا واجب ہے۔ مبسوط السرخسی۔ یعنی اگر آفاقی زمین حرم مین داخل ہونا
چاہتا ہے اگرچہ اسکا مقصود اپنے عیال سے ملاقات یا تجارت وغیرہ کا ہو جب اسپر واجب ہوا کہ میقات سے احرام باندھکر جاوے
تو اس احرام سے نکلنا اسطرح ہوگا کہ مکہ پہونچکر عمرہ ادا کرے پس حلال ہوگیا اب اپنا مقصد حاصل کرے۔ تنبیہ۔ عمرہ تمام عمر
مین ایک مرتبہ سنت موکدہ ہے یہی مذہب ہے اور وہ احرام کے ساتھ خانہ کعبہ کا طواف اور درمیان صفا و مروہ کے سعی اور
سر منڈانا یا کترانا ہے۔ پس حلال ہوگیا۔ اور یہ تمام سال مین جب چاہے ادا کرے سواے یوم عرفہ و یوم نحر اور تین دن تشریق
کی کہ ان شوالی ایام مین مکروہ تحریمی ہے لہذا اگر آفاقی ان ایام مین داخل ہوا تو حج کرے ورنہ احرام مین رہے پھر چودھوین تاریخ
کو عمرہ کرکے حلال ہوجاوے۔ م۔ ومن کان داخل المیقات۔ اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہو۔ ف۔ خواہ وہان کا
رہنے والا ہو یا کسی طور سے وہان موجود ہو۔ لہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام لحاجتہ۔ تو اسکو جائز ہے کہ مکہ مین یعنی حرم مین بغیر
احرام داخل ہو بوجہ اپنی ضرورت کے۔ ف۔ تو حرم کی تعظیم اگرچہ اسپر اعتقاد و دل سے قطعاً واجب ہے مگر بدن سے اسکا اظہار
بطریق احرام اس سے اٹھادیا گیا۔ لانہ یکثر دخولہ مکۃ۔ کیونکہ مکہ مین اسکا داخل ہونا بکثرت واقع ہوگا۔ ف۔ جب کہ حاجات
انسانی سب مکے ساتھ لگی ہوئی ہین۔ وفی ایجاب الاحرام فی کل مرۃ حرج بین۔ اور ہر بار داخلہ پر احرام واجب کرنے
مین کھلا ہوا حرج ہے۔ ف۔ اور حرج کو اللہ تعالی نے قرآن مین صریح دور کردیا ہے تو یہ نکلا کہ اسپر ہر بار کے لیے احرام واجب
نہیں ہے۔ فصار کاہل مکۃ حیث یباح لہم الخروج منہا ثم دخولہا بغیر احرام لحاجتہم۔ تو یہ شخص مثل اہل مکہ کے ہوگیا کہ اہل مکہ کو
مکہ سے نکلنا پھر مکہ مین بغیر احرام داخل ہونا بوجہ اپنی حاجات کے مباح ہے۔ ف۔ پھر یہ وہم نہو کہ جیسے اسکو حاجت کے قصد سے بغیر
احرام داخل مکہ ہونا مباح ہے تو ادائے حج و عمرہ مین بھی بغیر احرام جاوے۔ کیونکہ دونون مین فرق ہے اسطرح کہ حاجات تو بکثرت
پیش آیا کرتے ہین۔ بخلاف ما اذا قصد اداء النسک۔ برخلاف اسکے جب کہ میقات کے اندر والے نے اداے نسک یعنی
حج یا عمرہ کا قصد کیا۔ لانہ یتحقق احیانا۔ کیونکہ یہ قصد تو کبھی کبھی متحقق ہوتا ہے۔ ف۔ تو اسکے لیے احرام باندھ لے۔ فلا حرج
تو کچھ حرج نہین ہے۔ ف۔ پھر تو معلوم ہوچکا کہ مواقیت کے یہ معنی ہین کہ ایسے بغیر احرام آگے بڑھنا نہین جائز ہے۔ رہا احرام
تو وہ ان مواقیت سے مخصوص نہین۔ فان قدم الاحرام علی ہذہ المواقیت جاز۔ پس اگر اپنے احرام باندھنا ان مواقیت
پر مقدم کرلیا تو جائز ہے۔ ف۔ مثلاً اپنے گھر سے احرام باندھکر نکلا تو جائز ہے۔ لقولہ تعالی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ بدلیل کہ
اللہ تعالی نے فرمایا واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ ف۔ یعنی اللہ تعالی کے واسطے حج و عمرہ کو پورا کرو۔ واتمامہما ان یحرم بہما من دویرۃ
اہلہ۔ اور حج و عمرہ کو پورا کرنا یہ کہ دونون کا احرام اپنے لوگون کے جھونپڑون سے باندھکر نکلے۔ ف۔ اگر یہ پوچھو کہ یہ تفسیر آیت کی
کہان سے پائی تو جواب دیا کہ۔ کذا قالہ علی وابن مسعود۔ ایسا ہی حضرت علی وابن مسعود نے اتمام کو تفسیر فرمایا ہے۔ ف۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر تو حاکم وبیہقی نے روایت کی اور قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت معلوم نہیں ہوئی۔ ع
حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر کو وکیع وابن ابی شیبہ وعبد بن حمید وابن جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم ونحاس نے بھی روایت
کیا ہے۔ السیوطی فی الدر المنثور۔ اور اسکے مثل ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ المعالم۔ واضح ہو کہ اتمام کے وجوہ بہت
ہیں از انجملہ اعلیٰ اتمام یہ ہے تو دوسرے وجوہ اتمام کی تردید نہ ہوئی فافہم۔ م۔ واضح ہو کہ ایام حج شوال وذوالقعدہ اور دس روز
ذی الحجہ کے ہیں پس شوال سے احرام مقدم کرنا ہمارے نزدیک بھی مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور ایام حج میں ان مواقیت
سے احرام مقدم کرنا بالاجماع جائز ہے ع۔ رہا کلام کہ افضل میقات پر ہے یا اس سے پہلے۔ تو فرمایا۔ والافضل التقدیم علیہا
اور افضل یہی کہ احرام کو ان مواقیت پر مقدم کرے۔ ف۔ اور یہی اظہر قول شافعی ہے۔ کمافی منہاج النووی۔ اور مالک و
احمد واسحق نے تقدیم کو مکروہ رکھا ہے۔ لیکن قرطبی وابن عبد البر نے ایک جماعت فقہا سے صحابہ وتابعین سے قبل میقات
کے احرام باندھنا ذکر کیا اور اسمعیل القاضی نے کہا کہ یہ کثیر صحابہ وتابعین کا فعل ہے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے مسجد بیت المقدس سے مسجد الحرام تک احرام باندھا حج یا عمرہ کا تو اللہ تعالیٰ
نے اسکے اگلے وپچھلے گناہ بخشے واسکے واسطے جنت واجب ہو گئی اگرچہ اسکے گناہ سمندر کے جھاگ سے زیادہ ہوں۔
رواہ ابو داؤد واحمد وابن ماجہ والدارقطنی۔ پس تقدیم افضل ہے۔ لان اتمام الحج مفسر بہ۔ کیونکہ حج اتمام کرنا اسی کے ساتھ
تفسیر کیا گیا۔ ف۔ اور تفسیر بمنزلہ حدیث مرفوع ہے۔ والمشقۃ فیہ اکثر۔ اور اسمیں مشقت بہت زیادہ ہے۔ ف۔ اور
عبادات میں افضل وہ کہ احمز ہو یعنی نفس پر مشقت زیادہ ہو جیسا کہ حدیث میں ہے۔ والتعظیم فیہ اوفر۔ اور اسمیں تعظیم بہت
وافر ہے۔ ف۔ اور حج تو میں تعظیم وزیارت ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انما یکون افضل اذا کان یملک نفسہ ان لایقع
فی محظور۔ امام ابوحنیفہ سے روایت کیا گیا کہ میقات پر احرام مقدم کرنا جب ہی افضل ہوگا کہ اپنی نفس پر یہ قابو ہو کہ کسی ممنوع
بات میں نہ پڑ جاوے۔ ف۔ یعنی جو باتیں احرام میں منع ہیں ان سے صبر کیے رہے۔ جوہرہ میں کہا کہ اگر ایسا نہو تو میقات تک
تاخیر کرنا افضل ہے۔ م۔ شاید اسی شفقت کی نظر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میقات سے احرام باندھا۔ ق یہ کہ افضل
ہونا اپنی ذات میں تقدیم ہے لیکن دوسرے خوف سے تاخیر کیونکہ ممنوع کا مرتکب ہونا احرام تو افضل کے پیچھے حرام کا مرتکب
ہونا خلاف نقد ہے لہذا فقہ میں اصل شریعت یہ ہے کہ ہر مستحب وافضل جسمیں خوف حرمت کا ہو اسکا چھوڑنا بہتر ہے۔ اور شیخ
ابن الہمام نے محول کیا کہ ابو حنیفہ رح سے کراہت مروی ہے بدین معنی کہ ایام حج سے پہلے احرام مکروہ ہے اور اسپر اجماع ہے۔
م۔ ومن کان داخل المیقات فوقتہ الحل۔ اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہے تو اسکے واسطے میقات حل ہے معناہ
الحل الذی بین المواقیت وبین الحرم۔ حل سے مراد وہ حل جو مواقیت اور حرم کے درمیان ہے۔ ف۔ اسکی توضیح
یہ ہے کہ خاص خانہ کعبہ کے گرد تین میل تک جانب مدینہ اور سات میل جانب عراق وسات میل جانب طائف ودس میل جانب
جدہ اور نو میل جانب جعرانہ اور سات میل جانب یمن تک سب سرزمین حرم ہے حتی کہ اسکے درخت کاٹنا اور شکار مارنا وغیرہ حرام
ہیں پھر اس حد کے بعد مواقیت مع تمام روئے زمین سب حل ہے بدین معنی کہ درخت کاٹنا وشکار کرنا وغیرہ وہاں جائز ہے لیکن
آفاقی کے واسطے احرام باندھنے کے حق میں مواقیت سے آگے بڑھنا حرام ہے تو مسئلہ میں امام مصنف نے اشارہ کیا کہ جو شخص
میقات میں یا میقات کے اندر رہتا ہے اسکے واسطے احرام کی میقات حل ہے تو یہ مراد نہیں کہ میقات سے باہر حل میں اگر احرام
باندھے یعنی حل وحرم در حق احرام مراد نہیں بلکہ اصلی تو مراد یہ کہ حرم مکہ کی حد سے اسکے وطن تک جو زمین حل ہے اسمیں کسی جگہ
پر احرام باندھ لے اور یہ ضرور نہیں کہ میقات آفاقی سے نکل کر باندھے۔ م۔ انہ یجوز احرامہ من دویرۃ اہلہ۔ کیونکہ داخل
میقات والے کو تو اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے احرام باندھنا جائز ہے۔ ف۔ تو یہی اسکے واسطے حل ہے پھر یہ حل کی حد

حرم ہے۔ وما وراء المیقات الی الحرم مکان واحد۔ اور میقات کے اندر سے حرم کہ تک ایک ہی جگہ ہے۔ ف۔ تو وہ سب کے واسطے حل ہے لیکن، آفاقی کے واسطے احرام کے سوائے۔ اور جیسے حرم کہ سب کے واسطے حرم ہے اگرچہ مکی ہو۔ پھر میقاتی یا داخل میقات کے واسطے اپنے گھر سے احرام باندھنا افضل ہے اور اگر اپنے تاخیر کی یہاں تک کہ حرم کہ کی حد سے احرام باندھکر مکہ میں داخل ہوا تو جائز ہے۔ کمافی المبسوط۔ ومن کان بمکۃ۔ اور جو کہ مکہ میں موجود ہو۔ ف۔ خواہ کہ کا رہنے والا ہو یا مثلاً احرام باندھکر داخل ہو کر عمرہ کر کے حلال ہو گیا اور وہ مکہ میں موجود ہے۔ فوقتہ فی الحج الحرم۔ تو اسکے احرام کی میقات درصورت حج کے حرم ہے۔ ف۔ یعنی اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم کے اندر ہی جہاں چاہے احرام باندھے۔ وفی العمرۃ الحل۔ اور درصورت عمرہ کے حل ہے۔ ف۔ یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم سے کسی جانب نکلکر حل میں احرام باندھکر داخل حرم ہو کر ادا کرے۔ چنانچہ نص بخاری و مسلم کا اشارہ کیا۔ لان النبی علیہ السلام امر اصحابہ۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو۔ ف۔ حجۃ الوداع میں کہ تم میں سے جو شخص ہدی ساتھ نہیں لایا ہو وہ عمرہ کر کے حلال ہو جاوے۔ چنانچہ انھوں نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ۔ ان یحرموا بالحج۔ حج کا احرام باندھیں یعنی۔ من جوف مکۃ۔ کہ کے اندر سے۔ ف۔ اور انکو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جو کہ میں ہو اسکو کہ سے حج کا احرام باندھنا جائز ہے۔ پھر واضح ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے عمرہ کا احرام باندھا تھا مگر انکو ایام ہو گئے تو آپ نے حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑ دے پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا۔ جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونوں لیکر چلے اور میں نے فقط حج پایا ہے تو آپ نے ام المومنین رضہ کی آرزو پوری فرمائی۔ وامر اخا عائشۃ رضہ ان یعمرہا من التنعیم۔ اور عائشہ رضہ کے بھائی کو حکم دیا کہ عائشہ رضہ کو تنعیم سے عمرہ کرا دے۔ ف۔ یعنی عبد الرحمن بن ابی بکر رضہ کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہ کو ساتھ لیجا کر تنعیم سے عمرہ کا احرام بندھاوے۔ وہو فی الحل۔ اور تنعیم حدود حرم سے باہر حل میں ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے حل کو جاکر احرام باندھیں پھر داخل ہو کر عمرہ طواف و سعی کریں۔ اور امام مصنف نے اسکا نکتہ بیان فرمایا کہ۔ لان اداء الحج فی عرفۃ وہی فی الحل فیکون الاحرام من الحرم لیتحقق نوع سفر۔ یہ اسوجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات میں ہوتا ہے اور عرفات حل میں واقع ہے تو حج کا احرام باندھنا حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ واداء العمرۃ فی الحرم فیکون الاحرام من الحل لہذا۔ اور عمرہ ادا کرنا حرم میں واقع ہوتا ہے (کیونکہ وہ صرف طواف و سعی ہی) تو اسکا احرام باندھنا حل جاکر رہا اسی وجہ سے۔ ف۔ یعنی تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ پس حدود حرم سے باہر جہاں کہیں حل میں جاکر باندھے جائز ہے۔ الا ان التنعیم افضل لورود الاثر بہ۔ مگر یہ بات ہے کہ تنعیم سے باندھنا افضل ہے کیونکہ اسمیں اثر وارد ہے۔ ف۔ یعنی حضرت ام المومنین کو احرام عمرہ کا آپ نے تنعیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلنا افضل ہے واللہ تعالے اعلم۔ مواقیع احرام بیان ہو چکا۔ اب خود احرام کا بیان ہے۔

باب الاحرام

یہ باب احرام کے بیان میں ہے۔ احرام لغت میں ایسی حرمت میں آنا جسکو ہتک نہیں کر سکتے۔ اصطلاح فقہاء میں یہ کہ مباحات کو اپنے اوپر حرام کر کے اس عبادت کے ادا کرنے کو۔ عبادات میں صوم و زکوۃ کے واسطے کوئی احرام نہیں۔ اور نماز و حج کے لیے احرام ہے۔ احرام میں ایسے امور بھی ہیں کہ عقل کو خود رسائی نہیں مگر تعلیم شریعت جیسے ترک کرنا سلا ہوا کپڑا اور خوشبو لگانا وغیرہ۔ حالت بشکل مردہ ہے گویا اللہ تعالیٰ کی راہ میں فنا ہو گیا ہے۔ یہاں حرمت میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ خاص چیزیں اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کرے اور یہ التزام شرط مکثر دہ ہے لیکن اسکا ثبوت شرع میں جب ہی ہوتا ہے کہ نیت کے ساتھ تلبیہ کہے یا کوئی خاص حج کا عمل کرے چنانچہ بیان آویگا۔ پھر جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر ہونا نہیں ممکن ہے

مگر اصطلاح کہ اعمال نسک جسکا احرام ہو ادا کردے اگرچہ اُسکو فاسد کردے حتی کہ اگر مثلاً بعد احرام کے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرلیا تو حج فاسد ہوگیا اور آئندہ سال میں قضا کرے لیکن احرام سے باہر نہوگا حتی کہ اسسال وقوف وطواف وغیرہ افعال حج ادا کردے۔ مگر دو صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک فوت یعنی احرام باندھکر روانہ ہوا اور نہیں پہونچا حتی کہ حج فوت ہوگیا تو عمرہ کرکے حلال ہوجاوے۔ دوم محصور ہوجانا۔ یعنی جانے نہ پایا روکا گیا کسی عارض سے تو ہدی ذبح کرکے حلال ہوجاوے۔ پھر واضح ہو کہ جسکا احرام باندھا اُسکو پورا کرنا مطلقاً ہر صورت میں لازم ہے خواہ نفل حج ہو یا حقیقۃً اسپر واجب ہو یا اُسکے گمان میں اُسپر واجب ہو جب شروع کیا تو اسکو پورا کرنا واجب ہے حتی کہ اگر توڑے حالانکہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضا واجب ہے بخلاف نماز کے چنانچہ اگر نماز شروع کی اس گمان پر کہ اسپر ظہر واجب باقی ہے پھر درمیان میں ظاہر ہوگیا کہ وہ تو ظہر ادا کرچکا تو اسکو اختیار ہے چاہے توڑدے پھر قضا بھی لازم نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حج میں احرام کو توڑنا کبھی کسی طرح مشروع نہیں سواے اسکے کہ قربانی مع افعال نسک ادا کرے تو جب توڑیگا اُسپر قضا ہر صورت میں لازم پڑیگی بخلاف احرام نماز کے۔ مف۔ واذا اراد الاحرام۔ اور جب احرام باندھنا چاہے۔ ف۔ یعنی منظور ہو کہ مثلاً کل پرسوں احرام باندھیگا تو قبل اسکے یہ افعال کرے جو مذکور ہیں کہ۔ اغتسل او توضأ غسل کرے یا وضو کرے۔ والغسل افضل۔ اور غسل کرنا افضل ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام اغتسل لاحرامہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے واسطے غسل کیا۔ ف۔ رواہ الترمذی وقال حسن غریب۔ اور اسکی اسناد میں عبدالرحمن بن ابی الزناد اور عبداللہ بن یعقوب میں اختلاف ہے اور کوئی مجہول نہیں۔ لہذا ترمذی نے اسکو حدیث حسن کہا۔ اور حاکم کی حدیث ابن عباس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور وقال صحیح الاسناد۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ سنت سے ہے کہ جب احرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے رواہ الحاکم وقال صحیح علے شرط البخاری ومسلم ورواہ ابن ابی شیبہ والبزار رحمہ۔ اور واضح ہو کہ اگر ہوسکے تو پہلے جورو کے ساتھ جماع کرلے کیونکہ اسمیں آئندہ کے واسطے مصلحت ہے اور مسند ابو حنیفہ وغیرہ میں آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات میں گھومے پھر صبح کو احرام باندھا مف۔ لیکن جب کہ جماع کیا تو غسل فرض ہے اور بدون جماع کے افضل ہے۔ الا انہ للتنظیف۔ مگر بات یہ کہ یہ غسل ستھرائی حاصل کرنیکے واسطے ہے۔ ف۔ پس جب کہ بعد جماع کے غسل کیا تو بھی ستھرائی حاصل ہوگئی اسی واسطے بحرالرائق میں کہا کہ بدن کو خطمی اشنان وغیرہ سے دھووے اور اسکے سر سے میل کچیل دور کرے۔ ہ۔ حتی تومر بہ الحائض وان لم یقع فرضا عنہا۔ حتی کہ اس غسل کا حکم حیض والی عورت کو دیاجائیگا اگرچہ یہ اُسکے فرض سے واقع نہ ہو۔ ف۔ کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اسکا نہانا اُسکو پاک نہیں کرتا۔ ہاں ستھرا کرتا ہے۔ اسی واسطے اسماء بنت عمیس کو نفاس میں غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رض میں اول گذرا م مف۔ اسی واسطے اگر پانی میسر ہو تو تیمم کرنا اُسکے قائم مقام نہیں ہے کیونکہ اس سے تو اور بھی مٹی بھر جاویگی۔ الزیلعی۔ فیقوم الوضوء مقامہ کمافی الجمعۃ۔ پس وضو اس غسل کے قائم مقام ہوگا جیسے جمعہ میں ہے۔ ف۔ کہ وہاں نظافت کے حق میں اگر غسل نہ ہوا تو وضو کافی ہے۔ لکن الغسل افضل لان معنی النظافۃ فیہ اتم ولانہ علیہ السلام اختارہ۔ لیکن وضو سے نہانا افضل ہے اسواسطے کہ نہانے میں وضو کی نسبت ستھرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اسواسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو خود اختیار فرمایا۔ ف۔ پس یہ تو ستھرائی کی نظر میں ہے۔ رہا یہ کہ احرام کو شروع کرنا حالت طہارت میں جب کہ ممکن ہو افضل بلکہ سنت ہے لہذا اگر پانی میسر نہ آیا تو تیمم کرکے احرام باندھے جیسے طہارت کے لیے جمعہ و عیدین میں تیمم کافی ہے۔ کمافی [illegible] م۔ احرام میں نظیف کو پورا کرنے کی غرض سے مستحب ہے کہ پہلے ناخن کترے و بغل کے بال اکھاڑے اور ہیٹے زیر ناف مونڈے مونچھیں کترے اور جس مرد کی عادت ہو سر منڈا دے اور بالوں میں کنگھی کرے اور پراگندگی دور کرے۔ ت البحر۔ قال ولبس ثوبین جدیدین او غسیلین۔ قدوری نے کہا کہ اور پہنے دو کپڑے جو نئے ہوں یا دھوئے ہوئے ہوں۔ ازار اور ردا

ازار اور رداو۔ ف۔ پس دو کپڑے سنت اور ایک جائز ہے اور سپید ہونا بہتر ہے۔ مع۔ لانہ علیہ السلام ائتزر وارتدی عند
احرامہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے وقت ازار پہنی اور ردا اوڑھی۔ ف۔ جیسا کہ بخاری کی حدیث
ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے۔ مف۔ سلا ہوا کپڑا اور موزہ اتار دے۔ قاضیخان۔ اور ازار ناف سے لیکر گھٹنے کے نیچے تک ہے اور چادر
پیٹھ و دونوں کندھوں و سینہ پر ہے اور ازار کو ناف پر باندھے اور اگر ازار میں چادر کے دونوں کونے گھونس لیے تو جائز ہے
اور اگر چادر کو کسی سوئی یا کانٹے سے چونک لیا یا اپنے اوپر کسی رسی سے باندھا تو اُسنے برا کیا لیکن اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ مع
البحر۔ اور ردا کو دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالے اور دایاں مونڈھا کھلا رہے۔ خزانۃ المفتین۔
پس معلوم ہوا کہ ازار اور ردا سے ایک پاٹ کے بغیر سلے ہوئے مراد ہے اور اسکو پہننا بحدیث مذکور سنت ہے۔ تو جواز ظاہر
ولانہ ممنوع عن لبس المخیط۔ اور اسواسطے بھی جواز ہے کہ محرم کو سلے ہوئے کپڑے سے ممانعت ہے۔ ولا بد من ستر العورۃ
ودفع الحر والبرد۔ اور شرم کا بدن چھپانا اور گرمی و سردی دور کرنا ضرور ہے۔ ف۔ تو لامحالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے
وذلک فیما عیناہ۔ اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی۔ ف۔ یعنی ازار و ردا میں۔ والجدید
افضل۔ اور نیا ہونا افضل ہے۔ ف۔ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ اسمیں زینت ہے بلکہ۔ لانہ اقرب الی الطہارۃ۔ اسواسطے
کہ یہ طہارت سے زیادہ قریب ہے۔ قال ومس طیبا ان کان لہ۔ قدوری نے کہا اور خوشبو لگاوے اگر اُسکے پاس میسر ہو
ف۔ یعنی اسکے واسطے کچھ تکلف کرنا ضرور نہیں ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے۔ م۔ اور جس قسم کا تیل
خوشبودار یا بغیر خوشبو چاہے لگاوے۔ قاضیخان۔ اور اسمیں مرد و عورت برابر ہیں اور یوں ہی عود اور عنبر و اقسام
خوشبو کی دھونی لیوے۔ ع۔ اور علمار کا اجماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جسکا جرم بعد احرام کے باقی نہیں
رہیگا اگرچہ خوشبو باقی رہجاوے اور یوں ہی ہمارے نزدیک جسکا عین جرم بھی رہجاوے وہ بھی بغیر کراہت جائز
ہے یہی ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے۔ القاضیخان۔ اور یہی صحیح ہے المبسوط۔ اور یہ جسم میں ہے اور رہا کپڑے میں جسکا جرم باقی
رہے وہ بالاتفاق نہیں جائز ہے بنابر ایک روایت صاحبین کے اور مشائخ نے اسی کو لیا ہے۔ البحر۔ وعن محمد انہ یکرہ
اذا تطیب بما یبقی عینہ بعد الاحرام۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جسکا جرم بعد
احرام کے باقی رہیگا۔ ف۔ جیسے گاڑھا عطر غالیہ وغیرہ۔ وہو قول مالک والشافعی۔ اور یہی امام مالک
و شافعی کا قول ہے۔ لانہ منتفع بالطیب بعد الاحرام۔ کیونکہ وہ بعد احرام کے خوشبو سے انتفاع حاصل کرنیوالا
ہے۔ ف۔ حالانکہ بعد احرام کے خوشبو کا استعمال حرام ہے۔ اور حدیث یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلعم
کے پاس ایک مرد آیا جو خوشبو میں لتھڑا ہوا اور اسپر جبہ تھا اُس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے
حق میں جس نے احرام باندھا عمرہ کا ایک جبہ میں بعد ازانکہ خوشبو میں لتھڑا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خوشبو کہ تیرے
ساتھ لگی ہے اسکو تین مرتبہ دھو دے اور رہا جبہ تو اُسکو اُتار دے پھر اپنے عمرہ میں وہ افعال کر جو تو اپنے حج میں کرتا ہے۔ رواہ البخاری
ومسلم۔ بعض سے بعض علمار نے کہا کہ خوشبو حلال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور
اوروں کو منع کیا۔ ووجہ المشہور حدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ
قبل ان یحرم۔ اور قول مشہور کی دلیل جو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگاتی تھی وقت
احرام کے قبل اسکے کہ احرام باندھیں۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم۔ پھر اس سے یہ نہیں نکلتا کہ غالیہ وکافور جو بعد کو
باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو جواب یہ کہ صحیحین کی ایک روایت حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں صریح ہے کہ گویا میں دیکھ رہی ہوں
چمک عطر کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں حالانکہ آپ احرام باندھ چکے ہیں۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے

گویا میں دیکھ رہی ہوں چمک مشک کی آپ کی مانگ میں حالانکہ آپ تلبیہ کہتے ہیں - اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ حضرت
ام المومنین عائشہ رضہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب احرام کا قصد فرماتے تو سب سے بہتر جو چیز خوشبودار پاتے
اُس سے خوشبو لگاتے پھر میں بعد احرام کے خوشبو کی چمک آپ کے سر و داڑھی میں دیکھتی تھی - الفتح - واضح ہو کہ غالیہ
وغیرہ کا عطر گاڑھا سیاہ ہوتا ہے تو جب وہ ملا گیا تو اُسکی چمک میں جرم کے بعد کو جب تک رہے نظر آویگی - اگر اسمیں زعفران
ڈال دیجاوے تو زردی آجاتی ہے اور وہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے م - رہا جواب حدیث یعلی بن امیہ رضہ کا جسمیں مرد
معتمر کو منع فرمایا تو اسکی وجہ یہ تھی کہ اُس شخص نے زعفران کا ملا ہوا عطر لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں مصرح ہے کہ
وہ شخص زعفران ملے ہوے عطر سے داڑھی و سر سے زرد ہو رہا تھا - حالانکہ صحیحین میں حدیث انس رضہ میں زعفران کے
استعمال سے مرد کو ممانعت ہے - اور امام احمد کی روایت میں ہے کہ اپنا یہ جبہ اُتار دے اور یہ زعفران اپنے جسم سے دھو ڈال بلکہ
خود صحیح بخاری میں زعفرانی جبہ والے کو اُتارنے اور دھونے کا حکم مذکور ہے - رہا یہ کہ جو ابو داؤد میں حدیث ہے کہ آنحضرت صلعم
نعال سبتیہ پہنتے اور اپنی داڑھی کو ورس و زعفران سے زرد کرتے - یہ معارض بحدیث صحیحین ہے تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی
علاوہ بریں اسمیں ایک علت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک میں اسقدر بال سفید نہیں تھے جو زعفران
کے خضاب سے زرد ہوتے - اور امام شافعی رح نے کہا کہ حدیث یعلی بن امیہ منسوخ ہے اسواسطے کہ وہ عمرہ کے سال میں ہے جو
سنہ آٹھ ہجری میں واقع ہوا تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضہ کی حدیث سنہ دس حجۃ الوداع میں ہے اور ابن عباس و ابن الزبیر
سے سر و داڑھی میں غالیہ مثل شیرہ کے بعد احرام کے دیکھا گیا - منذری رح نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں - اور
حازمی رح نے ناسخ و منسوخ میں کہا کہ وہ جو مالک نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معاویہ رضہ سے احرام میں خوشبو پائی
تو حکم دیا کہ اُس کو دھو ڈال - یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ حاجی وہ کہ پراگندہ بال ہو اور
حضرت عمر رضہ کو حدیث عائشہ رضہ نہیں پہونچی پس جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگئی تو وہی احق باتباع ہے
ع - وان الممنوع عنہ التطیب بعد الاحرام - سوا اسوجہ سے کہ جو ممنوع ہے وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا ممنوع ہے - ف - اور جو پہلے سے لگی ہو
اُس سے انتفاع پانا ممنوع نہیں ہے - والباقی کالتابع لہ لاتصالہ بہ - اور جو کہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اُسکے تابع ہے بوجہ اسکے جسم سے
متصل ہونیکے - ف - گویا خوشبو دار میل لگا ہوا ہے - بخلاف الثوب لانہ مباین عنہ - برخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا اسکے جسم سے مباین ہے
ف - یعنی اگر کپڑے میں موجود ہو تو وہ اُتار ڈالا جاوے (فرع) محرم کو ریحان و گلاب و خوشبو دار پھل سونگھنا مکروہ ہے - الذخیرہ - ع -
قال وصلی رکعتین - قدوری نے کہا اور دو رکعت نماز پڑھی - لما روی جابر رضہ ان النبی صلعم صلی بذی الحلیفۃ رکعتین عند احرامہ - کیونکہ
جابر رضہ نے روایت کی کہ حضرت صلعم نے ذی الحلیفہ میں احرام کے وقت دو رکعت نماز پڑھی - ف - صحیح مسلم میں حدیث جابر رضہ میں مطلقاً نماز ہے اور دو رکعت
کا ذکر نہیں لیکن صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں دو رکعت مذکور ہے - ابو داؤد نے ابن عباسؓ کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلعم حج کو
نکلے پس جب مسجد ذوالحلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھی تو اُسی بیٹھک میں حج واجب کیا - یعنی احرام باندھا - ورواہ الحاکم وصححہ - پھر
ان دونوں رکعت کو وقت مکروہ میں نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت احرام سے کافی جیسے تحیۃ المسجد سے کافی ہے
معہ - اور دونوں رکعت میں اگر اول میں بعد الحمد کے قل یا ایہا الکافرون - اور دوم میں بعد الحمد کے قل ہو اللہ پڑھے
بطور تبرک بفعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہے - المحیط - قال وقال اللہم انی ارید الحج فیسرہ لی وتقبلہ
منی - قدوری نے کہا اور یہ شخص کہے کہ الٰہی میں حج کا قصد کرتا ہوں پس وہ مجھے میسر کردے اور مجھ سے قبول کرلے -
ف - یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہے - لان اداءہ فی ازمنۃ متفرقۃ واماکن متباینۃ فلا یعری عن المشقۃ عادۃ
فیسال التیسیر - کیونکہ حج ادا کرنا متفرق اوقات اور متعدد مکانوں میں ہوتا ہے تو از راہ عادت کے دشواری سے خالی نہیں

تو اللہ تعالیٰ سے اسکے بآسانی حاصل ہو جانے کی درخواست کرے - وفی الصلوٰۃ لم یذکر مثل ہذا الدعاء - اور نماز کے بعد
مین ایسی دعار کرنا مذکور نہین - لان مدتہا یسیرۃ واداؤہا عادۃ تتیسر - کیونکہ نماز ادا ہونے کی مدت خفیف ہی اور ایسا
ادا ہونا از راہ عادت کے خود آسان ہی - ف - اور زیلعی نے نماز مین بھی ایسی دعار کو قائم کیا - شاید بنظر آنکہ قال تعالیٰ
وانہا لکبیرۃ الا علی الخاشعین الآیہ - یعنی نماز بہت بڑی ہی مگر اُن لوگون پر جو خشوع والے ہین - مترجم کہتا ہی کہ حق یہ کہ ادائے
افعال کی نظر سے تو صرف حج مین ہی نہ نماز وروزہ مین - اور ادائے حق کی نظر سے نماز مین خشوع کی درخواست کرے کیونکہ نماز کے
افعال جبکہ خشوع وخضوع سے خالی ہون تو صرف مسقط فرضیت ہی اور مع حضور نیت وتعقل کے نماز کاملہ ہی اسی واسطے حدیث
مین ہی کہ بندہ کے واسطے اسکی نماز مین سے کچھ نہین مگر اسی قدر کہ اسنے تعقل کیا یعنی مثلاً سورہ فاتحہ پڑھے تو آیات حمد پر سمجھکر حمد
کا قصد ہو اور آیات دعار پر مثلاً صراط المستقیم درخواست کرے نہ آنکہ غافل قلب سے صرف زبان پر روان کرتا جاوے - فافہم
م - قال ثم یلبی عقیب صلوٰتہ - قدوری نے کہا کہ پھر تلبیہ کہے نماز سے پیچھے لگا ہوا - ف - یعنی بغیر اسکے کہ درمیان مین
کوئی دوسرا کام کرے - لما روی ان النبی علیہ السلام لبی فی دبر صلوٰتہ - کیونکہ مروی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اپنی نماز کے پیچھے ہی تلبیہ کہا - وان لبی بعد ما استوت بہ راحلتہ جاز ولکن الاول افضل لما روینا - اور اگر اسنے تلبیہ
کہا بعد اسکے کہ اسکا راحلہ ٹھیک قائم ہوا تو جائز ہی لیکن اول افضل ہی بدلیل اسکے جو ہم نے روایت کردی - ف - یعنی اگر نماز
کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اور راحلہ چارون پانون پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اسنے حج کا تلبیہ کہا تو یہ بھی جائز ہی اور نماز کے متصل
کہنا افضل ہی - مترجم کہتا ہی کہ تحقیق واللہ اعلم یہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ مین اول دو رکعت قصر سفر یا تحیہ پڑھی
اور رات گذاری اور تمام اطراف ونواح کے لوگ جمع ہو گئے پھر دوسرے روز دو رکعت احرام پڑھکر اُسی جلسہ مین حج کا تلبیہ کہا پس
جب کہ نیت کے ساتھ حج کا یہ فعل لاحق ہوا تو احرام بندھ گیا پھر اس جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہ رض نے سُنا اُنھون نے جانا حالانکہ تمام
میدان بہت دور دور تک آدمیون سے بھرا ہوا تھا پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور وہ ٹھیک کھڑا ہو گیا تو اُسوقت پھر تلبیہ کہا پس بہت لوگون نے
اُسوقت سُنکر تلبیہ کہا پھر جب راحلہ فصوار چلکر بلندی پر پہونچا تو پھر تلبیہ کہا اُسوقت بہتون نے تلبیہ سنکر کہا - چونکہ حج آپ نے بھی ایک حجۃ الوداع
لیا لہٰذا ہر ایک صحابی نے جسطرح سنا تھا روایت کیا ہی - جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب مین ہر سمجھدار کو موافقت دینا آسان ہو جائیگا -
شیخ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ واضح ہو کہ حضرت صلعم کی تلبیہ کہنے مین روایات مختلفہ مروی ہین اور راحلہ مستوی ہونیکے بعد تلبیہ کہنے کی روایات
زیادہ تعداد اور زیادہ صحیح ہین - چنانچہ صحیحین مین متعدد طرق سے عبد اللہ بن عمر رض سے مروی ہی اور بخاری نے انس رض سے روایت کی کہ حضرت
صلعم نے مدینہ مین چار رکعت پڑھین اور ذی الحلیفہ مین دو رکعت پڑھین پھر رات گذاری حتی کہ صبح ہو گئی پھر جب راحلہ پر سوار
ہوئے اور راحلہ آپ کو لیکر ٹھیک کھڑا ہوا تو آپ نے تلبیہ کہا - یہی ظاہر حدیث جابر رض مین بروایت مسلم ہی اور حدیث ابن عباس
مین ہی کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے حتی کہ جب وہ بیدار پر ٹھیک مستوی ہوا تو حج کا تلبیہ کہا - رواہ مسلم - مترجم کہتا ہی کہ بیدار پر مستوی
ہونے سے اگر یہ مراد ہی کہ جہان سوار ہوئے وہان ٹھیک کھڑا ہو گیا تو موافق حدیث ابن عمر رض ہی اور شاید یہ مراد ہو کہ روانہ ہو کر
جب بلندی میدان پر آئے پھر ترمذی ونسائی نے عبد السلام بن حرب عن خصیف الخ روایت کی کہ ابن عباس نے بیان
کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے پیچھے تلبیہ کہا - یہ حدیث حسن ہی - شیخ تقی الدین نے امام مین کہا کہ خصیف کی روایت
جب ثقات کے موافق ہو تو قبول ہو ورنہ متروک ہو - ابن الہمام نے کہا کہ یہان توفیق ممکن بلکہ واقع ہی چنانچہ ابوداؤد نے محمد
بن اسحق عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رض روایت کی کہ سعید بن جبیر نے ابن عباس رض سے عرض کیا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ کہنے مین لوگون کے اختلاف کرنے سے مجھے تعجب ہی تو فرمایا کہ مین اس سے خوب واقف ہون چونکہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی حج واقع ہوا اس جہت سے لوگون نے اختلاف کیا پھر بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حج کو نکلے پس جب آپ نے مسجد ذو الحلیفہ مین اپنی دو رکعتین پڑھین اُسی جلسہ مین حج کا ایجاب کیا یعنی احرام باندھا پس جبکہ
دو رکعت سے فارغ ہوئے تو حج کا تلبیہ کیا۔ اسکو کچھ لوگون نے سُنا پس اسکو آپ سے حفظ کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب
ناقہ آپ کو لیکر سیدھا کھڑا ہو گیا تو آپ نے تلبیہ کہا۔ اسکو کچھ لوگون نے پایا اور اسکی وجہ یہ تھی کہ لوگ گروہا گروہ کرکے آتے
تھے پس اُسوقت سُنا جب آپ کا ناقہ ٹھیک قائم ہو گیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی بیدا پر چڑھے
تو وہان تلبیہ کہا۔ اسکو لوگون نے پایا تو کہنے لگے آپ نے اُسی وقت تلبیہ کہا ہے۔ اور قسم ہے اللہ تعالیٰ کی کہ آپ نے تو اپنی جائے نماز
پر ایجاب کر لیا تھا اور تلبیہ اُسوقت بھی کہا کہ جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہو گیا اور اُسوقت بھی کہ جب آپ بلندی بیدا پر چڑھے مین
وقد رواہ الحاکم۔ اور شک نہین کہ محمد بن اسحق کے حق مین صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہے پس حق یہ کہ حدیث بذاتہٖ حسن ہے اور اس سے
روایات مختلفہ مین توفیق ہو گئی اور اشکال دور ہو گیا۔ کذا فی الفتح۔ اور نماز کے پیچھے تلبیہ کہنا قول ملک و احمد و قدیم قول شافعی
ہے ج۔ پھر مخفی نہین کہ ہر بلندی و پستی پر تکبیر و تلبیہ کہنا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور بیدا کی بلندی پر چڑھنے مین اہلال
کیا پس شاید کہ وہ تکبیر ہو یا تلبیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد کہنا بے تردد ہے اور تاخیر کرنے مین ترک سنت لازم ہے۔ فافہم
م۔ وان کان مفردا بالحج ینوی بتلبیۃ الحج۔ اگر یہ شخص اکیلا حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ ملائے ہوے تو اپنی تلبیہ کے ساتھ
فقط حج کی نیت کرے۔ ف۔ اور اگر قران چاہے تو لبیک بحج و عمرۃ۔ دونون کو ملاوے۔ بالجملہ نیت دل ضرور ہے۔ لانہ عبادۃ
و الاعمال بالنیات۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور اگر اپنے نیت دل کے ساتھ
زبان سے بھی احرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور بقیاس نیت نماز کے یہ خوبی جب ملا
ہے کہ اسکا عزم دل مجتمع نہو اور اگر عزم دل مجتمع ہو تو زبان سے کہنا خوب نہین ہے اور مین نہین جانتا ہون کہ جن راویون نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو الگ الگ بیان کیا ہے اُن مین سے کسی نے کہا ہو کہ مین نے یہ سنا کہ حضرت صلعم نے
زبان سے کہا کہ مین نے حج یا عمرہ کی نیت کی۔ ف الفتح۔ یہی صواب ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کر نیت دلی گم ہو نے سے عوام اپنے عمل
کو ضائع نکرین۔ فافہم۔ والتلبیۃ ان یقول۔ اور تلبیہ یہ کہ یون کہے۔ لبیک اللھم لبیک لبیک لاشریک لک
لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لاشریک لک۔ ف۔ یہ الفاظ تلبیہ ہین۔ قولہ ان الحمد بکسر الالف۔
ان الحمد کہنا بکسرہ الف ہے۔ ف۔ یعنی ان بکسر ہول ہے۔ لا بفتحھا۔ اور فتحہ اول کے ساتھ نہین ہے۔ ف۔ یعنی فتحہ اگرچہ
جائز ہے لیکن کسرہ بہتر و مختار ہے۔ ف۔ لیکون ابتداء لا بناء اذ الفتحۃ صفۃ الاولی۔ تاکہ بیان سے ابتداے تعریف ہو نہ اول
کی تعریف پر بناء ہو کیونکہ فتحہ ذکر سابقہ کی صفت واقع ہے۔ ف۔ اس سے جدید تعریف شروع کرنا بہتر ہے م۔ اور حضرت صلعم
سے یہ جزم نہین پہونچا کہ آپ نے بالکسر فرمایا ہے جیسا کہ بعضون نے زعم کیا۔ مع۔ وھو اجابۃ لدعاء الخلیل صلوات اللہ علیہ علی
ما ھو المعروف فی القصۃ۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت خلیل اللہ ابراہیم علی نبینا و علیہ السلام کے پکارنے کا جواب قبولیت کے
ساتھ ہے جیسا کہ قصہ مین معروف ہے۔ ف۔ یعنی کلمہ لبیک تو کسی کے پکارنے کے جواب مین بولتے ہین جیسے اردو زبان مین کسی
بزرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہین کہ جی حاضر ہون اسی طرح عربی مین کہتے ہین لبیک۔ پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے
اللہ تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسمعیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب باری عز و جل سے
ارشاد ہوا کہ اے ابراہیم تو ہمارے بندون کو اسکے حج و طواف کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز تا قیامت پیدا ہونے والون
کو سنا دینگے پس ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا حکم پکارا تو جن لوگون نے قبولیت کا جواب دیا ہے قیامت تک ہر ایک حج کا
قاصد ہوگا۔ چونکہ مترجم نے آثار کو قرآن مجید کے حرم حج کی تفسیر مین مبسوط ذکر کیا ہے یہان تطویل کی حاجت نہین ہے م۔
ولا ینبغی ان یخل بشیء من ھذہ الکلمات لانہ ھو المنقول باتفاق الرواۃ اور نہین چاہیے کہ ان کلمات مین سے

کچھ کم کرے کیونکہ یہ تو سب راویوں کے اتفاقی منقول ہیں۔ ف۔ لیکن بخاری کی حدیث عائشہ رضؓ میں اور نسائی کی حدیث ابن مسعود رضؓ میں والملک لا شریک لک۔ مذکور نہیں ہے تو معنی یہ کہ اکثر راوی متفق ہیں۔ فلا ینقص عنہ۔ تو اس سے کم نہ کیا جاوے ف۔ رہا یہ کہ بعض نے تلبیہ میں زیادہ بھی کیا ہے۔ ولو زاد فیہا جاز۔ اور اگر ان کلمات میں زیادہ کیا تو جائز ہے۔ خلافا للشافعی فی روایۃ الربیع عنہ۔ اسمیں شافعی سے اختلاف کیا یعنی زیادہ کرنا نہیں جائز ہے اس قول میں جو ربیع نے شافعی سے روایت کیا۔ ہو اعتبرہ بالاذان والتشہد من حیث انہ ذکر منظوم۔ شافعی رح نے بنابریں روایت کے تلبیہ کو اذان وتشہد پر قیاس کیا اس راہ سے کہ تلبیہ بھی ذکر منظوم ہے۔ ف۔ جیسے اذان وتشہد۔ پس جس طرح اذان وتشہد میں زیادہ کرنا جائز نہیں اسی طرح اسمیں جائز نہیں ہے۔ پھر شافعیہ مشائخ عراق نے کہا کہ زیادتی شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور غزالی وغیرہ کے نزدیک صحیح یہ کہ مکروہ نہیں اور مستحب ہے اور یہی قول احمد ہے ع۔ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نہیں علاوہ ازینکہ ہمارے نزدیک ہر کلمہ زائد سے اسکا ثواب متعلق ہے۔ ولنا ان اجلاء الصحابۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اجل مرتبہ کے صحابہ۔ ف۔ جو نقار وسنت کے تبع تھے۔ کابن مسعود وابن عمر وابی ہریرۃ زادوا علی الماثور۔ جیسے ابن مسعود وابن عمر اور ابو ہریرہ رضؓ انہوں نے ماثور پر زیادہ کیا ہے۔ ف۔ پس اگر جائز نہوتا تو زیادہ نہ کرتے۔ م۔ ابن مسعود رضؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک عدد التراب۔ رواہ اسحق۔ مزدلفہ کے صبح کو زیادہ کیا کہ لبیک عدد الحصی والتراب۔ تو ایک نے کہا کہ یہ کون گنوار ہے لوگوں نے کہا کہ حضرت ابن مسعود ہیں پس وہ شرم سے لوگوں کی بھیڑ میں چھپ گیا۔ رواہ سعید بن منصور۔ ابن عمر رضؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک وسعدیک والخیر بیدیک والرغباء الیک والعمل۔ صحاح الستہ۔ اور یہ زیادتی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ رواہ مسلم۔ ابو ہریرہ رضؓ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ میں زیادہ روایت کی لبیک الٰہ الخلق لبیک۔ رواہ النسائی والحاکم وصححہ۔ اور حسن بن علی رضؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک ذا النعماء والفضل الحسن۔ رواہ ابن سعد۔ اور صحیح مسلم کی طویل حدیث جابر رضؓ میں ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ پر کم وزیادہ کیا مگر آپ نے انپر رد نہیں کیا۔ علاوہ ازینکہ اس سے کم کرنا بھی جائز نکلتا ہے مگر ہم احتیاطاً اسکو رد کرتے ہیں۔ اور ابو داؤد کی روایت جابر رضؓ میں ہے کہ لوگ زیادہ کرتے لبیک ذا المعارج۔ اور مانند اسکے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا۔ مع۔ ولان المقصود الثناء واظہار العبودیۃ فلا یمنع من الزیادۃ علیہ۔ اور اس دلیل سے کہ تلبیہ کا مقصود تو ثناء الٰہی واپنی عبودیت کا اظہار ہے تو ماثور پر زیادہ کرنے سے منع نہوگا۔ قال واذا لبی فقد احرم۔ قدوری نے کہا اور جب اسنے تلبیہ کہا تو احرام باندھ لیا۔ یعنی اذا نوی۔ مراد یہ کہ جب نیت کرلی۔ ف۔ پھر تلبیہ بھی کہا تو احرام ہوگیا اور یہ مراد نہیں کہ خالی تلبیہ سے بدون نیت کے احرام ہوجاتا ہے۔ لان العبادۃ لا تتادی الا بالنیۃ کیونکہ عبادت تو ادا نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ تو یہاں مع نیت تلبیہ کہنا مراد ہے۔ الا انہ لم یذکرہا لتقدم الاشارۃ الیہا فی قولہ اللہم انی ارید الحج۔ مگر قدوری نے یہاں نیت کو ذکر نہیں کیا بوجہ اسکے کہ نیت کی طرف اشارہ سابق میں قولہ اللہم انی ارید الحج میں گذر چکا۔ ف۔ اور ارادہ بھی نیت ہے۔ ولا یصیر شارعا فی الاحرام بمجرد النیۃ مالم یات بالتلبیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا خالی نیت سے نہوجائیگا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔ ف۔ یعنی حج کے خصائص امور سے کوئی عمل نہ کرے اور وہ تلبیہ وسوق ہدی ہے۔ الایضاح ع۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک خالی نیت سے محرم ہوجائیگا۔ خواہ تلبیہ کہا ہو یا نہیں اور یہی قول مالک واحمد کا ہے اور ابو عوانہ رح نے شافعی سے مثل ہمارے مذہب کے روایت کیا اور یہی علمائے شافعیہ میں سے شیخ ابن جبیر وزبیری وشیخ ابو بکر رحمہم اللہ تعالیٰ نے اختیار کیا ہے ع۔ لانہ عقد علی الاداء۔ دلیل ہماری یہ کہ احرام ایک عقد ہے اداء پر۔ ف۔ یعنی ایسی عبادت کے ادا پر جسمیں ارکان مختلفہ ہیں اور وہ حج ہے م۔ فلا بد من ذکر کمافی تحریمۃ الصلوٰۃ۔ تو کوئی ذکر ضرور ہے جیسے نماز کے تحریمہ

مین ہے۔ ف۔ کہ تکبیر تحریمہ نیت کے ساتھ ضرور ہے۔ اسی طرح نیت احرام کے ساتھ لبیک الخ وغیرہ ذکر ضرور ہے۔ **ویصیر شارعا بذکر یقصد بہ التعظیم سوی التلبیۃ**۔ اور احرام مین شروع کرنے والا ہر ایسے ذکر کے ساتھ ہو جائیگا جس سے تعظیم مقصود ہوتی ہے سوائے تلبیہ کے۔ ف۔ یعنی تلبیہ کی خصوصیت نہین جیسے تحریمہ نماز مین اللہ اکبر کی خصوصیت نہین بلکہ کوئی ذکر مفید تعظیم کافی ہے۔ **فارسیۃ کانت او عربیۃ**۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ **ہذا ہو المشہور عن اصحابنا**۔ یہی قول ہمارے اصحاب ثلثہ سے مشہور روایت ہے۔ ف۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خصائص حج سے پایا جاوے اور وہ دو نوع ہے۔ نوع اول۔ قول اور وہ لبیک الخ۔ اور وہ ایکمرتبہ شرط ہے اور اس سے زیادہ کہنا آخر حج تک تو وہ سنت ہے حتی کہ اسکے ترک سے اساءت لازم ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بجائے تلبیہ کے سبحان اللہ یا الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر و مانند اسکے اللہ تعالی کا تعظیمی ذکر کیا اور اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائیگا خواہ تلبیہ کہہ سکتا ہو یا نہین اسپر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سوائے عربی کے فارسی وغیرہ کسی زبان مین کہا تو بھی کافی ہے خواہ عربی مین کہہ سکتا ہو یا نہین۔ شرح الطحاوی۔ اور زبان عربی مین افضل ہے۔ القاضیخان۔ پس حج مین صاحبین نے بھی غیر زبان مین باوجود عربی پر قدرت کی جائز رکھا بخلاف نماز کے۔ **والفرق بینہ وبین الصلوۃ علی اصلہما**۔ اور صاحبین کے اصل پر حج و نماز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ **ان باب الحج اوسع من باب الصلوۃ**۔ باب حج کا باب نماز سے زیادہ وسیع ہے۔ ف۔ یعنی باب حج مین گنجایش زیادہ ہے۔ **حتی یقام غیر الذکر مقام الذکر**۔ حتی کہ حج مین تو جو امر ذکر نہین ہے وہ قائم مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ **کتقلید البدن**۔ جیسے بدنہ کا تقلید کرنا۔ ف۔ یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے یہ کہ کوئی فعل خصائص حج کا پایا جاوے جیسے قربانی کے بدنہ یعنی اونٹ یا گاے کے پٹہ ڈالکر اسکے ساتھ متوجہ ہو بارادہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہو جائیگا خواہ بدنہ نفل ہو یا نذر ہو یا جزاے صید ہو یا اسکے مانند ہو اور اگر ہدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ متوجہ نہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہوا یہانتک خود چلکر ہدی سے مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہو جائیگا لیکن جو ہدی کہ حج قران یا حج تمتع کے ہو تو اسمین متوجہ ہونے سے محرم ہو جاتا ہے قبل اسکے کہ ہدی سے جا ملے۔ اور تقلید یعنی پٹہ ڈالنے کے یہ معنی ہین کہ بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا عروہ مزادہ یا درخت کی چھال باندھ دے یعنی جس سے ہدی کی شناخت ہوتی تھی۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اونٹ یا گاے کی جھول ڈالی یا بکری کے پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کوہان چیرا تو بالاتفاق محرم نہ ہوگا اگرچہ بہ نیت احرام اور ساتھ متوجہ ہو۔ المضمرات۔ بالجملہ اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ فعل تقلید بدنہ کا مع توجہ کے احرام ہو جاتا ہے اور بجاے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ **فکذا غیر التلبیۃ**۔ پس یونہی سوائے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ ف۔ مانند سبحان اللہ وغیرہ کے۔ **وغیر العربیۃ**۔ اور سوائے عربی زبان کے۔ ف۔ فارسی وغیرہ مین ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہو جائیگا۔ کیونکہ یہ تو بہرحال قول مثل تلبیہ کے ہے تو جب فعل تقلید قائم مقام قول تلبیہ کے ہوا تو قول ذکری بدرجہ اولی بجائے قول تلبیہ کے ہوگا۔ م۔ الحاصل خالی نیت سے احرام مین داخل نہوگا جب تک یہ نہو کہ تلبیہ یا اسکے قائم مقام ذکر بزبان عربی یا فارسی وغیرہ مفید تعظیم یا اسکے قائم مقام فعل تقلید بدنہ یا ہدی چلانے کا لاوے۔ المضمرات۔ (فروع) جب تلبیہ کہہ چکے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مستحب ہے بدلیل روایت ابو داود و دارقطنی از قاسم بن محمد رح۔ مف۔ ظاہر الروایۃ مین جہانتک ہو سکے نمازون کے پیچھے تلبیہ کی کثرت کرے اور طحاوی نے اداے فرائض کو خاص کیا ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بلندی پر چڑھے یا اترے یا صبح کا وقت ہو یا جب جاگے تو تلبیہ مین اکثار کرے۔ المحیط۔ بیان ممنوعات احرام۔ **قال ویتقی ما نہی اللہ تعالی عنہ من الرفث والفسوق والجدال**۔ کہا اور محرم پرہیز کرے ایسے امر سے جس سے اللہ تعالی نے منع فرمایا از قسم رفث و فسوق و جدال۔ **والاصل فیہ قولہ تعالی فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج**۔ اور اصل اس حکم مین اللہ تعالی کا قول

لا رفث الخ۔ ف۔ یعنی جب احرام باندھا تو نہیں رفث اور نہ فسوق اور نہ جدال درمیان حج کے ہونے سے یہ مراد کہ
مت کرو۔ **فہذا نہی بصیغۃ النفی**۔ پس صیغہ نفی کے ساتھ مراد نہی ہے۔ ف۔ کیونکہ بظاہر ہے کہ حج میں رفث و فسوق و
جدال بہتیرے جاہلوں سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفث اور نہ فسوق الخ سے یہ غرض ہے کہ کرنا نہیں یعنی مت کرو۔ پھر
رفث کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ **والرفث الجماع**۔ اور رفث یا تو جماع ہے۔ ف۔ یہ تفسیر ابن عباس و ابن عمر کی
چنانچہ رمضان میں فرمایا۔ واحل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم۔ یعنی صیام کی رات میں تمکو عورتوں کی جانب رفث حلال
کیا گیا یعنی جماع۔ **او الکلام**۔ یا رفث سے مراد کلام فاحش ہے۔ ف۔ یعنی زبان سے فحش بات نکالنا۔ **او ذکر الجماع بحضرۃ
النساء**۔ یا عورتوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ۔ ف۔ پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً منع
ہے اور قول سوم پر عورتوں کے حضور میں منع ہے اور جماع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جماع کرنا ممنوع ہے۔ سوا اپنی
جورو کے سامنے ذکر جماع اگرچہ فحش لفظ سے ہو منع نہ ہوگا۔ دو اخیرین پر منع ہے۔ اور ظاہر کلام میں السرخسی تقویت قول اول
ہے کہ اسی پر اقتصار کیا۔ م۔ **والفسوق المعاصی**۔ اور فسوق سے مراد معاصی۔ ف۔ یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اگرچہ
ہر حال میں منع ہیں۔ **وہو فی حال الاحرام اشد حرمۃ**۔ اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت حرام ہیں۔ ف۔
لہذا خاصۃً ذکر فرمایا۔ **والجدال ان یجادل رفیقہ**۔ اور جدال یہ کہ اپنے ساتھی سے جھگڑے۔ ف۔ بلکہ مروہ کی طرح
تا کہ اس کو ہضم کرے۔ **وقیل مجادلۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج وتاخیرہ**۔ اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے یہ مراد
کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے مقدم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے۔ ف۔ کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے وقت کو
متغیر کر رکھا تھا یہ طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رح نے اس
قول کو ضعیف اسواسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو پہونچے تو لامحالہ یہ حکم منسوخ ہوگا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہو گیا
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اعلام کر دیا و قال تعالیٰ انما النسیٔ زیادۃ فی الکفر الآیہ۔ پس قوی قول اول ہے۔ م۔
ولا یقتل صیدا۔ اور کسی شکار کو قتل نہ کرے۔ ف۔ یعنی اسکی جان نہ مارے خواہ بطور ذبح ہو یا اور کسی طرح ہو۔ **لقولہ
تعالیٰ ولا تقتلوا الصید وانتم حرم**۔ بدلیل قولہ تعالیٰ لا تقتلوا الخ یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔ ف۔
واضح ہو کہ ممنوعات احرام چند امور ہیں۔ اول جماع و اسکی جانب خواہش دلانیوالی چیزیں۔ دوم بال اتارنا خواہ مونڈنے
و اکھاڑنے و نورہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا زیر ناف یا بغل وغیرہ کہیں سے ہو۔ سوم سلا ہوا کپڑا پہننا جس طرح
استعمال مشہور ہو سوا اسے کعب کے۔ چہارم خوشبو لگانا۔ پنجم۔ ناخن کرنا۔ ششم تیل لگانا۔ ہفتم خشکی کا شکار مارنا۔ صرف خشکی
کی قید اسواسطے بڑھائی کہ قولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر۔ میں دریائی شکار کی اجازت ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار
نہ کرے۔ م۔ **ولا یشیر**۔ اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے۔ ف۔ تا کہ دوسرا شخص جو محرم نہیں اسکو شکار کرے۔ **ولا یدل
علیہ**۔ اور شکار پر دلالت نہ کرے۔ ف۔ مثلاً غیر محرم سے کہے کہ فلاں مقام پر شکار ہے بلکہ یوں بھی نہ کہے کہ آج تم پہنچا نہ
بھرے فلاں مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں پہونچکر شکار کو دیکھ لیگا۔ م۔ **لحدیث ابی قتادۃ**۔ بدلیل حدیث ابو قتادہ۔
ف۔ جو صحاح الستہ میں مروی ہے کہ میں نے گورخر دیکھا تو اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر نیزہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جو احرام
میں تھے مدد کا سوال چاہی لیکن انھوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے ان میں سے بعض کا کوڑہ جھک لیا اور گھوڑا تیز کیا
انہ اصاب حمار وحش۔ ابو قتادہ نے گورخر شکار کر لیا۔ **وہو حلال واصحابہ محرمون**۔ درحالیکہ ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
حلال تھا یعنی بغیر احرام تھا اور اسکے ساتھ احرام میں تھے۔ ف۔ پس اس شکار کو سب نے کھایا اور کچھ باقی رکھا
پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہونچکر یہ واقعہ ذکر کیا۔ **فقال النبی علیہ السلام لاصحابہ ہل اشرتم**

ہل دللتم ہل اعنتم فقالوا لا- تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو قتادہ کے ساتھیون سے فرمایا کہ بھلا تم نے ابو قتادہ کو اشارہ کیا- بھلا تم نے اسکو راہ بتلائی تھی بھلا تم نے اسکی مدد کی تھی تو ساتھیون نے عرض کیا کہ نہین- فقال اذاً فکلوا- تو ارشاد فرمایا کہ جب ایسا ہے تو کھاؤ- ف- یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ- بالجملہ اشارہ و دلالت و اعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی وجہ سے- ولانہ ازالۃ الامن عن الصید لانہ آمن بتوحشہ وبعدہ عن الاعین- اور اس قیاس سے کہ اسمین صید سے اسکا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظرون سے دور ہونے کے امان مین ہے- ف- پس جسنے جسطرح اُسکا امن توڑا اُسنے جرم کیا- قال ولا یلبس قمیصاً ولا سراویل ولا عمامۃ- اور فرمایا کہ محرم نہین پہنے قمیص اور نہ پائجامہ اور نہ عمامہ- ف- اور اس قسم کا سلا ہوا پہننا جب ہی ممنوع ہے کہ جسطرح پہننے کی عادت ہو اسطرح پہنے حتی کہ اگر اسطرح نہین پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پائجامہ کی لنگی بنائی یا قبا کو کاندھے پر ڈال لیا یا مونڈھے ڈالے اور دونون ہاتھ نہین ڈالے تو اسمین مضائقہ نہین ہے- اور طیلسان مین گھنڈی تکمہ یا ٹانکا لگا نہین جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے- قاضیخان- ولا خفین- اور موزے نہ پہنے- ف- یعنی چمڑے وغیرہ کے- م- یون ہی جوربین نہ پہنے- البحر- الا ان لا یجد نعلین فیقطعہما اسفل من الکعبین- لیکن اگر وہ جوتیان نہ پاوے تو چمڑی موزون کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے- ف- اور کعب سے مراد ٹخنہ نہین بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہے- لما روی ان النبی علیہ السلام نہی ان یلبس المحرم ہذہ الاشیاء وقال فی آخرہ ولا خفین الا ان لا یجد نعلین فلیقطعہما اسفل من الکعبین- اسکی دلیل وہ حدیث ہے جسمین آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزون کے پہننے سے ممانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخر مین فرمایا کہ اور نہ موزے مگر اگر جوتیان نہ پاوے تو موزون کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے- ف- اور فرمایا کہ مت پہنو ایسی چیز جسکو زعفران یا ورس نے چھوا ہو اور عورت احرام مین نقاب نہ ڈالے اور نہ دستانہ پہنے- اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ مین ہے- والکعب ہہنا المفصل الذی فی وسط القدم عند معقد الشراک فیما روی ہشام عن محمد- اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت کی اسمین کعب یہان وہ جوڑ بند ہے جو تسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم مین واقع ہے- ف- جہان انگلیون کی ہڈیان مجتمع ہوتی ہین- اور وضو مین کعب سے مراد ٹخنہ ہے- واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے کعب پہننے کی اجازت نکالی لیکن مقتضاے دلیل یہ تھا کہ جب جوتیان میسر نہون تو جائز ہو- مف- ولا یغطی وجہہ ولا راسہ- اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے وقال الشافعی یجوز للرجل تغطیۃ الوجہ- اور شافعی رح نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے- ف- یہی قول مالک و مشہور قول احمد ہے- ع- لقولہ علیہ السلام احرام الرجل فی راسہ واحرام المرأۃ فی وجہہا- بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مرد کا احرام اسکے سر مین ہے اور عورت کا احرام اسکے چہرہ مین ہے- ف- دارقطنی و بیہقی نے اسکو قول ابن عمر رض روایت کیا اور دارقطنی و مالک نے حضرت عثمان کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام مین روایت کیا- مف- مین کہتا ہون کہ اگر اسکے یہ معنی ہین کہ عورت چہرہ نہین ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہوگا کہ جمیع وجوہ سے یہی معنی مستنبط ہون حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا- ولنا قولہ علیہ السلام لا تخمروا وجہہ ولا راسہ فانہ یبعث یوم القیامۃ ملبیا- اور ہمارے واسطے حجت قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اسکا چہرہ مت ڈھکو اور نہ اسکا سر کیونکہ یہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھیگا- قالہ فی محرم توفی- یہ حدیث آپ نے ایسے محرم کے حق مین فرمائی تھی جو مر گیا تھا- ف- یعنی ناقہ سے گر کر انتقال کیا تھا- کما رواہ مسلم والنسائی وابن ماجہ عن ابن عباس اور شافعی رح نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اسمین ہے کہ تم اسکا چہرہ ڈھکو اور سر مت ڈھکو- پس جب معارضہ ہوا تو ہم نے صحیح مسلم وغیرہ کی ثقات کو ترجیح دی- پھر یہ حدیث آپ نے اس اعرابی کے حق مین خصوصیت وحی سے معلوم

رئے فرائی کیونکہ دارقطنی نے باسناد جید ابن عباس رض سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے مردون کے چہرہ و سر کو ڈھکو اور یہود سے
مشابہت کرو۔ پس جب ناقہ سے گرنے والے کے حق مین جانا کہ محرم تلبیہ کہتا ہوا اٹھیگا اس جہت سے اسکا سر و چہرہ ڈھکنے کو
منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہین ڈھکنا چاہیے۔ رہا حضرت عثمان سے چہرہ ڈھکنے کی روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ
رکھا جسکو راوی نے چہرہ ڈھکنا روایت کیا۔ اور قاضیخان مین ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھنے مین مضائقہ نہین ہے اور منہ و ٹھوڑی ڈھکا
نہ ڈھانکے۔ مت۔ ولان المراۃ لا تغطی وجهها مع ان فی الکشف فتنة فالرجل بالطریق الاولی۔ اور اس قیاس سے
کہ عورت اپنا چہرہ نہین ڈھکیگی باوجودیکہ کھولنے مین فتنہ ہے تو مرد بطریق اولی اپنا چہرہ نہین ڈھکیگا۔ ف۔ کہ اسمین تو کوئی فتنہ
بھی نہین ہے۔ یہ وہم نہو کہ یہ قیاس بمقابلہ نص کے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس معنی پر
لیجاتے ہو وہ سمجھ کا قصور ہے تو تعلیل حجت اپنے نص سے نہین رہی بس قیاس بغیر معارضہ باقی رہا۔ اب یہ کلام کہ پھر جو قول
ابن عمر رض کا شافعی رح نے روایت کی اسکا کیا فائدہ ہے۔ جواب۔ وفائدة ما رواه الفرق فی تغطیة الراس۔ اور
فائدہ روایت شافعی رح کا سر ڈھکنے مین فرق ظاہر کرنا ہوا۔ ف۔ یعنی عورت کا احرام اسکے سر مین نہین ہے بلکہ صرف چہرہ مین
ہے اور مرد بالقصد سر نہ ڈھکے جیسے وہ چہرہ بدرجہ اولی نہین ڈھکیگا م مت۔ قال ولا یمس طیبا۔ فرمایا کہ حالت احرام
مین خوشبو نہ چھوئے۔ ف۔ طیب وہ کہ جسمین پاکیزہ خوشبو ہو۔ لقوله علیه السلام الحاج الشعث التفل۔ کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی گرد بھرے بغیر خوشبو کے بال والا ہے۔ ف۔ رواہ الترمذی وابن ماجه عن ابن عمر رض
اور اسکو بزار رح نے حضرت عمر رض سے روایت کیا۔ مغ۔ شعث جسکے بال میلے و پراگندہ ہون اور تفل بسکون فا در اصل
ناگوار بو ہونا اسی سے صفت مشبہ تفل بکسر فا ہے اور مراد یہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو۔ ع۔ وکذا لا یدهن۔ اور یونہی
تیل کا استعمال نہ کرے۔ ف۔ اگرچہ بغیر خوشبو ہو۔ لما روینا۔ اسی حدیث سے جو ہمنے روایت کی۔ ف۔ کیونکہ شعث
تو یہ اگندگی بغیر استعمال روغن و پیراوفت کی ہے یعنی عرف مین یہی مقصود ہوتا ہے۔ ولا یحلق راسه ولا شعر بدنه۔ اور سر
نہین مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال۔ ف۔ اگرچہ زیر ناف یا بغل کے بال ہون۔ لقوله تعالی ولا تحلقوا رؤسکم
الآیة۔ یعنی اس آیت سے جسکے معنی یہ ہین کہ اپنے سرون کے بال مت مونڈو۔ ف۔ پس دلالت نص سے معلوم ہوا کہ
جسطرح سر کے بالون کو ان کے ساتھ بغیر اپنی زینت و منفعت کے چھوڑنا پڑا تو تمام بدن کے بال بھی اسکے ساتھ لاحق ہین
لہذا فرمایا۔ ولا یقص من لحیته۔ اور اپنی داڑھی سے نہ کترا دے۔ لانه فی معنی الحلق۔ اسلیے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی
مین ہے۔ ولان فیه ازالة الشعث وقضاء التفث۔ اور اسلیے کہ اس فعل مین شعث کو دور کرنا اور تفث کو ختم کرنا ہوتا
ہے۔ ف۔ تفث میل کچیل۔ اور بعضی نے کہا یعنی تفث دور کرنے کو عمل مین لانا۔ ولا یلبس ثوبا مصبوغا بورس
ولا زعفران ولا عصفر۔ اور نہین پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو ورس سے اور نہ زعفران سے اور نہ کسم سے۔ ف۔ ورس
ایک قسم کی گھاس زرد خوشبودار یمن سے آتی ہے ع۔ لقوله علیه السلام لا یلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا ورس
کیونکہ حدیث مین فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جسکو مس کیا ہو زعفران نے اور نہ ورس نے۔ ف۔ کما فی صحیح البخاری وغیرہ
اور دلالت ہے کہ خوشبو دار رنگ منع ہے۔ الا ان یکون غسیلا لا ینفض۔ مگر آنکہ وہ کپڑا دھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے۔ ف۔
یعنی اگر زعفران و ورس وغیرہ سے رنگا ہوا دھو ڈالا گیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہین آتی ہے تو جائز ہے اگرچہ رنگ
باقی ہو۔ لان المنع للطیب لا للون۔ کیونکہ ممانعت بوجہ خوشبو کے ہے نہ بوجہ رنگ کے۔ ف۔ تم نہین دیکھتے کہ
گیرو سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہین بلکہ صرف زینت ہے اور وہ منع نہین حتی کہ فقہاء نے فرمایا کہ عورت محرمہ کو روا ہے
کہ اقسام زیور اور حریر کو پہنے۔ اور یہ خود حدیث ابو داؤد مین صحیح منصوص ہے۔ حدیث مالی عورت کو بوجہ زینت کے نہین

جائز ہے۔ مف۔ پھر واضح ہو کہ کسم سے ممانعت اسی بنا پر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔ وقال الشافعی لاباس بلبس المعصفر لانہ لون لاطیب لہ۔ اور شافعی رح نے کہا محرم کو کسم سے رنگا ہوا پہننے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہے جسمیں خوشبو نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بازار میں رنگ کے شمار میں بکتا ہے عطر میں۔ ولنا ان لہ رائحۃ طیبۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسمیں پاکیزہ خوشبو ہے۔ ف۔ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھکر ہوتا ہے حتی کہ جب کسم کا عطر نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولاباس بان یغتسل۔ کہا اور محرم کو نہانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اغتسال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ کما رواہ مسلم رح۔ اور بالاجماع غسل جنابت اسپر فرض ہے ع۔ ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لان عمر رض اغتسل وہو محرم۔ کیونکہ حضرت عمر رض نے غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ ف۔ رواہ مالک فی الموطا فی طویل۔ ع۔ مستحب ہے کہ احرام وغیرہ ہر حالت میں مکہ کے اندر داخل ہونے کے لیے غسل کرے۔ (فروع) جوں سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر آٹھ ماری تو مساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو کا سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ٹوٹی ہڈی پر جبیرہ و پٹی باندھے۔ ڈاڑھ نکلوا دے۔ ختنہ کرا دے۔ انگوٹھی پہنے۔ سر میں پٹی باندھنا مکروہ ہے حتی کہ اگر ایک رات دن تک باندھے تو اسپر صدقہ واجب ہے۔ سوائے سر کے دیگر بدن میں بعلت پٹی باندھنا جائز ہے اور بغیر علت مکروہ لیکن کچھ لازم نہوگا۔ مع۔ فصد و پچھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولاباس بان یستظل بالبیت اور مضائقہ نہیں کہ سایہ لیوے کوٹھری کا۔ ف۔ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ او المحمل۔ یا محمل کے نیچے۔ ف۔ محمل بڑا ہودہ ہے ع۔ وقال مالک کرہ ان یستظل بالفسطاط وما اشبہ ذلک۔ اور مالک رح نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ لیوے بڑے خیمہ اور اسکے مانند سے۔ مف۔ جیسے محمل وغیرہ۔ لانہ یشبہ تغطیۃ الراس۔ کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ ولنا ان عثمان رض کان یضرب لہ فسطاط فی احرامہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ حضرت عثمان کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا جاتا انکے احرام کی حالت میں۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ رح بلکہ حدیث ام الحصین میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے حالت احرام میں سایہ کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلم رح۔ ولانہ لایمس بدنہ فاشبہ البیت۔ اور اسوجہ سے کہ خیمہ بزرگ وغیرہ اسکے بدن سے مس نہیں کرتا تو کوٹھری کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ یعنی اس سے سایہ لینا جیسے کوٹھری وغیرہ کی چھت کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جابر رض میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بھی خرگاہ کملی کی نصب ہونا صریح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولو دخل تحت استار الکعبۃ حتی غطتہ ان کان لایصیب راسہ ولا وجہہ فلاباس۔ لانہ استظلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یہانتک کہ پردوں نے اسکو ڈھک لیا پس اگر پردہ اسکے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ ف۔ اس سے افادہ ہوا کہ اگر سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے۔ علی ہذا فقہاء نے فرمایا کہ اگر سینی یا طباق و گٹھری گون اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہیں بخلاف اسکے اگر سر پر کپڑوں کو لادا تو مکروہ ہے اسواسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھکنے کی عادت ہے تو جرمانہ لازم ہوگا۔ مف۔ ولاباس بان یشد فی وسطہ الہمیان۔ اور مضائقہ نہیں کہ اپنی کمر میں ہمیانی باندھے۔ ف۔ اگرچہ اسمیں غیر شخص کا خرچہ ہو۔ وقال مالک یکرہ اذا کان فیہ نفقۃ غیرہ۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ مکروہ ہے جبکہ ہمیانی میں غیر کا نفقہ ہو۔ ف۔ یعنی اپنا نفقہ نہو۔ لانہ لاضرورۃ۔ کیونکہ اسکے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ اور جب اپنا خرچہ ہو تو باندھنا بضرورت جائز ہے۔ ولنا انہ لیس فی معنی لبس المخیط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمیانی باندھنا سلا ہوا کپڑا پہننے کے معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ تو مطلقا جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فیہ الحالتان۔ تو اسکے حق میں دونوں حالتیں برابر ہوئیں۔ ف۔ خواہ اپنا خرچہ ہو یا غیر کا ہو [illegible]

نہیں ہے و علی ہذا سوائے سر کے دوسری جگہ پٹی باندھنا بوجہ فعل عبث کے مکروہ ہے۔ م ت ۔ ولا یغسل راسہ ولا لحیتہ بالخطمی
اور اپنے سر و داڑھی کو خطمی سے نہ دھووے ۔ لانہ نوع طیب ولانہ یقتل ہوام الراس ۔ اسلیئے کہ یہ ایک طرح کی
خوشبو چیز ہے اور اسلیئے کہ خطمی سر کے جوں مار ڈالتی ہے۔ ف ۔ اور دونوں باتوں کے جمع ہونے سے جرم کامل ہو کر امام
ابو حنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر خطمی سے دھووے ۔ م ت ۔ صابون و اشنان سے بالاتفاق جائز ہے اور جوہرہ
مین بیر کی پتی سے بھی اجازت لکھی ہے۔ د ۔ محرم کو سر کھجلانا و بدن کھجلانا جائز ہے لیکن جوں مرنے یا بال گرنے کا ڈر ہو تو
آہستہ کھجلا دے ۔ ت د ۔ قال ویکثر من التلبیۃ عقیب الصلوات ۔ کہا اور محرم تلبیہ کو بہت کہے نمازوں کے پیچھے
ف ۔ خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں ۔ البدائع ۔ اور ادا ہوں یا قضاء ہوں ۔ محیط السرخسی ۔ اور ظاہر الروایۃ میں بھی
کوئی تخصیص نہیں ہے جیسے نص آیندہ میں مطلق ہے لیکن امام طحاوی نے فرائض ادا کو خاص کیا یعنی نوافل و قضاء
کے بعد نہیں ۔ م ت ۔ یس اکثار بعد نمازوں کے ۔ وکلما علا شرفا ۔ اور ہر بار جب کسی بلندی پر چڑھے ۔ ف ۔ اگرچہ
سواری پر چڑھے ۔ او ہبط وادیا ۔ یا کسی نیچائی میں اترے ۔ ف ۔ اگرچہ جانور پر سے اترے ۔ او لقی رکبانا ۔ یا سواروں
سے ملاقی ہو ۔ وبالاسحار ۔ اور سحر کی اوقات میں ۔ ف ۔ ان سب مواقع پر تلبیہ میں اکثار کرے ۔ لان اصحاب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یلبون فی ہذہ الاحوال ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رضی
ان حالتوں میں لبیک کہتے تھے ۔ ف ۔ مترجم کہتا ہے گویا ہر اونچائی و نچائی سے اونچے و نیچے کو شانے اور اللہ تعالے
عز وجل کی بزرگی و بڑائی کا اظہار کرنے اور دل میں لانے اور ہر بلندی و پستی میں آپ کی حضوری میں حاضر ہوتے
ہیں ۔ والتلبیۃ فی الاحرام علی مثال التکبیر فی الصلوۃ فیوتی بہا عند الانتقال من حال الی حال ۔ در
احرام میں تلبیہ کہنا نماز میں تکبیر کہنے کے مثال پر ہے تو ایک حال سے دوسرے میں منتقل ہونے کے وقت تلبیہ کہا جاوے
ف ۔ جیسے نماز میں قرأت سے رکوع جانے میں پھر رکوع سے سجدہ پھر سجدہ سے قیام وغیرہ حالات بدلنے پر تکبیر ہے کہ
قلب کو غفلت سے تنبیہ ہو اور اللہ تعالی کی بزرگی کہ وہ تغیر حالت سے پاک و بزرگ ہے ۔ م ۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا
ابو معاویۃ عن الاعمش عن خیثمۃ قال کانوا یستحبون التلبیۃ خمسۃ الخ ۔ یعنی ابن ابی شیبہ نے اس سند صحیح کے ساتھ
خیثمہ سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محبوب رکھتے تھے تلبیہ کہنا پانچ باتوں کے وقت میں ۔ ا ۔ نمازوں
کے پیچھے ۔ ۲ ۔ اور جب آدمی کو اسکا راحلہ لیکر ٹھیک قائم ہو جاوے ۔ ۳ ۔ اور جب وہ کسی بلندی پر چڑھے ۔ ۴ ۔ یا کسی
پستی میں اترے ۔ ۵ ۔ اور جب باہم بعض سے بعض کی ملاقات ہو ۔ ۶ ۔ اور سحر کی اوقات میں ۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حاصل
یہ کہ تلبیہ کہنا ایک مرتبہ تو شرط احرام ہے اور اس سے زیادہ کرنا سنت ہے ۔ اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گذارا درحالیکہ وہ احرام میں تلبیہ کہنے والا ہے یہانتک کہ
آفتاب غروب ہوا تو وہ اسکے گناہوں سمیت غروب ہو گیا پس یہ شخص ایسا ہو گیا جیسے اسکو اسکی ماں جنی تھی ۔ ف
یعنی گناہوں سے پاک مثل روز پیدایش کے ۔ سہل بن سعد رضہ سے مرفوع روایت کی کہ کوئی تلبیہ کہنے والا وہ تلبیہ
نہیں کہتا مگر آنکہ جو اسکے داہنے ہے تلبیہ کہتا ہے اور جو اسکے بائیں ہے تلبیہ کہتا ہے ۔ وقال الحاکم صحیح الاسناد ۔ اس سے معلوم
ہوا کہ تلبیہ ایکبار فرض ہے اور زائد سنت ہے اور اسکی کثرت کرنا ہر وقت و خصوصا چھ مواقع مذکورہ میں مستحب ہے ۔ پھر جب تلبیہ
کہے تو بہتر کہ تین بار پے درپے ادا کرے اور کسی کلام سے قطع نہ کرے لیکن بیچ میں سلام کا جواب دینا جائز ہے اگرچہ تلبیہ کی حالت
میں جیسے اسکو سلام کہنا مکروہ ہے ۔ اگر کوئی چیز اسکو پسند آئے تو کہے لبیک ان العیش عیش الآخرۃ ۔ یعنی لبیک
بحضور قلب بیشک عیش تو آخرت ہی کی زندگی ہے ۔ م ت ۔ ویرفع صوتہ بالتلبیۃ ۔ اور اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند

کرے۔ ف۔ اور یہ سنت ہے۔ ع۔ قولہ علیہ السلام افضل الحج العج والثج۔ بدلیل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ افضل الحج آواز بلند کرنا اور خون بہانا۔ فالعج رفع الصوت بالتلبیۃ۔ پس عج تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا۔ والثج اسالۃ
الدم۔ اور ثج خون بہانا۔ ف۔ یعنی قربانی کرنا۔ اور مراد یہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل اہتمام ہیں۔ م۔ آواز بلند کرنے
میں ایسا مبالغہ نہ کرے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن ابو حازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روحاء تک
نہیں پہونچتے کہ تلبیہ سے انکے حلق پکڑ جاتے۔ لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے۔ اور یوں ہی حدیث مذکور میں عج خالی آواز
بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا۔ اور اس حدیث کو ترمذی وابن ماجہ نے ابن عمر رض سے اور حضرت ابو بکر رض سے مرفوعاً
روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامۃ عن ابی حنیفۃ عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب عن عبد الرحمن التیمی
عنہم مثلہ۔ اور صحاح الستہ میں مرفوع حدیث ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آکر مجھے حکم پہونچایا کہ میں اپنے اصحاب کو امر جو میرے ساتھ
ہیں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہلال کے ساتھ یا کہا کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں۔ انس رض کی حدیث میں ہے کہ امر میں نے صحابہ رض
کو آواز بلند چیخنے کے ساتھ تلبیہ حج وعمرہ کو سنا۔ کما رواہ البخاری۔ اور حدیث مسلم میں موسیٰ ویونس علیہما السلام کا وادی ازرق
اور ثنیہ ہرشی میں کان میں انگلی دیکر اللہ تعالیٰ کی طرف تلبیہ سے چلانے کا ذکر ہے۔ ع۔ گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان
بند کرنے صرف اللہ تعالیٰ کا ذکر بجوش وخروش تمام۔ جب تلبیہ سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود
پڑھے۔ ق۔ قال فاذا دخل مکۃ ابتدأ بالمسجد۔ کہا کہ پھر جب محرم مکہ میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے۔ لما روی
ان النبی علیہ السلام لما دخل مکۃ دخل المسجد۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی مکہ میں داخل ہوئے تو
مسجد میں گئے۔ ف۔ یعنی مسجد الحرام میں۔ ولان المقصود زیارۃ البیت وہو فیہ۔ اور اسلئے کہ مقصود تو بیت اللہ کی
زیارت ہے اور بیت اسی مسجد میں ہے۔ ف۔ اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد
سے شروع کرتے پس اسمیں دو رکعت نماز پڑھتے قبل اسکے کہ بیٹھیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے۔ کما فی الصحیحین۔ اور
حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں آتے تو پہلے جو بات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف
کیا۔ کما فی الصحیحین۔ اسی سے مصنف رح نے دلیل مذکور نکال لی۔ پھر مسجد میں دایاں قدم پہلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ
اللہم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک۔ اور مستحب ہے کہ مکہ میں داخل ہونے کے واسطے غسل کرے چنانچہ صحیحین میں
ابن عمر رض سے ہے کہ جب مکہ آتے تو مقام ذی طویٰ میں رات کو رہتے یہانتک کہ صبح کرتے اور غسل کرتے پھر مکہ میں دن میں داخل
ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا۔ پھر مکہ میں ثنیہ کدا یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت
ہے اور جب مکہ سے نکلے تو ثنیہ سفلی کی طرف سے نکلے۔ ع۔ اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب
ہے۔ ولا یضرہ لیلاً دخلہا او نہاراً۔ اور اسکو مضر نہیں کہ رات میں داخل ہو یا دن میں۔ ف۔ کیونکہ رات کے داخلہ میں چوری
کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے۔ ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیسا کہ حدیث نسائی میں ہے اور
داخلہ کے وقت کلمات تضرع وعاجزی کے اور عذاب سے پناہ وثواب کی درخواست کرے۔ کما فی الفتح۔ لانہ دخول بلدۃ فلا یختص
باحدہما۔ کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہونا ہے تو کسی ایک وقت سے اسکی خصوصیت نہ ہوگی۔ واذا عاین البیت کبر و
ہلل۔ اور جب بیت اللہ کو معاینہ کرے تو تکبیر وتہلیل کرے۔ ف۔ یعنی جب بیت اللہ آنکھوں سے نظر آوے تو اللہ اکبر
اور لا الہ الا اللہ تین بار کہے اور جو اسوقت سوجھے وہ دعا کرے۔ اور عطاء رح سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت
یہ کہتے کہ اعوذ برب البیت من الکفر والفقر ومن ضیق الصدر وعذاب القبر۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے۔ ع۔ وکان
ابن عمر رض یقول اذا لقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے ملاقی ہوتے تو کہتے

اللہم اللہ واللہ اکبر۔ ف۔ یہ روایت نہیں ملی۔ ہاں حجر اسود کو بوسہ دینے کے وقت البتہ ابن عمر رضہ سے یہ ذکر بیہقی نے روایت کیا ہے
ع۔ ومحمد رح لم یعین فی الاصل لمشاہد الحج شیئا من الدعوات۔ اور امام محمد رح نے اصل میں مشاہد حج کے واسطے کوئی
دعائیں معین نہیں کیں۔ ف۔ یعنی حج میں مقامات کے لیے کوئی خاص دعا مقرر نہیں کی۔ لان التوقیت یذہب بالرقۃ
کیونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہے۔ وان تبرک بالمنقول منہا فحسن۔ اور اگر منقول دعاؤں کے ساتھ اپنے تبرک یا تو
اچھا ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت عمر رضہ نے دیدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا۔ اللہم انت السلام ومنک السلام فحینا ربنا بالسلام۔ اسکو بیہقی نے
روایت کیا۔ اسی طرح دیگر منقولات ہر مقام کے اگر تبرکا پڑھے مع تضرع کے تو بہتر ہے۔ قال ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبلہ وکبر وہلل
کہا کہ پھر حجر اسود سے شروع کرے پس اسکا استقبال کرے اور تکبیر وتہلیل کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام دخل المسجد
فابتدأ بالحجر فاستقبلہ وکبر وہلل۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے پس حجر اسود سے
شروع کیا پس اسکی طرف متوجہ ہوئے اور اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا۔ ف۔ چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا مسلم کی حدیث
جابر رضہ میں ہے اور تکبیر کرنا بخاری کی حدیث ابن عباس میں اور تکبیر وتہلیل دونوں کرنا امام احمد کی حدیث عمر رضہ میں ہے۔ مشائخ نے
کہا کہ محرم ہو یا نہ ہو مسجد میں داخل ہو کر اول نماز نہیں پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کہ لوگ طواف سے منع ہوں
یا اسپر قضائے فرض نماز ہو یا ادائے وقتی فرض یا وتر یا سنت یا جماعت فرض جاتے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر
مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر احرام ہو تو طواف تحیۃ اور اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی درحقیقت طواف
تحیۃ ہے۔ یہ اسوقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اسکے حق میں طواف القدوم مسنون نہیں پس وہ
طواف الفرض ادا کرے۔ مف۔ صورت یہ کہ ایک شخص نویں کو سیدھا عرفات میں پہنچکر قیام کیا اور ہوتا ہوا دسویں کو مکہ پہنچا
تو اس وقت پر پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدوم ساقط ہو گیا۔ م۔ اور منجملہ دعائے ماثورہ کے حجر اسود کے سامنے یہ کہ اللہم
ربنا ایمانا بک وتصدیقا بکتابک ووفاء بعہدک واتباعا لسنۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہم الیک بسطت یدی
وفیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوتی واقلنی عثرتی وارحم تضرعی وجد لی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن۔ ف۔ قال
ویرفع یدیہ۔ قدوری نے کہا اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کرے۔ ف۔ یعنی وقت تکبیر کے۔ اور صحیح قول میں یہاں ہاتھوں کو
کاندھوں تک اٹھاوے ع۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتہا استلام الحجر
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاویں مگر سات مواقع پر الخ۔ اور منجملہ ان مواقع کے حجر اسود کو بوسہ کے
وقت۔ ف۔ یہ روایت کتاب الصلوۃ میں گذر چکی لیکن اسمیں استلام حجر اسود کا ذکر مروی نہیں ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس الشبہ
کے ساتھ الحاق کریں۔ پھر ہاتھوں کا اندرونی رخ حجر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور واضح ہو کہ جب حجر اسود کا استلام نہ ہوا ہو تو
ہر پھیرے میں یہی کرے۔ الفتح۔ واستلمہ ان استطاع من غیر ان یؤذی مسلما۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اگر ہو سکے بغیر
اسکے کہ کسی مسلمان کو ایذا دے۔ ف۔ یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھانے وتکبیر وتہلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اسکی
کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھکر اپنے ہاتھ کو چوم لے۔ الفتح۔ یہ اسوقت کہ منہ سے بوسہ نا ممکن ہو کیونکہ مصنف رح نے فرمایا
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الحجر الاسود ووضع شفتیہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونوں لب مبارک اسپر رکھے۔ ف۔ رواہ ابن ماجۃ۔ واضح ہو کہ حجر اسود کو بوسہ دینے پر اجماع
ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ اور صحاح ائمہ کی حدیث عمر رضہ وغیرہ میں ثابت ہے۔ رہا اسپر لب مبارک رکھکر رونا تو روایت
ابن ماجہ میں ہے اور محمد بن عون الراوی کی جہت سے ضعف اسناد ہے مع۔ پھر اس بوسہ میں کچھ آواز نہ ہوگی۔ ف۔ اور حضرت
عمر رضہ حجر اسود کی طرف آئے اور اسکو بوسہ دیا اور کہا کہ میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے نہ ضرر پہنچاوے اور نہ نفع دے

اور اگر نہ ہوتا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آنحضرت نے تجھے بوسہ دیا تو میں تجھے بوسہ نہ دیتا۔ رواہ البخاری ومسلم
اس سے جاہلوں و بت پرستوں کا وہم دور کیا کہ کوئی اسکو کچھ نافع و ضار مثل بت پرست کے اعتقاد کرے ورنہ اسمیں اسرار الٰہی
ودیعت ہیں۔ م۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول حجر اسود کو کہنا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ
سے مثل قول عمر رض کے مروی ہے۔ مف۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اسوقت کہ بغیر ایذاء ممکن ہو۔ **وقال لعمر رض انک رجل
اید تؤذی الضعیف**۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تو مرد قوی ہے ضعیف کو ایذاء دیگا۔ ف۔
بلکہ مسند احمد میں عبارت حدیث یوں ہے کہ (انک رجل قوی)۔ تو مرد قوی ہے۔ **لا تزاحم الناس علی الحجر**۔ حجر اسود پر لوگوں
سے مزاحم نہ ہوجیو۔ ف۔ یعنی ازدحام کو مت ہٹائیو۔ (فتؤذی الضعیف) تاکہ تجھسے ایذا پہونچے کمزور کو۔ **ولکن ان وجدت
فرجۃ فاستلمہ**۔ ولیکن اگر تو گنجایش پاوے تو حجر اسود کو استلام کیجیو۔ ف۔ یعنی لب سے یا ہاتھ سے چھونا۔ **والا فاستقبلہ**
اور اگر گنجایش نہ پاوے تو حجر اسود کا سامنا کر لیجیو۔ **وہلل وکبر**۔ اور لا الہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہنا۔ ف۔ وقد رواہ ابو یعلی و
اسحق والشافعی۔ الحاصل حجر اسود کے سامنے ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل تو ضرور ہے۔ ہاں اسکو چھونا لب یا ہاتھ سے تو جب ہے کہ ازدحام
میں راہ مل جاوے بغیر کسی کو دھکیل کر ہٹانے وغیرہ کے ورنہ نہیں۔ بوجہ حدیث مذکور کے۔ **ولان الاستلام سنۃ والتحرز
عن اذی المسلم واجب**۔ اور بوجہ اسکے کہ حجر اسود کو پانا بوسہ یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذاء دینے سے بچنا واجب
ہے۔ ف۔ پس شرع اجازت نہیں دیتی کہ جو اپنے سنت لی ہے اسکے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ م۔ **وان امکنہ ان یمس
الحجر شیئا فی یدہ**۔ اور اگر اس شخص سے ہو سکے کہ حجر کو کسی ایسی چیز سے چھوے جو اسکے ہاتھ میں ہے۔ **کالعرجون وغیرہ**
جیسے شاخ خرما وغیرہ۔ ف۔ یعنی پاک لکڑی وغیرہ سے۔ **ثم قبل ذلک فعلہ**۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چوم لے تو وہ ایسا کرے۔
لما روی انہ علیہ السلام طاف علی راحلتہ واستلم الارکان بمحجن۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری
پر طواف کیا اور ارکان کو ایک محجن یعنی چھڑی سے استلام فرمایا۔ ف۔ پھر محجن کو بوسہ دیا۔ کما فی روایۃ البخاری ومسلم وابی داؤد
اور ظاہر اسواری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ بیماری کے تھا جیسا کہ امام محمد نے آثار میں روایت کیا اور بارہ دیگر اسواسطے تھا کہ لوگ
آپ کو دیکھ سکیں اور جو چاہیں دریافت کرتے جاویں جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رض میں ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض میں نہیں
تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمام رح نے مبسوط محقق کیا ہے۔ الحاصل جب لب یا ہاتھ سے
استلام نہو سکے بوجہ ازدحام کے لیکن یہ ممکن ہو کہ کسی چیز کو چھو کر اسی کو بوسہ دیدے تو یہی کرے۔ **وان لم یستطع شیئا من
ذلک استقبلہ**۔ اور اگر ان امور میں سے کسی بات پر قادر نہو تو حجر اسود کا استقبال کرے۔ ف۔ یہ مستحب ہے۔ النہایہ۔ **وکبر**
اور اللہ اکبر کہے۔ **وہلل**۔ اور لا الہ الا اللہ کہے۔ **وحمد اللہ تعالی**۔ اور اللہ تعالی کی حمد کرے۔ ف۔ الحمد للہ رب العالمین
ومانند اسکے۔ **وصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم**۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ اور ہر پھیرے میں
حجر اسود کے پاس یہی کرے جو اول کیا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ جب حجر اسود پر لب سے بوسہ ممکن ہو تو کیا اسپر اللہ تعالی کے واسطے
سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر و بیہقی نے حضرت عمر رض سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد آپ نے سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حاکم و دارقطنی نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کی۔ پس جمہور اہل العلم کے نزدیک
مستحب ہے اور شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے ابوحنیفہ و صاحبین سے بھی استحباب نقل کیا اور مالک رح تنہا اسکو بدعت کہتے
ہیں۔ شیخ قوام الدین الکاکی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولی یہ کہ سجدہ نہ کرے اسلئے کہ مشہور روایات میں نہیں ہے۔ مع۔
الحاصل کہ پہونچکر پہلے مسجد میں جاوے اور مسجد میں پہلے طواف کرے اور طواف میں پہلے حجر اسود کو جاوے اور اسکو دیکھکر
ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل و حمد و صلوۃ اور جگہ پاوے بلا مزاحمت تو اسکو لب سے بوسہ دیکر چاہے اسپر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے

چھوکر دے کسی چیز سے چھوکر اسی کو بوسہ دے ورنہ سامنے ہوکر تکبیر و تہلیل وغیرہ کافی ہے۔ وقال ثم اخذ عن یمینہ مما یلی الباب۔
اور کہا کہ پھر اپنے داہنی طرف جہاں سے متصل دروازہ ہے شروع کرے۔ ف۔ یعنی طواف دیپھرنے کے لیے اس مقام سے کیونکہ
کیونکہ اگر بائیں طرف سے لیا تو طواف اُلٹا ہوگا اور وہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک شمار میں نہیں ہے اور مبسوط شیخ الاسلام
میں کہا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے ع۔ لیکن بالاتفاق ایسکو ایساکرنا حلال نہیں ہے اور
تتمۃ البیان میں زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار میں نہیں ہے اور یہ خلاف مذہب ہے۔ ت۔ چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے
نزدیک یہ ہے کہ جب تک مکہ میں ہے اُسکو اعادہ کرے اور اگر واپس آیا تو اُسپر ایک قربانی واجب ہے۔ الذخیرہ ع۔ پس معلوم ہوا کہ
جیسے حجر اسود سے شروع کرنا واجب ہے اُسی طرح داہنی جانب سے طواف کرنا واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابر رض
میں مذکور ہے کہ بعد ابتداء کے حجر اسود کے داہنی طرف چلے۔ مت۔ وقد اضطبع رداءہ۔ یعنی وقد اضطبع بردائہ۔ ن۔ در حالیکہ
اپنی چادر کے ساتھ اضطباع کر چکا ہو۔ ف۔ یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضطباع کرکے داہنی طرف سے طواف شروع کرے۔
فیطوف بالبیت سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پھیر گھومے۔ لما روی انہ علیہ السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ ف۔ کہ پہنچکر پہلے حجر اسود سے ابتداء کی یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ عن یمینہ
مما یلی الباب فطاف سبعۃ اشواط۔ پھر لیا اپنے داہنی سے جہاں کہ باب سے متصل ہے پس سات پھیر طواف کیا۔ ف۔
تین میں رمل کیا اور چار میں قدم چلے۔ رواہ مسلم عن جابر رض۔ والاضطباع۔ اور اضطباع۔ ف۔ در اصل افتعال باب
انفعال ماخوذ از ضبع بمعنی بازو ہے اور یہاں مراد۔ ان یجعل رداءہ تحت الابط الایمن ویلقیہ علی کتفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی چادر
کو اپنے داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر اُسکو بائیں کندھے پر ڈالے۔ ف۔ جیسا کہ عمرہ جعرانہ میں صحابہ رض کا اسی طرح کرنا ابوداؤد
نے باسناد حسن روایت کیا۔ وھو سنۃ۔ اور اضطباع سنت ہے۔ وقد نقل ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور
اضطباع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد والترمذی و ابن ماجہ نے حدیث یعلی بن امیہ
سے روایت کیا۔ قال ویجعل طوافہ من وراء الحطیم۔ کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔ ف۔ یعنی طواف
میں حطیم کو داخل کرے حطیم کو حِجر بھی کہتے ہیں۔ یہ اسواسطے کہا کہ عمارت بنانے میں حطیم کو باہر کر دیا ہے۔ وھو اسم لموضع فیہ
المیزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جسمیں میزاب الرحمۃ واقع ہے۔ سمی بہ لانہ حطم من البیت ای کسر۔ اسکا نام حطیم اسواسطے
ہوا کہ وہ بیت میں سے حطم یعنی توڑا گیا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ جاہلیت کے کافروں نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنائی تو خرچ نہ ہونے
سے اُسکو بیت اللہ میں سے الگ کر دیا اور یہاں توڑ دیا تھا۔ وسمی حجرا لانہ حجر منہ ای منع۔ اور اسکا نام حِجر بھی ہوا
کیونکہ وہ بیت اللہ سے حجر یعنی منع کیا گیا۔ ف۔ یعنی کافر بنانے والوں نے اپنا ہاتھ اسکو داخل کرنے سے روک
لیا کیونکہ اُنکے پاس زیادہ خرچ نہیں تھا۔ وھو من البیت۔ حالانکہ حطیم مذکور بیت اللہ میں سے ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی
حدیث عائشۃ رض فان الحطیم من البیت۔ کیونکہ حضرت عائشہ رض کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود موجود
ہے کہ حطیم بیت اللہ میں سے ہے۔ ف۔ اور فرمایا کہ اگر تیری قوم کا زمانہ کفر انکے نزدیک نہوتا تو میں خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم ع
پر بناتا کہ حطیم کو اسمیں داخل کرتا اور اسکا دروازہ زمین سے برابر کرتا۔ کما فی الصحیحین وغیرہ۔ اور جب عبداللہ بن زبیر رض کی
خلافت کا زمانہ ہوا تو عبداللہ بن الزبیر نے موافق حدیث ام المومنین عائشہ رض کے خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم علیہ السلام
پر کر دیا پھر جب عبدالملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی ظالم نے فتح پائی تو عبدالملک کے حکم سے پھر اُسکو زمانہ
جاہلیت کی وضع پر کر دیا حالانکہ پیچھے اُسکو حدیث پہونچی تو نادم ہوا۔ پھر خلفاء عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے
اسکو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اُسکو متنبہ کیا کہ اسمیں یہ خوف ہے کہ آئندہ بادشاہوں میں یہ دیری

پیدا ہو جاوے کہ خانہ کعبہ کو توڑ کر اپنی اپنی خواہش پر بنوایا کریں یعنی مثلاً خوبصورتی عمارات ہی میں تمام ہو لہذا ہارون سے
ہاتھ روکا اور تمام تحقیق مترجم کی تفسیر جلیل میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ میں ثبوت ہوا کہ چھ ذراع حطیم
سے بیت میں سے ہے اور زیادہ نہیں بالجملہ حطیم جب کہ بیت اللہ سے ٹھہرا اور طواف بیت اللہ کا فرض ہے۔ فلہذا یجعل الطواف
من ورائہ۔ لہذا طواف کو گرد حطیم سے کیا جاتا ہے حتی لو دخل الفرجۃ التی بینہ وبین البیت لا یجوز۔ حتی کہ اگر طواف کرنے والا
اس کشادگی میں داخل ہوا جو حطیم و بیت کے درمیان ہے تو جائز نہیں۔ ف۔ یعنی ایسا کرنا حلال نہیں ہے تو کل کا اعادہ واجب
ہے اور اگر اسنے کل اعادہ نہ کیا بلکہ اسی کشادگی سے حطیم کا کر لیا تو ہو گیا۔ سعت۔ اگر کہا جاوے کہ پھر نماز میں حطیم کا استقبال کافی
ہو گا جب کہ اس کا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ جسقدر بیت بنا ہوا علاوہ تو بالیقین بخبر متواتر ہے تو اسکا استقبال قطعاً
بیت کا استقبال ہے اور حطیم بھی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انہ اذا استقبل الحطیم وحدہ لا یجزیہ الصلوۃ۔ مگر واضح فرق ہے
کہ اگر نمازی نے تنہا حطیم کا استقبال کیا تو اسکی نماز جائز نہ ہوگی۔ لان فرضیۃ التوجہ ثبت بنص الکتاب۔ کیونکہ قبلہ کا
استقبال فرض ہونا تو نص قرآن سے ثبوت ہوا۔ ف۔ یعنی قطعی۔ اور حطیم کا بیت سے ہونا بخبر واحد ثابت ہوا
فلا یتادی بما ثبت بخبر الواحد احتیاطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہو گا ایسی چیز سے جو خبر واحد سے ثبوت ہوئی
بطریق احتیاط۔ ف۔ یعنی احتیاط یہی کہ ہم کہیں جو خبر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا نہو۔ والاحتیاط
فی الطواف ان یکون وراءہ۔ اور طواف میں احتیاط یہی کہ حطیم کے گرد سے ہو۔ ف۔ تاکہ قطعاً بیت اللہ کا طواف
ہو جاوے۔ اور یہاں بعض مذبذبات میں جو عربی شرح کے اوق ہیں رم۔ الحاصل حطیم سمیت سات پھیر طواف کرے
ہر پھیر کو ایک شوط کہتے ہیں۔ قال ویرمل فی الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پھیروں میں سے اول کے
تین پھیروں میں رمل کرے۔ والرمل ان یہز فی مشیہ الکتفین کالمبارز یتبختر بین الصفین۔ اور رمل یہ چال ہے کہ اپنی رفتار
میں اپنے دونوں کندھوں کو جنبش دے جیسے لڑنے والا دونوں صفوں کے درمیان اکڑتا ہوا چلتا ہے۔ وذلک مع الاضطباع
اور یہ بات اضطباع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ ف۔ اسی واسطے پہلے اضطباع سے بازو کھولنے کا حکم مذکور ہوا۔ وکان سببہ
اظہار الجلد للمشرکین حین قالوا اضناہم حمی یثرب۔ اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار
تھا جب انہوں نے کہا تھا کہ ان مسلمانوں کو مدینہ کے بخار نے نحیف کر ڈالا۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس رضہ نے روایت
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم مکہ میں آئے (یعنی بعد صلح کے عمرہ قضاء ادا کرنے کو) اور
حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخار نے سست کر دیا تھا (یعنی مکہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ
گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے)۔ تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل تمہارے یہاں ایسی قوم آویگی جنکو بخار نے سست
کر دیا ہے اور بخار کی وجہ سے انہوں نے سختی اٹھائی ہے (انکو یہاں کی قوت عدد اد کی خبر نہیں تھی)۔ پس مشرکین مکہ حطیم کے متصل
بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رضہ کو حکم دیا کہ تین پھیروں میں رمل کریں اور دونوں رکن کے درمیان
قدم چلیں تاکہ مشرکین انکی دلیرانہ قوت دیکھیں (جب مشرکوں نے یہ دیکھا) تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جنکو تم نے گمان کیا تھا
کہ بخار نے سست کر دیا ہے یہ تو ہم سے زیادہ پھرتی والے دلیر ہیں۔ الصحیحین وغیرہما۔ اور دونوں رکن سے مراد
رکن یمانی اور حجر اسود ہیں۔ پھر علماء رح نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اسکا سبب تو مشرکوں پر اظہار جلادت تھا
اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلادت کی حاجت نہیں پس رمل بھی نہیں رہا۔ اور جمہور کے نزدیک رمل کیا جاوے
اگرچہ ابتدائی سبب یہی تھا لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ ثم بقی الحکم بعد زوال السبب فی زمن النبی علیہ السلام
پھر سبب مذکور زائل ہو جانے کے بعد بھی حکم یعنی رمل کرنا باقی رہا تا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ ف۔ جیسا کہ

صحیح مسلم کی حدیث جابر رضہ در باب حجۃ الوداع مین مذکور ہے - وبعدہ - اور بعد زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی سنت چنانچہ حضرات خلفاے راشدین وصحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم سب نے رمل کیا ہے - چنانچہ بخاری وغیرہ نے حضرت عمر رضہ سے اسکی تقریر روایت کی ہے - پس حاصل یہ ہوا کہ اب بھی اول کے تین پھیرون مین رمل کرے - ویمشی فی الباقی علی ہینتہ - اور باقی چار پھیرون مین اپنے سکون ووقار پر چلے - ف - یعنی اللہ تعالی کے حضور مین تواضع اور خشوع کے ساتھ چلے - علی ذلک اتفق رواۃ نسک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال حج روایت کرنے والون نے اتفاق کیا ہے - ف - یعنی سب راوی اسی طریقہ پر متفق ہین - والرمل من الحجر الی الحجر ہو المنقول من رمل النبی علیہ السلام - اور رمل کرنا حجر اسود سے حجر اسود تک یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رمل سے مذکور ہے ف - یعنی پورا پھیرا تین مرتبہ جیساکہ صحیح مسلم وابی داؤد ونسائی وابن ماجہ مین ابن عمر رضہ سے اور صحیح مسلم وترمذی مین جابر رضہ سے اور مسند احمد مین ابو الطفیل سے مروی ہے - پس انکی احادیث کو ابن عباس رضہ کی حدیث مذکورہ پر تقدیم دیجائیگی جس مین دونون رکنون کے درمیان قدمی رفتار مذکور ہے بلکہ لازم ہے کہ تاویل سے اسکے یہی معنی لیے جاوین اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدیث صحیح مین سے ایک مین نفی اور دوسرے مین ثبوت نکلتا ہو تو ثبوت مقدم ہوتا ہے - پھر رمل کی جو تفسیر مصنف رح نے لکھی یہی مبسوط مین مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ چھوٹے قدمون کے ساتھ تیز چال ہو یعنی بطور دوڑ کے سو جو ہوا اگر ایک پھیر معمولی چال سے طواف کرکے یاد کیا تو صرف دو پھیرون مین رمل کرے اور اگر تین پھیرے کے بعد یاد کیا تو پھر رمل نہین کریگا - م ف - فان زحمہ الناس فی الرمل - پھر اگر رمل مین لوگ اسپر ازدحام کرین - م ف - حتی کہ رمل کی راہ نہ پاوے - قام فاذا وجد مسلکا رمل - تو کھڑا رہ جاوے پھر جب راہ پاوے تو رمل کرے - لانہ لابدل لہ فیقف حتی یقیمہ علی وجہ السنۃ - کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہین ہے - تو ٹھہر جاوے تاکہ اسکو سنت طور پر ٹھیک کرے - بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل لہ - برخلاف حجر اسود کو استلام کرنے کے کہ وہان ہجوم مین ٹھہرے نہین کیونکہ اسکی طرف متوجہ ہوجانا اسکے استلام کا بدل ہے - قال ویستلم الحجر کلما مر ان استطاع - کہا اور حجر اسود کو استلام کرے ہر بار جب گذرے بشرطیکہ قدرت ہو - م ف - یعنی بغیر کسی کو ہٹائے وایذا دیے اسکو بوسہ دے سکے - لان اشواط الطواف کرکعات الصلوۃ - اسواسطے کہ طواف کے پھیرے مانند رکعات نماز کے ہین - ف - اور حجر کو بوسہ دینا بمنزلہ تکبیر کے - فکما یفتتح کل رکعۃ بالتکبیر یفتتح کل شوط باستلام الحجر - تو جیسے ہر رکعت کو تکبیر سے شروع کیا جاتا ہے یونہی ہر پھیرے کو حجر اسود کے استلام سے شروع کیا جائیگا - ف - پس موقع پاوے تو لب سے بوسہ دے اور نہ ہوسکے تو ہاتھ سے مس کرکے ہاتھ کو چوم لے اور یہ بھی نہ ہوسکے تو ہاتھ کی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چھڑی کو بوسہ دے - م - وان لم یستطع الاستلام استقبل - اور اگر اسکو حقیقی استلام کی قدرت نہ ہو تو اسکا بدل یعنی استقبال کرلے - ف - یعنی حجر اسود کی طرف متوجہ ہو جاوے - وکبر وہلل - اور تکبیر وتہلیل کرے - علی ما ذکرنا - بنابر اسکے ہم ذکر کرچکے ہین - ف - مصنف نے ہر پھیرے پر استلام حجر اسود کے واسطے دلیل قیاس ذکر فرمائی بربناے قولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ - یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے - چونکہ حقیقی نماز نہین تو مجازا مشابہت اسی معنی مین ہے کیونکہ شرط مثلا طہارت جو نماز مین ہے طواف مین شرط نہین ہے - م - اور دلیل فی قول ابن حدیث منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر طواف کیا اور ہر بار جب رکن پر آئے یعنی حجر اسود پر تو اسکی طرف اشارہ کیا ایک چیز سے جو آپ کے ہاتھ مین تھی اور تکبیر کہی - کما رواہ البخاری وغیرہ - پھر امام مصنف وغیرہ بہت مشائخ نے یہ ذکر نہین کیا کہ ہر بار ہاتھ اٹھاوے یا نہین - پس اگر ہم عموم حدیث جس سے ہاتھ اٹھانا ثبوت کیا گیا ہے لحاظ کرین تو ہر بار ہاتھ اٹھانا چاہیے اور اگر ہم یہ دیکھین کہ اس حدیث مین ہاتھ اٹھانا استلام حجر اسود کے وقت مذکور نہین اور

صحت کو نہیں پہونچا تو ظاہر ہوتا ہے کہ ہاتھ اٹھانا نہیں چاہیے۔ بلکہ قیاس مذکور بھی اسی کو مفید ہے اسواسطے کہ ہر رکعت نماز
کے شروع میں سوائے تکبیر کے ہاتھ اٹھانا نہیں ہے اور میرے اعتقاد میں یہی قول صواب ہے یعنی ہاتھ نہیں اٹھاویگا۔ ویستلم الحجر
ویستلم الرکن الیمانی۔ اور طواف کرنے والا رکن یمانی کو بھی استلام کرے۔ وہو حسن فی ظاہر الروایۃ۔ اور اس رکن
کو بوسہ دینا ظاہر الروایۃ میں اچھا ہے۔ ف۔ یعنی مستحب ہے۔ وعن محمد رح انہ سنۃ۔ اور امام محمد سے نوادر میں آیا کہ یہ سنت
ہے م ف۔ حدیث ابن عمر رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے حجر اسود اور رکن یمانی کے کسی کو استلام نہیں کیا۔ کما
فی الصحیحین وغیرہما۔ اور حدیث ابن عمر رض کہ جب سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں رکن کا استلام کرتے دیکھا ہے میں نے
کبھی انکا استلام نہیں چھوڑا۔ کما فی صحیح مسلم۔ ان احادیث سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن یمانی
کو استلام فرمایا ہے پس مستحب ہے اور مواظبت نہیں نکلتی تاکہ سنت ثابت ہو۔ ان دارقطنی کی روایت میں البتہ ہے کہ قال کان
یقبل الرکن الیمانی ویضع یدہ علیہ یعنی رکن یمانی کو بوسہ دیا کرتے اور اسپر اپنا دست مبارک رکھا کرتے تھے۔ یہ دلیل مواظبت
ہے بلکہ اس سے بھی ظاہر ہے روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ترک نہیں فرماتے کہ حجر اسود ورکن یمانی کو اپنے ہر طوف میں استلام
کریں۔ رواہ احمد وابو داؤد۔ مجاہد رح نے کہا کہ رکن یمانی پر ہاتھ رکھکر دعا مستجاب ہے۔ حدیث ابو ہریرہ رض مرفوع ہے کہ رکن یمانی
پر ستر ہزار فرشتہ موکل ہیں تو جس نے کہا کہ اللھم انی اسالک العفو والعافیۃ فی الدنیا والآخرۃ ربنا اتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ
حسنۃ وقنا عذاب النار تو یہ فرشتے آمین کہتے ہیں۔ ادعیہ طواف۔ جب طواف شروع کرے تو حجر اسود اور باب کعبہ کے درمیان
ملتزم کے محاذی ہو پہونچے تو یہ دعا مانگے۔ اللھم ان لک عندی حقوقا فتصدق بہا علی۔ اللھم ان لک علی حقوقا فتصدق بہا علی۔ اور جب باب کعبہ کے محاذی ہو تو
کہے کہ اللھم ہذا البیت بیتک وہذا الحرم حرمک وہذا الامن امنک وہذا مقام العائذ بک من النار اللھم انی اعوذ بک من النار فاعذنی
منہ۔ اور جب رکن عراقی کے محاذی پہونچے تو کہے کہ اللھم انی اعوذ بک من الشک والشرک والشقاق والنفاق وسوء الاخلاق
وسوء المنقلب فی المال والاہل والولد۔ اور جب میزاب الرحمۃ کے مقابل پہونچے تو کہے اللھم انی اسالک ایمانا لا یزول ویقینا
لا ینفد ومرافقۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ اللھم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لا ظل الا ظلک واسقنی بکاس محمد صلی اللہ علیہ وسلم
شربۃ لا اظمأ بعدہا ابدا۔ اور جب رکن شامی کے مقابل پہونچے تو کہے۔ اللھم اجعلہ حجا مبرورا وسعیا مشکورا وذنبا مغفورا وتجارۃ
لن تبور یا عزیز یا غفور۔ اور جب رکن یمانی پر آوے تو کہے۔ اللھم انی اعوذ بک من الکفر واعوذ بک من الفقر واعوذ بک من
عذاب القبر ومن فتنۃ المحیا والممات واعوذ بک من الخزی فی الدنیا والآخرۃ۔ اور واقدی کی روایت سے حدیث میں درمیان
رکن یمانی وحجر اسود کے یہ دعا ہے کہ اللھم ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار۔ واضح ہو کہ یہ ایسے طواف
میں کہ بغیر رمل کے اور آہستگی وطمانیت سے ہو اور واضح ہو کہ اصل طواف میں ذکر الہی وحمد وثنا ودعا ہے اور ایسی روایات
بہت کثیر ہیں لہذا متاخرین نے انکو متفرق سے جمع کر دیا جیسا کہ معلوم ہوا۔ اور سنن ابن ماجہ میں حدیث ابو ہریرہ رض سے
مرفوعا فضیلت آئی کہ طواف میں بدون کلام کے سات مرتبہ سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ولا حول ولا قوۃ الا
باللہ العلی العظیم۔ پڑھے۔ واضح ہو کہ طواف میں قراءت قرآن کسی روایت میں معلوم نہیں ہوا۔ اور طواف الزیارۃ میں آئیگا
۔ ولا یستلم غیرہما۔ اور سوائے حجر اسود اور رکن یمانی کے اور کو استلام نہیں کریگا۔ م ف۔ پس رکن شامی وعراقی کا
استلام نہ کرے۔ فان النبی علیہ السلام کان یستلم ہذین الرکنین ولا یستلم غیرہما۔ جیسا کہ صحاح الستۃ میں سوائے
ترمذی کے مروی ہے۔ ویختم الطواف بالاستلام۔ یعنی استلام الحجر اور طواف کو ختم کرے استلام پر یعنی حجر اسود کے استلام
ف۔ نہ رکن یمانی کے استلام پر۔ م۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ایسا ہی کیا ہے ع۔ قال ثم۔ امام

قدوری نے کہا کہ پھر - ف - یعنی سات پھیر طواف بروجہ مذکور ختم کرکے - یاتی المقام - مقام میں آوے - ف - یعنی مقام
ابراہیم میں اور مراد وہ پتھر جسپر ابراہیم علیہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت قیام کیا تھا اور اسمیں آپ کے قدم کا نشان ہوگیا
پس وہ جہاں ہو وہاں آوے ج - فیصلی عندہ رکعتین - پس اسکے پاس دو رکعتیں پڑھے - او حیث تیسر من المسجد
یا مسجد الحرام میں جہاں میسر آوے پڑھ لے - ف - اور ابوحنیفہ و شافعی و احمد مع اُنکے اصحاب کے متفق ہیں کہ یہ دونوں
رکعتیں اگر وہاں بھی میسر نہوں تو جہاں یاد آوے حتی کہ بعد واپسی حج کے راہ یا وطن میں پڑھے اور متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعت بھی
طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہیں - غیر ازینکہ ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت موکدہ
ہیں جو کہ ہمارے نزدیک وجوب کے معنی ہیں مع - وہی واجبۃ عندنا - اور یہ دوگانہ ہمارے نزدیک واجب ہے - وقال
الشافعی سنۃ لانعدام دلیل الوجوب - اور شافعی رح نے کہا کہ سنت ہیں بوجہ دلیل وجوب منعدم ہونے کے - ولنا
قولہ علیہ السلام ولیصل الطائف لکل اسبوع رکعتین - ہماری دلیل یہ قول ہے کہ طواف کرنے والا ہر سات پھیرے
کے لیے دوگانہ پڑھے - ف - بصیغہ امر حکم دیا - والامر للوجوب - اور صیغہ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے - ف - تو واجب
ہونے کی دلیل مل گئی - یہ استدلال اصطلح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے - پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رض
میں گذرا کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پڑھا قولہ تعالی واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی - یعنی مقام ابراہیم
سے مصلی بناؤ - مراد یہ کہ وہاں نماز پڑھو کیونکہ نفس مصلی بنانا ہمارے اوپر موقوف نہیں ہے پس آیت سے اشارہ فرمایا کہ یہاں
نماز پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے - پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ واجب
کا درجہ ہوا - صحیح بخاری میں تعلیقا قول زہری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی طواف سات پھیر نہیں کیا اگر دو رکعت
نماز پڑھی - عبد الرزاق نے اسکو موصول اسناد سے عطاء سے مرسل روایت کیا - چونکہ یہ فعل دائمی مواظبت کا ہے تو مفید وجوب
ہے - پھر طواف خواہ نفل ہو یا واجب ہو دوگانہ واجب ہے یہی صحیح ہے - اگر طفل کو ساتھ لیکر طواف کیا تو اسکی طرف سے دوگانہ
نہیں پڑھیگا - بعد دوگانہ کے اس دعائے آدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے اللھم انک تعلم سری وعلانیتی فاقبل معذرتی
وتعلم حاجتی فاعطنی سوالی اللھم انی اسالک ایمانا یباشر قلبی ویقینا صادقا حتی اعلم انہ لن یصیبنی الا ما کتبت علی رضا بما قسمت لی
اسکی فضیلت فتح القدیر میں مسطور ہے - م - ثم یعود الی الحجر فیستلمہ - پھر حجر اسود کی طرف لوٹے پس اسکو استلام کرے -
لما روی ان النبی علیہ السلام لما صلی رکعتین عاد الی الحجر - کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دوگانہ
پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے - ف - جیسا کہ حدیث جابر رض میں گذرا - والاصل ان کل طواف بعدہ سعی یعود
الی الحجر لان الطواف لما کان یفتتح بالاستلام فکذا السعی یفتتح بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعدہ سعی - ہدایہ کلی
یہ ٹھہری ہے کہ ہر طواف جسکے بعد سعی صفا و مروہ ہے اسمیں حجر اسود کی طرف عود کریگا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استلام
حجر اسود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استلام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اسکے جبکہ ایسا طواف ہو کہ اسکے بعد سعی نہیں ہے
- ف - تو اسمیں حجر اسود کی طرف پھرنا ہوگا سو یہ قاعدہ کلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے نکالا گیا ہے - ف -
قال وہذا الطواف طواف القدوم ویسمی طواف التحیۃ - اور قدوری نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو ابتدا اسکو اعلم
ہے یہ طواف القدوم ہے اور اسی کو طواف التحیۃ بھی کہتے ہیں - ف - جیسے اول ملاقات پر آدمی سلام کرتا ہے - وہو سنۃ
اور یہ طواف سنت ہے - ف - اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے رح یعنی آفاقی کے واسطے جو سفر کرکے مکہ میں داخل ہو چونکہ
سنت کا لفظ عبارات قدما میں ایسے فعل کو بھی کہتے ہیں جسکا شروع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو -
حالانکہ یہاں مراد مقابل واجب ہے لہذا تصریح کی - ولیس بواجب - اور یہ طواف واجب نہیں ہے - وقال مالک رح

انہ واجب لقولہ علیہ السلام من اتی البیت فلیحیہ بالطواف۔ اور مالک نے کہا کہ یہ طواف واجب ہے بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو بیت اللہ کو آوے تو چاہیے کہ طواف سے اس کا تحیہ ادا کرے۔ ف۔ جیسے مومن سے ملاقات کا تحیہ سلام
کے ساتھ ہے۔ مگر اُسوقت واجب نہیں کہ ادائے ارکان کی جلدی ہو۔ کما فی الحلیۃ۔ م ع۔ بالجملہ اس حدیث میں صیغہ امر وارد ہے وہ
واجب کی دلیل ہے۔ ہمیں اعتراض اول یہ کہ یہ حدیث ثبوت نہیں ہوئی۔ ولنا ان اللہ تعالیٰ امر بالطواف۔ ہماری
دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے طواف کا حکم بصیغہ امر دیا ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ والامر المطلق۔ اور امر
مطلق جو کہ قرینہ تکرار یا صریح تکرار سے خالی ہو۔ لا یقتضی التکرار ہے۔ وہ مامور بہ کے مکرر کرنے کو مقتضی نہیں ہوتا۔ ف۔ بلکہ جب
ایک مرتبہ تعمیل کر دی تو حکم کی فرمانبرداری ہوگئی اگرچہ مکرر نہ کرے۔ وقد تعین طواف الزیارۃ بالاجماع۔ اور باتفاق
طواف الزیارۃ ادا کرنا متعین ہوگیا۔ ف۔ تو یہی طواف بمقتضائے حکم فرض ہو کر تعمیل ہو جائیگی پھر دوسرا کوئی طواف واجب
نہ ہوگا ورنہ مکرر واجب ہونا لازم آویگا۔ اعتراض ہوا کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزیارۃ بطور رکن فرض ہے اور طواف
القدوم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکور سے واجب ہے۔ جواب اول یہ کہ حدیث ثابت نہیں اور ثابت ہو تو مکرر وجوب نہ ہوگا اور
اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا جب کہ حدیث کے صیغہ امر سے وجوب نہیں کہا۔ وفیما رواہ۔ اور اس حدیث میں
جو روایت کی۔ ف۔ بر تقدیر ثبوت کے یہ جواب ہے کہ۔ سماہ تحیۃ۔ اس طواف کو تحیہ کہا ہے۔ وہو دلیل الاستحباب
اور تحیہ ہونا استحباب کی دلیل ہے۔ ف۔ تو حدیث کا صیغہ امر مطلق نہیں رہا بلکہ اس میں قرینہ مستحب ہونے کا لفظ تحیہ سے
موجود ہے۔ اگر وہم ہو کہ قولہ تعالیٰ اذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منہا الآیہ۔ یعنی جب تحیہ سلام کے جواب میں وجوب نکلا گیا حالانکہ فحیوا
بلفظ تحیہ ہے تو کہاں استحباب رہا۔ جواب یہ کہ یہاں ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ فرض سلام کے جواب سلام واجب ہے پس
لفظ تحیہ میں قرینہ نہیں رہا بلکہ بطریق قولہ جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا ہے۔ فافہم۔ م ع۔ ولیس علی اہل مکۃ طواف القدوم۔
اور اہل مکہ پر طواف القدوم نہیں ہے۔ لانعدام القدوم فی حقہم۔ کیونکہ قدوم انکے حق میں معدوم ہے۔ ف۔ کیونکہ قدوم
تو کہیں سے آنا جانا ہے۔ اہل مکہ وہیں کے متوطن ہیں۔ (م ع ف) مستحب ہے کہ بعد فراغت طواف و دو رکعت کے پہلے زمزم پر جاوے
وہاں پیٹ خوب چھک کر پانی کنوئیں میں ڈالدے اور کہے اللھم انی اسالک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء
پھر ملتزم کو آوے۔ اور کہا گیا کہ ترتیب یوں رکھے کہ پہلے ملتزم سے لپٹ جاوے پھر جا کر دو رکعت طواف پڑھے پھر زمزم
پر آوے پھر لوٹ کر حجر اسود کو بوسہ دے۔ ملتزم سے لپٹنا یہ کہ اپنا سینہ و پیٹ اور داہنا گال اُس پر رکھے اور اپنے دونوں
ہاتھ کھڑے ہوئے دیوار پر رکھے۔ م ع ف۔ بعد حجر اسود کے استلام کے سعی بین الصفا والمروہ کا قصد کرے۔ قال ثم یخرج
الی الصفا۔ کہا کہ پھر کوہ صفا کی طرف نکلے۔ ف۔ اور مسجد سے نکلتے ہوئے بایاں پاؤں آگے کرے کہتا ہوا کہ
بسم اللہ والسلام علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللھم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک وادخلنی فیہا واعذنی
من الشیطان الرجیم م ع۔ فیصعد علیہ۔ پس صفا پر چڑھے۔ ف۔ اس قدر کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ اور یہ سنت ہے اور ترک
مکروہ لیکن اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ البدائع۔ ویستقبل البیت ویکبر ویہلل ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویرفع
یدیہ ویدعو اللہ لحاجتہ۔ اور چاہیے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کرے اور تکبیر کہے اور تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر درود پڑھے اور دونوں ہاتھ اٹھاوے یعنی دعا کے لیے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی مراد مانگے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام
صعد الصفا حتی اذا نظر الی البیت قام مستقبل القبلۃ یدعو اللہ۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا
پر چڑھے یہانتک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ رخ کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعا کی۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ
میں گذرا کہ صفا سے شروع کیا پس اُس پر چڑھے یہانتک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے پس اللہ تعالیٰ کی

توحید بیان کی اور اسکی تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل شیء قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز
وعدہ ونصر عبدہ واعز جندہ وہزم الاحزاب وحدہ۔ پھر اسکے درمیان دعا کی اور اسکو تین مرتبہ کہا۔ اور دعائے ماثور میں یوں کہا
لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا ایاہ مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون اور دونوں ہاتھ اٹھاوے اُنکے اندرونی رخ کو آسمان کی طرف
کرے جیسے دعا میں کرتے ہیں۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھکر دعا کرے۔ ف۔ ولان الثناء والصلوٰۃ
یقدمان علی الدعاء تقریبا الی الاجابۃ کما فی غیرہ من الدعوات۔ اور اس وجہ سے کہ ثناء الٰہی و درود شریف دونوں
دعا پر مقدم کیے جاوینگے اسکو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤں میں ہوتا ہے۔ والرفع سنۃ الدعاء
اور دونوں ہاتھ اٹھانا دعا کی سنت ہے۔ ف۔ یعنی دعا میں طریقہ مسلوک یہی کہ ہاتھ تضرع و عاجزی کے طور پر اٹھاوے
چنانچہ ابوداؤد و ترمذی میں احادیث میں اور ابوداؤد نے ایک حدیث کی طرق کو ذکر کیا ہے اور شیخ نووی رح نے کہا کہ
میں نے شرح المہذب میں قریب تیس احادیث کے وارد کیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا میں ہاتھ اٹھانا ثبوت ہے۔ ر
ہا کوہ صفا پر چڑھنا تو وہ سنت ہے۔ کما فی البدائع ہو انما یصعد الصفا بقدر ما یصیر البیت بمرأی منہ لان الاستقبال
ہو المقصود بالصعود۔ اور صفا پر چڑھیگا اسی قدر کہ بیت اللہ اسکی نگاہ روبرو ہو جاوے اسواسطے کہ استقبال ہی اسکا مقصد
ہے۔ ف۔ اور استقبال جہانتک ممکن ہے یہ کہ نظر سے روبرو متوجہ ہو۔ اور باب الصفا سے نکلنا تو مستحب ہے چنانچہ فرمایا
ویخرج الی الصفا من ای باب شاء۔ اور صفا کی طرف جس دروازہ سے چاہے نکلے۔ ف۔ ہاں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
البتہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانی رح نے حضرت جابر و ابن عمر رض سے اور ابن ابی شیبہ نے مرسل عطاء سے روایت کیا
لیکن یہ نکلنا بطور سنت نہیں تھا۔ وانما خرج النبی علیہ السلام من باب بنی مخزوم وہو الذی یسمی باب الصفا لانہ
کان اقرب الابواب الی الصفا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باب بنی مخزوم سے جسکو باب الصفا کہتے ہیں صرف اسی وجہ سے
نکلے کہ جملہ ابواب میں سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے۔ ف۔ تو اسی کی اتباع کرنا ہمکو مستحب ٹھہرا یہی صحیح قول ہے
ع۔ لا انہ سنۃ۔ نہ آنکہ ایسا کرنا ہم پر سنت ہے۔ ف۔ جیسا کہ شافعی رح نے خیال کیا۔ قال ثم ینحط نحو المروۃ۔ قدوری
نے کہا کہ پھر اترے جانب مروہ کے۔ ف۔ یہ پڑھتا ہوا کہ اللہم استعملنی بسنۃ نبیک وتوفنی علی ملتہ واعذنی من مضلات الفتن
برحمتک یا ارحم الراحمین۔ ف۔ ویمشی علی ہینتہ۔ اور چلے اپنی وقار کی چال پر۔ ف۔ یعنی بدون تیزی و سستی کے اچھی
معمولی چال پر۔ فاذا بلغ بطن الوادی۔ پھر جب بطن وادی میں پہونچے۔ ف۔ یعنی اونچائی سے بالکل اترکر کچھ دور
اپنی چال چلے یہانتک کہ وادی کے بطن میں پہونچے یعنی بیچ میں لیکن اس زمانہ میں بطن الوادی بسبب سیل رواں کے شناخت
خام نہیں رہا تھا اسلیئے بطن الوادی کو دو میل کے درمیان کر دیا جنمیں ایک سبز و دوسرا زرد ہے لہذا مصنف رح نے کہا یسعی بین المیلین
الاخضرین سعیا۔ تو دونوں سبز میلین کے درمیان دوڑ سے ایک معمولی دوڑنا۔ ف۔ یہ کہتا ہوا کہ اللہم اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انک انت الاعز
الاکرم۔ ف۔ یہ دونوں میل اس امر کی علامت ہیں کہ انکے درمیان بطن وادی ہے جسمیں دوڑنا واجب ہے۔ جب بطن وادی کی حد یعنی
میل سے نکل جاوے تو کوہ مروہ تک چلے چنانچہ فرمایا۔ ثم یمشی علی ہینتہ حتی یاتی المروۃ۔ پھر اپنے وقار کی چال چلے یہانتک کہ
مروہ تک آوے۔ ویصعد علیہا۔ اور مروہ پر چڑھے۔ ف۔ بطریق سنت حتی کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ ویفعل کما فعل علی الصفا
اور کرے جیسے صفا پر کیا تھا۔ ف۔ یعنی قبلہ رخ ہوکر تکبیر و حمد و ثناء و دعا و درود پڑھنا۔ لما روی ان النبی علیہ السلام
نزل من الصفا وجعل یمشی نحو المروۃ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا سے اترے اور مروہ کی طرف
چلنے [illegible]۔ ف۔ حتی کہ بطن وادی تک پہونچے۔ وسعی فی بطن الوادی۔ اور بطن وادی میں سعی کی۔ ف۔ یعنی
دوڑکر چلے۔ جیسی بطن وادی کی دوسری جانب تک۔ حتی اذا خرج من بطن الوادی مشی۔ یہانتک کہ جب بطن الوادی

سے باہر ہوئے تو چال چلے۔ ف۔ حتی کہ مروہ تک پہونچے۔ حتی صعد المروۃ۔ یہاں تک کہ مروہ پر چڑھے۔ ف۔ پھر اُتر کر صفا
کی طرف اُسی طرح کیا۔ وطاف بینہما سبعۃ اشواط۔ اور صفا و مروہ کے درمیان سات پھیرے طواف کیا۔ ف۔ یہ حدیث
بخاری و مسلم نے ابن عمر رضہ سے روایت کی اور جابر رضہ کی حدیث طویل اوپر گذری۔ الحاصل صفا سے مروہ تک اسطرح آوے
کہ دونوں میلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونوں طرف اپنی چال چلے۔ وہذا شوط واحد۔ اور یہ ایک پھیرا ہے۔ ف
اسی طرح مروہ سے صفا تک دوسرا پھیرا ہے۔ فیطوف سبعۃ اشواط۔ پس سات پھیر طواف کرے۔ یبدأ بالصفا و یختم
بالمروۃ ویسعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کرے صفا سے اور ختم کرے مروہ پر اور ہر پھیر میں بطن الوادی یعنی
دونوں میل کے بیچ میں دوڑے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث کے جو ہم ابھی روایت کر چکے۔ ف۔ اور طحاوی حنفی و صیرفی
شافعی و ابن جریر نے کہا کہ صفا سے مروہ تک جا کر وہاں سے پھر صفا کو آنا ایک پھیرا ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہے اور وہی
چاروں اماموں و جمہور علماء کا قول ہے۔ کما فی العینی۔ وانما یبدأ بالصفا لقولہ علیہ السلام فیہ ابدؤا بما بدأ اللہ تعالی بہ۔
اور صفا سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالی نے شروع فرمایا۔ ف۔
یعنی افعال حج ادا کرنا شروع کرو جس سے اللہ تعالی نے بیان شروع کیا بقولہ تعالی ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ الخ۔ یہ روایت
نسائی و دارقطنی و بیہقی ہے بلفظ ابدؤا یعنی تم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت میں نبدأ یعنی ہم
شروع کرتے ہیں۔ فرق یہ کہ اول صیغۂ امر ہے اور دوم خبر ہے اور مذہب یہ کہ ابتداء بالصفا واجب ہے۔ اور واضح ہو کہ صفا و مروہ کے
درمیان طواف بالاتفاق ضرور ہے۔ اس طواف میں بطن الوادی کے درمیان سعی ہے۔ ثم السعی بین الصفا والمروۃ واجب
ولیس برکن۔ پھر صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و روایت از احمد رح
ہے۔ وقال الشافعی انہ رکن لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب علیکم السعی فاسعوا۔ اور شافعی رح نے کہا کہ یہ سعی رکن
ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالی نے تم پر سعی کرنا لکھدیا ہے پس تم سعی کرو۔ ف۔ پس لکھدینا فرض میں
مستعمل اور سعی کرو بصیغۂ امر ہے تو رکن ہوا حتی کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا۔ رہی حدیث تو اسکو شافعی و ابن ابی شیبہ
و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا۔ جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ ولنا قولہ تعالی فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔
اور ہماری دلیل قولہ تعالی فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا صفا و مروہ کا طواف کرے۔ ومثلہ یستعمل للاباحۃ
او اسکے مثل کلام واسطے اباحت کے مستعمل ہوتا ہے۔ فینفی الرکنیۃ والایجاب۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جاتے
رہے۔ الا انا عدلنا عنہ فی الایجاب للاجماع بالخبر۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے عدول کیا بوجہ اجماع کے
بدلیل حدیث مذکور کے۔ ف۔ یعنی قطعی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالانکہ آیت سے خود طواف ہی
فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے مقتضائے آیت سے عدول کیا
اور کہا کہ ایسا صیغہ اگرچہ اباحت کے لیے ہے لیکن یہاں بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔ ولان الرکنیۃ
لا تثبت الا بدلیل مقطوع بہ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جسکے ساتھ قطعی اعتماد
ہو۔ ف۔ اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر و مشہور ہے۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ایسی دلیل پائی نہیں گئی۔ ف
رہا حدیث میں کتب یعنی تم پر لکھدی" یعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام۔ تم پر روزے لکھے گئے۔ تو فرمایا۔ تم سعی
مار دوسرے۔ پھر معنی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی۔ ف۔ کتب علیکم السعی۔ تم پر سعی لکھدی ہے۔ کتب
استحبابا۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر لکھدیا۔ کما فی قولہ تعالی کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الآیہ۔ جیسے اللہ
نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب معنی استحباب فرمایا ہے۔ ف۔ کیونکہ وصیت قبل موت کے بالاتفاق

مستحب ہے نہ فرض۔ حق یہ کہ اس تاویل کی کچھ حاجت نہیں اسواسطے کہ جو حدیث امام شافعی رح نے روایت کی اُسی سے اُنکا
استدلال ہے۔ اختلاف صرف یہ کہ آیا حدیث مذکور سے رکن ہونا ثبوت ہوتا ہے یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک ہاں جیسے نماز
میں سورہ فاتحہ ہر شخص کو پڑھنا رکن ہے حتی کہ نہ پڑھے تو نماز باطل ہو اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ دلیل قطعی نہیں ہے جیسے
سورہ فاتحہ حتی کہ نہ پڑھے تو باطل نہیں مگر اسپر پڑھنا واجب ہے اسی طرح یہ سعی واجب ہے رکن نہیں ہے۔ م ع ف۔ واضح ہو کہ سعی
صرف ایکبار مشروع ہے لہذا مفرد حج کرنے والے کو افضل یہ کہ اول طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے بلکہ تاخیر دے۔ اور طواف
یوم النحر فرض کے پیچھے سعی کرے۔ بدائع میں ہے کہ سعی جائز ہونے کے واسطے شرط یہ کہ طواف کے سات پھیرے پورے یا اکثر
ہو چکے ہوں۔ جب سعی سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ رکن اسود کے محاذی دو رکعت نماز پڑھے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے حدیث ابن ماجہ واحمد وابن حبان میں ثابت ہے۔ مف۔ واضح ہو کہ حج میں دعائیں مقبول ہونے کے مواقع یہ ہیں دیدار کعبہ
کے وقت۔ کعبہ میں۔ طواف میں۔ اور حجر اسود و رکن یمانی و میزاب و حجر و ملتزم کے نزدیک۔ و زمزم و مقام ابراہیم و سعی میں۔
صفا و مروہ پر۔ موقف عرفہ۔ و موقف مزدلفہ میں۔ سہ ری الجمار کے وقت میں۔ کمافی الفتح۔ الحاصل کہ مکہ میں داخل ہوکر طواف
قدوم ادا کرے جیسے مذکور ہوا۔ ثم یقیم بمکۃ حراما۔ پھر مکہ میں بحالت احرام ٹھہرا رہے۔ لانہ محرم بالحج۔ کیونکہ یہ شخص تو
حج کا احرام باندھنے والا ہے۔ فلا یحلل قبل الاتیان بافعالہ۔ تو افعال حج ادا کرنے سے پہلے وہ حلال ہونے کا کام نہیں
کریگا۔ ف۔ یعنی ایسی بات نہیں کریگا جس سے احرام سے باہر ہو جاتا ہے۔ بر خلاف اسکے اگر عمرہ کا احرام باندھے تو طواف
و سعی کے بعد سر منڈا کر یا کترا کر حلال ہو جاوے۔ اور حج کا احرام کچھ نہیں کھل سکتا حتی کہ افعال حج ادا کرے۔ ویطوف
بالبیت کلما بدا لہ۔ اور طواف کرتا رہے خانہ کعبہ کا ہر بار جب اسکا جی چاہے۔ لانہ یشبہ الصلوۃ۔ کیونکہ طواف مشابہ
نماز ہے۔ قال علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے
ف۔ مگر اللہ تعالی نے اسمیں بات کرنا حلال کر دیا ہے پس جو کوئی طواف میں بات کرے تو نہ بولے مگر اچھی بات۔ رواہ الترمذی
وابن حبان والحاکم وابو مرہ والطبرانی مطع۔ والصلوۃ خیر موضوع۔ اور نماز ایک نیکی رکھی گئی ہے۔ ف۔ یعنی
رکھدی گئی ہے کہ جس وقت جسکا جی چاہے اسکو حاصل کرے۔ فکذا الطواف۔ تو اسی طرح طواف بھی خیر موضوع ہے۔ ف۔
اور نفل طواف ادا کرنا مانند طواف قدوم وغیرہ کے مشروع ہے۔ الا انہ لا یسعی عقیب ہذہ الاطوفۃ فی ہذہ المدۃ۔ مگر
یہ شخص اس مدت میں ان نفل طوافوں کے پیچھے سعی صفا و مروہ نہیں کریگا۔ لان السعی لا یجب فیہ الا مرۃ۔ اس دلیل
سے کہ سعی تو حج میں نہیں واجب ہوئی مگر ایک مرتبہ۔ والتنفل بالسعی غیر مشروع۔ اور نفل طور پر ادا کرنا سعی میں مشروع
نہیں ہے۔ ف۔ تو صرف ایکہی مرتبہ سعی رکھی۔ اور چونکہ سعی کا عبادت ہونا صرف نص سے ہے بدون نص قیاس کے معلوم
ہوا ہے تو صرف اسی حد تک ہے جہاں نص وارد ہے اور بذریعہ قیاس کے اسکے علاوہ نہیں ثابت کر سکتے ہیں۔ اور طواف کعبہ کا
نص تنفل کی موجود ہے جیسے ہر طواف کے بعد دوگانہ نماز کی نص قولہ علیہ السلام یصلی الطائف لکل اسبوع رکعتین یعنی طواف
کرنے والا ہر سات پھیرے کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے لہذا فرمایا۔ ویصلی لکل اسبوع رکعتین۔ اور یہ نفل طواف کرنیوالا
ہر سات پھیرے طواف کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے۔ وہی رکعتا الطواف علی ما بینا۔ اور یہ دوگانہ طواف کا دوگانہ ہے بنا بر
اسکے ہم نے بیان کردی ہے۔ ف۔ یعنی حدیث مذکور الصدر۔ قال فاذا کان قبل یوم الترویۃ بیوم۔ قدوری رح نے فرمایا
کہ پھر جب یوم الترویہ سے ایک روز پہلے کا وقت ہو۔ ف۔ یعنی آٹھویں ذی الحجہ سے ایک روز پہلے یعنی ساتویں تاریخ
ہو تو ادائے حج کا اہتمام شروع ہو اسطرح کہ۔ خطب الامام خطبۃ یعلم فیہا الناس الخروج الی منی۔ امام ایک خطبہ پڑھے
جسمیں لوگوں کو (پہلے سے) سکھلا دے۔ منی کی طرف جانا۔ ف۔ وہاں رات کو بسر کرکے عرفات کو جانا۔ والصلوۃ

بعرفات ۔ ۲ ۔ اور عرفات میں نماز پڑھنا ۔ ف ۔ ظہر و عصر جمع کرنا ۔ والوقوف ۔ ۳ ۔ عرفات میں وقوف ۔ ف ۔ یعنی ٹھہرا رہنا
غروب تک ۔ والافاضۃ ۔ ۴ ۔ وہاں سے روانہ ہونا ۔ ف ۔ بدون ادائے نماز مغرب کے ۔ حتی کہ مزدلفہ میں مغرب و عشاء
جمع کریں ۔ والحاصل ان فی الحج ثلث خطب ۔ اور حاصل یہ کہ حج میں تین خطبات ہیں ۔ اولہا ما ذکرنا ۔ اول خطبہ
جو ہم نے ذکر کیا ۔ ف ۔ یعنی ساتویں تاریخ کو ۔ والثانیۃ بعرفات یوم عرفۃ ۔ اور دوم خطبہ عرفات میں عرفہ کے روز ۔ ف ۔
یعنی نویں ذی الحجہ کو ۔ والثالثۃ بمنی فی الیوم الحادی عشر ۔ اور سوم خطبہ مقام منی میں گیارھویں تاریخ کو ۔ فیفصل
بین کل خطبتین بیوم ۔ پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فصل کرے ۔ ف ۔ اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و
علی رضی اللہ عنہما سے بروایت ابن المنذر وغیرہ مروی ہے ۔ وقال زفر یخطب فی ثلثۃ ایام متوالیۃ اولہا یوم الترویۃ
لانہا ایام الموسم ومجمع الحاج ۔ اور زفر رح نے کہا کہ پے در پے تین روز خطبہ پڑھے جنمیں اول روز یوم الترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ
ہے اسواسطے کہ یہ ایام خاص وقت حج ہیں ۔ کے اور حاجیوں کے جمع ہونے کے ہیں ۔ ف ۔ لیکن یہ قیاس برخلاف سنت ہے ۔ ولنا
ان المقصود منہا التعلیم ۔ اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبوں سے تعلیم افعال ہے ۔ ویوم الترویۃ ویوم النحر یوما اشتغال
اور آٹھواں اور دسواں دن ادائے افعال میں مشغول ہونے کے دن ہیں ۔ ف ۔ اور نویں تاریخ عرفات میں البتہ وقت
وقوف میں لوگوں کو سننے کی فرصت ہے ۔ فکان ما ذکرناہ انفع ۔ پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع ۔ وفی القلوب
انجع ۔ اور دلوں میں زیادہ موثر ہے ۔ ف ۔ اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر رض ہے ۔ لہذا ساتویں کو اول
خطبہ سنا دے ۔ فاذا صلی الفجر یوم الترویۃ بمکۃ ۔ پھر جب آٹھویں روز جسکو یوم الترویہ کہتے ہیں نماز فجر کو مکہ میں پڑھ چکے
خرج الی منی ۔ تو منی کو نکلے ۔ ف ۔ یعنی بعد طلوع آفتاب کے ۔ فیقیم بہا حتی یصلی الفجر من یوم عرفۃ ۔ پس منی میں
مقیم رہے یہانتک کہ روز عرفہ یعنی نویں کی فجر کی نماز پڑھ لے ۔ ف ۔ یہی طریقہ سنت ہے ۔ لما روی ان النبی علیہ السلام
صلی الفجر یوم الترویۃ بمکۃ فلما طلعت الشمس راح الی منی فصلی بمنی الظہر والعصر والمغرب والعشاء والفجر
ثم راح الی عرفات ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویہ کو مکہ میں فجر کی نماز پڑھی پھر جب آفتاب
طلوع ہوا تو منی کی طرف روانہ ہوئے پس منی میں ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر کی نمازیں پڑھیں یعنی وہیں رہے فجر تک حتی کہ
نماز فجر پڑھی پھر عرفات کو روانہ ہوئے ۔ ف ۔ کما فی صحیح مسلم عن جابر رض اور واضح ہو کہ منی میں ہو کر عرفات جانا اصلی مقصود
ہے ایسا فرمایا ۔ ولو بات بمکۃ لیلۃ عرفۃ وصلی بہا الفجر ثم غدا الی عرفات ومر بمنی اجزاہ ۔ اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات
مکہ میں گذاری یعنی آٹھویں کو منی نہ گیا اور مکہ میں فجر کی نماز پڑھکر علی الصباح عرفات کو روانہ ہوا اور راستہ میں منی سے گذر گیا
تو اسکو کافی ہو گیا ۔ لانہ لا یتعلق بمنی فی ہذا الیوم اقامۃ نسک ۔ کیونکہ اس روز منی میں کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہیں ہے
لکنہ اساء بترکہ الاقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ لیکن اسنے برا کیا بوجہ ترک کرنے اقتدا رسول [illegible]
علیہ وسلم کے ۔ ف ۔ کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم یہی دیکھتے ہیں کہ اس دن منی میں صرف نمازیں پڑھیں [illegible]
لیکن شاید باطنی کوئی امر ہو جس سے ہم اس وقت مطلع نہیں ہیں پس موافقت سنت [illegible]
پھر عرفات کی طرف متوجہ ہو پس عرفات میں مقیم ہو ۔ [illegible] بدلیل اسکے جو حدیث [illegible]
طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو ۔ وہذا بیان الاولویۃ ۔ اور یہ اولی ہونے کا [illegible]
بہذا المقام حکم ۔ [illegible] اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو تو جائز ہے کہ [illegible]
فی الاصل وینزل بہا مع الناس ۔ امام محمد نے مبسوط میں کہا [illegible]
یہ عبارت دو معنوں کو محتمل ہے ایک یہ کہ لوگوں سے الگ نہ [illegible]

[illegible] رسول اللہ صلی اللہ
ثم یتوجہ الی عرفات فیقیم بہا
[illegible] روایت کی ۔ ف ۔ یا جہ بعد
دن ہے ۔ اما لو دفع قبلہ جاز لانہ لا یتعلق
وہ یہاں ٹھہرنے سے کوئی حکم متعلق نہیں ہے قول
اور عرفات میں لوگوں کے ساتھ اترے ۔ ف
لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابۃ [illegible]

ارجی۔ کیونکہ اکیلا چشکنا تکبر ہے حالانکہ حالت تو عاجزی و فروتنی کی ہے اور قبول ہونا جماعت کے اندر زیادہ امید کیا گیا ہے۔ ف
کیونکہ اللہ تعالیٰ غنی حمید جس بندہ عاجز کی دعا قبول فرماوے اُسی کے ساتھ مین سب کی قبول ہوگی۔ وقیل مرادہ ان لاینزل
علی الطریق کیلا یضیق علی المارۃ۔ اور کہا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ راستہ پر نہ اترے تاکہ راہ چلنے والوں پر راستہ تنگ نہ ہووے
قال واذا زالت الشمس یصلی الامام بالناس الظہر والعصر۔ قدوری نے کہا اور جب (عرفات مین) آفتاب ڈھلجاوے
تو امام لوگون کو ظہر و عصر کی نماز پڑھاوے۔ ف یعنی ظہر کے وقت مین اول ظہر پھر اسکے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہمارے نزدیک
خطبہ مقدم ہے چنانچہ فرمایا۔ فیبتدی بالخطبۃ فیخطب خطبۃ یعلم فیہا الناس الوقوف بعرفۃ والمزدلفۃ ورمی الجمار
والنحر والحلق وطواف الزیارۃ یخطب خطبتین یفصل بینہما بجلسۃ کما فی الجمعۃ۔ پس امام المسلمین یا اسکا نائب
شروع کرے خطبہ پس خطبہ پڑھے جسمین لوگون کو سکھلاوے وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ اور رمی الجمار اور قربانی کرنا اور سر منڈانا
(یا کترانا) اور طواف زیارت کرنا۔ دو خطبہ پڑھے جنکے درمیان مین جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ مین ہے۔ ہکذا فعل رسول اللہ
علیہ السلام۔ ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن عمر رض کی حدیث ابو داؤد مین اول وقت
شروع کرنا مذکور ہے اور بخاری و نسائی کی حدیث مین ہے کہ سالم بن عبد اللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر تو سنت پر عمل چاہتا ہے تو خطبہ چھوٹا
پڑھ اور نماز مین جلدی کر پس سالم کے باپ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اسنے سچ کہا۔ المنتقیٰ مین حدیث جابر رض مین آیا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موقف مین جاکر اول خطبہ پڑھا پس بلال رض نے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلال نے اذان سے فراغت کی پھر بلال نے اقامت کہی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت
کہی تو عصر پڑھائی۔ رواہ الشافعی۔ اس حدیث مین دو خطبہ مذکور ہین اور دو قبل نماز کے ہین اور صحیح مسلم مین حدیث جابر رض
مین صرف خطبہ پڑھنا مذکور ہے اور دو خطبہ کی تصریح نہین لیکن نماز سے پہلے پڑھنا صحیح ہے۔ ابن القطان رح نے کہا کہ یہی مشہور اور
اسی پر اماموں کا عمل رہا ہے۔ مع۔ وقال مالک یخطب بعد الصلوٰۃ لانہا خطبۃ وعظ وتذکیر فاشبہ خطبۃ العید
اور امام مالک رح نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ پڑھے کیونکہ یہ خطبہ وعظ و نصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور یہی ابو داؤد
و احمد کی حدیث ابن عمر رض مین مذکور ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ اسکی اسناد مین محمد بن اسحٰق راوی ضعیف ہے۔ مع۔ یعنی اسکو
وہم ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے۔ م۔ ولنا ما رویناہ۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے روایت کی ہے یعنی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جو کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رض اور مستدرک کی حدیث عبد اللہ بن الزبیر وغیرہ مین مذکور ہے۔ ولان المقصود منہا تعلیم
المناسک والجمع منہا۔ اور خطبہ مقدم کرنا اسوجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک حج سکھلانا ہے اور دونون نمازون کا جمع کرنا
بھی مناسک مین سے ہے۔ ف۔ تو نماز سے پہلے خطبہ مین سکھلاوے۔ وفی ظاہر المذہب اذا صعد الامام المنبر
فجلس اذن المؤذنون کما فی الجمعۃ۔ اور ظاہر المذہب مین جب امام منبر پر چڑھکر بیٹھے تو مؤذن لوگ اذان دین جیسے
جمعہ مین ہے۔ ف۔ یہی ہمارے اماموں سے ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یؤذن قبل خروج الامام۔ اور نوادر
مین ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام کے نکلنے سے پہلے اذان دے۔ وعنہ انہ یؤذن بعد الخطبۃ۔ اور ابو یوسف سے یہی
روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے۔ ف۔ بعضے شارحین نے کہا میرے نزدیک یہی اصح ہے کیونکہ حدیث جابر رض مین یہی
ثابت ہے۔ الغایہ۔ مع۔ والصحیح ما ذکرنا۔ اور صحیح وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ظاہر الروایۃ۔ لان النبی علیہ السلام
لما خرج واستوی علی ناقتہ اذن المؤذنون بین یدیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہوکر ناقہ پر
ٹھیک سوار ہوچکے تو مؤذنوں نے آپ کے روبرو اذان دی۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے اور ابو داؤد و مسلم نے حدیث
جابر رض مین یہی روایت کیا کہ جب آفتاب ... نے حکم دیا پس ناقہ قصواء تیار کیا گیا پھر سوار ہوکر بطن الوادی مین

آئے اور لوگون کو خطبہ سنایا پھر بلال رض نے اذان دی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث جابر رض مین جو یہ ہے کہ بلال نے اذان
یعنی اقامت کہی کیونکہ اقامت دوسری اذان ہے۔ مت۔ اسی وجہ سے دونون نمازین بغیر اذان مذکور ہین کیونکہ اذان تو خطبہ
سے قبل ہو چکی ہے۔ م۔ لہذا کہا۔ ویقیم المؤذن بعد الفراغ من الخطبۃ لانہ اوان الشروع فی الصلوٰۃ فاشبہ الجمعۃ۔
اور خطبہ سے فراغت کے بعد مؤذن اقامت کہے کیونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ جمعہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف
جسمین بعد خطبہ کے اقامت ہے۔ قال ویصلی بہم الظہر والعصر فی وقت الظہر باذان واقامتین۔ کہا امام لوگون کو
امام ظہر وعصر کو وقت ظہر مین ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ ف۔ اور قراءت اخفاء کرے ع۔ وقد
ورد النقل المستفیض باتفاق الرواۃ بالجمع بین الصلاتین۔ اور راویون کے اتفاق کے ساتھ دونون نمازین
جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے۔ ف۔ پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت مین تغیر کیا اور کہا کہ حج مین
مقام عرفہ مین جمع تقدیم اور مزدلفہ مین جمع تاخیر جائز ہے۔ وفیما روی جابر رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاہما
باذان واقامتین۔ اور اس حدیث مین جو جابر رض نے روایت کی یہ مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونون نمازین
ایک اذان و دو اقامت سے پڑھین۔ ف۔ اور اسکی تاویل یہ کہ اذان قبل خطبہ تھی لہذا حضرت عمر و علی وغیرہم سے مروی ہوا
کہ صرف دو اقامتین ہین اور یہی ایک قول احمد و ثوری و شافعی ہے۔ م۔ ثم بیانہ انہ یؤذن للظہر ویقیم للظہر ثم یقیم للعصر۔
پھر اسکا بیان یہ کہ اذان دے ظہر کے لیے اور اقامت کہے ظہر کے لیے پھر عصر کی اقامت کہے۔ ف۔ اذان نہ دے۔ لان العصر
یؤدی قبل وقتہ المعہود فیفرد بالاقامۃ اعلاما للناس۔ کیونکہ عصر اپنے وقت معہود سے پہلے ادا کیجاتی ہے تو لوگون کو
آگاہ کرنے کے لیے خالی اقامت کہی جاوے۔ ولا یتطوع بین الصلاتین۔ اور دونون نمازون کے درمیان نفل نہ پڑھے
ف۔ یعنی فرض کے سوائے سنت وغیرہ کچھ نہین پڑھے یہی مذہب ہے۔ د۔ تحصیلا لمقصود الوقوف ولہذا قدم العصر
علی وقتہ۔ وقوف عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اور اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے۔ ف۔
اور محیط و ذخیرہ مین کہا کہ صرف سنت ظہر پڑھے لیکن یہ صحیح نہین ہے کیونکہ حدیث طویل جابر رض مین صریح ہے کہ دونون کے درمیان
کچھ نماز نہین پڑھی۔ مت۔ فلو انہ فعل۔ پس اگر امام نے نفل پڑھی۔ فعل مکروہا واعاد الاذان للعصر فی ظاہر الروایۃ
خلافا لما روی عن محمد۔ تو مکروہ فعل کیا اور ظاہر الروایۃ مین عصر کے لیے اذان کا اعادہ کرے بخلاف اسکے جو امام محمد سے
مروی ہے۔ ف۔ کہ اعادہ اذان نہین بلکہ مکروہ ہے۔ لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر یقطع فور الاذان
الاول فیعیدہ للعصر۔ دلیل ظاہر الروایۃ یہ کہ نفل یا دوسرے کام مین مشغول ہونا اذان اول کا فوری یعنی متصل ہونا
قطع کر دیتا ہے تو عصر کے لیے اسکو دہرانا ہوگا۔ ف۔ اور یہ اسوقت کہ امام نے ایسا کیا ہو اور اگر کسی دوسرے نے کیا تو
اعادہ نہین ہے۔ م۔ فان صلی بغیر خطبۃ اجزاہ۔ پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہو گئی۔ ف۔ بخلاف جمعہ کے۔ لان
ہذہ الخطبۃ لیست بفریضۃ۔ کیونکہ یہ خطبہ فرض نہین ہے۔ ومن صلی الظہر فی رحلہ وحدہ صلی العصر فی وقتہ۔ اور
جسنے ظہر کی نماز اپنی منزل مین تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پر پڑھے۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔
وقالا یجمع بینہما المنفرد لان جواز الجمع للحاجۃ الی امتداد الوقوف والمنفرد محتاج الیہ۔ اور صاحبین نے کہا
کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونون نمازون کو جمع کرے اسلیے کہ جمع جائز ہونا وقوف عرفہ کے دراز ہونے کی حاجت سے ہے اور
منفرد کو اسکی احتیاج ہے۔ ولابی حنیفۃ ان المحافظۃ علی الوقت فرض بالنصوص فلا یجوز ترکہ الا فیما ورد الشرع
بہ وہو الجمع بالجماعۃ مع الامام۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ وقت پر محافظت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اسکا
ترک کرنا روا نہین مگر اسی موقع مین کہ شرع وارد ہوئی اور وہ موقع امام کے ساتھ جماعت سے جمع کرنا۔ ف۔ تو کم

موقع کے سوا ہر طرح محافظت لازم ہے حتی کہ جماعت نہو یا امام المسلمین یا اسکا نائب نہو تو جمع نہیں بلکہ تنہا پڑھیں۔ ت س
والتقدیم لصیانة الجماعة لانه یعسر علیهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا فی الموقف۔ اور عصر کو مقدم کرلینا بغرض حفاظت
جماعت کے ہے کیونکہ جب موقف میں لوگ متفرق ہو گئے تو انپر مجتمع ہونا عصر کے لیے دشوار ہوگا۔ لا لما ذکراہ۔ نہ اسوجہ سے
جو صاحبین نے ذکر کی۔ ف۔ کہ عصر کو مقدم کرنا بضرورت درازی وقوف ہے۔ اذ لا منافاة۔ کیونکہ کچھ منافات نہیں۔ ف
یعنی وقوف عرفہ میں نماز پڑھنا منافی نہیں جیسے کھانا پینا منافی نہیں ہے۔ تو حاجت وقوف سے تقدیم نہیں بلکہ جماعت کے لیے
ہے۔ مخفی نہیں کہ مصنف رح نے جو اوپر لکھا ولہذا قدم العصر علی وقته۔ یعنی تحصیل وقوف کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم
کیا گیا۔ تو اب جو لکھا ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے۔ دیگر مخفی نہیں کہ نماز اپنے وقت پر فرض ہے اور جماعت سنت مؤکدہ تو
اسکے لیے کیونکر فرض ترک ہوا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ تو معلوم کہ عصر اپنے وقت سے مقدم کی گئی پھر اسکو جماعت سنت مؤکدہ
قریبہ واجب کے لیے قرار دینا بہتر ہے۔ م۔ ثم عند ابی حنیفة رح الامام شرط فی الصلاتین جمیعا۔ پھر امام ابو حنیفہ رح
کے نزدیک دونوں نمازوں میں امام شرط ہے۔ ف۔ یعنی خلیفہ اعظم یا اسکا نائب ہو۔ وقال زفر فی العصر خاصة لانه هو المغیر
عن وقته۔ اور زفر رح نے کہا کہ فقط عصر میں شرط ہے کیونکہ وہی اپنے وقت سے بدلی گئی ہے۔ ف۔ اور صاحبین نے کہا کہ
امام کسی میں شرط نہیں ہے۔ ع۔ وعلی هذا الخلاف الاحرام بالحج۔ اور اسی اختلاف پر حج کے ساتھ احرام ہے۔ ف۔ امام
ابو حنیفہ رح کے نزدیک دونوں نمازیں جمع کرنے کے لیے احرام حج شرط ہے حتی کہ اداے ظہر پر احرام ضرور ہے۔ اور دوسری روایت
میں امام رح سے۔ آیا کہ اگر اداے عصر کے وقت احرام باندھ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ بروایت اول مشائخ نے
کہا کہ اگر اداے ظہر کے وقت احرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ کما فی قاضیخان۔ ولابی حنیفة ان التقدیم علی خلاف
القیاس عرفت شرعیته فیما اذا کانت العصر مرتبة علی ظهر مؤدی بالجماعة مع الامام فی حالة الاحرام بالحج فیقتصر علیه
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عصر کو مقدم کرنا برخلاف قیاس کے ایسی صورت میں مشروع ہونا معلوم ہوا کہ جب ظہر پر عصر بترتیب ہو
امام کے ساتھ بجماعت ادا کی گئی ہو حج کے احرام کی حالت میں ہو۔ ثم لا بد من الاحرام بالحج قبل الزوال فی روایة
تقدیما للاحرام علی وقت الجمع۔ پھر ایک روایت میں احرام حج کا قبل زوال کے ہونا ضرور ہے تاکہ جمع کے وقت پر احرام
مقدم ہو۔ وفی اخری یکتفی بالتقدیم علی الصلوة لان المقصود هو الصلوة۔ اور دوسری روایت میں نماز پر مقدم
ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود نماز ہے۔ ف۔ صاحبین کے نزدیک جمع صحیح ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں سواے احرام کے
اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی اظہر ہے۔ البرہان۔ د۔ قال ثم یتوجه الی الموقف فیقف بقرب الجبل
والقوم معه عقیب انصرافهم من الصلوة۔ کہا کہ پھر موقف کی طرف متوجہ ہو پس پہاڑ کے قریب کھڑا ہو اس حال سے کہ
سب لوگ اسکے ساتھ ہوں نماز سے پھرنے ہی کے پیچھے۔ ف۔ یعنی جیسے نماز سے فارغ ہو تو قوم کو ساتھ لیے قرب جبل کے
موقف میں کھڑا ہو۔ لان النبی علیه السلام راح الی الموقف عقیب الصلوة۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز
کے بعد ہی موقف کو روانہ ہوے۔ ف۔ جیساکہ جابر رض کی حدیث طویل میں ہے۔ والجبل یسمی جبل الرحمة۔ اور اس
پہاڑ کا نام جبل الرحمہ ہے۔ والموقف الموقف الاعظم۔ اور موقف کا نام موقف اعظم ہے۔ ف۔ اور آنحضرت صلعم کا
موقف غالبا وہ مجوہ اونچا جسکے داہنی و پیچھے ایک پتھر اس پہاڑ کے پتھروں سے متصل ہے اور بائیں وہ عمارت جسکو مطبخ آدم
کہتے ہیں۔ المنسک الفارسی۔ ش۔ قال وعرفات کلها موقف الا بطن عرنة۔ کہا اور عرفات پورا موقف ہے سواے
بطن عرنہ کے۔ ف۔ یعنی بطن عرنہ میں کھڑا نہو باقی سب کھڑے ہونے کی جگہ ہے۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے سواے امام مالک کے
لقوله علیه السلام عرفات کلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عرفات

ہو سو موقف ہے اور اونچے رہو بطن عرنہ سے - ف - ع ر ن ہ - یعنی اس نچائی مین کھڑے مت ہو - والمزدلفۃ کلہا موقف وارتفعوا
عن وادی محسر - اور مزدلفہ سب موقف ہے اور اونچے رہو وادی محسر سے - ف - م ح س ر - اس حدیث کو ابن حبان نے
صحیح مین اور احمد نے مسند مین اور ترمذی و بزار و طبرانی و حاکم و ابن ماجہ و ابن عدی نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا
اور بعض مین زیادہ ہے کہ منی کا ہر نالہ ذبح کرنے کی جگہ ہے - یہ زیادت ثابت ہے لیکن دوسری زیادت یہ کہ کل ایام تشریق ذبح کرنے کی
اوقات ہین - اسکے ثبوت مین کلام ہے - متع - قال وینبغی للامام ان یقف بعرفۃ علی راحلتہ - کہا اور امام کو چاہیے کہ عرفہ
مین اونٹ پر سوار کھڑا ہو - لان النبی علیہ السلام وقف علی ناقتہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ناقہ قصواء پر
کھڑے ہوئے تھے - ف - کمافی حدیث جابر رضی اللہ عنہ عند مسلم - متع - وان وقف علی قدمیہ جاز - اور اگر اپنے قدمون
پر کھڑا ہوا تو جائز ہے - والاول افضل لما بینا - اور اول صورت افضل ہے بدلیل اسکے جو ہم نے بیان کر دی - ف - اور
ہدایہ و بدائع وغیرہ سے معلوم یہ کہ دیگر لوگون کے لیے سواری نہین ہے تاکہ دیکھکر امام کی دعا کے ساتھ دعا کرین لیکن ملتقی
کے متن مین ہے کہ دوسرے لوگون کا امام سے قریب سوار ہونا افضل ہے - ش - اولی معلوم - اول ہے - م - وینبغی ان یقف
مستقبل القبلۃ - اور چاہیے کہ قبلہ رخ ہو کر کھڑا ہو - لان النبی علیہ السلام وقف کذلک - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم یون ہی کھڑے ہوئے - ف - جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین ہے - وقال النبی علیہ السلام
خیر المواقف ما استقبلت بہ القبلۃ - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھڑے ہونے کے مقامون مین بہتر وہ ہے کہ جسکے ساتھ قبلہ کا
استقبال کیا جاوے - ف - مواقف کی جگہ مجالس یعنی بیٹھکون کا لفظ حاکم و ابو یعلی - طبرانی و ابو نعیم کی روایات مین آیا
متع - ویدعو ویعلم الناس المناسک - اور امام دعا مانگے اور لوگون کو حج کے اعمال سکھلا دے - ف - تاکہ آئندہ ادا
کرنے مین آسانی ہو - لما روی ان النبی علیہ السلام کان یدعو یوم عرفۃ مادا یدیہ - کالمستطعم المسکین - کیونکہ مروی
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بروز عرفہ اپنے دونون ہاتھ پھیلائے مانند مسکین کھانا مانگنے والے کے دعا کرتے تھے - ف -
ہاتھ آپ کے سینہ تک تھے - رواہ البیہقی والبزار عن ابن عباس رضی اللہ عنہ - ویدعو بما شاء - اور جو چاہے دعا کرے - ف -
کوئی دعا اس موقع کے واسطے مخصوص واجب نہین ہے - وان ورد الآثار ببعض الدعوات - اگرچہ آثار بعضے دعاؤن کے
ساتھ وارد ہوئے ہین - ف - تو اس وجہ سے یہ دعائین افضل و اولی ہوئین - وقد اوردنا تفصیلہا فی کتابنا المترجم
بعدۃ الناسک فی عدۃ من المناسک بتوفیق اللہ تعالی - اور ہم نے ان دعاؤن کی تفصیل اپنی کتاب مسمی
بعدۃ الناسک فی عدۃ من المناسک مین بتوفیق الٰہی عزوجل وارد کی ہے - ف - امام احمد و ترمذی کی حدیث مین حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء یوم عرفہ یہ ہے - لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت بیدہ الخیر وہو علی کل شیء
قدیر - ابن عیینہ نے کہا کہ یہ ثنائے الٰہی عزوجل اسواسطے دعا ہوئی کہ کریم رحیم بندہ کی آرزو دیکھتا ہے - ابن حبان نے صحیح
مین روایت کی کہ کوئی مسلمان جو بعد زوال کے عرفہ مین متوجہ قبلہ ہو کر کہے لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد
وہو علی کل شیء قدیر - سو مرتبہ پھر پڑھے قل ہو اللہ احد الخ - سو مرتبہ پھر کہے - اللہم صل علی محمد وآل محمد کما صلیت علی ابراہیم
وآل ابراہیم انک حمید مجید وعلینا معہم - سو مرتبہ تو اللہ تعالی ملائکہ سے فرماتا ہے کہ تم گواہ رہو مین نے اسکو بخشدیا اور اسکی
شفاعت خود اسکے حق مین قبول فرمائی اور اگر میرا یہ بندہ مجھسے درخواست کرتا تو مین سب اہل موقف کے حق مین اسکی شفاعت
قبول کرتا - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ حاجی عرفہ مین وقوف کرتا ہے تو رب تبارک وتعالی آسمان
دنیا پر نزول فرماتا ہے (یعنی رحمت خاص الٰہی) پس فرماتا ہے کہ دیکھو میرے بندون کو پریشان بال گرد آلودہ مین تم شاہد رہو کہ
مین نے انکے گناہ سب بخشدیے اگرچہ بارش کی بوندون و ریگ روان کے برابر ہون اور جب بندہ نے رمی الجمار کیا تو

اُس بندہ نے نہ جانا کہ اسنے کیا پایا یہانتک کہ وہ مرے (یعنی یہ عظیم ثواب اُس وقت نظر آویگا جب وفات پاوے) اور جب
اسنے آخر طواف پورا کیا تو گناہون سے ایسا نکل گیا جیسے ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کا دن تھا - و قد رواہ البزار ایضا
اور حدیث ابن عباس مین ہے کہ آج وہ دن ہے کہ جو اپنے کان و آنکھ و زبان کو اپنے قابو مین رکھے وہ بخشا گیا - رواہ احمد والغرض
اُس روز طلب کے ساتھ ہر طرح کے دین و دنیا کی بھلائیون کی دعاء کرنے مین اپنے واسطے بلکہ مع والدین و اولاد و اقارب
و احباب و غیرہ مسلمون کی کوتاہی نہ کرے اور قبولیت پر دل کو مضبوط رکھے واللہ تعالی الغنی و علی کل شی قدیر والحمد للہ
رب العالمین - نع - قال و ینبغی للناس ان یقفوا بقرب الامام - کہا اور لوگون کو چاہیے کہ امام کے نزدیک کھڑے
ہون - ف - یعنی جہانتک نزدیک جگہ ممکن ہو و آوارہ نہ ہون - لانہ یدعو و یعلم - کیونکہ امام دعاء کرے اور سکھلاویگا
فیعوا و یستمعوا - تو حفظ کرین و کان لگا کر سنین - و ینبغی ان یقفوا وراء الامام - اور چاہیے حاجی لوگ کہ امام کے پیچھے
کھڑا ہو - لیکون مستقبل القبلۃ - تاکہ قبلہ کی طرف رخ ہو - و ہذا بیان الافضلیۃ - اور یہ افضل ہونے کا بیان ہے یعنی
حتی کہ امام کے پیچھے کھڑا ہونا واجب نہین - لان عرفات کلہا موقف علی ما ذکرنا - کیونکہ عرفات تو کل کھڑے ہونے کا مقام
ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے - ف - یعنی حدیث ع - قال و یستحب ان یغتسل قبل الوقوف بعرفۃ و یجتہد فی الدعاء -
کہا اور مستحب ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے غسل کرلے اور دعاء کرنے مین دل سے کوشش کرے - ف - جبکہ قیام کی حالت مین
دعاء کرے - اور امام قدوری نے مستحب کا اطلاق واجب کے مقابل کیا اگرچہ کبھی واجب پر بولا جاتا ہے لہذا امام مصنف رح
نے کہا - اما الاغتسال فہو سنۃ و لیس بواجب - رہا غسل کر لینا تو سنت ہے اور واجب نہین ہے - و لو اکتفی بالوضوء
جاز کما فی الجمعۃ و العیدین و عند الاحرام - اور اگر اپنے وضوء پر اکتفا کیا تو جائز ہے جیسے جمعہ و عیدین اور وقت احرام
ہے - و اما الاجتہاد فلانہ علیہ السلام اجتہد فی الدعاء فی ہذا الموقف لامتہ فاستجیب لہ الا فی الدماء و المظالم
اور رہا کوشش سے دعاء کرنا تو اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقف یعنی عرفہ مین اپنی امت کے واسطے دعاء
کرنے مین بڑی کوشش کی تو آپ کی دعاء سب قبول فرمائی گئی سوائے خونون و مظالم کے - ف - خون سے مراد قتل
ناحق ہے - اور مظالم جمع مظلمہ - وہ ظلم جو حق العباد سے متعلق ہو - ع - اور حدیث کو ابن ماجہ نے عباس بن مرداس رض سے روایت کیا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے عرفہ مین اپنی امت کے واسطے دعا فرمائی تو حکم ہوا کہ مین نے انکو بخشدیا سوائے
مظالم کے کہ مین ظالم سے مظلوم کے لیے مواخذہ کرونگا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا کہ اے رب اگر تو چاہے تو مظلوم کو
جنت دیدے اور ظالم کو بخشدے پس جواب قبول نہین ملا - پھر جب آپ نے مزدلفہ مین صبح کی تو اپنی دعاء کو دوبارہ عرض کیا
پس آپ کی درخواست منظور ہوئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے یا کہا کہ آپ نے تبسم فرمایا - تو ابوبکر رضی اللہ عنہ
نے عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہون آپ اس ساعت تو ہنستے نہین تھے اللہ تعالی آپ کو ہنساتا رکھے کس چیز سے آپ
ہنسے - آپ نے فرمایا کہ جب دشمن خدا ابلیس نے جانا کہ اللہ تعالی نے میری دعاء قبول کی اور میری امت کو بخشدیا تو وہ
مٹی لیکر اپنے سر پر جھونکتا تھا اور واوے ویلا کرکے چلاتا تھا یہ دیکھکر مجھے ہنسی آگئی - و رواہ ابن عدی و البیہقی لیکن ابن عدی
و ابن حبان نے اسکو بوجہ راوی کنانہ یا اسکے بیٹے کے ضعیف کیا - مگر بیہقی رح نے کہا کہ مین نے اس حدیث کے شواہد بکثرت
کتاب شعب الایمان مین ذکر کیے ہین اور مظالم کا مغفور ہونا اگر اس حدیث سے ہو ورنہ وہ شرک نہین تو بحکم الٰہی عز و جل یغفر
ما دون ذلک لمن یشاء داخل ہے - یہ مظالم مغفور ہین - ابن الہمام نے منذری سے اسکی شاہد حدیث انس رض اور امام محمد کے آثار
سے حدیث ابو [illegible] مرسل ہے اور مترجم کے پاس شاہد قوی حدیث انس رض بروایت ابو یعلی ابتدائے سورۂ انفال کی تفسیر مین ذکر کیا ہے - و
یلبی فی موقفہ ساعۃ بعد ساعۃ - اور اپنے موقف مین ساعت بساعت برابر لبیک کہتا رہے - ف - یعنی مع تکبیر و تہلیل و درود و دعا کے

ـــع وقال مالک یقطع التلبیۃ کما یقف بعرفۃ - اور مالک نے کہا کہ جیسے عرفہ میں کھڑا ہو تلبیہ قطع کر دے - ف یعنی موقوف کر دے - لان الاجابۃ باللسان قبل الاشتغال بالارکان - کیونکہ زبان سے حضوری کا جواب دینا تو ارکان ادا کرنے میں مشغول ہونے سے پہلے ہے - ولنا ماروی ان النبی علیہ السلام مازال یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ - اور ہماری حجت یہ کہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برابر تلبیہ کہتے رہے یہاں تک کہ جمرۃ العقبہ پر کنکری پھینکی - ف یعنی بعد عرفات کے مزدلفہ میں آکر وقوف کر کے وہاں سے جمرۃ العقبہ پر آکر رمی کی - یہ حدیث صحاح الستہ میں فضل بن عباس سے مروی ہے - اور یہی ابن مسعود رضی سے مروی ہے - مع - ولان التلبیۃ فیہ کالتکبیر فی الصلوٰۃ فیاتی بہا الی آخر جزء من الاحرام - اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ کہنا جیسے نماز میں تکبیر کہنا تو احرام کے آخر جزء تک تلبیہ لاویگا - ف اور وہ رمی جمرۃ العقبہ ہے کیونکہ طواف تو گویا تحلیل سلام ہے - م - واضح ہو کہ عرفہ میں کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط یا واجب نہیں بلکہ اس مقام میں ہونا کسی طرح ہو شرط ہے حتی کہ اگر بیٹھ گیا یا وہاں سے ہوتا ہوا خواہ بھاگتے میں یا تو شتر وغیرہ کی تلاش میں یا سوتا ہوا یا نشہ میں گذرا تو حج ہو گیا - ت د - اگرچہ بعض حرکات مکروہ ہیں - م - بالجملہ وقوف عرفہ برابر غروب تک رہے - قال واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی ہینتہم - کہا اور جب آفتاب غروب ہو جاوے (تو بدون نماز مغرب پڑھے) امام لوٹے اور لوگ اسکے ساتھ ہوں اپنی وقار پر - ف یعنی آہستگی و بھیڑ کی چال پر بدون تیزی وغیرہ کے - حتی یاتوا المزدلفۃ - یہانتک کہ مزدلفہ میں آویں - لان النبی علیہ السلام دفع بعد غروب الشمس - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے روانہ ہوئے تھے - ف اور اپنی ردیف میں اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ دائیں بائیں تیز رفتاری کرتے تو ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو سکون و وقار سے چلو آخر حدیث تک - رواہ ابو داؤد والترمذی وصححہ - ولان فیہ اظہار مخالفۃ المشرکین - اور اسلیے کہ ایسا کرنے میں مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو خود بیان فرمایا - کما رواہ الحاکم علی شرط الشیخین - مع - وکان النبی علیہ السلام یمشی علی راحلتہ فی الطریق علی ہینتہ - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی سواری قصواء پر راستہ میں سکون کی رفتار چلتے تھے - ف جیسا کہ حدیث جابر اور حدیث فضل میں بروایت مسلم ثابت ہے - م - فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم یجاوز حدود عرفۃ اجزاہ - پس اگر حاجی نے اژدحام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چلدیا اور حدود عرفہ سے باہر نہیں ہوا تو جائز ہو گیا - لانہ لم یفض من عرفۃ - کیونکہ وہ ہنوز عرفہ سے نہیں گیا پھر بھی یہ خلاف اولی ہے - والافضل ان یقف فی مقامہ کیلا یکون اخذاً فی الاداء قبل وقتہا - اور افضل یہ کہ اپنے مقام پر ٹھہرا رہے تاکہ ادا کو قبل اسکے وقت کے شروع کرنے والا نہو جاوے - ف یعنی چلنا شروع کرنا قبل از وقت نہو - م - اور اگر حدود عرفہ سے باہر ہو گیا تو دیکھا جاوے کہ اگر غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو برا کیا مگر اسپر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر غروب سے پہلے باہر ہوا تو اسپر ایک قربانی واجب ہوئی لیکن اگر غروب سے پہلے پھر عرفہ میں لوٹ آیا اور امام کے ساتھ بعد غروب خارج ہوا تو قربانی ساقط ہو گئی اور اگر بعد غروب کے واپس آیا تو بالاجماع قربانی ساقط نہیں - ن ف ع - اور اگر بعد غروب کے امام نے درنگ کیا تو لوگ روانہ ہو سکتے ہیں کیونکہ وقت آگیا اور چلتے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر و استغفار بہت کرے - کمافی النص - مع - فلو مکث قلیلا بعد غروب الشمس وافاضۃ الامام لخوف الزحام فلا باس بہ - اور اگر حاجی نے غروب آفتاب اور امام کے روانہ ہونے کے بعد تھوڑی دیر کی بوجہ خوف اژدحام کے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے - لما روی ان عائشۃ رضہ بعد افاضۃ الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت - کیونکہ روایت ہے کہ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے بعد روانگی امام کے پانی مانگا پس روزہ افطار کیا پھر روانہ ہوئیں - ف اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے

بسند صحیح روایت کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے خوف ازدحام کے کوئی غرض یا صحیح ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہے م جزء
میں پیدل آنا اور غسل کرکے داخل ہونا مستحب ہے۔ مع۔ قال واذا اتی مزدلفة فالمستحب ان یقف بقرب
الجبل الذی علیه المیقدة ویقال له قزح۔ کہا اور جب مزدلفہ میں آجاوے تو مستحب یہ ہے کہ وقوف اس پہاڑ کے قریب
میں کرے جس پر آتشدان ہے جسکو قزح کہتے ہیں۔ ف۔ اس پہاڑ میں ایک موقد تھا جس میں زمانہ جاہلیت و اسلام میں آگ روشن
کیا کرتے تھے۔ لان النبی علیه السلام وقف عند هذا الجبل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پہاڑ قزح کے
نزدیک ٹھہرے۔ وکذا عمر رض۔ اور یونہی عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ۔ ف۔ سے اپنے زمانہ خلافت میں ایسا فعل
مروی ہوا ہے۔ الحاصل مزدلفہ پہونچکر اس مقام پر ٹھہرے۔ ویتحرز فی النزول عن الطریق کیلا یضر بالمارة۔ اور
اترنے میں راستہ سے بچاو کرے تاکہ چلنے والوں کو ضرر نہ پہونچاوے۔ فینزل عن یمینه او یساره۔ پس راستہ سے داہنے
یا بائیں اترے۔ ف۔ اور حدیث میں ہے کہ پھر مزدلفہ میں آئے پس لوگوں کو دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھائیں پھر جب صبح
ہوئی تو قزح پر آئے اور وہاں وقوف کیا۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وصححه۔ یعنی لوگوں کے ساتھ وقوف کیا۔ ویستحب
ان یقف وراء الامام لما بینا فی الوقوف بعرفة۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو بوجہ اسکے جو ہم نے
وقوف عرفہ میں بیان کی۔ ف۔ یعنی تاکہ قبلہ رخ واقع ہو اور یہ افضل ہے ورنہ مزدلفہ کل موقف ہے سوائے بطن محسر کے
کما سیاتی ہم۔ قال ویصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة۔ کہا اور امام لوگوں کو
نماز مغرب وعشاء کو ایک اذان و ایک ہی اقامت کے ساتھ پڑھا دے۔ ف۔ یعنی یہ سنت ہے ورنہ دو اقامت بھی
جائز ہیں ہم۔ وقال زفر باذان واقامتین اعتبارا بالجمع بعرفة۔ اور زفر رح نے کہا کہ ایک اذان و دو اقامت
کے ساتھ پڑھا دے بقیاس عرفہ کے ظہر و عصر جمع کرنے کے۔ ف۔ کہ وہ دو اقامت سے ہے۔ اسی کو امام طحاوی نے اختیار
کیا اور یہی قول شافعی ہے مع۔ اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی کیونکہ یہی صحیح مسلم کی حدیث جابر رض اور
صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر اور صحیحین کی حدیث اسامہ رض میں صحیح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع کریں تو بھی اقامت
دو چاہئیں جیسے قضاء نمازوں میں ہے کہ بیان اداء میں بدرجہ اولی چاہیے۔ اور مصنف رح نے کہا کہ۔ ولنا روایة جابر
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینهما باذان واقامة واحدة۔ اور ہماری دلیل ایک اقامت کی روایت جابر رض
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب وعشاء کو ایک اذان و ایک اقامت کے ساتھ جمع کیا۔ ف۔ یہ روایت ابن ابی شیبہ
میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی روایت جابر رض میں دو اقامت ہیں اور معلوم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک حج کیا
مع۔ ولان العشاء فی وقته فلا یفرد بالاقامة اعلاما۔ اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہے تو آگاہ کرنے کو
اقامت علیحدہ نہیں کیجائیگی۔ بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم علی وقته فافرد بها لزیادة الاعلام۔ برخلاف عرفہ
میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت سے مقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اسکے لیے اقامت علیحدہ کی گئی۔ ف۔ اور
صحیح مسلم میں ابن عمر رض سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نمازیں پڑھیں سوقد رواہ
ابوداؤد۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین کی روایت اسامہ رض مقدم ہوگی تفرد مسلم کی روایت پر۔ جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک
صحت اسناد سے معارضہ قائم ہوگا پس دونوں ساقط ہونگی۔ رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو بدرجہ اولی دو اقامت
لازم ہیں جب کہ قضاء میں دو اقامت ہوتی ہیں۔ اسکا جواب عینی رح میں یہ مذکور ہے کہ قضاء ہر ایک علیحدہ ہے بخلاف ان دونوں
نمازوں کے کہ یہ بمنزلہ واحدہ میں قائم ہم۔ ولا یتطوع بینهما۔ اور دونوں کے بیچ میں نفل نہیں پڑھیگا۔ ف۔ یعنی سوائے
فرض کے سنت و نفل نہیں پڑھے۔ لانه یخل بالجمع۔ کیونکہ وہ جمع میں مخل ہوگی۔ ولو تطوع او تشاغل بشیء اعاد الاقامة

لوقوع الفصل۔ اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ کرے بوجہ جدائی واقع ہونے کے
وکان ینبغی ان یعید الاذان کما فی الجمع الاول۔ اور چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے اول جمع میں۔
ف۔ یعنی عرفہ کے ظہر و عصر میں مذکور ہوا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے۔ الا انا اکتفینا باعادۃ الاقامۃ
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب بمزدلفۃ ثم تعشی ثم افرد الاقامۃ للعشاء۔ مگر ہم نے صرف اقامت
اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر عشاء کے واسطے
اقامت علیحدہ کہی۔ ف۔ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں بلکہ عبد اللہ بن مسعود رض کا فعل صحیح بخاری میں
آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان و اقامت مروی ہے۔ اور مخفی نہیں کہ اول مصنف رح نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے ایک ہی اقامت سے پڑھنا روایت کیا اب کیونکہ اس روایت سے حجت لیتے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے صرف ایک ہی کیا ہے تو آپ سے دونوں فعل کیونکر ممکن سمجھے۔ م ف۔ ولا تشترط الجماعۃ لہذا الجمع عند ابی حنیفۃ۔
اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مزدلفہ کی جمع صلوتین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے۔ ان المغرب مؤخرۃ عن وقتہا
بخلاف الجمع بعرفۃ لان العصر مقدم علی وقتہ۔ کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر کی گئی ہے برخلاف عرفہ کے جمع
ظہر و عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ جب مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہوئی تو بحکم قضا
کے ہے پس قیاس سے موافقت ہے برخلاف عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس جس امر کے ساتھ نص وارد
ہوئی سب ملحوظ رکھے جاوینگے۔ ن۔ لیکن جماعت افضل ہے۔ الایضاح ع۔ ومن صلی المغرب فی الطریق۔ اور جس
حاجی نے نماز مغرب راہ میں پڑھ لی۔ ف۔ یعنی مزدلفہ پہنچنے سے پہلے۔ لم یجزہ۔ تو اسکو کافی نہیں ہے۔ عند ابی حنیفۃ
ومحمد وعلیہ اعادتہا ما لم یطلع الفجر۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے اور اسپر اعادہ نماز واجب ہے جب تک کہ فجر
طلوع نہو۔ ف۔ اولی یہ ہے کہ کہا جاوے کہ کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے ورنہ طلوع فجر تک خصوصیت نہو گی۔ م ف۔ اور یہی
زفر و حسن بن زیاد کا قول ہے ع۔ وقال ابو یوسف یجزیہ وقد اساء۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو کافی ہے مگر برا
کیا۔ ف۔ بوجہ مخالفت سنت کے۔ حاصل اختلاف صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف و مالک و شافعی و احمد کے نزدیک
مغرب جائز ہے لیکن اساءت ہے اور ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر۔ وعلی ہذا الخلاف اذا صلی
بعرفات۔ اور یہی اختلاف ہے جب اسنے عرفات میں مغرب پڑھ لی۔ ف۔ تو امام رح کے نزدیک واجب الاعادہ
تا طلوع فجر ہے اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر برا کیا۔ لابی یوسف انہ اداہا فی وقتہا فلا تجب اعادتہا کما بعد
طلوع الفجر الا ان التاخیر من السنۃ فیصیر مسیئا بترکہ۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ اسنے مغرب کو اپنے وقت
میں ادا کیا تو اسکا اعادہ واجب نہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت سے
اساءت کرنے والا ہوا۔ ولہما ما روی انہ علیہ السلام قال لاسامۃ فی طریق المزدلفۃ الصلوۃ امامک۔
اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل وہ ہے جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید سے مزدلفہ کی راہ میں
فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ ف۔ یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہ رض نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغرب تو ارشاد فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ معناہ وقت الصلوۃ۔ یعنی یہ کہ وقت نماز تیرے آگے
ہے۔ ف۔ یعنی مزدلفہ میں۔ وہذا اشارۃ الی ان التاخیر واجب۔ اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے۔ ف۔
پس زمانہ و وقت و جگہ سے تحدید ہو گئی۔ یعنی نماز مغرب بزمانہ لیلۃ النحر میں وقت عشاء کے مزدلفہ میں ادا ہوگی حتی کہ اگر
عشاء کا وقت ہونے سے پہلے مزدلفہ پہنچ جاوے تو ادا نہ کرے حتی کہ وقت عشاء ہو جاوے۔ سو۔ وانما وجب لیکن

الجمع بین الصلاتین بالمزدلفۃ - اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ مزدلفہ میں دونوں نمازیں جمع کرنا ممکن ہو - فکان علیہ الاعادۃ مالم یطلع الفجر لیصیر جامعاً بینہما - پس جب تک فجر طلوع نہ کرے اسپر مغرب اعادہ کرنا واجب ہو تاکہ مغرب و عشاء کا جمع کرنے والا ہو جاوے - واذا طلع الفجر لایمکنہ الجمع فسقطت الاعادۃ - اور جب فجر طلوع ہوگئی تو جمع کرنا ممکن نہ ہوگا پس اعادہ ساقط ہوگیا - ف - اور حکم دیا گیا کہ جو مغرب عرفہ یا راہ میں پڑھی تھی ہوگئی - الحاصل مزدلفہ میں پہنچکر جبل قزح کے قریب اترے اور دونوں نمازیں جمع کرے اور رات کو نماز و تلاوت و ذکر و تضرع سے گذارے یہ رات بہت بزرگ ہے - مف - نہر الفائق کے مولف نے فتوی دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھکر ہے اور قسطلانی وغیرہ نے ذی الحجہ کے دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا - و مخفی نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نص ہیں - واللہ تعالیٰ اعلم م - قال واذا طلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغلس - کہا اور جب فجر طلوع ہو یعنی دسویں ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو تو امام نماز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑھے - لروایۃ ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاہا یومئذ بغلس - بدلیل روایت ابن مسعود رضہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی - ف - یعنی معمولی وقت سے پہلے تاریکی میں پڑھی کما فی الصحیحین - اسی سے نکالا گیا کہ معمولی عادت نماز فجر میں اسفار تھی - مف - اور حق یہ کہ بعد طلوع فجر کے تاریکی کے مراتب ہیں حتی کہ آفتاب نکل آوے پس یہ قطعاً ثبوت ہے کہ بعد طلوع کے اول وقت معمولی نہ تھا - فافہم م - ولان فی التغلیس دفع حاجۃ الوقوف فیجوز کتقدیم العصر بعرفۃ - اور اس دلیل سے کہ غلس میں پڑھنے میں وقوف مزدلفہ کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے - ف - جواز میں کچھ کلام نہیں لہذا اولیٰ یہ کہ یوں کہا جاوے کہ بعد طلوع کے نماز اول وقت سے تاخیر کرکے اسفار میں لانا سنت تھا اور یہاں وقوف کی ضرورت مقدم ہوکر تغلیس سنت ہوئی ہے م - ثم وقف - پھر امام وقوف کرے - ف - یعنی وقوف مزدلفہ جبل قزح کے پاس اور وہ مقام مشعر الحرام ہے م - ووقف معہ الناس فدعا - اور اسکے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے لان النبی علیہ السلام وقف فی ہذا الموضع یدعو حتی روی فی حدیث کنانۃ بن عباس فاستجیب دعاءہ لامتہ حتی الدماء والمظالم - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موضع پر وقوف کیا اس حالت سے کہ دعا کرتے تھے حتی کہ کنانہ بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا آپ کے امت کے حق میں قبول ہوئی حتی کہ خون و مظالم بھی مغفور ہوئے - ف - چنانچہ حدیث اوپر محقق ہوچکی - بعض نسخ میں فقط ابن عباس وارد ہے اور وہ مطلقاً عبد اللہ بن عباس بن عبد المطلب کے واسطے آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کنانہ بن عباس بن مرداس ہے - ظاہرا کسی کاتب نے ابن عباس لکھا اور واضح ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود ہونا م - ثم ہذا الوقوف واجب عندنا ولیس برکن - پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے - حتی لوترکہ - حتی کہ اگر حاجی نے اسکو ترک کیا - ف - پس اگر اژدحام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر ہو تو اسپر کچھ لازم نہیں المحیط - اور اگر اسکو ترک کیا - بغیر عذر یلزمہ الدم - بغیر عذر کے تو اسپر ایک قربانی لازم ہے - ف - اور یہ ہوگیا برخلاف وقوف عرفہ کے کہ عرفہ میں موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے م - وقال الشافعی انہ رکن لقولہ تعالیٰ فاذکروا اللہ عند المشعر الحرام - اور شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاذکروا اللہ الآیہ - یعنی جب تم عرفات سے پھرو تو مشعر الحرام کے پاس اللہ تعالیٰ کا ذکر کرو - وبمثلہ تثبت الرکنیۃ - اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت ہوجاتا ہے - ولنا ماروی انہ علیہ السلام قدم ضعفۃ اہلہ باللیل - اور ہماری دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل میں سے ضعیفوں کو رات میں پہلے بھیجدیا - ف - اور حکم کیا کہ رمی جمرۃ العقبہ نہ کریں یہانتک کہ آفتاب

طلوع ہوجاوے - رواہ اصحاب السنن عن ابن عباس - اور یہی فعل ابن عمر رضی کا بخاری میں مروی ہے - ولو کان رکنا لما فعل
ذلک - اور اگر وقوف مزدلفہ رکن ہوتا تو ایسا نہ کرتے - ف - اہل ضعیفوں سے عورتیں و بچہ مراد ہیں - الحاصل رکن ایسے
عذر سے ساقط نہیں ہوتا تو رکن نہ ہوا - والمذکور فیما تلا الذکر وھو لیس برکن بالاجماع - اور جو آیت تلاوت کی اس میں
تو ذکر مذکور ہے یعنی ذکر کا حکم ہے اور ذکر بالاجماع رکن نہیں ہے - ف - تو وقوف کیونکر رکن ہوگا - لہذا امام شافعی نے کہا کہ
وقوف مزدلفہ صرف سنت ہے اور یہ جو کتاب میں گذرا کہ شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے - یہ کسی کاتب کی غلطی ہے بلکہ مبسوط
میں لیث بن سعد کا اور اسرار میں علقمہ کا نام لکھا ہے - اور جو قاضی خان نے امام مالک کا نام لکھا یہ بھی سہو ہے - منبع - رہا یہ کہ
پھر تم وقوف مزدلفہ کو واجب کہاں سے کہتے ہو - جواب دیا - وانما عرفنا الوجوب لقولہ علیہ السلام من وقف
معنا ہذا الموقف وقد کان افاض قبل ذلک من عرفات فقد تم حجہ - اور ہم نے واجب ہونا وقوف مزدلفہ کا
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے پہچانا کہ جو شخص ہمارے ساتھ اس موقف میں ٹھہرا حالانکہ اس سے پہلے عرفات
سے ہو آیا ہے تو اسکا حج پورا ہوگیا - ف - روایت عروہ بن مضرس رضی اللہ عنہ کی باین عبارت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ہماری اس نماز میں حاضر ہوا (یعنی نماز صبح مزدلفہ) اور قبل اسکے وہ رات یا دن میں عرفہ میں وقوف
کر چکا ہے تو اسکا حج پورا ہوگیا - رواہ اصحاب السنن الاربعہ - حاکم نے کہا کہ تمام اہل حدیث کی شرط پر یہ حدیث صحیح ہے
اور مجھکو حاصل ہوگیا کہ عروہ بن مضرس رضی اللہ عنہ سے عروہ بن الزبیر و شعبی دونوں نے یہ روایت کی تو بخاری و مسلم
کی شرط بھی پائی گئی - مع - علق بہ تمام الحج - وقوف مزدلفہ کے ساتھ حج کا پورا ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
معلق کیا - وہذا یصلح امارۃ للوجوب - اور یہ واجب ہونے کی علامت ہونے کے لائق ہے - ف - پس ہم نے
واجب جانا غیر انہ اذا ترکہ بعذر بان یکون بہ ضعف او علۃ او کانت امرأۃ تخاف الزحام لاشی علیہ
لما روینا - سوائے اسکے کہ جب حاجی نے اسکو عذر کے ساتھ چھوڑا باین طور کہ اسمیں ضعف ہو یا کوئی مرض ہو یا وہ
عورت ہو کہ ازدحام سے ڈرتی ہو تو اسپر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے ضعفاء کو پہلے روانہ کردیا - اور انکو ارشاد کیا کہ مشعر الحرام میں جو کچھ ہوسکے اللہ تعالی
کا ذکر و دعا کر لینا اور جمرۃ العقبہ پر کنکری مارنے میں توقف کرنا حتی کہ آفتاب نکل آوے - ع م - بالجملہ بے عذر کے
وقوف مزدلفہ واجب ہے - والمزدلفۃ کلہا موقف الا وادی محسر لما روینا من قبل - اور مزدلفہ پورا موقف ہے
(جہاں چاہے ٹھہرے) سوائے وادی محسر کے بدلیل اسکے جو پہلے روایت کر چکے - ف - یعنی وقوف عرفہ کی دلیل میں
قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس معہ حتی یاتوا منی - کہا پھر جب آفتاب طلوع کرے تو امام
روانہ ہو اور لوگ اسکے ساتھ ہوں یہانتک کہ منی میں آوے - ف - تکبیر و تہلیل و تلبیہ کہتا ہوا - ھ - قال العبد
الضعیف عصمہ اللہ تعالی ہکذا وقع فی نسخ المختصر - یہ بندہ ضعیف اسکو اللہ تعالی خطا سے بچاوے کہتا ہے کہ
مختصر قدوری کے نسخوں میں یوں واقع ہوا - ف - کہ بعد طلوع کے روانہ ہو - وہذا غلط - حالانکہ یہ غلط ہے - و
الصحیح اذا اسفر افاض الامام والناس - اور صحیح یہ کہ جب خوب روشنی ہو جاوے تو امام و لوگ روانہ ہوں -
ف - یہی قدوری کے ایک نسخہ صحیحہ میں موجود ہے تو پہلے عبارت کسی کاتب کی غلطی ہے ع - لان النبی علیہ السلام
دفع قبل طلوع الشمس - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل طلوع آفتاب کے روانہ ہوئے تھے - ف - چنانچہ
صحاح میں موجود ہے اور مسلم کی حدیث جابر رضی میں - (فروع) مزدلفہ میں رات بسر کرنا سنت ہے - اول وقت وقوف
بعد طلوع کے اور آخر طلوع آفتاب - بدائع میں ہے کہ وقوف بطن محسر یا عرفہ کے بطن عرنہ میں بکراہت جائز ہے - اور

کلام ابن الہمام مفید ہے کہ مانند بطن عرنہ کے احتیاط لازم ہے۔ یہی اوفق ہے۔ نیت وقوف مانند عرفہ کے شرط نہیں ہے۔ اگر بعد
طلوع فجر کے مزدلفہ سے گذرا تو کافی ہے۔ امام کے ساتھ نماز صبح پڑھنا اور اسفار تک وقوف کرنا سنت ہے۔ اگر ترک کیا تو
برا کیا مگر کچھ لازم نہیں۔ م ف۔ الحاصل روانہ ہو کر وادی محسر سے کچھ تیزی کے ساتھ گذر جاوے حتی کہ جمرۃ العقبہ پر
آ کے۔ **قال فیبتدی بجمرۃ العقبۃ**۔ قدوری نے کہا پھر جمرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ **فیرمیہا من بطن الوادی**
بسبع حصیات مثل حصی الخذف۔ پس اسکو پھینک مارے وادی کے نیچاؤ سے سات کنکریوں کے ساتھ جو مثل
حصی الخذف ہوں۔ ف۔ یعنی پوروں سے پھینکنے کی ہوتی ہیں اور شافعی رح نے بیان فرمایا کہ حصی الخذف ایک
پورے طول وعرض میں کم ہوتی ہیں۔ مع۔ ان کنکریوں کو مزدلفہ سے لیتا آوے۔ البدائع والتحفہ۔ یہی سنت ہے۔
اگر راہ میں سے لے۔ المحیط۔ اسمیں ہر طرح گنجائش ہے۔ مع۔ **لان النبی علیہ السلام لما اتی منی لم یعرج علی**
شیء حتی رمی جمرۃ العقبۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب منی میں آئے تو کسی چیز پر توقف نہیں کیا حتی کہ جمرۃ العقبہ
کو رمی فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے پس معلوم ہوا کہ جمرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ رہا
بطن الوادی سے حدیث ابو داؤد میں مذکور ہے جیسے صحیح میں بحدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ **وقال علیہ السلام علیکم**
بحصی الخذف لا یوذی بعضکم بعضا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لازم پکڑو پوروں سے پھینکنے کی کنکریاں
جیسے تم میں سے بعض کو ایذا نہ دیں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور حصی الخذف صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں مذکور
ہے م۔ اور پھینکتے وقت منی کو داہنے اور کعبہ کو بائیں کر کے کھڑا ہو۔ البدائع۔ بعد فراغت کے توقف نہ کرے۔ اور حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری کی حالت میں رمی فرمائی۔ کمافی حدیث ابی داؤد۔ اور سات کی تعداد صحاح میں صحیح ہے م۔
ولو رمی باکبر منہ جاز لحصول الرمی۔ اور اگر حاجی نے حصی الخذف سے بڑی پھینکی تو جائز ہے بوجہ رمی حاصل ہو جانیکے
ف۔ یعنی اگر کچھ بڑی ہو تو روا ہے کیونکہ اصلی مقصود رمی ہے وہ حاصل ہو گیا۔ **غیر انہ لا یرمی بالکبیر من الاحجار کیلا**
یتاذی بہ غیرہ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ بڑا پتھر نہ پھینکے تاکہ غیر کو ایذا نہ پہنچاوے۔ ف۔ پس اگرچہ رمی حاصل ہوئی لیکن
حدیث کی صریح ممانعت بخوف ایذا ہے وہ مکروہ تحریمی ہے م مف۔ **ولو رماہا من فوق العقبۃ اجزاہ**۔ اور اگر عقبہ کے
اوپر سے رمی کی تو کافی ہو گئی۔ ف۔ یعنی نیچائی کچھ لازم نہیں ہے اونچائی سے بھی جائز ہے۔ **لان ما حولہا موضع النسک**
کیونکہ جمرہ کے گرد نسک کا مقام ہے۔ ف۔ جہاں اونچائی یا نیچائی سے پھینک مارے روا ہے۔ **والافضل ان یکون**
من بطن الوادی لما روینا۔ اور افضل یہ ہے کہ بطن الوادی یعنی نیچائی سے مارے بوجہ روایت سابق کے۔ ف۔ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطن وادی سے رمی کی۔ لیکن چونکہ آپ نے اسکو اسلیے پسند فرمایا کہ نیچے والوں کو ایذا نہ ہو تو معلوم
ہوا کہ سنت تعبدی نہیں لہذا اوپر سے رمی کرنا خلاف اولی ہے م مف۔ **ویکبر مع کل حصاۃ**۔ اور ہر کنکری مارنے
کے ساتھ تکبیر کہے۔ ف۔ اللہ اکبر۔ **کذا روی ابن مسعود**۔ ایسا ہی روایت کیا ابن مسعود نے۔ ف۔ کمافی الصحیحین
وابن عمر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے۔ ف۔ کمافی البخاری۔ **ولو سبح مکان التکبیر اجزاہ**۔ اور اگر بجائے تکبیر
کے تسبیح کی تو اسکو کافی ہے۔ ف۔ یعنی سبحان اللہ کہا تو کافی ہوا۔ **لحصول الذکر**۔ بوجہ ذکر حاصل ہو جانے کے۔ وہ من
آداب الرمی۔ اور ذکر کرنا رمی کے آداب سے ہے۔ **ولا یقف عندہا**۔ اور جمرۃ العقبہ کے نزدیک توقف نہ کرے۔
لان النبی علیہ السلام لم یقف عندہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے پاس توقف نہیں کیا۔ ف۔
چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے جمرہ اولی یعنی جمرۃ العقبہ کو سات کنکروں سے رمی فرمائی اور ہر
آپ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے تھے پھر وہاں سے آگے جا کر قبلہ رخ ہو کر دونوں ہاتھ اٹھا کے دعا فرماتے تھے۔ پھر یہ نہیں

کمافی البخاری - اور یہی جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس جمرہ کے پاس نہ ٹھہرے حالانکہ
دوسرے جمروں کے پاس آج کے سوائے ٹھہر کر دعا فرمائی ہے تو شاید اسوجہ سے کہ جمرۃ العقبہ کے پاس ٹھہرنے میں راستہ بند ہوا
جاتا ہے یا کوئی بھید مخفی ہو واللہ تعالیٰ اعلم - م ف - ویقطع التلبیۃ مع اول حصاۃ - اور تلبیہ یعنی لبیک کو پہلے کنکری کے
ساتھ ہی قطع کر دے۔ لما روینا عن ابن مسعود - بدلیل اس حدیث کے جو ہم کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت پہونچی
ہے۔ ف - وقد رواہ ابوداؤد - اور یہی صحاح الستہ کی حدیث فضل بن عباس میں ہے جیساکہ وقوف عرفہ میں گذری ہے م
اور روی جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قطع التلبیۃ عند اول حصاۃ رمی بہا جمرۃ العقبۃ - اور جابر رضی اللہ عنہ
نے بھی یہی بات روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ موقوف کر دیا پہلے کنکری پر جس سے جمرۃ العقبہ کو رمی کیا۔
ثم کیفیۃ الرمی ان یضع الحصاۃ علی ظہر ابہامہ الیمنی ویستعین بالمسبحۃ - پھر کنکری پھینک مارنے کی کیفیت یہ ہے
کہ کنکری کو اپنی داہنی انگوٹھے کی پشت پر رکھے اور کلمہ کی انگلی سے مدد لے - ف - اور کہا گیا کہ انگوٹھے اور کلمہ کی
انگلی کے سروں سے پکڑے اور یہی اصح ہے۔ ف - ومقدار الرمی ان یکون بین الرامی وبین موضع السقوط خمسۃ
اذرع کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ لان مادون ذلک یکون طرحا - اور پھینک کی مقدار یہ کہ پھینکنے والے
اور گرنے کی جگہ کے درمیان پانچ ہاتھ کا فاصلہ ہو یعنی کمتر فاصلہ - ایسا ہی حسن نے ابوحنیفہ رح سے روایت کیا کیونکہ اس سے
کم تو ڈال دینا ہوگا - ف - اور اگر اسنے پھینکا مگر وہ کسی آدمی یا اونٹ پر گری پس اگر جمرہ سے قریب ہو تو جائز ورنہ نہیں
اور قریب یہ کہ تین ہاتھ سے کم ہو ورنہ دور ہے۔ کمافی الجوہرہ - ولو طرحہا طرحا اجزاہ - اور اگر اسنے کنکری کو عمداً ڈالدیا
تو بھی کافی ہے۔ لانہ رمی الی قدمیہ الا انہ مسیٔ لمخالفۃ السنۃ - کیونکہ اسنے اپنے قدموں کی طرف پھینکی مگر شخص
برا کرنے والا بوجہ مخالفت سنت کے ہوا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ پھینکنا سنت ہے - ولو وضعہا وضعا لم یجزہ -
اور اگر اسنے کنکری کو رکھدیا تو کافی نہیں ہے - لانہ لیس برمی - کیونکہ یہ کسی طرح رمی نہیں ہے - ولو رماہا فوقعت قریبا
من الجمرۃ یکفیہ - اور اگر اسنے کنکری پھینکی پس وہ جمرہ سے نزدیک گری تو اسکو کافی ہے - لان ہذا القدر مما لا یمکن
الاحتراز عنہ - کیونکہ اسقدر سے احتراز ممکن نہیں ہے - ولو وقعت بعیدا منہا لا یجزیہ - اور اگر جمرہ سے دور گری تو اسکو
کافی نہیں - لانہ لم یعرف قربۃ الا فی مکان مخصوص - کیونکہ اسکا قربت عبادت ہونا نہیں پہچانا گیا مگر ایک خاص جگہ میں
ف - تو جب اس جگہ کے سوائے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی - الحاصل جمرہ پر کنکری کا عبادت ہونا
صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اسمیں رائے وقیاس کو کچھ دخل نہیں ہے م - ولو رمی بسبع حصیات جملۃ واحدۃ فہذہ واحدۃ
اور اگر اسنے ساتوں کنکریاں یکبارگی ماریں تو ایک کنکری قرار پائیگی - لان المنصوص علیہ تفرق الافعال - کیونکہ منصوص
علیہ تو جدا جدا عمل کرنا ہے - ف - پس بغیر قیاس ورائے کے اسی طرح ایک ایک کرکے پھینکے - ویاخذ الحصی من ای
موضع شاء الا من عند الجمرۃ فان ذلک یکرہ - اور کنکریاں جس جگہ سے چاہے لیوے سوائے جمرہ کے پاس سے کہ
یہ مکروہ ہے - لان ما عندہا من الحصی مردود ہکذا جاء فی الاثر فیتشاءم بہ - کیونکہ جمرہ کے پاس جو کنکریاں ہیں وہ رد کر
دی گئی ہیں یوں ہی اثر میں وارد ہوا ہے پس اسکے لینے میں شومی و نحوست شمار ہوگی - ف - یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں
ہوا اسکی کنکریاں اسی رد کر دی جاتی ہیں، تو انکو لینا منحوس ہے چنانچہ ابونعیم نے دلائل النبوۃ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت
کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا فرشتہ اسکی کنکریاں اٹھالی گئیں - اسحق بن راہویہ نے
ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اسکی کنکریاں اٹھالی گئیں ورنہ چھوڑ دی گئیں - ورواہ ابن ابی شیبۃ
نحوہ - حاکم و دارقطنی نے ابوسعید خدری رض سے مرفوع روایت کیا اور حاکم نے اسکو صحیح الاسناد کہا اور یزید بن سنان [illegible]

کی توثیق کی لیکن شیخ تقی الدین نے امام ہمام اور صاحب تنقیح نے اسی راوی کی جہت سے اس حدیث کو ضعیف کہا اور ابن ابی شیبہ
نے رشید بن سعید رضہ کا قول روایت کیا۔ مع۔ بالجملہ یہ ضرور عجائب دلائل نبوت سے ہے کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام
کے وقت سے رمی جمار جاری ہے پس اگر عجائب قدرت الٰہی سے نہ ہوتا تو اب تک وہاں بہت بڑا پہاڑ قائم ہوتا۔ م۔ ویعتد بہ لوجود الفعل
اور باوجود اسکے اگر ادا کیا۔ ف۔ یعنی جمرہ کے پاس سے لینا مکروہ ہونے کے باوجود اگر اسنے وہیں سے کنکریاں لیکر ادا کیں
اجزاہ لوجود فعل الرمی۔ تو کافی ہو گیا کیونکہ پھینکنے کا فعل پایا گیا۔ ف۔ اور مقصود یہی فعل ہے اور کسی نص میں کنکریوں
کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا منصوص نہیں ہوا۔ رہا یہ کہ کنکری سے کیا مراد ہے تو فرمایا۔ ویجوز الرمی بکل ما کان من
اجزاء الارض عندنا۔ اور جو چیز کہ اجزائے زمین یعنی خاک سے ہو اُسکو رمی کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ خواہ
ڈھیلا ہو یا گوندھی مٹی خواہ خشک ہو یا نہیں حتی کہ خاک کی مٹھی روا ہے اور سروجی رح نے کہا کہ گیرو اور چونا و ہڑتال و نمک
اور پہاڑی نمک و سرمہ و زبرجد و بلور و عقیق و فیروزہ سب جائز ہیں۔ بخلاف گھاس و عنبر و موتی و سونا و چاندی کے کہ
یہ نہیں جائز ہیں اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے۔ مع۔ اور نہایہ میں نفیس لعل و جواہر سے عدم جواز لکھا کیونکہ ایسی
چیز فرو ہے جس سے اہانت ہو اور یہی اصح مختار ہے۔ م۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک
صرف پتھر سے جائز ہے اگرچہ فیروزہ و یاقوت و عقیق و بلور و زبرجد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک
پتھر کی خصوصیت نہیں ہے۔ لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالطین کما یحصل بالحجر۔ کیونکہ اصل مقصود
تو پھینکنے کا فعل ہے اور یہ جیسے پتھر سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا رمی بالذہب
والفضۃ لانہ یسمی نثارا لا رمیا۔ بخلاف اسکے جب کہ سونے و چاندی سے رمی کی تو جائز نہیں کیونکہ اسکے نثار کہلاتا ہے
نہ پھینک مارنا۔ ف۔ اسی جہت سے یاقوت و لعل وغیرہ نفیس پتھروں سے بھی عدم جواز ہے اور اولی و احوط یہ کہ صرف
پتھروں پر جو نص میں وارد ہیں اکتفا کیا جاوے۔ کما حققہ فی الفتح۔ م۔ قال ثم یذبح ان احب۔ کہا کہ پھر اُسکا جی
چاہے تو ذبح کرے۔ ف۔ یعنی قربانی کرے جسمیں ہر بال کے عوض ایک نیکی ہے۔ مگر اُسپر واجب نہیں۔ ثم یحلق او یقصر
پھر سر کو مونڈھے یا کترے۔ ف۔ خواہ خود یا حجام سے۔ لما روی عن رسول اللہ علیہ السلام انہ قال ان اول
نسکنا فی یومنا ہذا ان نرمی ثم نذبح ثم نحلق۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا
کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رمی کریں پھر قربانی کریں پھر سر منڈاویں۔ ف۔ لیکن یہ روایت غریب ہے
اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منا میں آئے تو جمرہ پر آکر اُسکو رمی کیا پھر اپنے
ڈیرہ میں تشریف لاکر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے دائیں جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب
پھر اپنے مبارک لوگوں کو عطا کرنے شروع کیے۔ کذا فی الصحیحین وغیرہما۔ اس سے معلوم ہوا کہ سر کا دایاں معتبر ہے
نہ مونڈنے والے کا اگرچہ مذہب میں یہی مذکور ہے لیکن صحیح وہ کہ جو حدیث میں ثبوت ہوا۔ کذا فی الفتح۔ حاصل آنکہ
فعل حجت ہے اور وہ رمی پھر ذبح پھر حلق کی ترتیب سے ہے۔ ولان الحلق من اسباب التحلل۔ اور اس دلیل
سے کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے۔ وکذا الذبح۔ اور یونہی قربانی کرنا بھی۔ ف۔ احرام سے
نکلنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ حتی یتحلل بہ المحصر۔ چنانچہ جو شخص احرام باندھکر ادائے حج سے روکا گیا ہے وہ قربانی سے حلال
ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ بیان آویگا انشاء اللہ تعالی اور رمی الجمرہ افعال حج میں سے احرام کے ساتھ ہے۔ فیقدم
الرمی علیہما۔ تو رمی کرنا قربانی و حلق پر مقدم کیا جاویگی۔ ف۔ تاکہ احرام میں واقع ہو۔ رہی ترتیب قربانی و حلق
میں۔ ثم الحلق من محظورات الاحرام۔ پھر حلق کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے۔ ف۔ حتی کہ محرم کو بال منڈانا

جائز نہیں ہے اور قربانی کرنا ممنوعات احرام سے نہیں - **فیقدم علیہ الذبح** - تو حلق پر قربانی کرنا مقدم کیجائیگی - ف: کہ قربانی بھی احرام میں ادا ہو جاوے - **وانما علق الذبح بالمحبۃ** - اور قربانی کو چاہنے کے ساتھ اسواسطے معلق کیا - ف چنانچہ کہا کہ قربانی کرے اگر چاہے - **لان الدم الذی یاتی بہ المفرد تطوع** - کہ قربانی جو تنہا حج والا کرتا ہے وہ نفل ہے - **والکلام فی المفرد** - اور یہ بیان اسی شخص کے حق میں ہو رہا ہے جو فقط حج ادا کرنیوالا ہے - ف - اور جو شخص کہ ان ایام میں حج وعمرہ ملا کر ادا کرے جسکو قران کہتے ہیں یا الگ الگ ادا کرے جسکو تمتع کہتے ہیں تو اسپر ایک قربانی واجب ہے - الحاصل افراد حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈاوے یا کتراوے - **والحلق افضل** - اور سر منڈانا افضل ہے **لقولہ علیہ السلام رحم اللہ المحلقین الحدیث ظاہر بالترحم علیہم** بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ اللہ تعالی حلق کرنیوالون پر رحم کرے اسکو تین مرتبہ کہا آخر حدیث تک پس آنحضرت نے ظاہر کر کے رحمت بھیجی - ف - یعنی فرمایا کہ اللہ تعالے حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا اور کترنے والون پر بھی پس فرمایا کہ اللہ تعالی حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کترنیوالون پر بھی پھر فرمایا کہ اللہ تعالی حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ اور کترنیوالون پر بھی تب فرمایا کہ اور کترنے والون پر بھی - کما فی الصحیحین - پس تین مرتبہ کرر حلق کرنے والون پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایکبار کترنے والون پر تو منڈانا اسمیں افضل ہے - یہ تو نص جلی ہے - اور قیاس ظاہری تو فرمایا - **ولان الحلق اکمل فی قضاء التفث وھو المقصود** - اور اس دلیل سے کہ منڈانا ستھرائی حاصل کرنے میں خوب کامل ہے اور ستھرائی حاصل کرنا ہی مقصود ہے - **وفی التقصیر بعض التقصیر** اور کترانے میں کچھ نقص ہے - **فاشبہ الاغتسال مع الوضوء** - تو اسکی مشابہت ہوگئی غسل کرنے اور وضوء کرنے کے ساتھ - ف - تو جیسے غسل کرنا وضوء سے افضل ہے یون ہی منڈانا کترنے سے - (فرع) جسکے سر پر بال نہون اسکو چاہیئے ہے کہ سر پر استرہ پھیر اوے اور یہ طریقہ مستحب ہے اور اگر نورہ سے یا جلانے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی میں نوچ ڈالے تو کافی ہوگیا - اگر منڈانا متعذر ہو تو کترانا متعین ہے جیسے برعکس - اگر دونون متعذر ہون تو حلال ہوگیا اور مستحب ہے کہ آخر ایام النحر تک تاخیر کرے - اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار نہیں یا مونڈنے والا یا کترنے والا نہیں تو سواے مونڈنے یا کترنے کے چارہ نہیں ہے - م - **ویکتفی فی الحلق بربع الراس** - اور منڈانے میں چوتھائی سر کے ساتھ اکتفا کیا جاوے - **اعتبارا بالمسح** - بر قیاس مسح کے - ف - یعنی جیسے وضوء میں چوتھائی سر کا مسح کافی ہے **وحلق الکل اولی** - اور پورا سر منڈانا بہتر ہے - **اقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم** - باقتداے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - ف - جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں گذرا - کرمانی رح نے کہا کہ اگر نصف سے کم منڈایا یا کترایا تو کافی ہوا اور اپنے اساءت کی یعنی ترک سنت کی وجہ سے برا کیا اور سواے سر کے کوئی دوسرے بال نہ لے اور نہ ناخن کاٹے اور اگر ایسا کیا تو کچھ مضر نہیں کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی قضاء التفث میں سے ہے - کذا فی المبسوط اور مفید میں ہے کہ اگر حلق سے پہلے غلطی سے سر دھویا یا ناخن کترے تو بقاے احرام سے اسپر ایک قربانی لازم ہوگی اور طحاوی رح نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک نہیں کیونکہ اسکو حلال ہونا مباح ہوگیا - پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ ومالک وشافعی سب متفق ہیں کہ سر منڈانے میں اسقدر کافی ہے جسقدر سے وضوء میں مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس ہونا نہیں ہو سکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہے - اور شیخ محقق نے بتوضیح تمام اسکو بیان کرنے اور اجتہادی دلائل پر بحث بیان کرنے کے بعد کہا کہ سر منڈانے میں تقاضاے دلیل یہی ہے کہ پورا سر منڈانا واجب ہے جیسا کہ قول مالک رح ہے اور یہی میرا مذہب ہے - واللہ سبحانہ تعالی اعلم - کما فی الفتح - اور اسی پر اعتماد اولی ہے مگر جبکہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہادی سے اسکے سواے ظاہر ہو - رہے عوام مقلد ور تو انکے واسطے کتاب میں مذکور رہا کہ چوتھائی سر کافی اور کل افضل ہے یہ حلق

یعنی مونڈنے کے معنی ظاہر ہیں۔ والتقصیر ان یاخذ من رؤس شعرہ مقدار الانملۃ۔ اور کترنے کے یہ معنی کہ بالوں کے
سروں سے بقدر ایک انگل کے تراش لے۔ ف۔ یہ اندازہ حضرت عمر و ابن عمر رض سے مروی ہے اور ایسی ہی پراست کا
اجماع ہے اور اسمیں مرد و عورت برابر ہیں۔ مع۔ ہاں عورت کو سر منڈانا جائز نہیں ہے۔ م۔ الحاصل حاجی حلق یا قصر کرچکا
وقد حل له كل شيء الا النساء۔ اور حالت یہ پہونچی کہ اسکو ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتوں کے۔ ف۔ یعنی خوشبو و
لباس وغیرہ سب حلال ہوگیا مگر عورتوں سے جماع و اسکی دواعی نہیں حلال ہوئی۔ وقال مالك والا الطيب ايضا
لانه من دواعي الجماع۔ اور امام مالک رح نے کہا اور سواے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دواعی میں سے ہے۔ ف۔
تو عورتوں کی طرح خوشبو لگانا بھی حلال نہیں ہوا۔ ولنا قوله عليه السلام فيه حل له كل شيء الا النساء۔ اور ہماری
دلیل قول علیہ السلام اس بارہ میں کہ اُسکے لیے سواے عورتوں کے ہر چیز حلال ہوگئی۔ ف۔ اگرچہ اسی قدر عبارت
ذکر کرنے میں یہ شبہہ رہتا ہے کہ عورتوں کے استثناء میں دواعی بالاتفاق مستثنیٰ ہیں تو طیب بھی انہیں داخل ہے لیکن تمام
روایت سے یہ شبہہ دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو عینی رح نے شرح الآثار سے نقل کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمہارے لیے خوشبو و کپڑے و ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتوں کے۔ وهو مقدم
على القياس۔ اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہے۔ ف۔ تو مالک رح کا قیاس رد ہوگیا لیکن معارضہ میں عبد اللہ
بن زبیر کی روایت ہے کہ حج کی سنت سے ہے کہ جب جمرۃ الکبریٰ کو رمی کیا تو اسکو ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتوں
و خوشبو کے یہاں تک کہ طواف زیارت ادا کرے۔ رواہ الحاکم قال علی شرط الشیخین۔ اور یہی عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد
منقطع مروی ہے۔ کما فی الامام۔ اور جواب یہ ہے کہ صحیحین میں قاسم نے عائشہ رض سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اسکے کہ آپ احرام باندھیں اور یوم النحر کو قبل اسکے کہ آپ طواف کریں ایسی
خوشبو سے معطر کیا کہ جسمیں مشک تھا۔ اور صحیح مسلم میں عمرہ نے عائشہ رض سے مانند اسکے روایت کی۔ نسائی و ابن ماجہ نے
ابن عباس رض سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمہارے واسطے ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتوں کے پس
ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپکے سر مبارک
سے مشک کی خوشبو اُڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو ہے کہ نہیں ہے۔ م ف۔ اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم
کے اصح وارجح ہیں تو کوئی معارضہ قائم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس صرف عورت ابھی اُسکو حلال نہیں ہے۔ م۔ ولا يحل له الجماع
فيما دون الفرج عندنا۔ اور عورت سے ماسواے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اُسکو حلال نہیں ہے۔ خلافا
للشافعي۔ بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ اُنکے دو قول میں سے ایک قول کے موافق عورت کو لپٹانا اور اُسکی
ران یا پیٹ سے مساس و خواہش پوری کرنا جائز ہے مگر ہم اسکو جائز نہیں جانتے۔ لانه قضاء الشهوة بالنساء۔ کیونکہ
یہ بھی عورت کے ساتھ شہوت پوری کرنا ہے۔ فيؤخر الى تمام الاحلال۔ تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائیگا۔ ف۔
اور وہ بعد طواف فرض کے ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ رمی جمار بھی احرام سے نکلنے کے سببوں سے ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ ثم الرمي
ليس من اسباب التحلل عندنا۔ پھر رمی جمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب میں سے نہیں ہے۔ خلافا
للشافعي۔ بخلاف قول شافعی رح کے۔ هو يقول انه يتوقت بيوم النحر كالحلق فيكون بمنزلته في التحليل۔ شافعی
فرماتے ہیں کہ رمی بھی مانند سر مونڈنے کے یوم النحر کے ساتھ موقت ہے تو حلال کرنے میں بھی بمنزلہ حلق کے ہوگی۔ ف۔
کیونکہ جو چیز یوم النحر سے موقت ہے یعنی دسویں ذی الحجہ اسکا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو وہ حلال کرنے والی ہے۔ اور حلق نہیں
کہ وقوف مزدلفہ بھی یوم النحر میں واقع ہے۔ ولنا ان ما يكون محللا يكون جناية في غير اوانه كالحلق۔ اور ہماری دلیل

ہے کہ جو چیز احرام سے حلال کرنے والی ہے تو وہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے جرم ہوتی ہے جیسے سر کا مونڈنا۔ ف۔ کہ وہ احرام
میں جرم ہے۔ والرمی لیس بجنایۃ۔ اور رمی کرنا جرم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر حالت احرام میں کوئی شخص جا کر رمی انجام
کرے تو کوئی جرم نہیں جو ممنوع احرام ہو۔ بخلاف الطواف۔ بخلاف طواف کے۔ ف۔ کہ طواف کا اعتراض نہ ہوگا
کہ عورتوں کا جماع حلال ہونا طواف پر موقوف ہے حالانکہ وہ احرام میں ممنوع نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ طواف محلل بھی نہیں ہے۔ لان
التحلل بالحلق السابق لابہ۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا بوجہ سر مونڈنے کے ہے جو پہلے ہو چکا نہ بوجہ طواف کے۔ ف۔
لان اسند رہے کہ اسی حالت سابق پر بحالت احرام میں یہ طواف ادا کر لینا چاہیے قبل اسکے کہ عورت سے شہوت پوری کرے
بلکہ شرع نے جماع ممنوع کر دیا ہے۔ م ع۔ اسی واسطے مونڈنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ حلال ہونا جو واجب ہے بدون
اسکے نہوگا اور ابن عمرؓ سے تفسیر قولہ تعالیٰ ثم لیقضوا تفثہم۔ مروی ہے کہ تفث سے حلق و لباس ہے۔ یہی مفسرین کا قول
ہے گر دلیل عقلی سے وجوب ثابت ہوا۔ لہٰذا ابو حنیفہ کے قول پر علی الاصح اگر بعد رمی کے قبل حلق کے غلطی سے سر پیرا تو اسپر
قربانی واجب ہے۔ ع ف۔ الحاصل منی میں سر مونڈنا یا کترنا تمام کرے۔ قال ثم یاتی من یومہ ذلک مکۃ۔ قدوری
نے کہا پھر مکہ میں آوے اسی دن۔ ف۔ یعنی دسویں تاریخ یوم النحر کو۔ او من الغد۔ یا دوسرے دن۔ ف۔
گیارھویں کو۔ او من بعد الغد۔ یا پرسوں۔ ف۔ یعنی بارھویں کو کہ یہی ایام قربانی کے ہیں پس اس سے تاخیر نہ کرے
فیطوف بالبیت طواف الزیارۃ سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کا طواف کرے طواف الزیارت سات پھیرے۔ ف۔
اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی ہو تو آج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور مذکور ہو چکا کہ سعی کو آج کے واسطے
تاخیر کرنا افضل ہے۔ جیسے طواف الزیارۃ کو دسویں تاریخ ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے۔ م۔ لما روی ان النبی علیہ السلام
لما حلق افاض الی مکۃ فطاف بالبیت ثم عاد الی منی وصلی الظہر بمنی۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب
سر منڈایا تو مکہ کو تشریف لائے پس خانہ کعبہ کا طواف کیا پھر منی کو واپس آئے اور منی میں ظہر کی نماز پڑھی۔ ف۔ یہ
حدیث صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے مروی ہے لیکن صحیح مسلم و سنن کی حدیث جابرؓ میں اور ابو داؤد اور ابن حبان و حاکم کی
حدیث عائشہؓ میں ہے کہ ظہر مکہ میں پڑھی۔ ابو الفتح الیعمری و ابن حزم نے کہا کہ لا محالہ دونوں روایتوں میں سے ایک کے
کسی راوی کو وہم ہوا۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً مکہ میں پڑھی۔ مع۔ اور مکہ میں پڑھنا اولی ہے۔ ف۔ بالجملہ دونوں روایتیں مفید
ہیں کہ طواف الزیارۃ دسویں کو ادا کیا تو یہی افضل ہے۔ م۔ ووقتہ ایام النحر۔ اور طواف الزیارہ کا وقت قربانی کے ایام ہیں
ف۔ دسویں و گیارھویں و بارھویں تک۔ لان اللہ تعالیٰ عطف الطواف علی الذبح۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قربانی
پر طواف کو عطف فرمایا۔ قال فکلوا منہا۔ یعنی کہا فکلوا منہا۔ ف۔ پس قربانیوں سے کھاؤ۔ ثم قال ولیطوفوا۔ پھر
فرمایا ولیطوفوا۔ ف۔ یعنی اور طواف کرو۔ فکان وقتہما واحدا۔ تو قربانیوں و طواف کا وقت ایک ٹھہرا۔ واول
وقتہ بعد طلوع الفجر من یوم النحر۔ اور ابتدائے وقت طواف الزیارۃ کا دسویں کی فجر طلوع ہونے سے ہے۔ ف۔ آخر
ایام قربانی تک۔ لان ما قبلہ من اللیل وقت الوقوف بعرفۃ۔ کیونکہ طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت تو وقوف عرفہ کا وقت
ہے۔ والطواف مرتب علیہ۔ اور طواف اسی وقوف پر مرتب ہے۔ ف۔ یعنی بعد وقت وقوف کے طواف ہے تو لامحالہ
طلوع فجر سے ٹھہرا۔ الحاصل عرفہ کے دن سے لیکر رات تمام تک وقوف کا وقت ہے کہ اسمیں سے کسی جزو میں وقوف کرے
اور طریق مسنون اوپر مذکور ہو چکا کہ بعد زوال کے غروب تک امام کے ساتھ ٹھہر کر امام بعد غروب کے روانہ ہو کر مزدلفہ میں رات
بسر کرے اور بعد طلوع فجر کے جو طواف الزیارۃ کا وقت شروع ہوا ہے اسمیں پہلے وقوف مزدلفہ پھر اگر بعد طلوع الشمس کے رمی کرے
پھر مستحب قربانی پھر حلق یا تقصیر پھر طواف الزیارۃ کرے۔ م۔ والافضل ہذہ الایام اولہا کما فی التضحیۃ۔ اور ان ایام میں

یں سے پہلا روز طواف کے لیے افضل ہے جیسے انھیں ایام قربانی میں سے پہلا روز قربانی کے لیے افضل ہے۔ وفی الحدیث
افضلہا اولہا۔ اور حدیث میں ہے ان ایام میں افضل پہلا دن ہے۔ ف۔ یہ حدیث تو ثابت نہیں ہوئی پس بہتر یہ کہا جاوے
کہ اسی پر اجماع ہے۔ ع۔ رہا اس طواف میں رمل ہے یا نہیں تو فرمایا کہ۔ فان کان سعی بین الصفا والمروۃ عقیب طواف
القدوم لم یرمل فی ہذا الطواف ولا سعی علیہ۔ اگر وہ طواف القدوم کے بعد صفا و مروہ کے درمیان سعی کر چکا ہو تو اس طواف
الزیارۃ میں رمل نہیں کریگا اور پھر سعی صفا و مروہ بھی نہیں ہے۔ وان کان لم یقدم السعی۔ اور اگر سعی صفا و مروہ کو مقدم نہیں
کر چکا۔ ف۔ بلکہ اسوقت تک تاخیر کی ہے۔ اور یہی افضل ہے۔ رمل فی ہذا الطواف وسعی بعدہ۔ تو اس طواف میں
رمل کرے اور اسکے بعد سعی کرے۔ لان السعی لم یشرع الا مرۃ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ سعی صفا و مروہ دو دفعہ مشروع نہیں ہے مگر ایکبار فقط
یعنی ایسا واجب ہے کسی طواف کے بعد ہو پھر نہیں جائز ہے۔ یہ کہ پیش ہو کہ چاہئے طواف القدوم جو کہ سنت ہے اسکے بعد
یہ سعی ادا کر دے۔ والرمل ما شرع الا مرۃ فی طواف بعدہ سعی۔ اور رمل کرنا نہیں مشروع ہے مگر ایک بار ایسے طواف میں
جسکے بعد سعی ہو۔ ف۔ تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتی کہ اگر مقدم ہو چکی ہو تو اب رمل نہیں ورنہ رمل کرے۔ مفاد اسکا یہ ہے
کہ اگر طواف قدوم میں رمل کیا اور اسکے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی تو رمل معتبر نہ ہوا اور طواف الزیارۃ میں رمل و سعی کرے۔ اگر طواف
قدوم میں رمل نہ کیا اور اسکے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیارۃ سات پھیرے ادا کرے۔ یہ سات پھیرے
ہر وجہ کامل ہیں ورنہ رکن تو چار پھیرے اور باقی میں واجب ہیں۔ کما نص علیہ الامام محمد۔ اور یہیں شیخ کی تحقیق آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ
م۔ ویصلی رکعتین بعد ہذا الطواف۔ اور اس طواف زیارت کے بعد دوگانہ نماز پڑھے۔ لان ختم کل طواف برکعتین
فرضا کان الطواف او نفلا علی ما بینا۔ کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل ہو بنا بر انکہ
ہم بیان کر چکے۔ ف۔ حدیث کہ طواف کنندہ ہر سات پھیرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف قدوم کی ذیل میں
مذکور ہے۔ م۔ (فروع) متعلق طواف۔ واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے۔ اگر ستونوں یا زمزم کے دروازہ طواف کیا
تو جائز ہے اور اگر دیوار مسجد کے [illegible] نہیں۔ اور اعادہ واجب ہے۔ جیسے مکہ کے گرد طواف کرنے سے کچھ نہیں ہوگا۔ مسجد میں داخل
[illegible] رمل طواف کرے خواہ حرم سے ہو یا خود مکہ کا۔ اسپر کوئی نماز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جاتی ہو یا وتر یا سنت
[illegible] جماعت جاتی ہو تو ان نماز کو مقدم کرے۔ عمرہ والے کے واسطے طواف قدوم سنت نہیں ہے عورت کو مستحب ہے کہ
[illegible] اور مرد کو بیت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذا کے۔ اگر طواف یا سعی میں نماز فریضہ کی اقامت کہی گئی یا
[illegible] یا صورت کی ضرورت ہوئی تو طواف سے نکل کر جاوے پھر فراغت کے بعد آکر جہاں سے چھوڑا تھا اسپر بنا کرلے
[illegible] اوقات میں نماز مکروہ ہے انمیں طواف مکروہ نہیں مگر دوگانہ طواف میں تاخیر کرے۔ جوتا پہنے طواف میں مضائقہ نہیں
بشرطیکہ پاک ہوں۔ طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ حمد و ثنا ہو بظاہر الروایۃ۔ اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور خرید و فروخت
کرنا مکروہ ہے مگر طواف فاسد نہ ہوگا۔ طواف میں سلف سے ذکر الٰہی منقول ہے اسپر اجماع ہے تو یہی افضل ہے قرأت قرآن سے
[illegible] مضائقہ نہیں۔ طواف میں فتویٰ دینا اور بضرورت پانی پینا
جائز ہے اور تلبیہ اسوقت نہ کہے۔ اگر سواری پر یا آدمی پر لدکر طواف یا سعی کی تو بعذر جائز ہے اور بغیر عذر نہیں پس جب تک مکہ
میں ہو اعادہ کرے اور چلا آیا تو اسپر قربانی واجب ہے کیونکہ پیدل طواف کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے۔ کما نص علیہ محمد و مشائخ
[illegible] کو لاد کر طواف کرایا تو لادنے والے کا طواف بھی ادا ہو گیا لیکن اگر فقط لادنے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر
[illegible] قرضدار کو پکڑنے میں سات پھیرے گھوم گیا تو طواف نہیں ہوا بخلاف وقوف عرفہ کے کہ ادا ہو گیا۔ خانہ کعبہ
[illegible] مستحب ہے جب کہ کسی کو ایذا نہ ہو۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہو کر نماز پڑھی۔ لہٰذا آپ کے

مقام نماز کا قصد کرے۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ فرماتی ہیں کہ عجب ہے کہ مرد مسلمان جب داخل ہو تو کیونکر چھت کی طرف نگاہ اُٹھاویگا۔ یعنی جلال و عظمت الٰہی عزوجل کے واسطے ادب نگاہ رکھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر مبارک سجدہ کی جگہ سے نہیں ہٹی حتی کہ باہر تشریف لائے۔ الحاصل ظاہر و باطن میں جہانتک ممکن ہے ادب لحاظ رکھے۔ عوام جسکو عروۃ الوثقی کہتے ہیں محض بے اصل بدعت ہے جیسے درمیانی مسمار کو ناف دینا کہتے اور اسپر ناف رکھتے ہیں یہ بے عقلی کا کام ہے۔ کمافی الفتح۔ الحاصل جب طواف زیارت سے فارغ ہوا تو ارکان پورے ہو چکے۔ **قال وقد حل له النساء** قدوری نے کہا اور حالت یہ ہو چکی کہ حاجی کے واسطے عورتیں حلال ہو گئیں۔ ف۔ اور اسمیں طواف کو دخل نہیں **لکن بالحلق السابق**۔ لیکن بوجہ حلق یعنی سر مونڈنے (یا کترانے کے) جو طواف سے پہلے ہو چکا۔ اذ هو المحلل کیونکہ وہی حلال کرنے والا۔ ف۔ یعنی احرام سے نکالنے والا ہے۔ تو اسی کی وجہ سے عورتیں بھی حلال ہوتیں۔ لا بالطواف نہ بوجہ طواف کے۔ **الا انه اخر عمله فی حق النساء**۔ مگر اتنی بات ہے کہ حلق کا اثر عورتوں کی حلت میں ظاہر ہونا مؤخر کر دیا گیا ہے۔ ف۔ یہانتک کہ طواف کرے۔ نظیر یہ کہ کسی نے جا کر چیز خریدی تو اُس چیز کو کام میں لانا اجازت پر موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہیں بلکہ اصلی خرید سے حلال ہے۔ م۔ **قال وهذا الطواف هو المفروض فی الحج وهو رکن فیه**۔ قدوری نے کہا کہ اور یہی طواف حج میں فرض کیا گیا اور یہ اسمیں رکن ہے۔ **اذ هو المامور به فی قوله تعالیٰ وليطوفوا بالبيت العتيق**۔ کیونکہ اُسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول الٰہی عزوجل ولیطوفوا الخ میں۔ ف۔ یعنی اور بندے بیت العتیق کا طواف کریں اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ ع۔ **ويسمی طواف الافاضة وطواف يوم النحر**۔ اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاضہ اور تیسرا نام طواف یوم النحر ہے۔ **ويكره تاخيره عن هذه الايام** اور ان ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ د۔ **لما بينا انه موقت بها**۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ طواف انھیں ایام کے ساتھ موقت ہے۔ ف۔ یعنی یہی اُسکا وقت مقرری ہیں۔ **وان اخره عنها لزمه دم عند ابی حنيفة رحه وسنبينه فی باب الجنايات ان شاء الله تعالیٰ**۔ اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان ایام سے تاخیر کیا تو اسپر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جرمانہ لازم ہوگی اور ہم عنقریب اُسکو جرموں کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ **قال ثم يعود الی منی فيقيم بها**۔ قدوری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے پس وہاں مقیم ہو۔ **لان النبی عليه السلام رجع اليها كما رويناه**۔ اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی کو لوٹ گئے تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے۔ ف۔ حدیث ابن عمر و جابر فی صحیح مسلم۔ **ولانه بقی عليه الرمی وموضعه بمنی**۔ اور اسلیے کہ اسپر رمی الجمار ابھی باقی ہے اور اسکا ٹھکانا منی میں ہے۔ ف۔ لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُسی روز چلا جاوے جو کہ حدیث سے ثابت ہوا۔ م۔ الحاصل یوم النحر کو واپس جا کر منی میں رہے۔ **فاذا زالت الشمس من اليوم الثانی من ايام النحر**۔ پھر قربانی کے ایام میں سے دوسرے دن جب آفتاب ڈھل جاوے۔ ف۔ یعنی گیارھویں تاریخ بعد زوال کے۔ **رمی الجمار الثلث**۔ تینوں جمرات کو رمی کرے۔ **فيبدأ بالتی تلی مسجد الخيف**۔ پس اُس جمرہ سے شروع کرے جو مسجد الخیف سے متصل واقع ہے۔ **فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة**۔ پس اسکو سات کنکریوں سے رمی کرے کہ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ ف۔ پس اسکی رمی پوری ہو گئی۔ **ويقف عندها**۔ اور اسکے پاس کچھ توقف کرے۔ ف۔ یعنی قبلہ رخ پھر کر بقدر تسبیح و دعا کرے۔ **ثم يرمی التی تليها من ذلك**۔ پھر اس دوسرے جمرہ کو رمی کرے جو چار میں سے پہلے جمرہ سے متصل ہے۔ ف۔ یعنی اول کے بعد والے جمرہ کو سات کنکریوں سے مع تکبیروں کے۔ **ويقف عندها**۔ اور اس دوسرے جمرہ کے پاس بھی توقف کرے۔ ثم يرمی [illegible]

رمی کرے - ف - تیسرے جمرہ کو یعنی - جمرۃ العقبۃ کذلک - جمرۃ العقبہ کو اسی کیفیت مذکورہ سے - ولا یقف عندہا
اور جمرۃ العقبہ کے پاس توقف نہ کرے - ہکذا روی جابر رضہ فیما نقل من نسک رسول اللہ علیہ السلام مفسرا
یعنی جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسک سے نقل کیا اسمیں یوں ہی تفسیر کے ساتھ
روایت کیا ہے - ف - یہ روایت جابر غریب ہے کیونکہ صحیح مسلم کی روایت جابر رضی اللہ عنہ میں صرف جمرۃ العقبہ کے اول روز
کا بیان ہے - ہاں ابو داؤد نے حدیث عائشہ رضہ سے مفسر روایت کیا ہے - ورواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم - منذری نے کہا کہ
یہ حدیث حسن ہے - مع - بلکہ صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ میں کافی ووافی تفسیر مذکور ہے اور یہ ترتیب واجب ہے یا سنت ہے
سنت ہے - ویقف عند الجمرتین فی المقام الذی یقف فیہ الناس - اور اول ودوم دونوں جمروں کے پاس
وہاں توقف کرے جہاں لوگ ٹھہرتے ہیں - ف - کیونکہ یہی مقام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے توقف کا ہے جسکو لوگوں
نے توارث کیا ہے اور بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ میں اول جمرہ میں آگے بڑھکر توقف قبلہ رخ دیر تک دعا اور ہاتھ اٹھانا
اور دوم میں بائیں جانب مڑکر قبلہ رخ اسی طرح دعا مذکور ہے - مف - ویحمد اللہ ویثنی ویہلل ویکبر ویصلی علی النبی
علیہ السلام ویدعو بحاجتہ ویرفع یدیہ - اور اللہ تعالی کی حمد کرے اور ثنا پڑھے - وتہلیل یعنی لا الہ الا اللہ وتکبیر
یعنی اللہ اکبر کہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور اپنی حاجت کی دعا مانگے اور دونوں ہاتھ اٹھادے
اور یہ نزدیک ہے - ف - دونوں کندھوں تک - احیط - لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع
مواطن وذکر من جملتہا عند الجمرتین - بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاوینگے مگر سات
مواطن میں اور منجملہ سات کے دونوں جمروں کے پاس ہاتھ اٹھانا ذکر فرمایا - والمراد رفع الایدی بالدعاء - اور مراد
دعا کے ساتھ ہاتھوں کا اٹھانا - ف - یہ حدیث کتاب الصلوۃ میں گذری - اور دعا کے واسطے ہاتھ اٹھانا صحیح بخاری
کی حدیث ابن عمر رضہ میں منصوص ہے - کہا گیا کہ اتنی دیر توقف کرے کہ سورہ بقرہ ختم ہو - جو شخص بیمار ہو کر رمی نہیں
کر سکتا تو اسکے ہاتھ پر کنکری رکھکر پھینکے یا دوسرا اسکی طرف سے پھینکدے - یوں ہی جو اغماء سے بیہوش ہو - اگر
ایک کنکری اپنی اور دوسری کنکری دوسرے شخص کی دونوں یکبارگی پھینکے تو جائز مگر مکروہ ہے - مسجد الخیف میں امام
کے ساتھ جماعت کی نماز ترک نہ کرنا چاہیے - مف - وینبغی ان یستغفر للمؤمنین فی دعائہ فی ہذہ المواقف -
اور چاہیے کہ ان مواقف میں (خواہ جمرہ کے ہوں یا عرفہ وغیرہ کے) مومنوں کے واسطے اپنی دعا میں مغفرت مانگے -
ف - یعنی اللہ تعالی امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بخشدے - کیونکہ یہ شخص بہت بڑی مغفرت اپنے واسطے بھی پادیگا
اور مومنین بخشے جاوینگے - لان النبی علیہ السلام قال اللہم اغفر للحاج ولمن استغفر لہ الحاج - کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الہی حاجیوں کو بخشدے اور جسکے واسطے حاجیوں نے مغفرت مانگی اسکو بخشدے - ف
رواہ الحاکم وصححہ والبزار وابن عدی والطبرانی عن ابی ہریرۃ رضہ اور اسکو ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے مرسل بھی روایت
کیا ہے - ثم الاصل ان کل رمی بعدہ رمی یقف بعدہ - پھر اصل یہ نکلی کہ ہر رمی جسکے بعد رمی ہو تو بعد رمی کے
توقف کرے - ف - جیسے جمرہ اول وجمرہ دوم ہے کہ آگے رمی کے بعد موقف دعا ہے - لانہ فی وسط العبادۃ فیاتی
بالدعاء فیہ - کیونکہ یہ فعل ایک عبادت کے بیچ میں واقع ہے تو اس فعل میں دعا کرے - وکل رمی لیس بعدہ
رمی لا یقف - اور جو رمی کہ اسکے بعد رمی نہیں ہے تو اس رمی کے بعد توقف نہیں کریگا - ف - جیسے تیسرا جمرہ اور
یوم النحر کو فقط جمرہ عقبہ کے رمی کے بعد توقف نہیں چنانچہ حدیث میں منصوص ہے - لان العبادۃ قد انتہت
کیونکہ عبادت تو ختم ہو چکی - ولہذا لا یقف بعد جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر ایضا - اور اسی وجہ سے یوم النحر جمرہ کی

بعد جمرۂ عقبہ رمی کرنے کے توقف نہیں کرتا ہے - قال واذا کان من الغد - قدوری رح نے کہا اور جب دوسرا دن ہو
ف یعنی بارھوین تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن وخاتمہ ہے جسکو یوم النفر الاول کہتے ہین - رمی الجمار الثلث بعد
زوال الشمس کذلک - تو تینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح - ف یعنی جسطرح گیارھوین کی
بابت ذکر مفصل ہو چکا - فان اراد ان یتعجل النفر نفر الی مکۃ - پس اگر چاہے کہ جانے مین جلدی کرے تو مکہ کو چلا جاوے
ف کچھ گناہ نہین ہے - وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس - اور اگر
ٹھہرنا چاہے تو چوتھے دن بھی تینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے - بقولہ تعالیٰ فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ
ومن تاخر فلا اثم علیہ من اتقی - بدلیل قولہ تعالیٰ فمن تعجل الآیۃ یعنی پھر جو شخص جلدی کرے دو دن مین تو اسپر کچھ گناہ
نہین اور جو تاخیر کرے تو اسپر بھی گناہ نہین اسکے واسطے جو تقوی کرے - ف زمخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے
زمانہ جاہلیت مین بعض جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے امر حق سے بوحی مطلع کر دیا - مع - پس
بارھوین کو چلا جانا جائز ہے - والافضل ان یقیم - اور افضل یہ کہ ٹھہرا رہے - ف تیرھوین تک جو آخر ایام تشریق ہے
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع - کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ
آنحضرت صلعم ٹھہرے رہے یہانتک کہ چوتھے دن تینون جمرات کو رمی کیا - ف چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رض کی حدیث ہے کہ طواف
زیارت کیا آخر روز جبکہ ظہر پڑھی یعنی یوم النحر کو پھر منی کو واپس ہوئے پس وہان ایام تشریق کی راتین ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے
تھے جب آفتاب ڈھل جاتا تھا - رواہ ابوداود وابن حبان فی صحیحہ والحاکم - منذری رح نے مختصر السنن مین کہا کہ حدیث حسن ہے - نفع
لہذا زیادت عبادت اور اتباع سنت افضل ہے اور بارھوین کو چلا جانا جائز ہے جبتک کہ تیرھوین شروع نہو چنانچہ فرمایا - ولہ ان ینفر
ما لم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن لہ ان ینفر - اور حاجی کو چلے جانیکا جواز حاصل ہے جبتک کہ چوتھے روز یعنی
تیرھوین کی فجر طلوع نہوئی پھر جب فجر طلوع ہوگئی تو اسکو چلے جانیکا اختیار نہوگا - ف جبتک کہ چوتھے روز کی رمی نہ کرے -
لدخول وقت الرمی - بوجہ وقت رمی آجانے کے - ف نظیر اسکی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا بغیر ادا کرہ ہے - وفیہ خلاف
الشافعی - اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہے - ف کیونکہ شافعی رح کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع
ہونے سے جواز نہین رہتا یعنی جب بارھوین کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہین ہے اور یہی حضرت عمر رض سے
مروی اور قول مالک واحمد ہے اور ہمارے نزدیک رات مین جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہیں ہے یہانتک کہ
فجر طلوع ہو تب نہین جائز ہے - مع - وان قدم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع - قبل الزوال بعد طلوع
الفجر جاز عند ابی حنیفۃ - اور اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن مین رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے
پہلے ادا کر لیا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے - وہذا استحسان - اور یہ بدلیل استحسان حکم ہے - وقالا لا یجوز -
اور صاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہین جائز ہے - ف یہی قول مالک وشافعی واحمد رح ہے - اعتبارا بسائر
الایام - بر قیاس دیگر ایام کے - ف یعنی ۱۰ - ۱۱ - ۱۲ - تین دن قبل زوال رمی نہین جائز ہے تو چوتھے دن بھی
نہین جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہین ہے - وانما التفاوت فی رخصۃ النفر - اور فرق فقط روانگی کی اجازت
مین تھا - ف یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدون رمی کے چلا جاوے اور ان تین ایام مین نہین
تب یہی فرق تھا - فاذا لم یترخص التحق بہا - پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار نہکیا تو یہ چوتھا دن
بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہو گیا - ف اور کسی بات مین فرق نہ رہا تو جیسے دیگر ایام مین قبل زوال کے رمی
نہین جائز تو اسی طرح چوتھے روز بھی جائز نہوگی - ومذہبہ مروی عن ابن عباس - اور ابوحنیفہ کا مذہب حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ف۔ کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہو تو رمی الجمار و صدر جائز ہے۔ رواہ البیہقی
یعنی جب تیرھویں کو آفتاب اونچا ہو جاوے تو رمی کر کے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور قول صحابی ایسی صورت میں حجت ہے۔ م
ولانہ لما ظہر اثر التخفیف فی ہذا الیوم فی حق الترک فلان یظہر فی جوازہ فی الاوقات کلہا اولی۔ اور
اس قیاس استحسانی سے کہ جب اس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت میں تخفیف کا اثر ظاہر ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ
اس روز تمام وقتوں میں رمی جائز ہونے میں اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہیے۔ بخلاف الیوم الاول والثانی۔ برخلاف
روز اول و دوم کے۔ ف۔ کہ انہیں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہیں جیسا اثر وقت کے بارہ میں ہو لہٰذا
انہیں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لا یجوز الرمی فیہما الا بعد الزوال فی المشہور من الروایۃ۔ چنانچہ
مشہور روایت میں ان دونوں دن میں رمی نہیں جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے۔ لانہ لا یجوز ترکہ فیہما فبقی علی الاصل
المروی۔ کیونکہ ان دونوں دن میں رمی کو ترک کرنے کا جواز نہیں ہوا تو اسی اصل پر رمی رہی جو روایت کی گئی ہے۔
ف۔ یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل درحقیقت حضرت ام المومنین عائشہ و ابن عمر کی حدیث سے مرفوعاً
مروی ہے۔ نہ جابر رضی اللہ عنہ سے م۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع الفجر۔ سو یوم النحر یعنی دسویں کو
بعد واپسی عرفات و مزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے۔ ف۔ لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر
کے اسارت ہے مثل رات کی رمی کے۔ ف ن۔ وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت
بعد آدھی رات کے ہے۔ ف۔ یہی قول احمد ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرعاء ان یرموا لیلا۔
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو رخصت دی کہ رات میں رمی کریں۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبۃ عن ابن
عباس رضی اللہ عنہما مرسلا عن عطاء ست۔ و رواہ الطبرانی ع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں" لیکن
اسناد ضعیف ہے۔ مع۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل فجر
کے رمی جمرہ کیا پھر روانہ ہوئیں حتی کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ام سلمہ کے پاس
ہوتے۔ د۔ رواہ ابو داؤد۔ یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روانگی با جازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تھی۔ اور ابو داؤد
نے عطاء رحمہ اللہ سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسماء بنت ابی بکر سے الحدیث۔ یعنی ہے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد
میں یہی کرتے تھے یعنی رات میں رمی الجمرہ۔ مع ح۔ اور مخفی نہیں کہ حدیث عائشہ میں اسماء رضی اللہ عنہا کا فعل صریح اجازت سے ظاہر
نہیں ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرضکہ ترتیب ملحوظ
نہیں رہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حرج نہیں تو اس سے مستنبط ہے کہ مردوں سے ایسی باتوں کے خیال
سرزد ہو گئے تو کچھ بھی بعید نہیں کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہو اور دوسری روایت میں راوی مجہول ہے با وجود اس کے ممکن کہ
عورتوں نے خود رائی سے کیا ہو اور عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انکو صرف ایک حج میں حاصل ہوا اور یہی احتمال صحیح
ہے بدلیل اس کے جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا۔ م۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا ترموا جمرۃ العقبۃ الا مصبحین۔ اور ہماری دلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جمرۃ العقبہ کو تم رمی مت کرنا مگر صبح میں داخل ہو کر۔ ف۔ رواہ الطحاوی بلاغۃ نحوہ
و ابن حبان فی الصحیح عن عبد اللہ بن عباس۔ مع۔ یہ ان عورتوں وغیرہ کو فرمایا جنکو پیشتر روانہ کر دیا تھا۔ ویروی
حتی تطلع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یہاں تک کہ آفتاب طلوع کرے۔ ف۔ یعنی ابوبکر البزار رحمہ اللہ کی حدیث لفظ
ابن عباس میں ہے کہ جمرۃ العقبہ کو رمی مت کرنا یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ مع۔ اور دوسری احادیث سے
معلوم ہوا کہ آپ کا فعل بھی یوں ہی تھا۔ اور اصول میں ثابت ہوا کہ دونوں حدیثیں بمنزلہ دو آیت کے ہیں۔ فیثبت

اصل الوقت بالاول والفضلیۃ بالثانی - پس ثابت ہوگا اصل وقت بدلیل حدیث اول اور افضل وقت بدلیل حدیث
دوم - ف - اور اصل وقت اس حدیث سے نہین ثابت کیا جائیگا جو شافعی نے روایت کی بلکہ اُسکی تاویل کیجاوے -
وتاویل ماروی اللیلۃ الثانیۃ والثالثۃ - اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم مراد ہے - ف - یعنی چرواہون
کو اجازت دی کہ گیارھوین وبارھوین رات مین رمی کرین - کیونکہ یہ بات معلوم ہوئی کہ رمی مین راتین اپنے اگلے دن کے
تابع ہین حتی کہ جب مثلاً گیارھوین کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوکر آخر رات تک رہتا ہے - مف - پس چرواہون کو
بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً ۱۱ - یا ۱۲ - کے دن کی رمی کو رات مین ادا کرین - اور یہ ہم نے اسواسطے کیا کہ عبداللہ بن
عباس اور فضل بن عباس کی حدیثون ضعفا مین اور چرواہون کی حدیث ابن عباس مین توفیق ہوجاوے - ولان
لیلۃ النحر وقت الوقوف - اور اسواسطے کہ دسوین کی رات تو وقوف عرفہ کا وقت ہے - ف - جیسا کہ حدیث عروہ بن
گذری - تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہوگا - والرمی یترتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورۃ - اور رمی ترتیب سے
ساتھ وقوف عرفہ کے بعد ہے تو ضرور رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا - ف - تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا
اور اگر ہم مان لین کہ چرواہون کو اُسنے دسوین رات مین رمی جمرۃ العقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہین آتا کہ رمی کا وقت
رات سے ہر شخص کے واسطے ہوا اسلیے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعفاء عورتون بچون اور چرواہون کو رخصت
دی تو یہ انھین تک رہیگی دوسرون کے حق مین نہوگی کیونکہ قیاس کو دخل نہین - باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل
بن عباس وعبداللہ بن عباس دربارہ ضعفاء کے جو اسناد مین اقوی ہین مرجوح متروک کرکے حدیث دربارہ چرواہون کے
ماخوذ ہو اور یہ نہین جائز ہے - م - ثم عند ابی حنیفۃ یمتد ہذا الوقت الی غروب الشمس - پھر واضح ہو کہ ابوحنیفہ رح کے
نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک - ف - یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے - لقولہ علیہ السلام ان
اول نسکنا فی ہذا الیوم الرمی - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس دن مین ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کرین
ف - اسکا ذکر حلق کے بیان مین گذرا - جعل الیوم وقتا لہ - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم
قرار دیا - ف - بنا برآنکہ دن مین کہنا اور یہ دن کہنا برابر ہین - وذہابہ بغروب الشمس - اور آفتاب ڈوبنے
سے دن جاتا ہے - ف - کیونکہ دن اُسی تک کہنے مین تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا - وعن ابی یوسف
انہ یمتد الی وقت الزوال - اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے - ف - بعد زوال کے نہین
رہتا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الزوال رمی کرلی ہے - والحجۃ علیہ ماروینا - اور ابو یوسف پر حجت وہ
حدیث جو ہم روایت کرچکے - ف - ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الخ - اور چونکہ اسکا ثبوت نہین ہوا تو حجت قائم نہوگی
کما لا یخفی - وان اخر الی اللیل رماہ ولا شیء علیہ - اور اگر حاجی نے رمی جمرۃ العقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی
کرلے اور اسپر کچھ لازم نہین ہے - لحدیث الرعاء - بدلیل چرواہون کے حدیث کے - ف - ہذا اسلیے کہ رات بھی
دن کے تابع ہوجاتی ہے - لیکن مبسوط خواہرزادہ مین ہے کہ فجر سے طلوع تک جائز مع اساءت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت
مسنون ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اساءت ہے اور رات مین جائز مع اساءت ہے - ن ف ح - اور مخفی نہین کہ
رات ذخیرہ مین جاہی اساءت ذکر کی وہ بغیر عذر ہے ورنہ ضعفاء وچرواہون کو اساءت نہین ہے - م ف - وان اخرہ الی
الغد رماہ - اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرلے - لانہ وقت جنس الرمی - کیونکہ یہ وقت بھی
جنس رمی کا ہے - ف - اگرچہ خاص اس رمی کا نہو - فلذا رمی کرلے - وعلیہ دم - اور اسپر ایک قربانی لازم آئی - عند
ابی حنیفۃ لتاخیرہ عن وقتہ کما ہو مذہبہ - ابوحنیفہ رح کے نزدیک بوجہ تاخیر کرنے رمی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسوین سے

جیسا کہ ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ ف۔ یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کردے تو قربانی لازم آتی ہے۔ پھر یہ اسی
بنا پر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے یہی مذہب ہے۔ قال فان رماہا راکبا اجزاہ۔ قدوری نے کہا پھر
اگر رمی جمار کو سوارہ ادا کیا تو اسکو کافی ہے۔ لحصول فعل الرمی۔ بوجہ فعل رمی حاصل ہو جانے کے۔ ف۔ بلکہ فتاویٰ قاضیخان
میں کہا کہ یہی ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک کل میں یہی افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یونہی
ثبوت ہوا۔ م ع۔ کما فی الصحیح وغیرہ۔ اور ابویوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا
کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک حاصل کرو کیا معلوم شاید میں اس سال کے
بعد حج نہ کر سکونگا۔ کما فی الصحیح۔ اور بغیر سواری کے بھی آپ کا رمی کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابویوسف
نے یہ کلیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیا والا فیرمیہ راکبا۔ ہر رمی جسکے بعد رمی ہے
تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے ورنہ اسکو سوار ہو کر رمی کرے۔ ف۔ پس دسوین کی رمی جمرۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی
حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام میں جمرہ اولی و وسطی کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور جمرہ سوم کو سوارہ کرے۔ لان
الاول بعدہ وقوف و دعاء علی ما ذکرنا۔ اسواسطے کہ اول یعنی جسکے بعد رمی باقی ہو تو اسکے بعد ٹھہرنا و دعا ہے
بنا بر آنکہ ہم ذکر کر چکے۔ فیرمی ماشیا۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ ف۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکون اقرب
الی التضرع۔ تاکہ تضرع سے اقرب ہو۔ ف۔ اور دوم یعنی جسکے بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے
وبیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابویوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم پر عجب کیا۔ اور اور رح نے کہا کہ وہ وقت طرد الشیطان کا ہے اور
یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ ظہیریہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولیٰ
ہے۔ م ع۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابوحنیفہ و محمد نے استنباط
کیا۔ اور سواری میں ہجوم سے خطرہ ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لا یبیت بمنی لیالی الرمی
اور مکروہ ہے کہ رمی کی راتوں میں رات کو منی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلعم
منی میں رات کو رہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد و ابن حبان کی حدیث عائشہ رض میں گذرا۔ اور اس سے صرف سنت
ہونا ثبوت ہوتا ہے۔ وعمر رضی اللہ عنہ کان یودب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی میں مقام
ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ ظاہر ادب سے مراد کہ زبان سے تنبیہ کرتے تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے
باہر رات گذارے اور حکم کرتے لوگوں کو کہ منی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ
ان راتوں کو منی میں سونا مکروہ رکھتے۔ چنانچہ اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ م ع۔ ولو بات فی غیرہا متعمدا
لا یلزمہ شیء عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی عمداً منی کے سوائے کہیں رات میں رہا تو ہمارے نزدیک اسپر کچھ لازم نہ ہوگا
خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ کیونکہ انکے نزدیک یہ رات واجب ہے اور ہمارے نزدیک
نہیں۔ لانہ وجب لیسہل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہماری دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت
اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا ایام رمی میں آسان ہو۔ فلم یکن من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجابر۔ تو
یہ فعل کچھ افعال حج سے نہ ہوا تو اسکے ترک سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوگا۔ ف۔ کیا نہیں دیکھتے
کہ عباس بن عبدالمطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ میں رہنے کی اجازت
دی پس اگر منی میں رات بسر کرنا واجب ہوتی تو سقایہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقایہ باتفاق واجب نہیں ہے

بمانی امانی۔ ابن الجوزی نے معارضہ کیا کہ وہ جب نہ ہوتا تو عباس رضی اللہ عنہ اجازت کیون لیتے۔ ابن الہمام نے رد
کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو ترک سنت سے اجتناب کرتے خصوص جب کہ سب لوگ منی مین تھے۔ مت۔ قال ویکرہ
ان یقدم الرجل ثقلہ الی مکۃ ویقیم حتی یرمی۔ قدوری نے کہا اور مکروہ ہے کہ حاجی اپنا بوجھ یعنی سامان مکہ کو روانہ کردے
اور خود ٹھہرا رہے یہانتک کہ رمی کرے۔ لما روی ان عمر رضی اللہ عنہ کان یمنع منہ ویؤدب علیہ۔ کیونکہ مروی
ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ اس حرکت سے منع کرتے اور اسپر ادب دیتے تھے۔ ف۔ یعنی سکھنے کہ ایسا جائز نہین ہے جیسا کہ ابن ابی
شیبہ نے روایت کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ یعنی حج مین کمال نہین ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہ تفسیر محل تامل ہے کیونکہ یہ واجب
ٹھہرایا ہے۔ ولانہ یوجب شغل قلبہ۔ اور اس دلیل سے مکروہ ہے کہ ایسا کرنا اُسکے دل کو اسباب مین مشغول رکھیگا۔ ف
وعلی ہذا اگر مکہ مین ایسی جگہ رکھا ہو کہ اُسکو اطمینان ہو تو کراہیت نہوگی۔ کما فی الدر۔ تنبیہ اسی سے کہا گیا کہ نماز مین جوتیان
وغیرہ ایسی جگہ نہ رکھے کہ دل لگا رہے بلکہ پیش نظر چاہیے۔ و۔ واذا نفر الی مکۃ نزل بالمحصب۔ اور جب مکہ کو روانہ
ہو تو محصب مین اُترے۔ وہو الابطح۔ اور یہی ابطح ہے۔ ف۔ جو مکہ سے منی کو جاتے ہوے دونون پہاڑون کے درمیان
متصل مقابر اور جائے مقام بائین جانب ہے اور وہ فناے مکہ ہے اور مقبرہ اُسمین شامل نہین ہے۔ مت۔ وہو اسم موضع
قد نزل بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور یہ ایک مقام کا نام ہے کہ جسمین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُترے
تھے۔ ف۔ رواہ مسلم وغیرہ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرے تو عشاء تک نماز پڑھکر کچھ دیر سو جاوے
پھر بیدار ہو کر مکہ مین داخل ہو۔ مت۔ وکان نزولہ قصدا۔ اور محصب مین آپ کا اُترنا قصداً تھا۔ ف۔ اس
مسئلہ مین علماء کے دو قول ہین اول یہ کہ قصداً نہین اُترے جیسا کہ ابو رافع کی حدیث مسلم سے ظاہر ہے یا قصداً اُترے مگر
مقصود یہ تھا کہ مدینہ کو روانگی مین آسانی ہو پس جو چاہے وہان اُترے یا نہ اُترے جیسا کہ صحاح الستہ کی حدیث مین عائشہ رض
کا قول صریح ہے۔ قول دوم یہ کہ آپ وہان قصداً بطریق عبادت اُترے۔ اسی کو مصنف رح نے اختیار کیا۔ ہو الاصح حتی
یکون النزول بہ سنۃ۔ یہی اصح ہے حتی کہ محصب مین اُترنا سنت ہو گیا۔ ف۔ جب کہ آپ قصداً اُترے۔ علی
ما روی انہ علیہ السلام قال لاصحابہ انا نازلون غدا بالخیف خیف بنی کنانۃ حیث تقاسم المشرکون
فیہ علی شرکہم۔ بنا بر اسکے جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (منی مین) اپنے اصحاب کو آگاہ فرمایا کہ
ہم کل کے روز خیف مین اُترینگے خیف بنی کنانہ مین جہان مشرکون نے اپنے شرک پر باہم قسمین کھائی تھین۔ یشیر الی
عہدہم علی ہجران بنی ہاشم۔ آپ اس کلام سے اشارہ فرماتے تھے مشرکون کی کمال کوشش پر بنو ہاشم کے چھوڑنے
مین۔ ف۔ رواہ جماعۃ الستۃ عن اسامۃ رض۔ وفی الصحیحین عن ابی ہریرۃ رض۔ اور ملخص قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم کے
[illegible] نوٹ: ابطال بت پرستی پر قریش کے سب کنبے اُس خیف محصب مین جمع ہوے اور سب نے باہم قسم و عہد کیا
کہ بنو ہاشم کو بالکل ترک کرین کسی طرح کا کھانا پینا خرید و فروخت پانی دانہ اُنکے ساتھ کچھ نہ کیا جاوے۔ آخر ابو طالب سب
لیکر پہاڑ مین چلے گئے اور مشرکون نے عہدنامہ کعبہ مین رکھا۔ تین سال گذرے اور بنو ہاشم کو سخت تکلیفین ہوئین۔ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الٰہی سے آگاہ فرمایا کہ اس کفر کے عہدنامہ کو کیڑے نے سب میٹ دیا صرف نام الٰہی باقی ہے۔
ابو طالب نے قریش کو آگاہ کیا۔ اُنھون نے غصہ ہو کر کہا کہ اگر ایسا ہو تو ہم تم سے میل کر لین۔ ابو طالب نے باشارہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہا کہ اگر نہ ہو تو ہم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمہارے سپرد کر دین۔ آخر سب قریش جمع ہوے اور دروازہ
کعبہ کھولا گیا اور داخل ہو کر عہدنامہ محفوظ کو کھول کر نکالا تو حضرت صادق مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان حرف بحرف
صحیح تھا کہ اسمین سواے حرف نام الٰہی کے کچھ نہین تھا۔ مشرکون کو سخت حیرت ہوئی لیکن عہد پورا کیا اور بنو ہاشم سے

سبیل ہو گیا۔ الحاصل حدیث اسامہ رض میں اسی طرف اشارہ ہے۔ فعرفنا انہ نزل بہ اراءۃ للمشرکین لطیف صنع اللہ تعالیٰ
بہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ آپ محصب میں اترے مشرکوں کو وہ لطیف صنعت الٰہی دکھلانے کو جو آپ کے ساتھ کی گئی
حتی کہ مکہ فتح کر دیا اور تمام لوگوں کو آپ کے سایہ اطاعت میں فرمانبردار کر دیا۔ فصار سنۃ کالرمل فی الطواف۔
تو یہ اترنا سنت ہو گیا جیسے طواف میں رمل کرنا۔ ف۔ ثابت یہ کہ رمل اول قبل فتح مکہ کے عمرہ میں کیا تھا اور اسوقت
مکہ میں مشرکین موجود تھے اور نزول محصب بعد فتح کے حجۃ الوداع میں کیا جس وقت مکہ میں کوئی مشرک نہ تھا تو مراد صنعت حق
کی یہ تھی دکھلاوے کہ ان لوگوں کو جو خیف کنانہ میں منقسم ہوئے تھے اگرچہ اسوقت شرک نہیں یا طلقاء مکہ کو جنکے دل میں
ایمان خوب جما نہ تھا۔ م ف۔ اسی جہت سے خلفائے راشدین نے محصب میں نزول کیا چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے
کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر ابطح میں اترا کرتے تھے۔ رواہ مسلم۔ ابن عمر رض سے روایت ہے کہ وہ محصب میں
اترنا سنت جانتے اور منی سے روانگی کے دن محصب میں ظہر پڑھتے۔ نافع نے کہا کہ محصب میں اترنا حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم و آپ کے بعد خلفائے راشدین نے کیا۔ رواہ مسلم۔ میں کہتا ہوں کہ محصب میں ظہر پڑھنا اس امر پر کہ رمی الجمار قبل زوال
کر لیتے ہوں یا ظہر میں تاخیر وقت آخر تک کرتے ہوں۔ فافہم۔ م۔ غرضکہ محصب میں بعد نماز عشاء کے کچھ سو جاوے۔ قال
ثم دخل مکۃ۔ قدوری نے کہا کہ پھر مکہ میں داخل ہو۔ فطاف بالبیت سبعۃ اشواط لا یرمل فیہا۔ پس طواف کرے
خانہ کعبہ کا سات پھیرے جنمیں رمل نہیں کریگا۔ ف۔ ظاہر ترکیب مفید ہے کہ بعد داخل ہونے کے فورا طواف کرے تو رات
میں واقع ہوگا۔ اور یہی ظاہر حدیث انس رض عنہ البخاری رح ہے۔ وہذا طواف الصدر ویسمی طواف الوداع۔ اور یہ
طواف الصدر یعنی روانگی اور نام رکھا جاتا ہے طواف الوداع۔ وطواف آخر عہد بالبیت۔ اور طواف آخری عہد بخانہ
کعبہ۔ لانہ یودع البیت ویصدر بہ۔ کیونکہ اس طواف کے ساتھ وہ بیت کو وداع کرتا اور روانہ ہوتا ہے۔ ف۔ ایسا
مستحب یہ کہ جب روانگی ہو تو یہ طواف کرے اگرچہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ مضائقہ نہیں کہ اسکے بعد مکہ میں ٹھہرے۔ ع۔ ف۔ وہو
واجب عندنا۔ اور یہ طواف ہمارے نزدیک واجب ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر بغیر طواف روانہ ہو گیا تو جب تک میقات سے
نہیں نکلا ہے اسپر واجب کہ بغیر تجدید احرام کے لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے کہ چاہے چلا جاوے اور اسپر ایک
قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام باندھکر لوٹ کر پہلے عمرہ طواف و سعی سے ادا کرے پھر طواف الصدر ادا کرے اور اسپر کچھ اور
واجب نہیں ہے لیکن فقہاء نے کہا کہ قربانی دینا بہتر ہے۔ مف۔ پس یہ اس بنا پر کہ واجب ہے اور یہی قول احمد رح ہے۔ خلافا
للشافعی۔ برخلاف قول شافعی۔ ف۔ و مالک کے۔ لقولہ علیہ السلام من حج ہذا البیت فلیکن آخر عہدہ
بالبیت الطواف۔ ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو شخص اس خانہ کا حج کرے تو اسکا آخری عہد اس
بیت کے ساتھ طواف ہو۔ ف۔ رواہ البخاری و مسلم۔ یعنی بصیغہ امر حکم دیا اور وہ وجوب کے واسطے ہے اور اس حدیث
میں یہ مضمون بھی وارد ہے۔ ورخص للنساء الحیض۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائض عورتوں کو رخصت دی۔
ف۔ یعنی جائز کیا کہ بدون طواف روانہ ہو جاویں جیسے نفاس والیاں۔ ذکرہ الاتقانی والسروجی رح۔ اور یہ بھی
دلیل وجوب ہے کہ سوائے حائضہ کے کسی کو رخصت نہیں دی۔ اگر وہم ہو کہ پھر حائضہ قربانی دے تو جواب یہ کہ یہ طواف
داخل حج نہیں ہے بلکہ بروقت رخصت واجب ہے اور چونکہ حائضہ اسوقت لائق طواف نہ تھی تو اسکو رخصت حاصل ہوئی۔ وفی
حدیث مسلم۔ لا ینفرن احد حتی یکون آخر عہدہ بالبیت۔ ہرگز کوئی وطن نہ لوٹے یہانتک کہ اسکا آخری عہد بخانہ کعبہ ہو
یعنی طواف۔ پس حاصل یہ نکلا کہ حائض کے سوائے سب پر واجب ہے۔ الا علی اہل مکۃ۔ سوائے اہل مکہ کے۔ ف۔
یا جو لوگ داخل میقات میں۔ مع۔ لانہم لا یصدرون ولا یودعون۔ کیونکہ یہ لوگ روانہ نہیں ہوتے اور نہ وداع

کرتے ہیں۔ والرمل فیہ لما بینا انہ شرع مرۃ واحدۃ۔ اور رمل اس طواف میں اسواسطے نہیں جو ہم بیان کر چکے کہ رمل صرف ایک مرتبہ مشروع ہے۔ ویصلی رکعتی الطواف بعدہ لما قدمنا۔ اور دو رکعت طواف اُسکے بعد پڑھے بوجہ اس حدیث کے جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ الفتح میں ہے کہ بعد طواف کے چوکھٹ کو بوسہ دے اور ملتزم سے لپٹے۔ پھر جو مصنف نے لکھا۔ ویاتی زمزم ویشرب من مائہا۔ اور زمزم پر آوے اور اُسکا پانی پیے۔ ف۔ ابن الہمام نے لکھا کہ باقی ڈول اپنے بدن پر بہاوے اور کہے اللھم انی اسألک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء۔ بروایت ابن عباس رض۔ اور مصنف نے یہ حدیث لکھی کہ۔ لما روی ان النبی علیہ السلام استقی دلوا بنفسہ فشرب منہ ثم افرغ باقی الدلو فی البئر۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود ایک ڈول بھرا پس اُس سے پیا پھر باقی ڈول کو کنوئیں میں بہا دیا۔ ف۔ خود بھرنا ابن سعد کی روایت طبقات میں عطاء رح سے مرسل ہے اور حدیث جابر رض عند مسلم اور حدیث ابن عباس عند احمد والطبرانی میں لوگوں کا بھر کر آپ کو دینا پھر ڈال دینا مروی ہے اور شاید کہ یہ بعد طواف افاضہ ہوا اور جو مصنف نے لکھا بعد طواف وداع ہو لیکن بخاری کی ظاہر حدیث انس رض دلالت کرتی ہے کہ آپ نے طواف وداع رات میں کیا ہے۔ ہاں ازرقی نے تاریخ مکہ میں رات ہی کو طواف ازواج مطہرات اور زمزم پر آنا ذکر کیا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ مف۔ ویستحب ان یاتی الباب۔ اور مستحب ہے کہ باب کعبہ پر آوے۔ ویقبل العتبۃ۔ اور چوکھٹ چومے۔ ویاتی الملتزم۔ اور ملتزم پر آوے وہو ما بین الحجر الی الباب۔ اور وہ حجر اسود سے باب کعبہ تک ہے۔ ف۔ رواہ عبد الرزاق عن ابن عباس رض۔ فیضع صدرہ ووجہہ علیہ۔ پس اُس پر اپنا سینہ وچہرہ رکھے۔ ویتشبث بالاستار ساعۃ۔ اور پردہ ہائے کعبہ سے ایک ساعت لپٹا رہے۔ ثم یعود الی اہلہ۔ پھر اپنے اہل کے پاس واپس آوے۔ ہکذا روی ان النبی علیہ السلام فعل بالملتزم۔ یوں ہی مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملتزم کے ساتھ ایسا کیا۔ ف۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وعبد الرزاق واسحٰق والدارقطنی والبیہقی۔ ت ع۔ قالوا وینبغی ان ینصرف وہو یمشی وراءہ ووجہہ الی البیت متباکیا متحسرا علی فراق البیت حتی یخرج من المسجد۔ مشائخ نے کہا اور چاہیے کہ لوٹنے اس ہیئات سے کہ پیچھے کو چلتا ہو اور اسکا منہ بیت اللہ کی طرف ہو روتا ہوا حسرت کرتا ہوا بیت اللہ کے فراق پر یہاں تک کہ مسجد سے باہر آ جاوے۔ ہذا بیان تمام الحج۔ پس یہ پوری حج کا بیان ہے۔ ف۔ جیسا کہ مرد ادا کرے۔ اور شیخ ابن الہمام نے یہاں فصل طویل در باب آب زمزم لکھی جسکا منتخب خلاصہ بہت غنیمت ہے۔ ابن عباس سے مرفوعاً روایت ہے کہ روئے زمین پر سب سے بہتر پانی آب زمزم ہے کہ جسمیں طعام کی سیری و بیماری کی شفاء ہے اور سب سے بدتر پانی حضرموت کی وادی برہوت کا ہے۔ الخ۔ رواہ ابن حبان والطبرانی باسناد ثقات۔ آب زمزم کی مدح میں مانند مذکور کے حضرت ابوذر کی حدیث مرفوع ہے۔ رواہ البزار باسناد صحیح۔ اور ابن عباس سے مرفوع وارد ہے کہ اگر تو نے آب زمزم کو پیاس کے لیے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے شفاء دیگا اور اگر سیری طعام کے لیے تو اللہ تعالیٰ سیر کریگا اور اگر پیاس دور ہونے کو تو اللہ تعالیٰ دور کریگا۔ الدارقطنی۔ اور اگر تو نے اسکو اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگتے ہوئے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے اپنی پناہ دیگا۔ اور جب ابن عباس پیتے تو کہتے کہ اللھم انی اسألک علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من کل داء۔ یعنی الٰہی میں تجھ سے علم نافع اور رزق واسع اور ہر بیماری سے شفاء مانگتا ہوں۔ الحاکم وصححہ۔ ورواہ ابن ماجہ واحمد۔ اور حافظ منذری نے کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور ایک جماعت علماء سے وارد ہے کہ انہوں نے اپنے اپنے مقاصد کے لیے آب زمزم پیا اور حاصل کیا چنانچہ ابن عیینہ کے شاگرد نے سو حدیث کے لیے اور شافعی نے تیر اندازی میں ٹھیک نشانہ کے لیے اور حاکم نے خوبی تصنیف کے لیے۔ حتی کہ ہمارے شیخ قاضی شہاب الدین عسقلانی ابن حجر رح نے فرمایا کہ جن ائمہ نے پیا ہے انکی تعداد شمار سے باہر ہے اور کہا کہ میں نے اسکو ہدایت طلب الحدیث در مرتبہ

امام ذہبی کی مراد سے پیا اور بعد دس برس کے قریب زمانہ کے میں نے حج کیا تو مجھے یاد آیا تو میں اپنی مراد سے بڑھکر پاتا تھا
اور مجھے امید ہے کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ مجھے نصیب کرے - انتہی - اور میں اُسکے پیچھے میں اللہ تعالیٰ سے دین میں استقامت اور
حقیقت اسلام پر وفات چاہتا ہوں - ملخص الفتح - اور مترجم ضعیف کو استقامت دین اور حقیقت اسلام بہ مع استقامت
کے وفات اور ہر قسم کے دین باطل سے نجات کی امیدواری ہے اور اللہ تعالیٰ سمیع علیم ذو الفضل العظیم کریم -

فصل - یہ فصل چند امور عارضی کے بیان میں ہے جو حج مفردہ کرنے کے توابع میں - متن - **وان لم یدخل المحرم مکۃ** - اور اگر
احرام باندھنے والا مکہ میں داخل نہ ہوا - ف - یعنی میقات سے احرام باندھکر چلا تو مکہ میں پہلے نہ آیا - مثلاً اس وجہ سے کہ وقت
بہت تنگ تھا - **وتوجہ الی عرفات ووقف بہا** - اور عرفات کی طرف گیا اور وہاں وقوف کیا - **علی ما بینا** - اسی طریقہ پر
وقوف کیا جو ہم بیان کر چکے - **سقط عنہ طواف القدوم** - تو اُس شخص سے طواف القدوم ساقط ہو گیا - **لانہ شرع
فی ابتداء الحج علی وجہ یترتب علیہ سائر الافعال** - کیونکہ اس طواف سنت کا شروع ہونا ابتداء حج میں اس طور
پر ہے کہ تمام افعال حج کے اُسپر مترتب ہوں - ف - یعنی پہلے طواف القدوم ہو پھر تمام افعال حج ہوں - اور اس شخص سے یہ
نہیں ہوا - **فلا یکون الاتیان بہ علی غیر ذلک الوجہ سنۃ** - تو سوائے اس صورت کے دوسری صورت پر طواف قدوم
کو لانا سنت نہیں ہوگا - ف - اور جبکہ یہ طواف سنت ہی تھا تو ادا نہیں ہو سکتا لہذا ساقط ہوا - **ولا شیء علیہ بترکہ** - اور اس طواف
قدوم کے ترک سے اسپر کچھ لازم نہ ہوگا - **لانہ سنۃ وبترک السنۃ لا یجب الجابر** - کیونکہ یہ طواف سنت ہے اور سنت ترک کرنے
سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوتا ہے - ف - یعنی از قسم قربانی وغیرہ - **ومن ادرک الوقوف بعرفۃ ما بین زوال
الشمس من یومہا الی طلوع الفجر من یوم النحر فقد ادرک الحج** - اور جس شخص نے وقوف عرفہ کو درمیان زوال آفتاب
بروز عرفہ کے یوم النحر کے طلوع فجر تک کے بیچ میں پایا تو اُسنے حج پایا - ف - اور جس نے زوال سے طلوع فجر تک کے بیچ
میں وقوف عرفہ یعنی عرفات میں ہونا کسی حصہ پر نہیں پایا گیا تو حج جاتا رہا - **فاول وقت الوقوف بعد الزوال
عندنا** - پس اول وقت وقوف عرفہ کا بعد زوال آفتاب کے ہے ہمارے نزدیک - ف - اور یہی امام مالک و شافعی
و اُنکے اصحاب کا قول ہے - **لما روی ان النبی علیہ السلام وقف بعد الزوال** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
بعد زوال کے وقوف مروی ہے - ف - چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں ہے - **وہذا بیان اول الوقت** - اور
یہ فعل اول وقت کا بیان ہے - ف - یعنی قرآن میں مجمل وقوف عرفہ مذکور ہے بدون وقت کے اور جب حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف کیا تو معلوم ہوا کہ اگر اول سے جائز ہوتا تو بیان فرماتے پس بعد زوال ہی کے اول
وقت شروع ہوا - **وقال علیہ السلام من ادرک عرفۃ بلیل فقد ادرک الحج** - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ جس نے عرفہ کو رات میں پایا تو اُسنے حج پایا - ف - رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی - **و
من فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج** - اور جسکو رات میں بھی عرفہ نہیں ملا تو اُسکا حج جاتا رہا - ف - رواہ الدارقطنی **فہذا
بیان آخر الوقت** - پس یہ آخر وقت کا بیان ہے - ف - اور رات طلوع فجر تک رہتی ہے - **ومالک ان کان یقول
ان اول وقتہ بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس فہو محجوج علیہ بما رویناہ** - اور مالک رح اگرچہ کہتے ہوں کہ اول وقت وقوف
عرفہ کا بعد طلوع فجر یا بعد طلوع آفتاب ہے تو مالک پر اسی حدیث سے حجت قائم ہے جو ہم روایت کر چکے - ف - لیکن صحیح یہ
مالک رح و اُنکے اصحاب نہیں کہتے ہیں بلکہ یہ امام احمد کا قول ہے جس سے اُنکے بعض شاگرد بھی مخالف ہیں اور کوئی مجتہد موافق
نہیں ہے - متن - **ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعتہ اجزاہ عندنا** - پھر جب بعد زوال کے حاجی نے
وقوف عرفہ کیا اور اُسی ساعت چلا گیا تو ہمارے نزدیک اُسکو کافی ہو گیا - ف - یعنی رکن ادا ہونے کو کافی ہو گیا اگر

مخالفت سنت لازم بلکہ قربانی واجب ہے اگر حدود عرفہ سے نکل گیا ہو۔ **لانہ علیہ السلام ذکر بکلمۃ او** ۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے کلمہ او ذکر فرمایا۔ **فانہ قال الحج عرفۃ** ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے۔ **ف** رواہ الدیلمی۔ **ت** ۔ **فمن وقف بعرفۃ ساعۃ من لیل او نہار فقد تم حجہ** ۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت خواہ رات یا دن سے واقف ہوا تو اسکا حج پورا ہو گیا۔ **ف** رواہ الطحاوی وسنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ مذکور نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ مع۔ الحاصل آپ نے من لیل او نہار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ او۔ ترجمہ یا۔ بیان فرمایا۔ **وہی کلمۃ التخییر** ۔ اور یہ کلمہ اختیار دینے کا ہے۔ **ف** یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں۔ اسکو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن۔ ورنہ حرف او واو ہوتا۔ **وقال مالک لاتجزیہ الا ان یقف فی الیوم وجزء من اللیل** ۔ اور مالک رح نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کرے دن میں اور رات کے ایک جزو میں۔ **ف** اگرچہ بہت خفیف بعد غروب ہو۔ تو محصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن سروجی رح نے کہا کہ یہ مالک رح یا کسی کا قول نہیں ہے۔ مروزی نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معتبر ہے۔ مع۔ **ولکن الحجۃ علیہ ما رویناہ** ۔ لیکن حجت امام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ **ف** یعنی مجموعہ روایت دیلمی وطحاوی وسنن اربعہ۔ **ومن اجتاز بعرفۃ نائما او مغمی علیہ او لا یعلم انہا عرفات جاز عن الوقوف** ۔ اور جو شخص عرفہ میں ہو کر نکل گیا حالانکہ سوتا گیا یا اغماء سے بیہوش تھا یا جانتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گذرنا وقوف سے جائز ہے۔ **لان ما ہو الرکن قد وجد وہو الوقوف** ۔ کیونکہ جو رکن ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ **ف** کیونکہ ان صورتوں میں گذرنا چال و ٹھہراو سے خالی نہیں۔ **ولا تمتنع ذلک بالاغماء والنوم** ۔ اور اسکا امتناع بوجہ اغماء وخواب کے نہیں ہوگا۔ **کرکن الصوم** ۔ جیسے روزہ کا رکن۔ **ف** یعنی امساک کر دن بھر اغماء یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہے جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ **بخلاف الصلوۃ لانہا لاتبقی مع الاغماء** ۔ برخلاف نماز کے کیونکہ نماز تو اغماء کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ **والجہل یخل بالنیۃ وہی لیست بشرط لکل رکن** ۔ اور نجاننا نیت میں خلل کرتا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ **ف** یعنی اگر وہم ہو کہ جب گذرنے والا عرفات سے اسطرح گذرا کہ اسکو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اسکا قصد و نیت نہ دارد ہے پھر کیونکر ادا ہوا تو جواب دیدیا کہ ان نجاننے سے نیت نہ ہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض ارکان میں شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہیں ہے اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا زیارت نماز کے۔ م مع۔ یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا شرط ہے اگرچہ گذر جاوے سوتا ہوا خواہ بیہوش اگرچہ نجانے کہ مزدلفہ ہے۔ مع۔ مسئلہ متعلق احرام۔ **ومن اغمی علیہ فاہل عنہ رفقاؤہ جاز** ۔ اور جس پر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی پس اسکی طرف سے اسکے ساتھیوں نے لبیکہ علی الاصح کسی نے ع احرام لبیک کہہ لیا تو جائز ہے۔ **عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ** ۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ **ف** پس رفیقوں کا احرام اس واسطے اصل ہے اور بیہوش کے واسطے بطور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جرم سرزد ہو تو اسپر ایک ہی جرمانہ لازم ہوگا۔ دونوں احرام آپس میں داخل ہو جاوینگے جیسے باپ نے اپنی پسر نابالغ کی طرف سے احرام باندھا ہو۔ مع۔ **وقالا لا یجوز** ۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ **ف** یعنی بیہوش کی طرف سے غیر کا احرام گرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے۔ یہ اسوقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ **ولو امر انسانا بان یحرم عنہ اذا اغمی علیہ او نام فاحرم المامور عنہ صح بالاجماع** ۔ اور اگر اسنے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اسکی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اسپر بیہوشی طاری ہو یا سو جاوے پس جسکو حکم دیا تھا اسنے ان حالتوں میں اسکی طرف سے احرام باندھ دیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ **ف** اور

ائمہ باقین کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ پس مراد یہ کہ ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک بالاتفاق احرام صحیح ہے۔ **حتی اذا افاق**
او استیقظ واتی بافعال الحج جاز۔ حتی کہ جب حکم دینے والے کو افاقہ ہو جائیگا اور اُس نے افعال حج ادا کیے بدون
احرام جدید کے تو جائز ہے۔ ف۔ الحاصل اگر پہلے سے حکم دیدیا ہے تو بالاتفاق نائب کا احرام اُسکی طرف سے جائز ہے ورنہ
اختلاف امام وصاحبین ہے۔ **لھما انہ لم یحرم بنفسہ ولا اذن لغیرہ بہ**۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ اُس نے خود احرام نہیں باندھا
اور نہ کسی غیر کو احرام باندھ لینے کی اجازت دی۔ ف۔ یعنی بطور نیابت۔ **وہذا لانہ لم یصرح بالاذن**۔ اور یہ یعنی اجازت
نہ دینا اسواسطے ہے کہ اُس نے صریح اجازت دی نہیں۔ ف۔ یعنی اجازت یا تو صریحاً ہوگی یا دلالۃ ہوگی اور میری کوئی صورت
نہیں ہیں صریحاً تو مفقود ہے۔ **والدلالۃ تقف علی العلم**۔ اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے۔ ف۔ یعنی پہلے جان لے
کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہے۔ **وجواز الاذن بہ لا یعرفہ کثیر من الفقہاء**۔ اور احرام کی اجازت
جائز ہونا بہتیرے فقہاء نہیں جانتے ہیں۔ **فکیف یعرفہ العوام**۔ تو اُسکو عوام کیسے جانینگے۔ ف۔ اور جب وہ شخص
یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات چاہتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ
موقع میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی دلالت کہاں سے معلوم ہو۔ **بخلاف ما اذا امر غیرہ بذلک صریحا**۔
بخلاف اسکے جب اُس نے غیر کو صریح اسکا حکم دیا ہے۔ ف۔ تو اسمیں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود
ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر اُس نے بیدار یا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیے
ولہ انہ لما عاقدہم عقد الرفقۃ فقد استعان بکل واحد منہم فیما یعجز عن مباشرتہ بنفسہ۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ اس شخص نے جب رفیقوں سے رفاقت کا عقد باندھا تو رفیقوں میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے
کام میں جسکو بذات خود کرنے سے عاجز ہو۔ ف۔ حتی کہ حفاظت متاع وغیرہ۔ **والاحرام ہو المقصود بہذا السفر**۔
اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے۔ ف۔ تو اسمیں استعانت بدرجۂ اولی قرار دی۔ **فکان الاذن بہ ثابتا**
دلالۃ۔ تو احرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹھہرا۔ ف۔ رہا جو علم ہونے کو کہتے ہو تو جواب دیا کہ۔ **والعلم**
ثابت نظرا الی الدلیل۔ اور علم بنظر دلیل حاصل ہے۔ ف۔ یعنی استعانت ہر امر میں۔ **والحکم یدار علیہ**۔ اور حکم کا
مدار دلیل پر ہے۔ **قال والمرأۃ فی جمیع ذلک کالرجل**۔ کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے۔ **لانہا مخاطبۃ**
کالرجل۔ کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان واداے
صوم وصلوۃ وحج وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہے۔ **غیر انہا لا تکشف راسہا**۔ مگر اتنی باتوں
میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھولیگی۔ **لانہ عورۃ**۔ کیونکہ اسکا سر پردہ کا جسم ہے۔ **وتکشف وجہہا**۔ اور وہ اپنا
چہرہ کھولیگی۔ **لقولہ علیہ السلام احرام المرأۃ فی وجہہا**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت
کا احرام اسکے چہرہ میں ہے۔ ف۔ رواہ البیہقی والطبرانی والدارقطنی۔ اور حدیث اوپر گذر چکی ہے۔ **ولو سدلت شیئا**
علی وجہہا وجافتہ عنہ جاز۔ اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لٹکائی اور چہرہ سے الگ رکھے تو جائز ہے۔ **ہکذا روی**
عن عائشۃ رض۔ ایسا ہی حضرت ام المومنین صدیقہ رض کا فعل مروی ہے۔ ف۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ **ولانہ بمنزلۃ**
الاستظلال بالمحمل۔ اور اسلیے کہ یہ بمنزلہ محمل سے سایہ لینے کے ہے۔ **ولا ترفع صوتہا بالتلبیۃ**۔ اور عورت اپنی آواز
کو تلبیہ کے ساتھ بلند نہیں کریگی۔ **لما فیہ من الفتنۃ**۔ کیونکہ اسمیں فتنہ ہے۔ ف۔ کیونکہ مرد اسکی آواز نازک سنکر ہیجان
میں پڑینگے۔ ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء نے اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے۔ اور سعید بن منصور نے اسکو
عطاء وسلیمان بن یسار سے روایت کیا کہ تلبیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ خود سنے۔ پھر ہمارے نزدیک آواز اگرچہ علی الاصح

عورت یعنی پردہ کی چیز نہیں تاہم وہ محل فتنہ ہے اور شاید کہ آواز کی اجازت عورت کو خرید فروخت وغیرہ معاملات میں بضرورت ہے۔ فافہم۔ ولا ترمل ولا تسعی بین المیلین۔ اور عورت رمل نہیں کریگی اور عورت میل سبز وزرد کے درمیان دوڑ نہیں کریگی۔ لانہ مخل بستر العورۃ۔ کیونکہ دوڑنا اسکے پردہ گاہ کے چھپانے میں خلل ڈالنے والا ہے۔ ولا تحلق ولکن تقصر۔ اور عورت سر نہ مونڈے لیکن قصر کرے۔ ف۔ یعنی ایک انگل چوٹی کترے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نہی النساء عن الحلق وامرہن بالتقصیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے عورتوں کو سر مونڈنے سے منع کیا اور انکو بال کترنے کا حکم دیا۔ ف۔ چنانچہ مونڈنے سے ممانعت حضرت علی رض کی حدیث ترمذی ونسائی میں ہے اور راوی ثقات ہیں اور اس باب میں حدیث عائشہ وعثمان ہے اور ابوداؤد وبزار ودارقطنی وطبرانی نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر حلق نہیں بلکہ صرف کترنا ہے۔ وہ والجی میں ہے کہ چوتھائی سے بقدر ایک انگل کترے۔ مع۔ ولان حلق الشعر فی حقہا مثلۃ کحلق اللحیۃ فی حق الرجال۔ اور اس وجہ سے کہ عورت کے حق میں سر منڈانا مثلہ ہے جیسے مرد کے حق میں داڑھی منڈانا۔ ف۔ مثلہ ایسی ہیات بگاڑنا جو ممنوع ہے خواہ جسمی تغیر سے یا چہرہ کا ناک کان وغیرہ سے۔ وتلبس من المخیط ما بدا لہا۔ اور عورت سلا ہوا جو کپڑا چاہے پہنے۔ ف۔ لیکن زعفران ورس کا رنگا ہوا نہ ہو۔ ع۔ اور موزے وزیور پہنے۔ ت د۔ لان فی لبس غیر المخیط کشف العورۃ۔ کیونکہ بغیر سلا ہو پہننے میں اسکا پردہ کھلتا ہوگا۔ قالوا ولا تستلم الحجر اذا کان ہناک جمع۔ متاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو استلام نہ کرے جب کہ وہاں ازدحام ہو۔ ع۔ لانہا ممنوعۃ عن مماسۃ الرجال۔ کیونکہ عورت نو مردوں کے ساتھ بدن لگانے سے منع کی گئی ہے۔ الا ان تجد الموضع خالیا۔ مگر آنکہ عورت جگہ کو خالی پاوے۔ ف۔ یعنی مردوں کے اتصال سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے ورنہ دور سے تکبیر واشارہ کرلے۔ واضح ہو کہ یہاں چند امور دیگر میں فرق ہے۔ عورت پر عذر حیض ونفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف وداع میں کفارہ نہیں۔ سفر میں اسکے لیے محرم شرط ہے۔ احرام میں موزے ودستانہ وزیور پہنے۔ واضح ہو کہ جو خنثی ہو یعنی مرد عورت دونوں کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطاً مثل عورت کے ہے۔ اب یہاں ایک مسئلہ فعل سے احرام ہو جانے کا بیان کیا۔ قال ومن قلد بدنۃ تطوعا او نذرا او جزاء صید۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدنہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے۔ ف۔ بایں طور کہ اسنے احرام میں حرم کا شکار کیا تھا اور اسپر جرمانہ واجب ہوا وہ ذمہ میں آیا اور یہاں سے جرمانہ میں بدنہ خرید کر اسکو تقلید کیا اور مکہ کو روانہ کیا۔ سن۔ او شیئا من الاشیاء۔ یا اور کسی چیز کی اشیاء میں سے۔ ف۔ یعنی سوائے جرم کے اور کسی وجہ کا بدنہ تھا مثلاً اسنے حج وعمرہ دونوں پائے اسکے شکر کا بدنہ واجب تھا اسکو تقلید کرکے مکہ کو چلایا الی حل ایک تو اسکو تقلید کیا۔ وتوجہ معہا۔ اور بدنہ کے ساتھ خود متوجہ ہوا۔ ف۔ یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا اور سوم یہ کہ۔ یرید الحج۔ اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا۔ ف۔ یعنی بہ نیت حج۔ فقد احرم۔ تو اس شخص کا احرام ہو گیا۔ لقولہ علیہ السلام من قلد بدنۃ فقد احرم۔ اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے بدنہ تقلید کیا تو اسنے احرام کر لیا۔ ف۔ یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمر رض ہے اور ابن عباس رض نے کہا کہ جس نے تقلید کیا یا جھول ڈالی یا اشعار کیا تو احرام کر لیا۔ رواہ ابن ابی شیبۃ بالثقات۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ لیکن جھول واشعار سے مذہب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے۔ م۔ ولان سوق الہدی فی معنی التلبیۃ فی اظہار الاجابۃ۔ اور اسلیے کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہدی چلانا تلبیہ کے معنی رکھتا ہے۔ لانہ لا یفعلہ الا من یرید الحج او العمرۃ۔ کیونکہ ہدی کی تقلید کوئی نہیں کرتا سوائے اسکے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول ہے اور یہ فعل ہے تو جواب

دیا کہ - واظہار الاجابۃ قد یکون بالفعل کما یکون بالقول - اور قبولیت کا اظہار کرنا بھی فعل سے ہوتا ہے جیسے قول سے
ہوا کرتا ہے - ف - حتی کہ آقا نے خادم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے زبان سے نہیں بلکہ کام کرنے لگا تو یہی قبولیت کا
جواب ہوگیا - یوں ہی حج کے واسطے پکارنے کا تقلید بدنہ سے جواب ہے - فیصیر محرما لاتصال النیۃ بفعل ہو من خصائص
الاحرام - تو تقلید سے محرم ہو جائیگا کیونکہ نیت ایسے فعل سے متصل ہوئی جو احرام کے خصائص سے ہے - ف - ہذا قاعدہ
کلیہ یہ ہے کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے فعل کے ساتھ پائی جاوے جو حج کی خصوصیات سے ہے تو احرام بندھ جاتا ہے - اور تقلید
در اصل قلادہ ڈالنا یعنی پٹہ گردن میں ڈالنا - وصفۃ التقلید - اور تقلید کی صورت - ف - اس مقام پر - ان یربط
علی عنق بدنتہ قطعۃ نعل او عروۃ مزادۃ او لحاء شجرۃ - یہ ہے کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا تسمہ عرفی جوتی کا (ع)
یا مطہرہ کا دستہ یا درخت کی چھال باندھ دے - ف - تاکہ شناخت ہو کہ یہ ہدی ہے - بدنہ کا بیان آتا ہے - م - فان قلدہا
وبعث بہا - اور اگر اپنے بدنہ تقلید کیا اور اسکو بھیجا - ولم یسقہا - اور اسکو نہیں چلایا تو محرم نہ ہو جائیگا - لما روی عن
عائشۃ رضہ انہا قالت کنت افتل قلائد ہدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بہا واقام فی اہلہ حلالا
کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی گردن بند بٹتی تھی
پھر آپ نے ہدی کو بھیجدیا اور خود اپنے اہل میں حلال (یعنے بغیر احرام کے) ٹھیرے رہے - ف - رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح - فان
توجہ بعد ذلک لم یصر محرما حتی یلحقہا - پھر اگر اسکے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہو جائیگا یہانتک کہ بدنہ سے جا کر
لگ جاوے - ف - پس قبل ملنے کے محرم نہیں - لان عند التوجہ اذا لم یکن بین یدیہ ہدی یسوقہ - کیونکہ بر وقت
توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اسکے روبرو کوئی ہدی نہیں کہ اسکو چلاوے - لم یوجد منہ الا مجرد النیۃ - تو نہیں
پائی گئی اسکی طرف سے مگر خالی نیت - وبمجرد النیۃ لا یصیر محرما - اور خالی نیت سے محرم نہیں ہو جاتا - فاذا ادرکہا وساقہا
پھر جب جا کر ہدی کو پایا اور اسکو چلایا - او ادرکہا - یا ہدی کو فقط پالیا - فقد اقترنت نیتہ بعمل ہو من خصائص الاحرام
فیصیر محرما - تو اب اسکی نیت ایسے عمل سے لگی جو احرام کی خصوصیات سے ہے تو محرم ہو جائیگا - کما لو ساقہا فی الابتداء
جیسے جب کہ ابتداء میں ہدی کو چلایا - ف - اقول اگر نیت نہ ہو تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے - الحاصل بدنہ سے احرام ہونا
تین باتوں میں ہے بدنہ کو تقلید کرے اور اسکے ساتھ متوجہ ہو اور نیت نسک ہو - اور اگر انمیں سے کوئی بات نہ ہو تو محرم نہ ہوگا
قال الا فی بدنۃ المتعۃ فانہ محرم حین توجہ - کہا مگر بدنۃ المتعہ میں کہ وہ محرم ہوگا جب متوجہ ہوا - ف - یعنی سوائے
بدنہ متعہ کے کہ اگر اسکو پہلے بھیجدیا اور خود ٹھہرا تو محرم نہیں مگر جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہو گیا اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ
سے ملا نہ ہو - معناہ اذا نوی الاحرام - اسکے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی نیت ہو - ف - یعنی نیت انمیں بھی ضرور ہے
وہذا استحسان - اور بدنہ متعہ کے حق میں یہ حکم بدلیل استحسان ہے - ف - اور قیاساً کچھ فرق نہیں - وجہ القیاس
فیہ ما ذکرناہ - اسمیں قیاس کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے - ف - یعنی متوجہ ہونے وقت اسکے سامنے کوئی ہدی نہیں
جسکو چلاوے تو محرم نہ ہونا چاہیے - وجہ الاستحسان ان ہذا الہدی مشروع علی الابتداء نسکا من مناسک
الحج وضعا - وجہ استحسان یہ کہ ہدی متعہ تو ابتداءً ایک نسک منجملہ مناسک حج کے بوضع شرعی مشروع ہے - ف -
یعنی شرع نے اسکو مناسک و افعال حج میں سے ایک فعل قرار دیکر مشروع کیا تو یہ شروع سے حج کا ایک فعل ہے - لانہ
مختص بمکۃ - کیونکہ یہ ہدی بمکہ مختص ہے - ویجب شکرا للجمع بین اداء النسکین - اور واجب ہوتی ہے شکر کے طور پر دونوں
نسک یعنی حج وعمرہ کے جمع کے توفیق ملنے پر ثابت ہوا - ف - تو لامحالہ ہدی متعہ آئندہ سال کے حج وعمرہ حاصل
کرنے کا ایک فعل تو ہوئی [illegible] جب لیے جاتا ہے - وغیرہ قد یجب بالجنایۃ - اور سوائے ہدی متعہ کے کبھی توجہ

جرم نے واجب ہوتی ہے۔ ف۔ مثلاً گذرے سال احرام میں کوئی شکار مارا تھا۔ وان لم یصل الی مکۃ۔ اگرچہ دوسرے
ہدی مکہ کو نہ پہونچے۔ ف۔ تو کچھ خصوصیات مکہ سے نہیں ہے۔ الحاصل ہدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ ابتدا میں شرعی مقرر
کرنے سے حج کا ایک فعل ہے بخلاف ہدی نذر وغیرہ کے کہ وہ بعد نذر وغیرہ سبب کے ہدی ہو جاتی ہے اور ہدی متعہ مخصوص مکہ
ہے کہ وہیں ذبح کیجاوے اور جو کوئی ہدی لیجاوے وہ عمرہ کرکے حلال نہیں ہو سکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اسکو یہ
خصوصیات بقاے احرام میں ہیں تو ہم نے ابتداے احرام میں بھی اسکی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر ہدی کے۔ مف۔
فلہذا اکتفی فیہ بالتوجہ۔ پس اسی واسطے ہدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی۔ ف۔ یعنی ہدی متعہ بھیجکر چند
روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو ہدی تک پہونچنے سے پہلے ابھی محرم ہو گیا۔ وفی غیرہ توقف علی حقیقۃ الفعل
اور ہدی متعہ کے ماسواے ہدایا میں محرم ہونا حقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے۔ ف۔ یعنی حقیقت میں
سوق ہدی ہو اور وہ ہدی تک پہونچکر چلانا یا پہونچ جانا۔ م۔ اور واضح ہو کہ ہدی متعہ میں بھیجکر بہ نیت احرام متوجہ ہوتے ہی
محرم ہونا اسوقت ہے کہ بھیجنا اور متوجہ ہونا دونوں ایام حج میں پائے جاویں اور اگر ایام حج نہوں تو ہدی متعہ و دیگر ہدایا
کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ مف۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہوگا یہی ظاہر
الروایۃ ہے۔ القاضی خان فی شرح الجامع۔ شیخ ابو البشر نے کہا کہ ہدی القران مثل ہدی متعہ کے ہونا واجب ہے یعنی
اور اسی پر عینی نے جزم کیا۔ مع۔ فان جلل بدنۃ۔ اور اگر کسی نے بدنہ پر جھول ڈالی۔ او اشعرہا۔ یا اسکو اشعار کیا
ف۔ یعنی کوہان چیر دیا کہ خون نکل آیا۔ او قلد شاۃ۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ ف۔ یعنی بدنہ کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید
کیا۔ لم یکن محرما۔ تو وہ محرم نہوگا۔ ف۔ اگرچہ نیت ہو۔ لان التجلیل لدفع الحر والبرد والذبان۔ کیونکہ جھول
ڈالنا واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور مکھیوں کے ہوتا ہے۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ تو یہ فعل کچھ خصائص حج
سے نہ ہوا۔ ف۔ تو نیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہوئی پس محرم نہوگا۔ والاشعار مکروہ۔ اور اشعار
مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی باختلاف۔ چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ فلا یکون من النسک
فی شیء۔ تو وہ کچھ نسک ہی میں سے نہ ہوا۔ ف۔ تو مختص نسک کہاں سے ہوگا تو اس سے محرم بھی نہوگا۔ اور صاحبین
وجمہور کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نسک ہوا پس جواب دیا۔ وعندہما ان کان حسنا۔ اور
صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے۔ ف۔ لیکن وہ افعال حج یا احرام سے مختص نہیں۔ فقد یفعل للمعالجۃ۔ کیونکہ
کبھی علاج کے واسطے اشعار کر دیتے ہیں۔ ف۔ تو جب مختص فعل نہوا تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا۔ بخلاف
التقلید لانہ یختص بالہدی۔ برخلاف تقلید کے کہ وہ ہدی کے ساتھ مختص ہے۔ ف۔ کسی اور غرض میں نہیں ہوتا
پھر اگر وہم ہو کہ جب تقلید مختص ہے تو بکری کو تقلید کرنے محرم ہوا چاہیے۔ جواب یہ کہ تقلید فقط بدنہ یعنی اونٹ گائے
سے مختص ہے۔ وتقلید الشاۃ غیر معتاد ولیس بسنۃ ایضا۔ اور بکری کا تقلید کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت بھی نہیں
ہے۔ ف۔ یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کریں۔ یہی قول مالک رح ہے۔ بخلاف
شافعی واحمد کے اور صحاح الستہ کی حدیث عائشہ رضہ میں ثبوت ہے کہ آپ نے ہدی غنم کی تقلید کی۔ مع۔ اقول پس جواب
یہی کہ اول تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اسکی تقلید کی مگر معتاد نہونے سے آدمی محرم نہو جائیگا
اور مقصود اسی قدر ہے۔ م۔ شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ ابو حنیفہ رح نے غالباً اشعار سنت کو مکروہ نہیں رکھا بلکہ جو
طحاوی نے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکروہ کہا جس سے گوشت میں زخم سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو۔ کافی المبسوط
[illegible] اونٹ کے کوہان کی جڑ میں مارتا اور شافعی نے داہنی جانب کہا۔ [illegible]
[illegible]

یعنی قول ابن عباس میں جو بروایت ابن ابی شیبہ گذرا ان صورتوں میں سوائے بکری کے محرم ہو جائیگا م۔ رہا بیان بدنہ۔ قال والبدن من الابل والبقر۔ امام محمد نے کہا اور بدنے تو اونٹ وگائے سے ہیں۔ ف۔ جیسے ہدی بکری وگائے سے ہو یعنی۔ وقال الشافعی من الابل خاصۃ۔ اور شافعی نے کہا کہ فقط اونٹ سے مخصوص ہیں۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ میں وارد ہے کہ۔ فالمستعجل منہم کالمہدی بدنۃ۔ پس لوگوں میں سے جلدی کرکے آنے والا مانند اسکے جسنے بدنہ ہدی بھیجا۔ والذی یلیہ کالمہدی بقرۃ۔ اور جو اس سے متصل آنے والا ہے مانند اسکے جسنے گائے ہدی بھیجی۔ ف۔ یہ حدیث آخر تک آتی ہے فصل بینہما حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ وگائے میں فرق کیا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ گائے بدنہ نہیں ہے۔ ولنا ان البدنۃ تنبئی عن البدانۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بدنہ خبر دیتا ہے بدانت سے۔ وہی الضخامۃ۔ اور بدانت بمعنی ضخیم ہونا یعنی بدن دار ہونا جسکو فارسی میں تناور یعنی تن توش دار کہتے ہیں۔ وقد اشترکا فی ہذا المعنی۔ اور حال یہ کہ اونٹ وگائے دونوں اس معنی ضخامت میں مشترک ہیں۔ ولہذا یجزی کل واحد منہما عن سبعۃ۔ اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ یا گائے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت جابر رضی نے کہا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی کرنے تو عرض کیا گیا کہ اور گائے کو۔ پس فرمایا کہ این وہ نہیں ہے مگر بدن میں سے۔ کمافی صحیح مسلم۔ اور جو حدیث شافعی رح نے ذکر کی اسکے جواب میں کہا کہ۔ والصحیح من الروایۃ فی الحدیث کالمہدی جزورا۔ اور صحیح روایت میں حدیث کے واقع ہے مانند اسکے جسنے اونٹ ہدی بھیجا۔ ف۔ اور لفظ بدنہ نہیں واقع ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ صحیح بخاری و مسلم کی روایت میں بدنہ کا لفظ ہے اور صرف صحیح مسلم کی روایت میں جزور واقع ہے تو بدنہ کا لفظ اصح روایت میں ہے اور تحقیق مقام یہ ہے کہ درحقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم میں ہے کہ لغت و شرع میں بدنہ کا مفہوم کیا ہے پس لغت میں خلیل رحمہ اللہ تعالی نے کہا کہ بدنہ ناقہ یا گائے جو کہ کو ہدی جاوے۔ نووی شافعی رح نے کہا کہ یہی اکثر اہل اللغۃ کا قول ہے اور یہی صحاح میں ہے۔ اب رہا یہ کہ شرع میں لغت سے یہ منقول نہیں ہوا ہے تو اسکے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ جو صحیح مسلم میں ہے صریح ہے کہ بدنہ اونٹ وگائے دونوں کو شامل ہے۔ رہا حدیث جمعہ میں صرف ظاہری صورت میں فرق معلوم ہوتا ہے ورنہ اول جو کہا کہ مانند اسکے جسنے بدنہ ہدی بھیجا مراد یہ کہ اونٹ ہدی بھیجا بقرینہ اسکے کہ دوبارہ گائے کا ذکر کیا ہے اور یہ جائز ہے کہ عام لفظ ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہوں اور نیز بقرینہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول اسمیں یہی ہے کہ مانند اسکے جسنے اونٹ ہدی بھیجا۔ پس یہ اولی ہے کہ لغت و شرع موافق ہے اور احادیث سب متفق ہیں۔ واللہ تعالی اعلم م۔ منع۔ سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوئے پھر ایک نے اسکو تقلید کیا تو سب احرام والے ہو جاوینگے بشرطیکہ تقلید کرنا انکی اجازت سے ہو اور سب اس ہدی کے ساتھ چلیں۔ جھول ڈالنا اور بعد قربانی کے جھول و مہار صدقہ دینا مستحب ہے یہ نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سب اسی طرح جھول والے تقلید کیے ہوئے تھے۔ جھول ڈالنے سے تقلید کرنا بہتر ہے۔ مف۔

باب القران

باب قران کے بیان میں ہے۔ قران بالکسر ملانا اور مقصود یہ کہ ایک ہی احرام سے ایام حج میں عمرہ اور حج کو ملانا جیسے تمتع دو احرام سے ہے۔ و تحقیق آویگی۔ جب افراد حج بیان کردیا تو اب قران و تمتع کو شروع کیا۔ القران افضل من التمتع والافراد۔ قران افضل ہے تمتع اور افراد سے۔ ف۔ یہی قول ثوری و اسحق و بعض اہل حدیث و ظاہریہ و ابن جریر کا

اور شافعیہ میں سے مزنی و ابو اسحٰق و ابن المنذر کا ہے اور یہ جماعت علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے رح - وقال الشافعی
الافراد افضل - اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے - ف - یعنی تنہا حج ادا کرنا اور تنہا عمرہ ادا کرنا اس طرح کہ درمیان میں المام
صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جاوے اور معنی المام کے عنقریب آوینگے - اور دلیل شافعی جو مبسوط میں ہے یہ کہ افراد میں نسک
پڑھنا اور سفر مکرر ہونا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے - ملخص النہایہ - وقال مالک التمتع افضل من القران
اور مالک رح نے کہا کہ قران سے تمتع افضل ہے - ف - اور افراد سے قران افضل ہے - لان لہ ذکرا فی القرآن کیونکہ
تمتع کا کتاب اللہ میں ذکر ہے - ف - بقولہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ - ولا ذکر للقران فیہ - اور کتاب اللہ میں قران
کا ذکر نہیں ہے - وللشافعی قولہ علیہ السلام القران رخصۃ - اور شافعی کی دلیل اول اسلیے کہ حدیث میں ہے کہ قران
کرنا اجازت ہے - ف - چونکہ اجازت سے عزیمت اولیٰ لہذا افراد اولیٰ ہے لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا بلکہ شافعی رح
کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے کہ آپ نے مفرد حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رض اور
بخاری کی حدیث ابن عمر رض میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابر میں اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیر میں ام المومنین
عائشہ رض سے ہے - اور باوجود کثرت ناقلین کے کسی نے عمرہ کرنا نقل نہیں کیا - اور یہی افراد فعل ابوبکر و عمر و عثمان ہے رح
ولان فی الافراد زیادۃ التلبیۃ والسفر والحلق - اور دلیل دوم اسلیے کہ اکیلا حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور
سفر کا اور حلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے - ف - کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ باتیں الگ الگ کریگا - لیکن یہ امر
ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہے چنانچہ آتا ہے - اور ہمارے علماء کا یہی قول ہے کہ آپ نے
قران کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں - ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اہلوا بحجۃ وعمرۃ معا - اور ہماری دلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے کہ اے آل محمد حج و عمرہ دونوں کا ساتھ ہی احرام باندھو - ف - رواہ الطحاوی و احمد -
اور حضرت انس رض نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک
بحجۃ وعمرۃ - یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے - ابن الجوزی نے کہا کہ انس رض اسوقت نابالغ تھا - صاحب التنقیح نے
جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا - اور صحیح مسلم میں انس رض کی روایت مذکورہ سے ابن عمر رض نے انکار کیا تو انس رض
نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو لڑکا سمجھتے ہیں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک
بحجۃ وعمرۃ - اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رض کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی
عقیق میں فرمایا کہ آج کی رات میرے رب عزوجل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں نماز پڑھو اور
اور کہو کہ عمرۃ فی حجۃ - یعنی حج میں عمرہ قران کیا - اور ابن حزم رح نے کہا کہ حضرت انس رض سے سولہ تابعین ثقات نے باتفاق
روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک بحج و عمرہ کہا ہے - ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث
ابن عباس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمروں کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضاء سال آئندہ کے ذی قعدہ میں
اور عمرہ جعرانہ اور چوتھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں - یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا - م - اور صحیحین کی حدیث
ابن عمر رض میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تمتع ہونا مروی ہے اور صحیحین کی حدیث عائشہ رض میں مثل اسکے مروی ہے اور
اسی کے مانند صحیحین میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے معلوم
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعی رح نے ابن عمر و عائشہ رض کی
احادیث سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ باتفاق بخاری و مسلم سے ان صحابہ مع دوسروں سے کہ حج و عمرہ ہونا
مروی ہے اور حضرت عائشہ رض کو جو تنعیم سے عمرہ کرایا اسمیں بھی خود صریح ہے - رہا یہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج و عمرہ کرنا بلفظ

تمتع مذکور رہے نہ بلفظ قران - تو تحقیق یہ ہے کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی عرف میں لفظ تمتع عام تھا کہ حج و عمرہ ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے ان دونوں نسک سے تمتع حاصل کرے اور یہی قرآن مجید مین قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - سے ہر صورت تمتع عمرہ وحج کا حصول مقصود ہے خواہ ایک احرام سے جسکا نام قران رکھا گیا ہے یا دو احرام سے جسکا نام بلفظ تمتع ہوا - چنانچہ صحیحین مین سعید بن المسیب رح سے روایت ہے کہ عسفان میں حضرت علی و عثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمان تمتع سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رضہ نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کیجانب جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اُس سے منع کرتے ہو تو عثمان رضہ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑ دو تو علی رضہ نے کہا کہ مجھے یہ گنجایش نہیں ہے کہ آپ کو چھوڑدون پھر جب علی رضہ نے یہ دیکھا تو حج وعمرہ دونوں کا بلند تلبیہ کہا - یہ صریح ہے کہ تمتع بمعنی قران تھا کیونکہ دونوں کا ایک ساتھ تلبیہ کہا بخلاف اصطلاحی تمتع کے کہ وہ اول عمرہ ہے پھر حلال ہو کر آٹھوین کو احرام حج ہے - اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ - دونوں کا تلبیہ کہا ہے - اور صحیح مسلم مین عمران بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا درمیان حج وعمرہ کے - اس سے معلوم ہوا کہ تمتع سے عمران رضہ کی دو قسم تمتع سے ایک قسم یعنی قران ہے - ابوداود کی حدیث عائشہ رضہ مین ہے کہ ابن عمر جانتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین عمرے کا احرام کیا سوائے اس عمرہ کے جو اپنے حج سے قران کیا - یہ صریح ہے کہ عائشہ رضہ کی مراد بھی تمتع سے یہی قسم قران ہے پس صحابہ رضی اللہ عنہم لفظ تمتع دونوں قسم قران و تمتع پر بولتے تھے - پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابر رضہ مین گذرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد ورود مکہ اور بعد ادائے طواف وسعی کے حلال نہین ہوئے مع ان اصحاب کے جنہون نے ہدی ساتھ لی تھی اور دوسرون کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر ہدی والے صحابہ رضہ نے عمرہ اور حج دو احرام سے کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے ایک احرام سے اور یہ قران ہے اور اول تمتع ہے اور خود حدیث عائشہ رضہ مین ہے کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب عمرہ وحج سے متمتع ہوتے ہین اور مین تنہا حج کے ساتھ جاتی ہون - الخ - یعنی تنعیم سے عمرہ کرانے کی حدیث تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا بوجہ قران واقع ہوا ہے - اور واضح ہو کہ تمتع سے عثمان رضہ کا منع کرنا مسبوق ہے پہلے حضرت عمر رضہ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال مین ایکبار حج وعمرہ جمع کرین بلکہ ایمان کے شائع اور کفار روم وغیرہ کے مرعوب ہونے کو بہتر یہ کہ عمرہ الگ کرین تاکہ ہمیشہ ہر وقت مین بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والون کی آمد رفت جاری رہے اور عثمان رضہ نے اسی حکمت کی اتباع کی جیسا کہ بعض متقین نے صریح روایت سے محقق کیا ہے ورنہ حضرت عمر رضہ نے خود قران کی سنت ہونے کا اقرار صریح کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابوموسی الاشعری رضہ مین ہے - صبی بن سعید نے کہا کہ مین نے ایک ساتھ حج وعمرہ کا اہلال کیا تو حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی رواہ ابوداود والنسائی وابن ماجہ اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے - امام احمد نے حدیث سراقہ رضہ سے مرفوع حدیث روایت کی کہ حج مین عمرہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجۃ الوداع مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ ملایا - اسناد کے راوی ثقات ہین - اور امام احمد نے قران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابوطلحہ و ہرماس بن زیاد الباہلی وجابر وام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علی رضہ سے مع نص اور بزار رح نے باسناد صحیح ابن ابی اوفی رضہ سے روایت کیا چنانچہ مفصل فتح القدیر مین مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تلبیہ روایت کیا شاید اسکی وجہ یہ کہ انھون نے یہی سنا جیسے اسمین اختلاف ہے کہ کس مقام پر احرام کا تلبیہ کہا - اور اسمین بھی کچھ حرج نہین کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا ہو - مترجم کہتا ہے کہ ظاہر واللہ اعلم توفیق اصلح ظاہر ہوتی ہے کہ ابتدائے حال فوا لحلیفہ مین بعض نے حج وبعض نے عمرہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا جیسا کہ حدیث جابر و ابن عمر و عائشہ وغیرہم

کی احادیث مین پھر وادی عقیق مین بوحی ربانی جو خواب مین ہوئی ہی حج وعمرہ کا قران کیا اور دونون کا لبیہ کیا جیسا کہ حدیث
انس رضہ و ابن عمر و عائشہ و علی و ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہی اور یہ وجہ توفیق اولی و احسن ہی واللہ تعالی اعلم۔
الحاصل قران اولی ہی کیونکہ ایک تو سنت ثابتہ صحیحہ ہی اور دوم اسلیے کہ آپ نے آل محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے
حدیث ذکر کی۔ ولان فیہ جمعا بین العبادتین۔ اور سوم اسلیے کہ قران مین جمع کرنا دو عبادتون کا۔ ف۔ یعنی حج وعمرہ
کا ہی۔ فاشبہ الصوم مع الاعتکاف۔ تو قران مشابہ ہوگیا صوم مع اعتکاف۔ ف۔ جمع کرنے کے۔ والحراسۃ
فی سبیل اللہ مع صلوۃ اللیل۔ اور مشابہ ہوگیا جہاد مین حراست کرنے مع تہجد کی نماز کے۔ ف۔ مثلاً کسی طرف سے
دشمن کی رات مین چھاپہ مارنے کا خیال ہی وہان چوکیدار بیدار رہا اور رات مین تہجد بھی پڑھی۔ رہا جواب قیاسی دلیل شافعی
کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے مین تلبیہ و سفر و حلق کی زیادتی ہی تو جواب دیا کہ یہ چیزین قابل ترجیح نہین۔ والتلبیۃ غیر محصورۃ۔ اور
تلبیہ شمار کیا ہوا نہین ہی۔ ف۔ کہ جسیر زیادتی سمجھ مین آوے چنانچہ اگر علیحدہ عمرہ مین ہزار بار کہا اور علیحدہ حج مین ہزار بار کہا
تو حج وعمرہ کرنے مین دو ہزار بار کہے اس سے کچھ زائد نہ ہو بلکہ اگر مین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کمی رہگئی۔ والسفر غیر مقصود۔
اور سفر کچھ اصلی مقصود نہین ہی۔ ف۔ بلکہ مقصود تو افعال حج وعمرہ ہین۔ والحلق خروج عن العبادۃ۔ اور رہا سر منڈانا
تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہی۔ فلا ترجح بما ذکر۔ تو یہ باتین جنکو شافعی نے ذکر کیا ہی اُنسے افراد کو ترجیح
نہین ہو سکتی۔ ف۔ رہی حدیث الشافعی کہ قران رخصت ہی اول تو ثابت نہین اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہین
کہ قران کرنا عزیمت از روے کمتر یعنی رخصت ہی بلکہ۔ والمقصود بما روی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی
نفی قول اہل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے والے کافرون کا قول دور کرنا۔ ف۔ وہ قول یہ کہ۔ ان
العمرۃ فی اشہر الحج من افجر الفجور۔ حج کے ایام مین عمرہ کرنا سب گناہون سے بدتر گناہ ہی۔ ف۔ تو اسکو دور کردیا کہ
نہین کچھ گناہ نہین بلکہ جائز ہی۔ جیسے سعی بین الصفا والمروہ کو صحابہ بوجہ بتون کے گناہ جانتے تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا
قولہ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ یعنی جو ان دونون مین طواف کرے اسپر گناہ نہین ہی۔ حالانکہ سعی واجب ہی۔ رہا یہ کہ امام
مالک نے تمتع کو ترجیح دی کہ قرآن مین مذکور ہی نہ قران۔ جواب دیا کہ۔ وللقران ذکر فی القرآن۔ اور قران کا ذکر بھی کلام
الٰہی مین موجود ہی۔ لان المراد من قولہ تعالی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ کیونکہ قول الٰہی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی
تمام کرو حج وعمرہ کو اللہ تعالی کے لیے۔ اس سے مراد۔ ان یحرم بہما من دویرۃ اہلہ۔ یہ کہ اپنے لوگون کے جھوپڑون
سے دونون کا احرام باندھے۔ ف۔ یہی تمام کرنا ہوا۔ علی ما رویناہ من قبل۔ چنانچہ ہم سابق مین اسکو روایت
کر چکے۔ ف۔ یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث مرفوع ہی۔ اور مخفی نہین کہ قولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج قران و تمتع اصطلاحی
دونون کو شامل ہی اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قران کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی تو نعمت پانا ہیں عمرہ سے حج کیجانب
دونون کا پانا بطریق احرام واحد اور بعد احرام دونون طرح حاصل ہی پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر نکالا وہی
قران کا ذکر ہی اور آیت اتموا الحج۔ قران کی ترجیح مع فعل سنت ہی۔ یہان ایک لطیف نکتہ ہی۔ واضح ہو کہ حدیث جابر مین
گذرا کہ آپ نے طواف و سعی کے بعد حکم دیا کہ جو ہدی نہ لایا ہو وہ حلال ہوجاوے یعنی حلق یا قصر کرے۔ اس سے
نکلا کہ احرام سے حلال کرے والا حلق یا قصر ہی اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہین ہی۔ پھر اسی حدیث مین آپ نے فرمایا
کہ اگر مین پہلے سے سوچا ہوتا جو پیچھے میرے رائے مین آیا تو مین بھی ہدی کو نہین چلاتا۔ یعنی لوگون کے ساتھ حلال ہو جاتا
اس سے یہ مقصود نہین کہ اُسوقت حلال ہوجانا بہتر ہی یعنی کہ تمتع بہتر ہوجاوے بلکہ اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت
حرص آپ کے قدم بقدم چلنے مین تھی تو وے آپ سے جدا حال ہونا نہین چاہتے تھے چنانچہ صحاح کی بعض روایات

صحیح ہین کہ صحابہ رضہ نے تعمیل ارشاد مین توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ غصہ ہوے
تو لوگون نے تحلیل کر لی - اس سے تمتع کا طریقہ مشروع ہوگیا اور چونکہ اللہ تعالے نے آپ کے واسطے صرف یہی حج الوداع
رکھا تھا لہذا پیشتر سے آپ کو یہ سوچنا میسر نہین کیا بلکہ جو حج افضل تھا یعنی قران مع سوق ہدی وہی میسر کر دیا - فافہم - اور نکتہ دیگر
یہ کہ اہل اسلام کے واسطے بہتر یہ کہ بیت العتیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھین پس شافعی رح کے اجتہاد مین بروایات صحیحہ رہا کہ افراد
حج کرنا اور افراد عمرہ کرنا سال کے جملہ ایام مین افضل ہے حتی کہ ابتداے اہلال مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا تلبیہ
کہا - اور چونکہ اصح ماثور قول مین آپ نے قران کیا تو آپ کی سنت سے تمتع لوگ ترک کرتے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو
حلال ہو جانے کا حکم دیدیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا - رہا قران جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہ کا اجتہاد کر دیا اسپر
ایک جم غفیر اسلام ہے - فاعرفہ وتامل - م - پس بتحقیق مذکورہ سے صاف ظاہر ہوگیا کہ قران سنت افضل ہے - اور اسمین دیگر وجوہ
ترجیح مین چنانچہ فرمایا - **ثم فیہ تعجیل الاحرام** - پھر قران کرنے مین احرام کی تعجیل ہے - ف - کیونکہ احرام حج ساتھ ہی
باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صفت محمودہ ہے - **واستدامۃ احرامھما من المیقات** - اور دونون حج وعمرہ کا احرام برابر دائمی
رکھنا میقات سے لیکر - **الی ان یفرغ منھما** - یہانتک کہ دونون سے فراغت پاوے - ف - اور اسطرح احرام کی استدامت
بھی محمود ہے - اور جابر کی حدیث کہ مین بھی حلال ہو جاتا - اسکا نکتہ مین بیان کر چکا - **ولا کذلک التمتع** - اور تمتع مین یہ باتین
نہین ہین - **فکان القران اولی منہ** - تو تمتع سے قران اولی ٹھہرا - **وقیل الاختلاف بیننا وبین الشافعی** - اور
کہا گیا کہ ہمارے وشافعی کے درمیان اختلاف - ف - اسطرح کہ افراد افضل ہے انکے نزدیک اور قران ہمارے نزدیک
بناء علی ان القارن عندنا یطوف طوافین ویسعی سعیین - اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قران کرنے والا دو
طواف اور دو سعی کریگا - **وعندہ طوافا واحدا وسعیا واحدا** - اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی
کریگا - ف - اسی وجہ سے شافعی کہتے ہین کہ قران نہ کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا
واضح ہو کہ شافعی رح کا قول اس جماعت علماء مین ہے جو کہتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قران کیا مگر عمرہ کا طواف وسعی
داخل کر دیا حج کے طواف وسعی مین پس ایک ہی طواف وسعی کی - اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی لیکن شیخ ابن الہمام
نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و متمتع سے طواف قدوم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف قدوم اسوقت نہین کیا بلکہ وہ طواف
عمرہ تھا - مترجم کہتا ہے کہ یہی صواب ہے کیونکہ ابو داؤد وغیرہ کی بعض حدیث مین سعی صفا و مروہ مین اور پھر جمعنا وغیرہ مذکور ہے
اور بعض مین نہین پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا ہوگی اور جب دو سعی ہین تو دونون روایتین
حق ہین - فاحفظہ فانہ نافع جدا - م - **قال وصفۃ القران ان یہل بالعمرۃ والحج معا من المیقات** - قدوری نے
کہا اور قران کی صفت یہ ہے کہ میقات سے ساتھ ہی عمرہ و حج کے ساتھ آواز بلند کرے - ف - تلبیہ کہے - **ویقول عقیب
الصلوۃ** - اور کہے بعد نماز کے - ف - دوگانہ احرام کے - **اللھم انی ارید الحج والعمرۃ فیسرھما لی وتقبلھما منی** - الہی
مین حج وعمرہ کی نیت کرتا ہون پس تو مجھے دونون آسان میسر فرما دے اور دونون مجھسے قبول کر لے - ف - اور لبیک بحج
وعمرۃ کہے - ن - **لان القرآن ھو الجمع بین الحج والعمرۃ** - کیونکہ قران تو جمع کرنا حج وعمرہ کو - **من قولک قرنت
الشیء بالشیء** - ماخوذ ہے تیرے اس محاورہ سے کہ قرنت الشیء بالشیء - ف - یعنی قران کر دیا مین نے ایک شی کو دوسری
چیز کے ساتھ - اس محاورہ کا بولنا اسوقت کہ - **اذا جمعت بینھما** - جب تو دونون چیزون کو ساتھ جمع کر دے - **وکذا اذا
ادخل حجۃ علی عمرۃ قبل ان یطوف لھا اربعۃ اشواط** - اور یون ہی قران ہو جائیگا جب کہ داخل کرے حج کو عمرہ پر
قبل اسکے کہ عمرہ کے لیے چار پھیرے طواف کر چکے - ف - یعنی اول احرام عمرہ کا باندھا تھا پھر مکہ مین داخل ہو کر عمرہ

طواف شروع کیا اگر سات میں سے چار پھیرے پورے کر لیے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پھیرے رکن اور نصف سے زائد ہیں اور عمرہ بھی طواف ہے تو عمرہ ہو چکا اب قران نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کیے ہیں اسوقت حج کی نیت کر لی تو ابھی عمرہ نہیں ہوا اور نیت جمع ہو گئی پس قران ہو گیا - لان الجمع قد تحقق - کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا - ف - کیونکہ عمرہ اگرچہ طواف ہے لیکن سات پھیروں میں سے چار سے کم پھیرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا - اذا الاکثر منہا قائم - کیونکہ سات پھیروں میں سے زیادہ پھیرے ابھی باقی ہیں - ومتی عزم علی ادائہما یسال التیسیر فیہما - اور ہر گاہ کہ حج و عمرہ ادا کرنے کا قصد کرے تو اللہ تعالی سے دونوں کی ادا میں آسانی مانگے - وقدم العمرۃ علی الحج فیہ - اور ادا کرنے میں عمرہ کو حج پر مقدم کرے - وکذلک یقول لبیک بعمرۃ وحجۃ معا - اور اسی طرح کہے کہ لبیک بعمرۃ وحجۃ معا - ف - یعنی دعا کی طرح تلبیہ میں بھی عمرہ و حج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں بحج وعمرۃ وارد ہے تو بہتر یہ کہ پہلے عمرہ پھر حج کہے - لانہ یبدأ بافعال العمرۃ فکذلک یبدأ بذکرہا - کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کریگا تو زبانی بھی عمرہ کا ذکر شروع کرے - وان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لاباس بہ - اور اگر اسنے ذکر عمرہ کو دعاء و تلبیہ میں حج سے پیچھے کہا تو اسکا مضائقہ نہیں ہے - لان الواو للجمع - کیونکہ واو (یا اور) واسطے جمع کے ہے - ف - تو معنی یہی ہو گئے کہ حج و عمرہ جمع کرونگا - پھر ادا کرنے میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پیچھے ادا کرے - ولو نوی بقلبہ ولم یذکرہما فی التلبیۃ اجزاہ - اور اگر اسنے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اسکو کافی ہے - اعتبارا بالصلوۃ - بر قیاس نماز کے - ف - کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبانی کہنا ضرور نہیں ہے - فاذا دخل مکۃ ابتدأ فطاف بالبیت سبعۃ اشواط یرمل فی الثلث الاول منہا - پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے (یعنی طواف قدوم نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پھیرے انمیں سے پہلے تین پھیرے میں رمل کرے - ف - کیونکہ اسکے بعد سعی ہے - ویسعی بعدہا بین الصفا والمروۃ - اور بعد سات پھیروں کے صفا و مروہ کے درمیان سعی کرے - وہذہ افعال العمرۃ - اور یہ عمرہ کے افعال تھے - ف - یعنی طواف و سعی - چونکہ قران ہے تو ابھی حلق یا قصر کر کے احرام سے باہر نہیں ہوگا بلکہ احرام سے رہے - ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم سبعۃ اشواط ویسعی بعدہ - پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف القدوم کرے سات پھیرے اور بعد طواف کے سعی کرے - کما بینا فی المفرد - جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا - ویقدم افعال العمرۃ - اور افعال عمرہ کو پہلے لاوے - ف - پیچھے حج کرے - لقولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - بدلیل قول اللہ تعالی فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پاوے عمرہ کے ساتھ حج تک - ف - پس عمرہ کو ابتدا اور حج کو انتہا قرار دیا امر تمتع میں ہے - والقران فی معنی المتعۃ - اور قران بمعنی متعہ ہے - ف - تو قران میں بھی مثل تمتع کے ترتیب ہوگی - اور سابق متحقق ہوا کہ تمتع جو آیت میں مذکور ہے قران و متعہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتدا منصوص ہے - ولا یحلق بین العمرۃ والحج - اور عمرہ و حج کے درمیان میں حلق (یا تقصیر) نہ کرے - ف - یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف و سعی ہے حلق و تقصیر نہ کرے ورنہ احرام سے باہر ہو جائیگا - اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا - لان ذلک جنایۃ علی احرام الحج - کیونکہ اسوقت یہ حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے - وانما یحلق فی یوم النحر کما یحلق المفرد - اور قارن تو حلق فقط یوم النحر یعنی دسویں کو کریگا جیسے تنہا حج کرنے والا مونڈتا ہے - ویتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح کما یتحلل المفرد - اور احرام سے حلال ہونا حاصل کریگا حلق کے ساتھ ہمارے نزدیک نہ ذبح کے ساتھ جیسے تنہا حج والا حلال ہوتا ہے - ف - یعنی جیسے تنہا حج والا احرام سے نکلنے کیلیے حلق کرتا ہے اسی طرح قارن بھی حلق سے حلت حاصل کر لے نہ ذبح سے حتی کہ اگر ذبح کر کے خوشبو لگا

کوئی چیز جو احرام میں منع ہے استعمال کی تو اُسپر جرمانہ لازم ہوگا۔ ثم ہذا مذہبنا۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے۔ و
قال الشافعی۔ اور شافعی رح نے کہا۔ ف۔ کہ قارن۔ یطوف طوافا واحدا ویسعی سعیا واحدا۔ ایک طواف
اور ایک ہی سعی کرے۔ لقولہ علیہ السلام دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی حدیث یہ ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہوگیا۔ ولان مبنی القران علی التداخل حتی اکتفی فیہ بتلبیۃ واحدۃ
وسفر واحد وحلق واحد۔ اور اسلیے کہ قران کا مبنی تو تداخل پر ہے حتی کہ قرآن میں ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک حلق
پر کفایت کی گئی۔ فکذلک فی الارکان۔ یوں ہی ارکان میں ہوگا۔ ف۔ یعنی تداخل ہو کر رکن طواف بھی ایک
رہگیا مع سعی کے۔ ولنا انہ لما طاف صبی بن سعید طوافین وسعی سعیین قال لہ عمر ہدیت لسنۃ نبیک۔ اور
ہماری حجت یہ ہے کہ جب صبی بن سعید ثعلبی نے دو طواف و دو سعی کیں تو عمر رض نے اسکو کہا کہ تونے اپنے پیغمبر کی سنت کی
راہ پائی۔ ف۔ اسی طرح طول کے ساتھ حدیث کو ابو حنیفہ رح نے روایت کیا اور سنن اربعہ و صحیح ابن حبان و مسند
احمد و اسحٰق و طیالسی و ابن ابی شیبہ میں صبی سے ہے کہ میں نے حج و عمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا تو عمر رض نے مجھسے فرمایا کہ تونے
اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی۔ نسائی نے حضرت علی رض سے روایت کی کہ حج و عمرہ کو جمع کیا (یعنی قران کیا) پس دو طواف
و دو سعی کیں اور بیان کیا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور اسناد بروایۃ ثقات ہے۔ اور یہی مذہب ابن
مسعود رض عند ابن ابی شیبہ ہے۔ ولان القران ضم عبادۃ الی عبادۃ۔ اور اس دلیل سے کہ قرآن ایک عبادت کو
دوسری عبادت میں ملانا۔ وذلک انما یتحقق باداء عمل کل واحد علی الکمال۔ اور یہ اسی صورت میں متحقق ہیکہ
ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا ادا کرے۔ ولانہ لا تداخل فی العبادات المقصودۃ۔ اور اس دلیل سے کہ جو
عبادتیں بذات خود مقصود ہیں اُنمیں باہم ایک کا دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے۔ ف۔ رہا سفر و تلبیہ و حلق کا
تداخل تو فرمایا کہ۔ والسفر للتوسل۔ اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے۔ ف۔ یعنی سفر وسیلہ ہے کہ مکہ تک پہونچکر افعال
عمرہ یا حج ادا کرے۔ والتلبیۃ للتحریم۔ اور تلبیہ کہنا واسطے تحریم کے۔ ف۔ یعنی ماسوائے عبادت والی کی جائز چیزوں
کے سب چیزوں کو اپنے اوپر حرام کر کے احرام باندھنا جیسے نماز میں تکبیر تحریمہ ہے۔ والحلق للتحلل۔ اور مونڈنا واسطے
تحلل ہے۔ ف۔ یعنی احرام سے نکلنا میسر ہو حتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہو اور سر نمنڈاوے تو احرام رہیگا مگر جرمانہ قربانی
واجب ہوگا یا تین روزے یا چھ مساکین کو کھانا دینا۔ فلیست ہذہ الاشیاء بمقاصد۔ تو یہ چیزیں یعنی سفر و تلبیہ
و حلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں۔ ف۔ تو انمیں تداخل نہیں بلکہ ایک سفر وسیلہ دونوں کا اور تلبیہ ذکر تحریم
ہے اور حلق کا مقصود احرام سے نکلنا۔ بخلاف الارکان۔ برخلاف ارکان کے۔ ف۔ کہ کبھی ارکان میں تداخل
نہیں ہو سکتا۔ الا تری ان شفعی التطوع لا یتداخلان وتحریمۃ واحدۃ تؤدیان۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نفل
کے دو دوگانہ یعنی چار رکعت باہم متداخل نہیں ہو جاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونوں ادا ہو جاتے ہیں۔ ف۔
تو جو چیز کہ تحریمہ ہو وہ وسیلہ ہے وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت متداخل نہونگے ورنہ دونوں دوگانہ متداخل ہو کر صرف
ایک دوگانہ سے دونوں ادا ہو جاتے بلکہ دیکھو دوگانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے ہیں۔ رہی حدیث کہ قیامت تک
حج میں عمرہ داخل ہوا۔ اس سے یہ غرض نہیں کہ حج میں متداخل ہوگیا بلکہ۔ ومعنی ما رواہ۔ معنی اسکے جو روایت کی
دخل وقت العمرۃ فی وقت الحج۔ یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا۔ ف۔ کیونکہ زمانہ جاہلیت والے
ایام حج میں عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ کہتے تھے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف قدوم مع سعی
حج پھر بعد وقوف عرفہ وغیرہ کے طواف حج فقط یا اسکے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم میں نہ کی ہو۔ اسطرح عمرہ و حج کو

دو طواف و دو سعی کریگا - قال وان طاف طوافین لعمرتہ وحجتہ - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور اگر قارن نے دو
طواف کیے عمرہ وحج کے لیے - ف - یعنی اول ایک طواف سات پھیرا عمرہ کے لیے کیا پھر دوسرا طواف سات پھیر کا حج
کے طواف القدوم کا کیا ثم سعی سعیین - پھر دو سعی کیں - ف - ایک سعی عمرہ کے لیے اور دوسری سعی حج کے لیے درمیان
صفا و مروہ کے - یجزیہ - تو یہ اُسکو کافی ہو گیا - لانہ اتی بما ہو المستحق علیہ - کیونکہ جس بات کا اُسپر استحقاق ہے اُسکو وہ
لا یا لیکن - وقد اساء - اور اسنے برا کیا - بتاخیر سعی العمرۃ وتقدیم طواف التحیۃ علیہ - بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کے اور
بوجہ مقدم کرنے طواف القدوم کے سعی عمرہ پر - ف - اس کلام سے اشارہ کیا کہ امام محمد رح کی روایت جامع صغیر کہ
ان طاف طوافین لعمرتہ وحجتہ - اسمین طواف حج سے مراد طواف زیارت نہیں ہے کیونکہ وہ تو بعد وقوف عرفہ کے مخصوص ہے
بلکہ مراد طواف حج سے وہ جو ابتدا سے حج میں کیا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف
القدوم - یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف قدوم کرے الخ - تو طواف القدوم منجملہ افعال الحج کے سنت
ہے اور یہی یہان مراد ہے - حاصل یہ ہوا کہ اول اسنے طواف عمرہ پھر طواف قدوم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اسنے دو سعی
کین ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جسکا طواف القدوم کے ساتھ کرنا جائز ہے پس جب اسنے سعی عمرہ مین طواف القدوم کے
بعد تاخیر کی اور طواف القدوم سنت کا محل بعد سعی عمرہ تھا اسمین تقدیم کی تو برا کیا - ولا یلزمہ شیٔ - اور اسپر کچھ لازم
نہین ہے - ف - یعنی بالاتفاق - اما عندہما فظاہر لان التقدیم والتاخیر فی المناسک لا یوجب الدم عندہما -
چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و موخر کرنے سے قربانی لازم
نہین ہوتی ہے - ف - چنانچہ صحیحین کی حدیث افعل ولا حرج - موجود ہے یعنی اس روز جس نے کچھ کہا کہ مین نے قربانی
سے حلق مقدم کر لیا یا رمی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو اُسکو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حرج نہین ہے - اور ابو حنیفہ رح کے
نزدیک واجبات مین لازم ہے - وعندہ طواف التحیۃ سنۃ - اور امام رح کے نزدیک اسواسطے لازم نہین کہ طواف تقدم
تو سنت ہے - وترکہ لا یوجب الدم فتقدیمہ اولی - اور اسکا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہین کرتا تو صرف مقدم
کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کریگا - ف - رہی سعی عمرہ واجب ہے - والسعی بتاخیرہ بالاشتغال بعمل آخر لا یوجب
الدم - اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کیے جانے کے بایں طور کہ دوسرے کام مین مشغول ہو جاوے قربانی واجب نہین کرتی - ف -
مثلاً عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے مین مشغول ہوا پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا - فکذا بالاشتغال بالطواف -
پس یون ہی طواف قدوم کے ساتھ مشغول ہونے مین کچھ واجب نہوگا - ف - پھر قارن منی و عرفہ اور واپسی مزدلفہ
ورمی جمرۃ العقبہ تک بدرجہ مفرد کرے - قال واذا رمی الجمرۃ یوم النحر ذبح شاۃ او بقرۃ او بدنۃ او سبع بدنۃ -
قدوری نے کہا اور جب یوم النحر کو جمرۃ العقبہ رمی کر چکے تو وجوباً ذبح کرے ایک بکری یا گاے یا بدنہ یا بدنہ کا ساتوان حصہ
ف - بایں طور کہ قربانی والے سات آدمی ایک بدنہ مین شریک ہون - خواہ اونٹ ہو یا گاے ہو - فہذا دم القران
لانہ فی معنی المتعہ - پس یہ قربانی قران کی قربانی ہے کیونکہ قران بمعنی تمتع ہے - ف - بلکہ تمتع کی ایک قسم ہے - والہدی
منصوص علیہ فیہا - اور ہدی کی قربانی متعہ مین منصوص علیہ ہے - ف - فی قولہ فمن تمتع بالعمرۃ الخ تو قران مین بھی واجب
ہے اور جب ہدی واجب تو بکری جائز - والہدی من الابل والبقر والغنم - اور ہدی ہر ایک اونٹ مین سے اور گاے
و بکری سے ہوتی ہے - علی ماذکرہ فی بابہ ان شاء اللہ تعالی - چنانچہ ہم باب الہدی مین انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے - ف -
قدوری نے بقرہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گاے بھی بدنہ ہے تو جواب دیا کہ - واراد بالبدنۃ ہہنا البعیر - اور یہان بدنہ سے
اونٹ مراد لیا - وان کان اسم البدنۃ یقع علیہ وعلی البقر علی ماذکرنا - اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گاے دونوں کو

ہو لا جاتا ہو جیسا کہ پہلے اوپر مذکور ہوا۔ وکما یجوز سبع البعیر یجوز سبع البقرۃ۔ اور جیسے اونٹ کا ساتواں حصہ جائز ہوگا ویسے ہی گائے کا ساتواں حصہ بھی جائز ہے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ قربانی کر سکتا ہو۔ فاذا لم یکن لہ ما یذبح صام ثلثۃ ایام فی الحج پس اگر اسکے پاس وہ نہو کہ ذبح کرے یعنی میسر ہو تو روزے رکھے تین روز حج میں۔ ف۔ تو لا محالہ عرفہ تک ختم کرے پس ساتویں و آٹھویں و نویں یعنی۔ آخرہا یوم عرفۃ۔ آخری روزہ یوم عرفہ ہو۔ وسبعۃ ایام اذا رجع الی اہلہ۔ اور سات روزے جب اپنے اہل میں واپس آوے۔ ف۔ اگرچہ مکہ میں ہو۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم تلک عشرۃ کاملۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد آخر تک یعنی پھر جو کوئی ہدی نہ پاوے تو اسپر واجب ہے روزے تین ایام کے حج میں اور سات ایام کے جب تم لوٹو۔ یہ دس پورے ہوئے۔ ف۔ یہ آیت اسکے حق میں جو عمرہ کرکے حج تک تمتع یعنی متنفع ہو۔ فالنص وان ورد فی التمتع فالقران مثلہ لانہ مرتفق باداء النسکین۔ پس نص قرآن اگرچہ تمتع کے حق میں وارد ہے تو قران بھی مثل تمتع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونوں نسک یعنی حج و عمرہ سے منتفع ہے۔ ف۔ بلکہ قران آیت کے تمتع سے ایک قسم ہے۔ پھر آیت میں فی الحج واقع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے۔ والمراد بالحج واللہ اعلم وقتہ لان نفسہ لا یصلح ظرفا۔ اور حج سے مراد واللہ اعلم وقت حج ہے کیونکہ ذات حج (جو کہ افعال ہیں) اس لائق نہیں کہ روزے رکھنے کا ظرف ہو سکے۔ ف۔ تو اس صورت میں وقت احرام کا شوال وذی قعدہ و عشرہ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے ان مہینوں میں روزے جائز ٹھہرے اور خصوصیت ذی الحجہ ۷-۸-۹ کی نہیں ہے۔ الا ان الافضل۔ مگر افضل یہ کہ۔ ف۔ تاخیر کرے اور۔ ان یصوم قبل یوم الترویۃ بیوم ویوم الترویۃ ویوم عرفۃ۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے ایک روز پہلے ساتویں کو اور یوم الترویہ کو اور یوم عرفہ کو۔ لان الصوم بدل عن الہدی۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی کے بدلے ہے۔ فیستحب تاخیرہ الی آخر وقتہ رجاء ان یقدر علی الاصل۔ تو صوم بدل میں تاخیر کرنا مستحب ہے اس امید سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہو جاوے۔ وان صامہا بمکۃ بعد فراغہ من الحج جاز۔ اور اگر ساتوں روزوں کو مکہ میں بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے۔ ومعناہ بعد مضی ایام التشریق لان الصوم فیہا منہی عنہ۔ اور معنی یہ کہ ایام تشریق گذر جانے کے بعد رکھے کیونکہ ایام تشریق میں روزہ ممنوع ہے۔ ف۔ پس حج سے فراغت معتبر ہے اور اپنے اہل کے پاس پہنچکر رکھنا قید ضروری نہیں ہے۔ وقال الشافعی لا یجوز۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ کہ مکہ میں باقی سات رکھے۔ لانہ معلق بالرجوع۔ کیونکہ ساتوں مشروط برجوع ہیں۔ ف۔ یعنی بقولہ تعالیٰ وسبعۃ اذا رجعتم۔ تو حرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف مقید کیا۔ الا ان ینوی المقام فحینئذ یجزیہ لتعذر الرجوع مگر اگر وہ شخص مکہ میں مقام کرلے کی نیت کرلے تو اسوقت جائز ہونگے بوجہ واپسی متعذر ہونے کے۔ ولنا ان معناہ رجعتم عن الحج۔ اور ہماری دلیل یہ کہ رجعتم کے معنی یہ کہ رجوع کرو تم حج سے۔ ای فرغتم۔ یعنی حج سے فارغ ہو جاؤ۔ ف۔ اور جہاں میں جو مصنف نے مراد کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو اہل کی قید بلحاظ عادت ہے۔ اذ الفراغ سبب الرجوع الی اہلہ۔ کیونکہ حج سے فارغ ہونا اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے۔ ف۔ پس سبب درحقیقت حج سے فراغت ہے۔ فکان الاداء بعد السبب۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد ادا حاصل ہوئی۔ فیجوز۔ تو جائز ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر بعد فراغت حج کے اسنے سیاحی اختیار کی یا کسی ملک میں جاکر وہاں وطن کر لیا تو اسی نص سے باقی سات ادا کر لیگا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج ہے۔ ف۔ گذرا کہ تین روزے ایام حج میں عرفہ تک رکھے۔ وان فاتہ الصوم۔ اور اگر یہ تین روزے اس سے جاتے رہے۔ حتی اتی یوم النحر۔ یہانتک کہ یوم النحر دسویں ذی الحجہ کا دن آگیا۔ ف۔ تو ان روزوں کی قضا نہیں ہے اور۔ لم یجزہ الا الدم۔ کچھ اسکو نہیں جائز ہے سوائے قربانی کے۔ ف۔

یعنی جب میسر ہو قربانی دے - وقال الشافعی یصوم بعد ہذہ الایام لانہ صوم موقت فیقضی کصوم رمضان
اور شافعی رح نے کہا کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے قضا رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت سے معین کیے گئے تھے
تو صوم رمضان کے مثل انکی بھی قضا کرے - وقال مالک یصوم فیہا لقولہ تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فی الحج
اور مالک رح نے کہا کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھ لے بدلیل قولہ تعالی فمن لم یجد الخ یعنی پھر جو ہدی نہ پاوے تو تین
روزے ایام حج میں - وہذا وقتہ - اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے - ف کیونکہ ابھی رمی الجمار ہے - ولنا النہی المشہور
عن الصوم فی ہذہ الایام - اور ہماری حجت وہ نص مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے - ف اور چونکہ یہ ممانعت
مشہور ہے - فیتقید بہ النص - تو یہ نص اس ممانعت سے مقید کیجائیگی - ف یعنی ایام الحج سے سوائے ایام تشریق
کے مراد ہونگے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ سوائے تشریق کے نہیں بلکہ کل ایام حج مراد ہیں تو کہا - او یدخلہ النقص - یا ان روزوں
میں نقص داخل ہوگا - ف کیونکہ ایام تشریق میں ممانعت ہے - فلا یتادی بہ ما وجب کاملا - تو ان ناقص روزوں
سے وہ ادا نہونگے جو کامل واجب ہوئے - ف بہرصورت ایام تشریق میں کافی نہوے - اگر کہا جاوے کہ ممانعت ایام
تشریق کے صوم سے سوائے قران ومتعہ کے روزوں کے ہے بدلیل آیت کے - جواب یہ کہ ہمیشہ ممانعت مرجح ہے اور یہ ضابطہ
اصول ہے - رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق قضا کریں - تو جواب دیا کہ - ولا یودی بعدہا لان الصوم بدل - اور بعد
ایام تشریق بھی قضا نہیں کیے جاوینگے کیونکہ صوم تو ہدی کا بدل ہے - والابدال لا تنصب الا شرعا - اور بدلے نہیں
قائم کیے جاتے مگر شرع کی طرف سے - ف یعنی رائے وقیاس کو دخل نہیں ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی
منحصر ہوگی - والنص خصہ بوقت الحج - اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا - ف تو اس وقت
کے سوائے دوسرے وقت میں بدل ہونا اپنی رائے سے ہم نہیں کر سکتے - اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کہاں سے
قائم کرتے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل - وجواز الدم علی الاصل - اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے - و
عن عمر رض انہ امر فی مثلہ بذبح الشاة - اور حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ میں بکری قربانی کرنیکا
حکم دیا - ف یعنی قارن ہدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہو گئے تھے کہ یوم النحر آگیا - تو اسکو
حضرت عمر رض نے فتوی دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی ہدی کا دے جو اصل ہے - یہ قصہ مبسوط میں نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں
ملا - مع - اور بخاری میں حضرت عائشہ وابن عمر سے ہے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں
مگر اسکو جس نے ہدی نہیں پائی - اور یہی بخاری میں ہے کہ ابن عمر رض نے کہا کہ صوم تمتع تا یوم عرفہ ہے پھر اگر ہدی نہ پائی
اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق میں رکھے - یہ آثار مفید قول مالک ہیں اور جواب یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے ممانعت
مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اسکے مقابلہ میں صرف صحابی کا قول غیر مشہور کیونکر مقبول ہو سکتا ہے - اور تفصیل فی الفتح م -
فلو لم یقدر علی الہدی - پھر اگر یہ قارن جسکے تین روزے حج کے فوت ہوئے ہیں اپنے ہدی نہ پائی - تحلل وعلیہ
دمان - تو وہ حلال ہوجاوے اور اسپر دو قربانی واجب ہیں - دم التمتع - ایک قربانی تمتع کی - ف یعنی قران کا
شکریہ - ودم التحلل قبل الہدی - اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ ہدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہو گیا - ف اور
عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ حلق کرکے احرام عمرہ سے نکل گیا - مع - مسئلہ - فان لم یدخل القارن مکة - اور اگر
قران والا مکہ میں داخل نہ ہوا - ف اور اسوجہ سے عمرہ اول ادا نہ کر سکا - وتوجہ الی عرفات - بلکہ وہ عرفات کیطرف
متوجہ ہوا - ف یعنی میقات سے سیدھا عرفات کو گیا - فقد صار رافضا لعمرتہ بالوقوف - تو اپنے عمرہ کو ترک
کرنے والا ہو گیا وقوف عرفہ کے ساتھ - لانہ تعذر علیہ اداؤہا - کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا متعذر ہو گیا - وتعین

بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج وذلک خلاف المشروع - کیونکہ (بعد حج کے عمرہ ادا کرنے مین) وہ افعال عمرہ کو افعال حج پر بنا کرنے والا ہو جائیگا اور یہ خلاف مشروع ہے - ف - بلکہ مشروع یہ ہے کہ اول عمرہ او اسپر بناے حج ہو - ولا یصیر رافضا بمجرد التوجہ - اور خالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا نہوگا - ف - اگر یہ عرفات مین پہونچ جاوے یہانتک کہ بعد زوال پہونچے - الکافی للحاکم - خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہو جائیگا اور قبل اسکے نہین - اور یہی ظاہر الروایۃ صاحبین سے ہے - ہو الصحیح من مذہب ابی حنیفۃ ایضاً - یہی امام ابو حنیفہ کے مذہب مین بھی صحیح ہے - ف - بخلاف روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رح کہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہوگا جیسے جمعہ کے روز گھر مین فرض ظہر پڑھکر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر مذکور ترک ہو جاتی ہے - لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے - والفرق لہ بینہ وبین مصلی الظہر یوم الجمعۃ اذا توجہ الیہا - اور امام رح کے واسطے فرق درمیان قارن متوجہ عرفہ والے کے اور درمیان ظہر بروز جمعہ پڑھکر جمعہ کی طرف متوجہ ہونے والے کے - ان الامر هنالک بالتوجہ متوجہ بعد اداء الظہر - یہ ہے کہ جمعہ کے مسئلہ مین اداے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے - ف - یعنی فاسعوا الی ذکر اللہ - کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اسپر متوجہ ہے یعنی اسکو خطاب جمعہ مین جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو - والتوجہ فی القران والتمتع منہی عنہ قبل اداء العمرۃ - اور قران وتمتع کے مسئلہ مین اداے عمرہ سے پہلے عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے اسکو ممانعت ہے - فافترقا - تو دونون مسئلون مین فرق ہوگیا - ف - پس توجہ عرفات کو توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہین رہا - ہان جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا محال ہوگئی - قال وسقط عنہ دم القران - کہا اور اسلئے ذمہ سے قران کی قربانی بھی ساقط ہوگئی - ف - کیونکہ یہ قربانی عمرہ وحج پانے کی توفیق پر تھی - لانہ لما ارتفضت العمرۃ لم یوفق لاداء النسکین - کیونکہ جب اسکا عمرہ ترک ہو چکا تو اسکو دونون حج وعمرہ کی توفیق نہین ملی - ف - تو شکرانہ کی ہدی گئی - وعلیہ دم لرفض عمرتہ بعد الشروع فیہا - اور اسپر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی بوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ مین شروع کرنے کے - ف - اور عمرہ مین شروع کرنا احرام کے ساتھ ہو گیا - وعلیہ قضاؤہا - اور اسپر عمرہ کی قضاء واجب ہوئی - لصحۃ الشروع فیہا - بوجہ عمرہ مین شروع صحیح ہونے کے - فاشبہ المحصر - تو محصر کے مشابہ ہو گیا - ف - محصر وہ کہ جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے اداے نسک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دے مگر اسپر ایک قربانی مع قضاء واجب ہے - یون ہی ترک عمرہ والے پر قربانی مع قضاء لازم ہے - م ع - اگر حج کے لیے طواف وسعی کی پھر عمرہ کے لیے طواف وسعی کی تو پہلا طواف وسعی عمرہ کا اور دوسرا حج کا اور اسپر کچھ واجب نہین ہے - مف -

باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان مین ہے - تمتع یعنی عمرہ وحج کو حاصل کرنا ہے مگر دو احرام سے - شیخ محقق نے لکھا کہ متمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیادہ حصہ طواف عمرہ کا ایام حج مین کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو ایام حج سے پہلے یا انھین ایام مین واقع ہو پھر اسی سال مین حج کرے بوجہ صحت بدون اسکے کہ عمرہ وحج کے درمیان مین المام صحیح کرے - الفتح - المام یعنی نزول - اور المام صحیح سے مراد یہ کہ اپنے وطن مین نزول کرے بغیر صفت احرام باقی ہونے کے - اور یہ اسی تمتع مین ہوگا جس نے ہدی کو چلایا نہ ہو اور اگر اپنے ہدی چلائی ہے تو وہ اگر وطن مین آجاوے تو بھی اسکا المام صحیح نہین ہوگا - ن - التمتع افضل من الافراد عندنا - حنفیہ کے نزدیک افراد حج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے - ف - یہی ظاہر الروایۃ ہے - ع - وعن ابی حنیفۃ ان الافراد افضل - اور امام

سے نادر روایت ہے کہ افراد افضل از تمتع ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی ہے۔ ع۔ لان المتمتع سفرہ واقع لعمرتہ۔ کیونکہ متمتع کا سفر
تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والمفرد سفرہ واقع لحجتہ۔ اور
افراد والے کا سفر حج کے لیے واقع ہوتا ہے۔ ف۔ اور حج عمرہ سے افضل ہے۔ مگر مخفی نہیں کہ مقصود سفر اداے حج ہے اور احرام
عمرہ کا اسلیے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے۔ وجہ ظاہر الروایۃ ان فی التمتع جمعا بین العبادتین۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ
تمتع میں دو عبادتوں عمرہ و حج کا جمع کرنا حاصل ہے۔ ف۔ اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ
ہے۔ فاشبہ القران۔ تو تمتع مشابہ قران ہو گیا۔ ف۔ اور قران ہمارے نزدیک بلاخلاف افضل ہے۔ بلکہ قولہ تعالے
فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج میں بھی شکریہ منصوص تمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک۔ پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے۔ ف۔
جو افراد میں نہیں ہے۔ وہو اراقۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا۔ ف۔ یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ تمتع کا سفر عمرہ
کے واسطے ہے بلکہ۔ سفرہ واقع لحجتہ وان تخللت العمرۃ۔ متمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ درمیان میں عمرہ آگیا۔ ف۔
تو عمرہ اصل نہیں ہے۔ لانہا تبع للحج۔ کیونکہ عمرہ تو حج کا تابع ہے۔ کتخلل السنۃ بین الجمعۃ والسعی الیہا۔ جیسے کہ جمعہ اور اسکی
طرف سعی کے درمیان میں سنت آجاتی ہے۔ ف۔ تو جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنۃ الجمعہ کے لیے نہیں ہو جاتی اگرچہ جمعہ
سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے۔ والمتمتع علی وجہین متمتع یسوق الہدی ومتمتع لا یسوق الہدی۔ اور متمتع دو طرح پر ہے
ایک وہ متمتع جس نے ہدی چلائی اور دوم وہ متمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہیں چلائی۔ ومعنی التمتع الترفق باداء النسکین
فی سفر واحد من غیر ان یلم باہلہ بینہما المامًا صحیحًا۔ اور تمتع کے معنی انتفاع حاصل کرنا ایک سفر میں دو نسک یعنی عمرہ
و حج ادا کرنے کا بدون اسکے کہ دونوں نسک کے درمیان میں اپنے اہل کے ساتھ المام صحیح پاوے۔ ویدخلہا اختلافات
نبینہا ان شاء اللہ تعالی۔ اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں جنکو ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ وصفتہ ان
یبتدی من المیقات فی اشہر الحج فیحرم بالعمرۃ۔ اور متمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں میقات (یا گھر) سے شروع
کرے پس احرام باندھے عمرہ کا۔ ف۔ یعنی فقط۔ ویدخل مکۃ۔ اور مکہ میں جا کر داخل ہو۔ ف۔ پھر اگر ایام حج سے
پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ صبر کرے حتی کہ ایام آجاویں۔ مف۔ فیطوف لہا ویسعی لہا۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ
کی۔ ف۔ اور اسی قدر سے عمرہ تمام ہو گیا۔ ویحلق او یقصر۔ اور سر کا حلق یا قصر کرے۔ ف۔ یہ حلال ہونے کے لیے
ہے ورنہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منی میں حلق کرے تو بھی متمتع ہو گا۔ مف۔ وقد حل من عمرتہ۔ اور حال
یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا۔ ف۔ بعد حلق یا قصر کے۔ وہذا ہو تفسیر العمرۃ۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے۔ ف۔
اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے۔ وکذلک اذا اراد ان یفرد بالعمرۃ فعل ما ذکرنا۔ اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا
چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا وہی کرے۔ بہذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں کیا تھا۔ ف۔ یعنی سال چھ ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہونچے اور کفار مکہ نے
روکا تو اُنسے صلح کر لی کہ دوسرے سال تین روز مکہ خالی کر دیں پس حلق کر کے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال ذی قعدہ میں قضاء کا
عمرہ کیا طواف و سعی و حلق کے ساتھ اور قصہ صحاح میں معروف ہے۔ م ع۔ وقال مالک لا حلق علیہ۔ اور مالک رح نے کہا
کہ عمرہ والے پر حلق سر نہیں ہے۔ انما العمرۃ الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف و سعی ہے۔ وحجتنا علیہ ما رویناہ۔ اور ہماری
حجت امام مالک پر اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا۔ اور صحیحین کی حدیث
معاویہ رض مع روایات سنن کے کہ مروہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترانا صریح ہے اور ظاہر ہے کہ مروہ کے پاس صرف
عمرہ میں ہو گا نہ حج میں۔ مف۔ وقولہ تعالی محلقین رؤسکم الآیۃ نزلت فی عمرۃ القضاء۔ اور دلیل دوم یہ کہ قولہ تعالے

محلقین رؤسکم آخر تک آیت یعنی اللہ تعالیٰ تم کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرتا ہے کہ تم اپنے سروں کو حلق کرنے والے
ہو آخر تک۔ یہ عمرہ قضاء کے بارہ میں نازل ہوئی۔ ف۔ جیسا کہ بغوی وغیرہ اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضاء
میں حلق سر واقع ہوا۔ ولانہ لما کان لہا تحریم بالتلبیۃ کان لہا تحلل بالحلق کما فی الحج۔ اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ کیلئے
تلبیہ سے تحریم ہوئی تو حلق سے اسکی تحلیل ہوگی جیسے حج میں ہے۔ ویقطع التلبیۃ اذا ابتدا بالطواف۔ اور تلبیہ قطع کردے
جب طواف شروع کرے۔ ف۔ یعنی لبیک کہنا طواف شروع کرتے ہی موقوف کردے۔ وقال مالک کما وقع بصرہ
علی البیت۔ اور مالک رح نے کہا کہ جب ہی اسکی نظر خانہ کعبہ پر پڑے۔ ف۔ تلبیہ ختم کرے۔ لان العمرۃ زیارۃ
البیت۔ کیونکہ عمرہ تو بیت العتیق کی زیارت ہے۔ وتتم بہ۔ اور نظر پڑنے کے ساتھ ہی زیارت پوری ہوتی ہے۔ ف۔
پھر تلبیہ نہیں۔ ولنا ان النبی علیہ السلام فی عمرۃ القضاء قطع التلبیۃ حین استلم الحجر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں تلبیہ اسوقت قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا۔ ف۔ یعنی طواف شروع کیا۔ بلکہ ابن عباس رض
سے کہ آپ عمرہ میں یوں ہی کیا کرتے۔ رواہ الترمذی وصححہ وابو داؤد بنحوہ۔ ولان المقصود ہو الطواف فیقطعہا
عند افتتاحہ۔ اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ تو طواف ہے پس طواف شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کریگا۔ ولہذا یقطعہا
الحاج عند افتتاح الرمی۔ اور اسی جہت سے حج والا رمی جمرۃ العقبہ شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرتا ہے۔ ف۔ گویا مراد یہ
کہ رمی تمہید طواف ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ حج میں وقوف بھی رکن ہے مگر اسکو کہا جاوے کہ وقوف رکن داخل نہیں بلکہ وہاں حتیٰ
کسی طرح ہو رکن ہے اور طواف داخل وفیہ نظر۔ فالمعلوم م۔ الحاصل جب عمرہ کر چکے تو۔ قال ویقیم بمکۃ حلالا۔ کہا کہ اور مکہ میں
حلال ٹھہرا رہے۔ لانہ حل من العمرۃ۔ کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا۔ ف۔ پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہو جاوے حتی کہ
احرام میں ٹھہرنا بھی جائز ہے م۔ فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالحج من المسجد۔ پھر جب ترویہ یعنی آٹھویں تاریخ ہو تو حج
کا احرام باندھے مسجد الحرام سے۔ ف۔ باہر جانا ضرور نہیں بلکہ گھر سے اور مکہ میں مسجد الحرام میں دوگانہ پڑھکر افضل ہے۔ و
الشرط ان یحرم من الحرم۔ اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے۔ اما المسجد فلیس بلازم۔ اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں
ف۔ بلکہ افضل ہے۔ لانہ فی معنی المکی۔ اسلئے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے۔ ومیقات المکی فی الحج الحرم۔ اور
مکی کا میقات حج کے احرام میں حرم ہے۔ ف۔ اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنعیم۔ علی ما بینا۔ بنابر آنکہ ہم بیان کرچکے۔
ف۔ آخر فصل مواقیت میں۔ وفعل ما یفعلہ الحاج المفرد۔ اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے۔ لانہ مؤد للحج۔
کیونکہ وہ حج کا ادا کرنے والا ہے۔ الا انہ یرمل فی طواف الزیارۃ ویسعی بعدہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص تمتع طواف
زیارت میں رمل کریگا اور بعد طواف کے سعی صفا و مروہ کریگا۔ ف۔ کیونکہ یہ طواف قدوم نہیں کرتا۔ تو اب کرے۔
لان ہذا اول طواف لہ فی الحج۔ کیونکہ حج میں اسکا یہ پہلا طواف ہے۔ بخلاف المفرد لانہ قد سعی مرۃ۔ برخلاف افراد
والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کرچکا ہے۔ ف۔ بعد طواف قدوم کے۔ اور سعی صرف ایک ہی بار مشروع ہے حتی کہ اگر مفرد نے بعد
طواف قدوم کے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی بعد طواف زیارت کے سعی کرے اور متمتع چونکہ مکی کے مانند ہے تو طواف قدوم اسکے حق
میں سنت نہیں بخلاف مفرد وقارن کے لیکن متمتع کرے تو جائز ہے۔ ولو کان ہذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعی
قبل ان یروح الی منی لم یرمل فی طواف الزیارۃ ولا یسعی بعدہ۔ اور اگر اس متمتع نے حج کا احرام باندھکر
منی کو جانے سے پہلے طواف وسعی کرلی ہو (یعنی بطور جواز مع رمل کے) تو طواف زیارت میں رمل نہیں کریگا اور نہ اسکے
بعد سعی کرے۔ لانہ قد اتی بذلک مرۃ۔ کیونکہ وہ ایکبار سعی کرچکا۔ ف۔ اور طواف میں رمل کرچکا۔ اور اسپر
کچھ گناہ نہیں ہے۔ وعلیہ دم التمتع۔ اور متمتع پر تمتع کی قربانی واجب ہے۔ للنص الذی تلوناہ۔ بدلیل آیت کے جو ہم تلاوت

کر چکے۔ ف۔ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی الآیہ۔ فان لم یجد صام ثلثۃ ایام فی الحج۔ پھر اگر نہ پاوے
تو تین روزے رکھے حج میں۔ ف۔ بعد احرام عمرہ کے اور افضل یہ کہ ۷۔۸۔۹۔ تاریخوں میں ہو۔ وسبعۃ اذا رجع۔ اور
سات روزے رکھے جب رجوع کرے۔ ف۔ حج سے فراغت کرے بعد ایام تشریق کے اگرچہ مکہ میں ہو۔ علی الوجہ الذی
بیناہ فی القران۔ اسی وجہ پر جو ہم نے قران میں بیان کر دی۔ فان صام ثلثۃ ایام من شوال ثم اعتمر لم یجزہ عن الثلثۃ
پس اگر شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو متمتع کے تین روزوں سے کافی نہ ہونگے۔ ف۔ کیونکہ وقت
حج ہے لیکن بعد احرام عمرہ نہیں۔ لان سبب وجوب ھذا الصوم التمتع۔ کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو
تمتع ہے۔ لانہ بدل عن الدم۔ کیونکہ صوم بدلا ہدی کا ہے۔ ف۔ کہ جب ہدی میسر نہو تو روزے رکھے پس تمتع سبب تھا
وھو فی ھذہ الحالۃ غیر متمتع۔ حالانکہ وہ اس صورت میں متمتع نہیں تھا۔ ف۔ کیونکہ ہنوز احرام عمرہ نہیں ہے۔ فلا یجوز
اداؤہ قبل وجود سببہ۔ تو صوم کا ادا کرنا اسکا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں جائز ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر بعد احرام عمرہ
کے شوال میں رکھے ہوں تو جائز ہے۔ م۔ وان صامھا بعد ما احرم بالعمرۃ قبل ان یطوف جاز۔ اور اگر تین روزے
رکھے بعد عمرہ کا احرام باندھنے کے قبل طواف کرنے کے تو جائز ہے۔ عندنا خلافا للشافعی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف
شافعی کے۔ لہ قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔ دلیل شافعی رح قولہ تعالیٰ فصیام الخ۔ یعنی پس روزے رکھے تین
ایام کے حج میں۔ ف۔ تو ضرور ہوا کہ حج کے احرام کے بعد ہوں۔ جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالاجماع مراد نہیں کیونکہ
محال ہے کہ افعال حج کے اندر روزہ رکھا جاوے اور مجازی معنی تم نے یہ لیے کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج۔ ولنا انہ اداہ
بعد انعقاد سببہ۔ اور ہماری دلیل جواز یہ کہ متمتع کے روزوں کو سبب موجود ہونے کے بعد ادا کیا۔ ف۔ تو جائز
ہے۔ ف۔ بلکہ ہمارے واسطے دلیل قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔ والمراد بالحج المذکور فی النص۔ اور آیت میں
جو حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے مراد۔ وقتہ علی ما بینا۔ وقت الحج بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی ہمارے
نزدیک فی الحج سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں اور اسلیے کہ احرام حج آٹھویں تاریخ کو صحیح احادیث
میں وارد ہے پس تین روزہ کا وقت نہیں رہتا بلکہ صرف نویں ایک روز ہے تو مراد صحیح یہ کہ فی الحج ای فی ایام الحج۔ تو جب شوال
سے لیکر احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا کیا تو جائز ہے۔ کذا سنح للمترجم۔ والافضل تاخیرھا الی آخر وقتھا وھو یوم عرفۃ
اور افضل ان روزوں کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہے۔ ف۔ یعنی خاتمہ ان روزوں کا یوم عرفہ پر ہو اسطرح کہ
۷۔۸۔۹۔ تک رکھے۔ لما بینا فی القران۔ بدلیل اسکے جو ہم نے قران میں بیان کی۔ وان اراد المتمتع ان یسوق
الھدی۔ اور اگر متمتع چاہے کہ ہدی چلاوے۔ احرم وساق ھدیہ۔ تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلاوے۔ ف۔ یعنی
عمرہ کا احرام تلبیہ سے باندھے یہ افضل ہے اگرچہ سوق ہدی سے احرام ہو جاتا ہے۔ وھذا افضل۔ اور یہ متمتع جسنے ہدی چلائی ہے
افضل ہے۔ ف۔ بغیر ہدی سے۔ لان النبی علیہ السلام ساق الھدایا مع نفسہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے
ساتھ اپنی ہدایا کو چلایا۔ ف۔ چنانچہ حدیث جابر عند مسلم وابن عمر فی الصحیحین سے ظاہر ہے اور مراد مصنف یہ ہوئی کہ ہدی چلانا
افضل ہے بدلیل سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو متمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ مصنف [illegible] کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
قارن تھے۔ فافہم۔ م۔ ولان فیہ استعدادا ومسارعۃ۔ اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے میں سامان خیر اور جلدی ہے۔
ف۔ یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان اور ادائے واجب طاعت میں جلدی ہے۔ فان کانت بدنۃ۔ پھر اگر ہدی
اونٹ کو بدنہ ہو۔ ف۔ یعنی اونٹنی یا گائے۔ قلدھا بمزادۃ۔ تو اسکو تقلید کر دے مزادہ کے ساتھ۔ ف۔ مشکیزہ سفری۔
او نعل۔ یا نعل کے ساتھ۔ ف۔ جوتی یا تسمہ یا چمڑے کا ٹکڑا۔ لحدیث عائشۃ علی ما رویناہ۔ بدلیل حدیث عائشہ رض

چنانچہ ہم روایت کر چکے - ف - یہ صحاح ستہ میں موجود ہے - والتقلید اولیٰ من التجلیل - اور تقلید کرنا جھول ڈالنے
سے بہتر ہے - لان لہ ذکرا فی الکتاب - کیونکہ قلائد کا ذکر قرآن مجید میں ہے - ولانہ للاعلام - اور اسلیے کہ تقلید کرنا تو آگاہ
کرنے کے لیے ہے - ف - کہ یہ ہدی ہے اور کوئی دوسرا فائدہ نہیں - والتجلیل للزینۃ - اور جھول ڈالنا زینت کے لیے
بھی ہوتا ہے - ویلبی ثم یقلدہ - اور پہلے تلبیہ کہہ لے پھر تقلید کرے - لانہ یصیر محرما بتقلید الہدی والتوجہ معہ علی ما سبق
اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ شخص ہدی کو تقلید کرنے اور اسکے ساتھ متوجہ ہونے سے محرم ہو جائیگا چنانچہ سابق بیان ہو چکا سو الاولیٰ
ان یعقد الاحرام بالتلبیۃ - اور بہتر یہ ہے کہ تلبیہ سے احرام باندھے - ف - لہذا پہلے تلبیہ سے باندھکر پھر تقلید کرے -
پھر ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی و احمد و جمہور کے نزدیک ہے جیسے اونٹ و گائے بالاتفاق
ہے - ویسوق الہدی وہو افضل من ان یقودہا - اور ہدی کو ہانکے اور ہانکنا افضل ہے اس سے کہ اسکو آگے سے
کھینچے - لانہ علیہ السلام احرم بذی الحلیفۃ وہدایاہ تساق بین یدیہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ
میں احرام باندھا اور آپ کی ہدایا آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے - ف - جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ سے ثابت
ہے سو لانہ ابلغ فی التشہیر - اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلیغ ہے - ف - یعنی تقلید ہدی سے مقصود
اسکو عوام میں شہرت دینا تو آگے ہانکنے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے - الا ان لا تنقاد - لیکن یہ کہ ہدی انقیاد نہ کرے ف
یعنی ہانکنے سے نہ چلے - فحینئذ یقودہا - تو ایسی صورت میں اسکو آگے سے کھینچے - قال واشعر البدنۃ عند ابی یوسف
ومحمد - قدوری نے کہا اور اشعار کرے بدنہ کو ابو یوسف و محمد کے نزدیک - ف - یعنی تمتع کی ہدی اگر بکری و بھیڑی ہو تو
اشعار نہیں اور اگر بدنہ ہو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ و گائے دونوں کو کہتے ہیں لیکن عینی نے لکھا کہ اشعار اونٹ میں ہے
اور ہمارے شیخ نے کہا کہ گائے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی و جمہور کے نزدیک گائے کا بھی اشعار ہے - م ع - بالجملہ بدنہ کا اشعار
کرنا قول صاحبین و جمہور علماء ہے - ہاں یہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلثہ و جمہور نے اسکو سنت کہا - مخفی نہیں کہ
سنت کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کہ اسی کو مطلقاً سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عادت یا کسی
غرض کے ہو اسکو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اسمیں تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ بعید
ہو کہ اونٹ کا کوہان محل شیطان ہے - کما فی الحدیث اسکو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اسپر سواری نہیں ہے اور اسمیں
کلام آتا ہے م - ولا یشعر عند ابی حنیفۃ - اور ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے - ف - احتمال ہے کہ مطلقاً اشعار کو منع
کیا یا خاص طور مثلاً عوام ایک زخم مارنے کہ گوشت تک چیر دیتا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی - ویکرہ - اور اشعار مکروہ ہے -
ف - یعنی ابو حنیفہ رح کے نزدیک - والاشعار ہو الادماء بالجرح لغۃ - اور لغت میں اشعار یہ کہ جرح کے ساتھ خون آلودہ
کرے - ف - اور اسی سے شرح میں منقول ہے - وصفتہ ان یشق سنامہا - اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ کا کوہان پھاڑ دے
بان یطعن فی اسفل السنام من الجانب الایمن - بایں طور کہ داہنی جانب کوہان کے اسفل میں نیزہ سے چونکا دے
ف - کہ جمع ہو کر خون نکل آوے - داہنی جانب مارنا صحیح مسلم وغیرہ میں ابن عباس سے ہے - قالوا - یعنی ہمارے
متاخرین مشائخ مانند فخر الاسلام وغیرہ نے کہا - والاشبہ ہو الایسر - اور حق بات سے زیادہ مشابہ بائیں رخ کوہان کا ہے
لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصودا وفی جانب الایمن اتفاقا - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے بائیں جانب بالقصد اشعار کیا اور داہنی جانب اتفاقاً مارا - ف - تقریر اسکی دو طرح ہے اول یہ کہ اونٹوں کی قطار
آپکے حضور میں لائی جاتی پس داہنے ہاتھ میں نیزہ لیکر آپ مارتے تو اونٹ کے بائیں جانب بالقصد ہوتا پھر بتکلف دوسرا تا
والے اونٹ کو داہنی کوہان میں مارتے تو داہنی طرف چیرنا اولیٰ ہے - دوم یہ کہ بائیں جانب اشعار کرنا ابو یعلیٰ نے ابن عباس

روایت کیا۔ بایں اسناد کہ حدثنا زہیر حدثنا یزید بن ہارون حدثنا شعبۃ بن الحجاج عن قتادہ عن ابی حسان عن ابن عباس رض۔
اور مخفی نہیں کہ یہ سب صحیحین کے راوی ہیں۔م۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ ابن عبد البر نے کہا کہ میں نے اسکو ابن علیہ کی کتاب میں
دیکھا مگر میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف داہنی جانب کی حدیث ابن عباس ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ کلام صحیح
ہے لیکن ابو یعلی نے دوسری اسناد سے اسکو ابن عباس رض سے روایت کیا۔ اور مالک نے نافع سے روایت کی کہ ابن عمر رض
اپنی ہدایا کو مدینہ سے ہدی کرتے تو دو نعلین سے تقلید کرتے اور اسکے بائیں جانب اشعار کرتے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمر رض سے
بڑھکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ مف۔
میں کہتا ہوں کہ یہ بات جب دونوں طرح ہو سکتی ہے تو صرف داہنی جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اسکے خلاف روایات کو
باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے رد کرنا بے وجہ ہے خصوص جب کہ ابو حسان نے ابن عباس سے دونوں روایتیں کیں پس شاید کہ
بحسب موقع ومحل وسوال کے ایک مرتبہ صرف داہنی جانب کا جواز روایت کیا ہو۔م۔ ولیلطخ سنامہا بالدم اعلاما۔ اور
آگاہ کرنے کو بدنہ کا کوہان خون سے آلودہ کردے۔ وہذا الصنع۔ اور ایسی حرکت کرنا۔ ف۔ یعنی کوہان چیرنا۔ مکروہ
عند ابی حنیفۃ۔ ابو حنیفہ رح کے نزدیک مکروہ ہے۔ وعندہما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے۔ وعند الشافعی
سنۃ۔ اور شافعی رح کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ یہی جمہور کا قول ہے۔ لانہ مروی عن النبی علیہ السلام وعن
الخلفاء الراشدین۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفاء راشدین سے۔ ف۔
تو یہ آپ کی سنت اور چاروں خلفاء کی سنت مجتمع وموکد ہوگئی۔ ترمذی نے کہا کہ اسی پر اصحاب اہل علم کا عمل ہے۔ اسمیں
دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے۔ اسبیجابی رح نے شرح المختصر میں کہا کہ یہ صاحبین کے قول میں سنت ہے۔ع۔ ولہما ان
المقصود من التقلید ان لا یہاج اذا ورد ماء او کلاء او یرد اذا ضل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے سے
مقصود یہ کہ بدنہ کو للکارا اور دور نہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا پھیرا جاوے جب گم ہو جاوے
ف۔ کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ ہدی ہے۔ وانہ فی الاشعار اتم لانہ الزم۔ اور یہ معنی تو اشعار میں بہت پورے ہیں کیونکہ اشعار
خوب لازم رہتا ہے۔ ف۔ اور تقلید کبھی گردن سے نکل بھی جاتی ہے۔ فمن ہذا الوجہ یکون سنۃ۔ پس اس راہ سے اشعار
سنت ہوگا۔ ف۔ یعنی اول ہمکو احادیث وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اسکی
وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے۔ الا انہ عارضتہ
جہۃ کونہ مثلۃ۔ لیکن اسکے ساتھ معارض ہوئی اسکے مثلہ ہونے کی جانب۔ ف۔ یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اسمیں
موجود ہے۔ فقلنا بحسنہ۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے۔ ف۔ یعنی درجہ سنت سے کم ہے۔ یہ دلیل اس تقدیر پر کہ اشعار
مثلہ ہے لیکن عینی رح نے انکار کیا اور ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلہ نہیں ہے۔ فعلی ہذا وہ باکل سنت رہا۔ کما ذکرہ
الامام اسبیجابی رح۔ ولابی حنیفۃ انہ مثلۃ وانہ نہی عنہ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ اشعار مثلہ ہے اور مثلہ کرنے سے
ممانعت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ جیسا کہ بخاری کی حدیث عبد اللہ بن یزید میں ہے۔ع۔ اور ابو داؤد نے سمرہ رض سے اور احمد وحاکم نے
ابن عمر رض سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین ومغیرہ بن شعبہ سے اور طبرانی رح نے عامر بن قرط اور ابو ایوب سے
مثلہ کرنے زندہ جانور سے منع کیا۔ع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ میں تعارض ہوا۔ ولو وقع التعارض۔ اور
اگر تعارض واقع ہو۔ ف۔ درمیان نصوص کے اسطرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمحرم
تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہے جو حرام کرنے والی ہے۔ ف۔ لہذا مثلہ کی احادیث مرجح ہوئیں اور اشعار کردہ تحریمی ہے۔
[illegible] ہے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کرنے جواب دیا کہ۔ اشعار النبی علیہ السلام لصیانۃ الہدی

المشرکین لایمتنعون عن تعرضہ الا بہ - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اشعار کرنا ہدی کی حفاظت کے لیے تھا کیونکہ مشرک
لوگ ہدی کے ساتھ تعرض کرنے سے نہیں باز رہتے مگر اشعار سے - ف - اعتراض ہوا کہ حجۃ الوداع میں کوئی مشرک مکہ
میں نہ تھا - جواب دیا کہ راستہ میں تعرض مراد ہی - مع - میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم خلفاے راشدین کے وقت میں تو
خلافۃ تھا سلم - ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار مثلہ نہیں ہی کیونکہ ہر زخم مثلہ نہیں ہوتا بلکہ مثلہ وہ کہ جس سے خلقت میں بدنمائی
پیدا ہوجاوے جیسے کان ناک کاٹنا آنکھیں اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو ختنہ کرنا مثلہ ہوگا حالانکہ قریب بواجب ہی اور جانور
کو داغ دینا یا کان پھاڑنا اور اسکو خصی کرنا بدرجہ اولی مثلہ ہونگے حالانکہ جائز ہین - مع - اور اگر تسلیم کیا جاوے تو معارضہ
نہین کیونکہ مثلہ سے ممانعت کرنا سال غزوہ احد سے ہی اور اشعار کرنا دسوین سال حجۃ الوداع میں ہی پس جائز ہیں کہ
ممانعت مثلہ منسوخ ہی یا ایک قول پر تخصیص ہو سکتی ہی - ہر تقدیر پر اشعار سنت نکلا - لہذا امام طحاوی رح وغیرہ نے قول امام
ابوحنیفہ رح کا محل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنف رح نے کہا - وقیل ان ابا حنیفہ کرہ اشعار اہل زمانہ - اور کہا گیا کہ
ابوحنیفہ رح نے اپنے زمانہ والوں کا اشعار مکروہ کہا - لمبالغتہم فیہ - بوجہ انکے مبالغہ کرنے کے اشعار میں - ف - یعنی
زخم گہرا دیتے تھے - علی وجہ یخاف منہ السرایۃ - ایسے طور پر کہ اس سے سرایت کا خوف ہوتا - ف - خصوص حجاز
کی گرمی میں زخم ساری ہوکر ہدی کی ہلاکت تک پہونچاتا - پس اُسکو روک دیا - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی محمل اولی ہی - و
قیل انما کرہ ایثارہ علی التقلید - اور کہا گیا کہ ابوحنیفہ نے صرف اسکو مکروہ رکھا کہ تقلید پر اشعار کو ترجیح سمجھو - ف -
بلکہ تقلید اولی جانو لیکن اشعار بھی سنت ہی پس خلاف یہ کہ صاحبین کے نزدیک اشعار افضل اور امام کے نزدیک تقلید
افضل ہی - پھر جو کوئی شخص اس مسئلہ سے ابوحنیفہ رح پر تشنیع کرے وہ فاسق بدکار ہی اگرچہ ہم ابوحنیفہ رح کو معصوم نہیں جانتے
ہین سم - قال فاذا دخل مکۃ طاف وسعی - قدوری نے کہا پھر جب متمتع مکہ میں داخل ہو تو طواف وسعی کرے - وہذا
للعمرۃ علی ما بینا فی متمتع لایسوق الہدی - اور یہ طواف وسعی عمرہ کے واسطے ہی جیسا کہ ہم ایسے متمتع کی صورت میں جس نے
ہدی نہیں چلائی ہی بیان کرچکے - الا انہ لایتحلل حتی یحرم بالحج یوم الترویۃ - مگر اتنا فرق ہی کہ ہدی چلانے والا متمتع (بعد
عمرہ کے) حلال نہیں ہوگا اس حالت تک کہ یوم الترویہ کو حج کا احرام باندھے - ف - جیسے قارن مگر اُسکا احرام پہلے سے ہوتا
ہی - لقولہ علیہ السلام لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الہدی ولجعلتہا عمرۃ وتحللت منہا -
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے (بعد طواف سعی وعمرہ کے) اگر اپنے بارہ میں مجھے سابق سے خیال ظاہر ہوتا جو مجھے
اب ظاہر ہوا تو میں ہدی کو نہیں چلاتا اور میں اُسکو عمرہ کردیتا اور اس سے حلال ہوجاتا - وہذا ینفی التحلل عند سوق
الہدی - اور یہ حدیث نفی کرتی ہی حلال ہوجانے کی بصورت سوق الہدی کے - ف - یعنی جب سوق الہدی کیا
ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہیں ہوسکتا - اور یہ حدیث دلالت نہیں کرتی کہ آپ متمتع تھے بلکہ قارن تھے لیکن ہمارے نص دلیل
ہی کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہونا ممنوع ہی - یہ کلام آپ نے اپنے اصحاب رض کے خوش کرنے کو فرمایا جنکو حلال ہوجانے کا
حکم دیا تھا - اور مقصود یہ شریعت جاری کرنا کہ عمرہ کرنا ایام حج میں تمتع اور قران کے ساتھ سب طرح جائز ہی اور یہ ان صحابہ
کے فعل سے ہوا تو انکو قران کا ثواب مع ثواب فرمانبرداری کے حاصل ہی - فافہم - واللہ تعالی اعلم - م - ویحرم بالحج
یوم الترویۃ کما یحرم اہل مکہ - اور ترویہ کے دن حج کا احرام باندھے جیسے اہل مکہ باندھتے ہین - علی ما بینا - بنابر آنکہ ہم بیان
کرچکے - ف - کہ وہ مانند مکی کے ہی - وان قدم الاحرام قبلہ جاز - اور اگر یوم الترویہ سے پہلے احرام کرلیا تو جائز ہی
وما عجل المتمتع من الاحرام بالحج فہو افضل - اور متمتع جسقدر حج کا احرام جلدی باندھے (بعد عمرہ کے) تو وہی افضل
ہی - لما فیہ من المسارعۃ وزیادۃ المشقۃ - کیونکہ اسمین مسارعت اور زیادتی مشقت ہی - ف - اور عبادت باعتبار

زیادتی مشقت کی افضل ہے۔ وہذہ الافضلیۃ فی حق من ساق الہدی۔ اور یہ افضل ہونا اس متمتع کے حق میں بھی جس نے
ہدی چلائی ہو۔ وفی حق من لم یسق۔ اور اسکے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو۔ ف۔ یعنی دونوں اس افضلیت میں
برابر ہیں۔ وعلیہ دم۔ اور اس متمتع پر بھی قربانی ہے۔ وہو دم التمتع علی ما بینا۔ اور یہ قربانی تمتع کی ہے اس بنا پر کہ ہم بیان
کر چکے۔ واذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرامین۔ اور جب یوم النحر کو حلق کرے تو دونوں احراموں سے حلال ہو گیا
ف۔ یعنی سوائے عورتوں کے سب چیزیں حلال ہو گئیں۔ ع۔ لان الحلق محلل فی الحج کالسلام فی الصلوٰۃ فیتحلل
بہ عنہما۔ کیونکہ حلق کرنا حج میں حلال کرنے والا ہے جیسے نماز میں سلام ہے تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حلال
ہو جائیگا۔ ف۔ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہٰذا اگر قارن نے بعد وقوف عرفہ کے
جماع کیا تو اس پر حج کے لیے ایک بدنہ اور عمرہ کے لیے ایک بکری واجب ہے اور اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں
از زیلعی۔ علی ہذا اگر بعد وقوف کے شکار قتل کیا تو اس پر دو چند قیمت واجب ہوگی۔ ت۔ ولیس لاہل مکۃ تمتع ولا قران
وانما لہم الافراد خاصۃ۔ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قران ہے اور انکے لیے فقط مفرد حج خاص ہے۔ خلافاً للشافعیؒ
برخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ انکے نزدیک مکی کو قران و تمتع مکروہ نہیں۔ لیکن اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔ اور یہی قول
میں مالک و احمد کا قول ہے۔ ع۔ والحجۃ علیہ قولہ تعالیٰ ذٰلک لمن لم یکن اہلہ حاضری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر
حجت قول الٰہی عز و جل ہے ذٰلک لمن لم یکن الخ۔ یعنی یہ سب اسکے حق میں ہے جسکے لوگ مسجد الحرام کے حاضرین سے نہوں
ولان شرعہما للترفہ باسقاط احدی السفرتین۔ اور اس دلیل سے کہ قران و تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے
ایک ساقط کر کے راحت دینے کے واسطے ہے۔ وہذا فی حق الآفاقی۔ اور یہ راحت آفاقی کے حق میں ہے۔ ف۔ یعنی
جو مواقیت سے باہر رہتے ہیں۔ پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ ومن کان داخل المواقیت۔ اور جو
شخص کہ مواقیت کے اندر رہتا ہے۔ ف۔ یا مواقیت میں ہے۔ فہو بمنزلۃ المکی۔ تو وہ بمنزلہ مکہ والے کے ہے۔ حتی لا یکون
لہ متعۃ ولا قران۔ حتی کہ اسکے واسطے تمتع و قران نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ وقرن حیث یصح لان عمرتہ
وحجتہ میقاتیتان فصار بمنزلۃ الآفاقی۔ برخلاف مکی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا اور (وہاں سے) قران کیا تو صحیح ہے کیونکہ
اسکا عمرہ و حج دونوں میقاتی ہیں تو وہ بمنزلہ آفاقی کے ہو گیا۔ ف۔ یہ اسوقت کہ قبل ایام حج کے کوفہ گیا اور اگر شوال
شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قران صحیح نہ ہوگا کذا قال المحبوبی رح۔ قران کی قید اسلیے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔ عینی رح نے کہا کہ ہمارے
نزدیک ایام حج میں اگر مکی نے عمرہ کیا تو بلا کراہت صحیح ہے لیکن تمتع کی فضیلت نہیں پاویگا۔ ع۔ واذا عاد المتمتع الی بلدہ
بعد فراغہ من العمرۃ۔ اور اگر متمتع عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو لوٹ آیا۔ ولم یکن ساق الہدی بطل تمتعہ۔
حالانکہ اسنے سوق ہدی نہیں کی تھی تو اسکا تمتع باطل ہو گیا۔ ف۔ اگرچہ وہ لوٹکر اسی سال میں حج بھی کرے۔ لانہ الم
باہلہ فیما بین النسکین الماماً صحیحاً۔ کیونکہ اسنے دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے درمیان میں المام صحیح کر لیا۔ ف۔ یعنی
بدون سوق ہدی کے اپنے وطن واپس آیا۔ وبذٰلک یبطل التمتع کذا روی عن عدۃ من التابعین۔ اور ایسا کرنے
سے تمتع باطل ہو جاتا ہے یوں ہی ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے۔ ف۔ چنانچہ طحاوی رح نے اسکو سعید بن
المسیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و ابراہیم نخعی سے روایت کیا۔ ع۔ یہ اسوقت کہ سوق الہدی نہ کی ہو۔ واذا ساق
الہدی فالمامہ لا یکون صحیحاً ولا یبطل تمتعہ۔ اور اگر اسنے سوق ہدی کی ہو تو اسکا المام صحیح نہوگا اور تمتع باطل نہوگا
عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد یبطل لانہ اداہما بسفرتین۔ اور امام محمد
نے کہا کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اسنے عمرہ و حج کو دو سفروں میں ادا کیا۔ ولہما ان العود مستحق علیہ ما دام علی نیۃ التمتع وان

السوق منعہ من التحلل فلا یصح المامہ - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اسپر حق
لازم ہے یعنی شرعاً لازم ہے جب تک کہ وہ تمتع کی نیت پر ہے اسلیے کہ سوق الہدی اسکو حلال ہونے سے مانع ہے تو اسکا
المام صحیح نہ ہوگا - ف - بلکہ المام فاسد ہے اس سے تمتع باطل نہ ہوگا - ہاں اگر نیت تمتع چھوڑ دے تو اسکو
اختیار ہے متمتع نہ رہیگا مگر اسوقت بھی حلال نہیں ہو سکتا - بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ - بخلاف مکی کے
جب وہ کوفہ کو نکل گیا - و احرم بعمرۃ - اور عمرہ کا احرام باندھا - ف - بدون حج کے - وساق الہدی
اور ہدی کا سوق بھی کیا - حیث لم یکن متمتعا - تو بھی متمتع نہ ہوگا - ف - کیونکہ اسکا وطن تو عین مکہ ہے - لان
العود ہنا لک غیر مستحق علیہ - کیونکہ واپس جانا وطن سے اسپر مستحق نہیں ہے - ف - کیونکہ مکہ سے مکہ جانا
محال بات ہے - فصح المامہ باہلہ - تو اسکا المام اپنے اہل میں صحیح ہو گیا - ف - پس تمتع جاتا رہا - یہ سب
اسوقت تھا کہ احرام عمرہ ایام حج میں مع اداے تسکین ہو - ومن احرم بعمرۃ قبل اشہر الحج - اور جس نے حج
کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا - فطاف لہا اقل من اربعۃ اشواط - پس عمرہ کے واسطے چار پھیرے
سے کم طواف کیا - ف - یعنی ۳ - پھیرے تک - حتی کہ طواف پورا نہ ہوا تو عمرہ ادا نہ ہوا - ثم دخلت اشہر الحج -
پھر حج کے ایام آ گئے - ف - یعنی ماہ شوال شروع ہو گیا اور اسنے احرام عمرہ کا جدید نہیں کیا بلکہ پہلا احرام رکھا
فتممہا - پس عمرہ تمام کیا - ف - یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کر لی - و احرم بالحج - اور حج کا احرام باندھا
کان متمتعا - تو یہ شخص متمتع ہوگا - ف - کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کر لینا مضر ہے نہ احرام باندھنا - لان الاحرام
عندنا شرط فیصح تقدیمہ علی اشہر الحج - کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے پس حج کے مہینوں پر اسکو
مقدم کرنا صحیح ہے - ف - یہی امام مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت نماز سے پہلے وضو کر لینا بالاجماع جائز ہے - و
انما یعتبر اداء الافعال فیہا - اور معتبر تو یہ ہے کہ ادا ہونا افعال عمرہ کا ایام حج میں واقع ہو - وقد وجد
الاکثر - اور حال یہ کہ اکثر افعال کی ادا پائی گئی - ف - ایام حج میں - کیونکہ طواف نصف سے زائد باقی تھا
اور سعی - وللاکثر حکم الکل - اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے - ف - گویا کل عمرہ ایام حج میں ہوا - وان طاف لعمرتہ قبل
اشہر الحج اربعۃ اشواط فصاعدا - اور اگر اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لیے طواف چار پھیرے یا زیادہ
کر لیے ہوں - ثم حج من عامہ ذلک - پھر اسی سال میں حج کیا - لم یکن متمتعا - تو وہ متمتع نہ ہوگا - ف - بلکہ اسکو ہر ایک
کا ثواب علٰحدہ ملیگا مگر تمتع کا درجہ اور اُسکی قربانی نہ ہوگی - لانہ ادی الاکثر قبل اشہر الحج - کیونکہ اسنے عمرہ کا اکثر حصہ
ایام حج سے پہلے ادا کر دیا - ف - حالانکہ ایام حج میں ضرور ہے - اگر کہو کہ خالی چار طواف سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہو گیا
جواب دیا کہ - وہذا لانہ صار بحال لا یفسد نسکہ بالجماع - یہ اسواسطے ہوا کہ وہ ایسے حال پر ہو گیا کہ اب جماع
کرنے سے اسکا عمرہ باطل نہ ہوگا - ف - بلکہ قربانی لازم ہوگی - المبسوط جیسے بعد وقوف عرفہ کے جماع کرنے سے حج
فاسد نہیں ہوتا ہے - فصار کما اذا تحلل منہا قبل اشہر الحج - تو یہ شخص ایسا ہوگا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے
حلال ہو گیا - ف - پس تمتع فاسد ہے - ومالک یعتبر الاتمام فی اشہر الحج - اور امام مالک رح متمتع ہوجانے کے لیے
ایام حج میں عمرہ کا تمام کرنا معتبر رکھتے ہیں - ف - اکثر کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کرے خالی احرام باقی رکھے یہاں تک
کہ ایام حج آجاویں پھر حج کرے تو متمتع ہو جاوے - الشیخ الجصاص الرازی رح - والحجۃ علیہ ما ذکرناہ - اور مالک پر حجت
وہ جو ہم ذکر کر چکے - ف - کیونکہ بحکم کل ہو کر ادا ہوا تو گویا حلال ہو چکا - ولان الترفق باداء الافعال - اور حجت یہ کہ
دلیل یہ کہ تمتع افعال ادا کرنے کے ساتھ ہے - ف - یعنی تمتع و توفیق باعمرہ تا حج تک جیسا کہ آیت سے ظاہر ہے ۱۰۰ اسلیے

کہ دونوں کے افعال کو ادا کرے ع۔ والمتمتع المترفق باداء النسکین فی سفرۃ واحدۃ فی اشہر الحج۔ اور متمتع وہی جس نے ترفق پایا ایام حج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا۔ ف۔ تو ضرور ہوا کہ ایام حج میں دونوں کا ادا کرنا متحقق ہو۔ واضح ہو کہ ابتداے ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے۔ قال واشہر الحج شوال وذوالقعدۃ وعشر من ذی الحجۃ۔ قدوری نے کہا کہ حج کے مہینے شوال و ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں ف۔ حتی کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا۔ یہی قول احمد ہے۔ مع۔ کذا روی عن العبادلۃ الثلثۃ وعبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم۔ ایسا ہی عبادلہ ثلثہ (عبد اللہ بن مسعود۔ عبد اللہ بن عمر۔ عبد اللہ بن عباس) اور عبد اللہ بن الزبیر سے مروی ہے۔ ف۔ کہ انھوں نے قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ کی تفسیر میں یہی بیان کیا اور ہر ایک نے ذی الحجہ سے دس بیان کیے پس عبد اللہ بن مسعود اور ابن عباس وابن الزبیر کی روایات دارقطنی نے اور ابن عمرؓ کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و سعید بن ابی عروبہ و ثوری کا ہے مع۔ ولان الحج لیفوت بمضی عشر ذی الحجۃ۔ اور اس دلیل سے کہ ذی الحجہ کے دس روز گذرنے سے حج جاتا رہتا ہے۔ ف۔ پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو کیوں جاتا۔ ومع بقاء الوقت لایتحقق الفوات۔ حالانکہ وقت باقی ہونے کے باوجود فوت نہیں ہو سکتا۔ وہذا یدل علی ان المراد من قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات۔ اور یہ دلالت کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات سے مراد۔ شہران وبعض الثالث لاکلہ۔ دو ماہ پورے اور تیسرے کا تہائی ہے نہ پورا ف۔ کیونکہ اشہر لفظ جمع گو نکرہ ہے تو کامل تین ماہ مراد نہ ہوئے لیکن مالک رح کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر ذی الحجہ تک بے کراہت جائز ہے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کرکے ادا کر لے۔ یہ ایام صرف حج سے متعلق ہیں مگر جب کہ حج کے ساتھ قران عمرہ کا یا تمتع کرے چنانچہ مسائل گذرے ہیں۔ فان قدم الاحرام بالحج علیہا جاز احرامہ وانعقد حجا۔ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لیے منعقد ہوگا۔ خلافا للشافعی فانہ یصیر محرما بالعمرۃ۔ برخلاف جدید قول شافعی کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ افعال حج کے ایام معین ہیں تو احرام مقدم نہ ہوگا۔ لانہ رکن عندہ۔ کیونکہ شافعی رح کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے۔ ف۔ اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو۔ وہو شرط عندنا۔ اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے۔ ف۔ جیسے نماز کے لیے وضو شرط ہے۔ فاشبہ الطہارۃ فی جواز التقدیم علی الوقت۔ پس احرام وقت سے پہلے وضو ظاہر ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ ولان الاحرام تحریم اشیاء وایجاب اشیاء۔ اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند چیزوں کو حرام کر لینا اور چند چیزوں کو واجب کر لینا۔ وذلک یصح فی کل زمان۔ اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے۔ ف۔ خواہ ایام حج ہوں یا نہوں۔ وصار کالتقدیم علی المکان۔ پس (زمانہ سے مقدم) احرام مانند مواقیت سے مقدم احرام کے ہو گیا۔ ف۔ یعنی جیسے مواقیت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے۔ قال واذا قدم الکوفی بعمرۃ فی اشہر الحج وفرغ منہا وحلق او قصر۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور جب کوئی آدمی ایام حج میں عمرہ کے لیے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر حلق یا قصر کیا۔ ف۔ یعنی حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ مکۃ او البصرۃ دارا پھر اپنے مکہ یا بصرہ کو اقامت کا گھر بنا لیا۔ ف۔ یعنی اپنے وطن کوفہ میں نہیں آیا۔ وحج من عامہ ذلک۔ اور اسی سال میں حج ادا کیا۔ فہو متمتع۔ تو یہ شخص متمتع ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد اداے حج کے ہدی تمتع قربانی کرے۔ اما الاول اول صورت۔ ف۔ یعنی بعد عمرہ کے مکہ میں رہ کر متمتع ہونا۔ فلانہ ترفق باداء النسکین فی سفر واحد فی اشہر الحج۔ اسلیے ہے کہ اسنے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا تمتع پایا۔ ف۔ یعنی توفیق پائی اور دونوں

میسر کیے گئے۔ واما الثانی۔ اور رہی صورت دوم۔ ف۔ جبکہ بصرہ میں اقامت کرکے حج سے متمتع ہوا۔ فقیل هو بالاتفاق
تو کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ابوحنیفہ وصاحبین کا قول ہے۔ ف۔ کہ وہ متمتع ہے یہ قول امام ابوبکر الجصاص الرازی کا ہے۔ کمافی الفتح
کیونکہ جامع صغیر میں بلا خلاف ذکر کیا۔ وقیل هو قول ابی حنیفة۔ اور کہا گیا کہ متمتع ہونا قول ابی حنیفہ رح ہے۔ وعندهما
لا یکون متمتعا۔ اور صاحبین کے نزدیک متمتع نہیں ہوگا۔ ف۔ یہ امام طحاوی نے کہا۔ ف۔ لان المتمتع من تکون
عمرته میقاتیة وحجته مکیة۔ کیونکہ متمتع وہ شخص کہ جسکا عمرہ تو میقاتی ہو اور اسکا حج مکی ہو۔ ف۔ یعنی عمرہ کا احرام میقات
سے لاوے اور حج کا احرام مکہ سے باندھے۔ ونسکاه هذا میقاتیان۔ اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک
عمرہ وحج میقاتی ہیں۔ ف۔ کیونکہ حج کے لیے بھی میقات سے احرام لایا ہے۔ وله ان السفرة الاولی قائمة۔ اور ابوحنیفہ
کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے۔ مالم یعد الی وطنه۔ جبتک کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے۔ ف۔ حالانکہ
وطن کو نہیں گیا بلکہ بصرہ میں ہے۔ وقد اجتمع له نسکان فیه۔ اور حال یہ کہ اسی سفر میں اسکے لیے دونوں نسک مجتمع ہوئے
ف۔ پس وہ متمتع ہوا۔ فوجب دم التمتع۔ تو اسپر متمتع کی قربانی واجب ہے۔ ف۔ بعد ادائے حج کے ادا کرے۔
فان قدم بعمرة فافسدها وفرغ منها وقصر۔ اور اگر عمرہ کے لیے آیا پس اسکو فاسد کردیا اور اس سے فارغ ہوگیا اور قصر
کیا۔ ف۔ چونکہ حج وعمرہ میں فاسد کرنے پر بھی پورے افعال ادا کرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فارغ ہوکر قصر
کرکے حلال ہوگیا۔ ثم اتخذ البصرة دارا۔ پھر ٹھہرنے کا گھر بنالیا بصرہ کو۔ ف۔ یعنی میقات کے پار کسی شہر کو سوائے
وطن کے۔ ثم اعتمر فی اشهر الحج۔ پھر حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا۔ ف۔ یعنی قضا کیا۔ وحج من عامه۔ اور اسی
سال حج کیا۔ لم یکن متمتعا۔ تو متمتع نہیں ہوگا۔ عند ابی حنیفة رح۔ یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا هو متمتع لانه انشاء
سفر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ متمتع ہے کیونکہ یہ ایجاد سفر ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ بصرہ سے نکلا تو اسنے ایک سفر شروع
کیا۔ وقد ترفق بنسکین۔ اور حال یہ کہ اسنے دو نسک کی توفیق پائی۔ ف۔ پس متمتع ہوا۔ وله انه باق علی سفره
مالم یرجع الی وطنه۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو لوٹ نہ جاوے اپنے سفر اول پر باقی ہے
ف۔ اور اس سفر میں اسکا پہلا عمرہ فاسد ہوگیا تو دو نسک صحیح طور پر اسکو حاصل نہ ہوئے حالانکہ متمتع وہی کہ سفر واحد
میں دو نسک بطور صحیح حاصل کرے۔ م ع۔ فان کان رجع الی اهله۔ پس اگر ایسا ہوا کہ وہ اپنے وطن لوٹ گیا ہو یعنی
بعد فساد عمرہ کے۔ ثم اعتمر فی اشهر الحج وحج من عامه ذلک یکون متمتعا فی قولهم جمیعا۔ پھر ایام حج میں اسنے
عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو تینوں اماموں کے قول میں وہ متمتع ہوگا۔ لان هذا انشاء سفر۔ کیونکہ یہ از سر نو ایجاد سفر ہے
لانتهاء السفر الاول۔ بوجہ سفر اول ختم ہوجانے کے۔ ف۔ جب کہ وطن لوٹ گیا۔ وقد اجتمع له نسکان صحیحان
فیه۔ حال یہ کہ اسی سفر دوم میں اسکے لیے دو نسک بطور صحیح میسر ہوئے۔ ولو بقی بمکة۔ اور اگر وہ مکہ میں ٹھہر گیا۔ ف۔
بعد فساد عمرہ کے۔ ولم یخرج الی البصرة۔ اور بصرہ کو نہیں گیا۔ ف۔ یعنی میقات کے پار کسی شہر میں سوائے وطن
کے نہیں گیا۔ حتی اعتمر فی اشهر الحج وحج من عامه۔ حتی کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال میں حج کرلیا۔ ف۔
تو ہر ایک کا ثواب پا دیکھیں۔ لا یکون متمتعا بالاتفاق۔ وہ بالاتفاق متمتع نہیں ہوگا۔ لان عمرته مکیة والسفر الاول
انتهی بالعمرة الفاسدة۔ کیونکہ اسکا عمرہ مکیہ ہے اور پہلا سفر تو فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہوگیا۔ ولا تمتع لاهل مکة۔ اور اہل مکہ
کے واسطے تمتع نہیں ہے۔ ومن اعتمر فی اشهر الحج وحج من عامه فایهما افسد۔ اور جس شخص نے حج کے مہینوں میں عمرہ
کیا اور اسی سال حج بھی کیا تو دونوں میں سے جسکو فاسد کرے۔ ف۔ یعنی جماع وغیرہ کسی فعل سے عمرہ یا حج کوئی کا
موجب ہووے تو متمتع نہیں رہیگا لیکن مضی فیه۔ اسکو پورا کرجاوے لانه لا یمکنه الخروج عن عهدة الاحرام الا بالافعال

کیونکہ اسکو عمدہ احرام سے نکلنا ممکن نہیں مگر ادا ے افعال کے ساتھ - ف لہٰذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں اسلیے کہ احرام تو جماع و خوشبو و لباس سلا ہوا پہننا وما شابہ کے اپنے اوپر حرام کر لینا اور طواف وسعی وغیرہ افعال کو اپنے اوپر واجب کرنا - پس اگر اول چیزوں میں تصور کیا تو دوسری چیزوں کا پورا کرنا لازم ہے - پس افعال ادا کرکے احرام کا عہدہ پورا کرے ہم - وسقط دم التمتع - اور تمتع کی ہدی ساقط ہوئی - لانہ لم تترفق باداء نسکین صحیحین فی سفرۃ واحدۃ - کیونکہ اسکو ایک سفر میں دو نسک صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی - واذا تمتعت المرأۃ - اور اگر عورت نے تمتع کیا - ف یعنی ایام حج میں عمرہ ایک احرام سے اور حج دوسرے احرام سے جمع کیے - اور اسپر تمتع کی ہدی واجب ہوئی فضحت بشاۃ - پس عورت نے بقرعید کی قربانی کی - ف جو مالک نصاب پر واجب ہوا کرتی ہے - لم یجزہا من دم المتعۃ - تو یہ قربانی اسکو ہدی المتعہ سے کافی نہ ہوگی - لانہا اتت بغیر الواجب - کیونکہ عورت نے سواے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے - ف کیونکہ واجب تو ہدی المتعہ قربان کرنا تھا مگر اسنے تونگری کی قربانی ادا کی - وکذا الجواب فی الرجل - اور یہی حکم مرد کا ہے - ف کہ اگر اسنے تمتع کی قربانی نہ کی بلکہ تونگری کی قربانی کردی تو تمتع سے کافی نہیں ہے - واذا حاضت المرأۃ عند الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت کما یصنعہ الحاج غیر انہا لا تطوف بالبیت حتی تطہر - اور جب احرام کے وقت عورت حائضہ ہو گئی تو غسل کرکے احرام باندھ لے اور جیسے حاجی لوگ کرینگے وہ بھی سب کرے سواے اتنی بات کے کہ وہ بیت اللہ کا طواف نہ کریگی یہانتک کہ پاک ہو جاوے - لحدیث عائشۃ رض حین حاضت بسرف - بدلیل حدیث عائشہ رض کے جبکہ موضع سرف میں حائضہ ہو گئیں - ف تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا - رواہ البخاری ومسلم عن عائشۃ وجابر - ولان الطواف فی المسجد - اور اس دلیل سے کہ طواف کرنا تو مسجد میں واقع ہوتا ہے - ف اور مسجد میں حائضہ نہیں داخل ہو سکتی - والوقوف فی مفازۃ - اور وقوف عرفہ تو جنگل میں ہوتا ہے - ف وہاں حائضہ حاضر ہو سکتی ہے لہٰذا اگر صرف عمرہ ہو تو تاخیر کریگی - اگر پوچھو کہ غسل سے کیا فائدہ جب کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی - جواب دیا - وہٰذا الاغتسال للاحرام لا للصلوۃ فیکون مفیدا - اور یہ غسل کرنا احرام کے لیے ہے نہ نماز کے لیے تو مفید ہوگا - ف اور یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابر رض کی حدیث مسلم میں قصہ اسماء رض مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوع میں حائض ونفساء دونوں کا ذکر ہے - کما رواہ ابوداؤد والترمذی ہم نع - فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزیارۃ - اور اگر عورت حائضہ (یا نفساء) ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزیارۃ کے - ف تو صرف طواف الوداع باقی رہا - مگر عورت مذکورہ کا یہ حکم ہے کہ - انصرفت من مکۃ ولا شئی علیہا لطواف الصدر - وہ مکہ سے رخصت ہو جاوے اور طواف الوداع کے واسطے اسپر کچھ لازم نہ ہوگا - ف اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جب کہ بغیر ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابق گذرا - لانہ علیہ السلام رخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ عورتوں کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے میں اجازت دیدی ہے - ف چنانچہ بخاری ومسلم نے حدیث ابن عباس رض سے اور ترمذی ونسائی نے حدیث ابن عمر رض سے روایت کیا - اور اسپر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حائضہ کے ہے - مع - ومن اتخذ مکۃ دارا فلیس علیہ طواف الصدر - اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنا لیا تو اسپر طواف الوداع نہیں ہے - لانہ علی من یصدر - کیونکہ طواف الوداع اسپر واجب ہوتا ہے جو صادر ہوگا - ف یعنی مکہ سے وطن کو واپس ہوگا - پس اسوقت میں جس نے مکہ کو گھر بنا لیا اُس سے صدر نہیں رہا - الا اذا اتخذہا دارا بعد ما حل النفر الاول - مگر جب کہ نفر اول کا وقت آ جانے کے بعد مکہ کو گھر بنایا ہو - ف یعنی بارھویں ذی الحجہ کے بعد بنایا ہو تو اسپر طواف الوداع کر لینا واجب ہے - فیما یروی عن ابی حنیفۃ - اس روایت میں جو ابو حنیفہ سے مروی ہے - ف اسکو کرخی وقدوری

وصاحب الایضاح نے ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک اب بھی ساقط ہے۔ ویروبہ البعض عن محمد۔ اور بعضے اسکو امام محمد رح سے روایت کرتے ہیں۔ ف۔ چنانچہ اسبیجابی وصاحب المنظومہ وصاحب المختلف نے لکھا کہ امام محمد رح کے نزدیک بعد نفر اول کے طواف الصدر واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے۔ صدر الشہید نے توفیق دی کہ ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک واجب ہے۔ م ع۔ لانہ وجب علیہ بدخول وقتہ۔ کیونکہ طواف الوداع اسپر واجب ہوگیا بوجہ وقت سدائی آجانے کے۔ ف۔ کیونکہ اسوقت وہ پردیسی تھا۔ پھر اسنے کہ مین توطن کی نیت کی۔ فلا یسقط بنیۃ الاقامۃ بعد ذلک واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ تو بعد نفر اول کے اقامت کی نیت سے وہ طواف جو واجب ہو چکا ہے ساقط نہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ف۔ واضح ہو کہ علماء نے آخر مسائل مین لفظ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب" لکھنے کا اسواسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہین جنمین علم قطعی کا دعوی نہین ہوسکتا بلکہ اجتہاد ظنی ہوتا ہے تو بعد اسکے لکھے کہ جو صواب قطعی ہے اسکو اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ وہم نہو کہ اجتہاد غلط ہے بلکہ علم الٰہی مین جو صواب ہے شاید یہی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد مین کچھ قصور ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے جب کہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو نتیجہ یعنی ثواب ملنا بہر حال حاصل ہے فافہم فانہ نافع جدا۔ م۔

باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان مین ہے۔ جب احرام وحج افراد اور عمرہ اور قران وتمتع سب ذکر کر دیے تو اب جرم بیان کیے تاکہ آدمی بچے جو ایسے افعال ہین کہ احرام یا حرم مین ممنوع ہے یا افعال حج مین کوئی قصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج یا عمرہ فاسد ہو جاتا ہے اور کون جرم خالی جرمانہ یعنی قربانی بُدنہ یا بکری یا جبرانی یا اطعام مساکین دینے سے پورا ہو جاتا ہے اور جرم کے موجب وکفارہ کی مقدار مین معلوم ہون۔ م۔ واذا تطیب المحرم فعلیہ الکفارۃ۔ اور جب محرم نے تطیب کیا تو اسپر کفارہ واجب ہے۔ ف۔ تطیب کے معنی طیب کو بدن مین لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو۔ جیسے بنفشہ وچنبیلی وریحان وگلاب کا پھول۔ اور عطریات جمیع اقسام کے۔ م ع۔ پس بدن مین لگانا حرام ہے اور سونگھنا ہمارے نزدیک مضائقہ نہین خلافاً للشافعی۔ السمادرح۔ پھر اسکی تفصیل فرمائی۔ فان طیب عضوا کاملا فما زاد فعلیہ دم۔ پس اگر اسنے خوشبو لگائی پورے ایک عضو کو یا اس سے زیادہ کو تو اسپر ایک قربانی لازم ہے۔ وذلک۔ اور یہ یعنی ایک عضو کامل۔ مثل الراس والساق والفخذ وما اشبہ ذلک۔ مثل سر وپنڈلی وران وجو اسکے مانند ہے۔ ف۔ جیسے چہرہ وبازو اور کلائی اگرچہ تھوڑی خوشبو سے پورا عضو مطیب کیا۔ اور اگر بہت خوشبو تھوڑی عضو مین لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتی کہ چوتھائی عضو مین بہت خوشبو لگانے سے کفارہ دم واجب ہوگا۔ المحیط وذخیرہ مع۔ ورس اور کسم خوشبو ہے اور کتب ابو یوسف کی روایت مین اور خطمی مین اختلاف ہے اور ممانعت عام ہے خواہ بدن ہو یا ازار یا جامہ یا بچھونا۔ اور جائز نہین کہ ازار کے کونہ مین مشک باندھے یعنی کپڑے مین باندھنا بھی روا نہین ہے۔ اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بہت لگ گیا تو اسپر دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر صرف خوشبو ہوگئی تو کچھ نہین اور عطار کی دوکان مین بیٹھ جانا جائز ہے۔ پھر قلیل وکثیر کا پہچاننا عرف پر ہے اور جو شخص اسمین مبتلا ہو اخود اُسکی رائے مین کثیر ہو تو کثیر ہے ورنہ قلیل ہے۔ اور بحر المحیط سے ایک بالشت طول وعرض داخل قلیل ہے خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگر باقی ہو تو اس سے مضائقہ نہین اور اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگ گئی تو بالاتفاق اسپر کچھ نہین ہے۔ ہان اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بہت یا عضو کامل حتی کہ کفارہ مین قربانی دی پھر وہ خوشبو اسی طرح لگی چھوڑ دے تو اسپر دوسرا کفارہ لازم ہوگا کما فی المنتقی عن محمد رح اور مصنف رح کے کلام سے ظاہر ہوا کہ پورا عضو یا زائد حتی کہ تمام بدن مین

ایک قربانی ہے۔ اگر اعضاے متفرقہ مین کل سے کم لگائی تو جمع کرین اگر عضو کامل ہو تو دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اسپر
دو کفارے ہین۔ مف۔ اگر متمتع بسوق الہدی ہو تو یہی حکم ہونا چاہیے م۔ لان الجنایۃ تتکامل بتکامل الارتفاق
اس دلیل سے کہ عضو کامل مین کفارہ ہی کہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے۔ ف۔ یعنی انتفاع کامل سے۔ وذلک
فی العضو الکامل۔ اور پورا انتفاع ہوتا عضو کامل مین ہے۔ فیترتب علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا
موجب یعنی جو کفارہ دم ہے واجب ہوگا۔ ف۔ جیسے تمام بدن مین لگانے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے
پھر ایک کفارہ اسوقت کہ ایک ہی مجلس مین کل اعضا مین ملی ہو اور اگر مختلف جلسون مین ملے تو ہر بار کے لیے
کفارہ ہوگا پس اگر ہر بار عضو یا زائد ہو تو دم۔ ورنہ جب اسقدر ہو تو اسکا دم۔ اور جب نہو تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا ہو
یا نہ دیا ہو یہ شیخین کا قول ہے۔ مف۔ وان طیب اقل من عضو فعلیہ الصدقۃ۔ اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو
اسپر صدقہ ہے۔ لقصور الجنایۃ۔ بوجہ جرم مین کمی ہونے کے۔ وقال محمد یجب بقدرہ من الدم اعتبارا للجزء بالکل
اور امام محمد نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا بقیاس جزو کے کل پر۔ ف۔ یعنی کل عضو مین پورا دم یعنی ایک
ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چہارم ہو تو چہارم دم ہے۔ وفی المنتقی انہ اذا طیب ربع العضو فعلیہ
دم اعتبارا بالحلق۔ اور منتقی مین ہے کہ اگر محرم نے چہارم عضو کو مطیب کیا تو اسپر پورا دم بر قیاس حلق واجب ہے۔ ف
یعنی چہارم سر منڈانا بمنزلہ کل کے تو چہارم عضو کو مطیب کرنا بمنزلہ کل کے ہے۔ ونحن نذکر الفرق بینھما من بعد ان شاء
اللہ تعالی۔ اور ہم خوشبو لگانے و سر منڈانے مین من بعد فرق بیان کرینگے ان شاء اللہ تعالی۔ ف۔ پس منتقی کا
قیاس ٹھیک نہین ہے۔ اگر قرحہ کی دوا مین مرہم وغیرہ کافور واسکے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر اسکے سوا
دوسرے قرحہ مین بھی استعمال کیا تو اسپر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھا نہ ہو۔ واضح ہو کہ طیب کا استعمال قصد سے
ہو یا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر مثلا رکن اسود کو ہاتھ سے چھوا کہ اسمین سے بہت عطر لگ گیا تو اسپر دم واجب ہے اور
اور اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ المبسوط۔ اور اگر طیب چھوئی پس اگر کچھ نہین لگا تو کچھ نہین ہے۔ الکافی۔ مف۔ ثم واجب الدم
یتادی بالشاۃ فی جمیع المواضع الا فی موضعین۔ پھر واجب الدم بکری سے سب جگہون مین ادا ہوجاتا ہے سوائے
دو جگہ کے۔ ف۔ یعنی ہر جرم جسمین کہ جرمانہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکری کی قربانی کر دینا سب جگہون مین کافی
ہوجاتی ہے سوائے دو جگہ کے۔ نذکرھما فی باب الہدی ان شاء اللہ تعالی۔ دونون جگہ کو ہم باب الہدی مین انشاء
اللہ تعالی ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی جہان بدنہ واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہین ایک یہ کہ طواف فرض
کو حالت جنابت مین کیا دوم حیض مین سوم نفاس مین کیا ہو۔ چہارم بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ہو تو چارون صورتون
مین بدنہ واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چہارم کو ذکر کیا گویا حیض و نفاس بدرجۂ اولی ظاہر ہین۔ مف۔
وکل صدقۃ فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام مین۔ ف۔ یعنی احرام کے جرم مین۔ غیر مقدرۃ۔ جو مقدر نہین ہے
ف۔ یعنی اسکی کوئی مقدار معین مذکور نہین ہے۔ فھی نصف صاع من بر۔ تو وہ گیہون سے نصف صاع مراد ہے۔ الا
ما یجب بقتل القملۃ والجرادۃ۔ سوائے اسکے جو کہ جون و ٹڈی مار ڈالنے مین لازم آتا ہے۔ ف۔ کہ اسمین کچھ صدقہ
دیدے جسقدر چاہے۔ ہکذا روی عن ابی یوسف۔ ایسا ہی ابو یوسف رح سے روایت کیا گیا ہے۔ ف۔ حتی کہ
حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ٹڈی سے ایک چھوہارا اچھا ہے۔ قال فان خضب راسہ بحناء فعلیہ دم۔ امام محمد رح
نے کہا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر مین حنا سے خضاب لگایا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ ف۔ بکری کافی ہے۔ لانہ طیب
قال علیہ السلام الحناء طیب۔ کیونکہ حنا خوشبو ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حنا طیب ہے۔ ف۔ اسکو

طبرانی رح نے ام سلمہ رض سے اور بیہقی نے خولہ بنت حکیم سے اُنہوں نے اپنی ماں سے روایت کیا۔ اُسکی اسناد میں عبد اللہ بن لہیعہ
راوی کی تضعیف کی گئی۔ جواب یہ کہ بعض نے اسکی توثیق کی جیسا کہ احمد بن حنبل و احمد بن صالح سے مروی ہے اور طحاوی نے
اسکی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نسائی نے اسکو دوسری اسناد سے روایت کیا۔ اور اسکی مؤید حدیث انس رض ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کو حنا کی خوشبو پسند تھی۔ رواہ احمد۔ پس حدیث حجت قوی ہے۔ اور مالک و شافعی و احمد کے نزدیک
حنا طیب نہیں اور استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ازواج مطہرات تھیں کہ خضاب حاصل کیے ہوئے
تھیں حنا کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی تھیں۔ جواب یہ کہ اُسکو ابن المنذر نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نووی رح
نے کہا کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے۔ اگر تسلیم کیجاوے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خضاب کرتی تھیں وہ احرام میں موجود ہوتا تھا
بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہیں۔ اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اُسکو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ مع
پس ثابت ہوا کہ سر میں خضاب حنا سے دم لازم ہے۔ یوں ہی اگر عورت سر یا ہاتھ میں مہندی لگاوے تو اُسپر دم واجب
ہے۔ کما فی الفتح۔ وان صار ملبدا فعلیہ دمان۔ اور اگر سر ملبد ہوگیا (یعنی مہندی سے لیپ کیا کہ بال جم گئے) تو اُس
مرد پر دو قربانیاں واجب ہونگی۔ دم للتطیب ودم للتغطیۃ۔ ایک قربانی بوجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی بوجہ سر
ڈھانکنے کے۔ ف۔ یہ اُسوقت ہے کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر یا چوتھائی پر اس گاڑھی مہندی کو لیپ کیے رہا ہو
ن۔ ولو خضب راسہ بالوسمۃ لا شئی علیہ۔ اور اگر مرد نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا تو اُسپر کچھ لازم نہیں ہے
ف۔ اور یوں ہی عورت وسمہ ایک درخت کی پتیاں خضاب کے کام میں لائی جاتی ہیں ع۔ لانہا لیست بطیب
کیونکہ وسمہ خوشبو نہیں ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر وسمہ میں مہندی ملائی تو ظاہر یہ ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے
ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا۔ م۔ وعن ابی یوسف انہ اذا خضب راسہ بالوسمۃ لاجل المعالجۃ من
الصداع فعلیہ الجزاء باعتبار انہ یغلف راسہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب محرم نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب
کیا بوجہ درد سر کے معالجہ کے تو اُسپر کفارہ واجب ہے باعتبار اسکے کہ اُسنے اپنا سر ڈھانک دیا۔ ف۔ نہ باعتبار خوشبو
کے۔ لیکن یہ اُسوقت کہ سر یا چہارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو۔ ف۔ وہذا ہو الصحیح۔ اور یہی حکم صحیح ہے
ف۔ یعنی بمقابلہ غلط روایت کے نہیں بلکہ صحیح بذات خود ہے اسمیں اختلاف نہ ہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالاتفاق
موجب الدم ہے۔ مف۔ اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو گوند وغیرہ سے ملبد کر لینا ممنوع ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ اُسوقت
کہ وسمہ مثل غلاف کے ہوجاوے اور اگر ایسا نہو تو اُسپر کچھ نہیں جیسے اشنان وغیرہ سے دھونا۔ ہاں ابو حنیفہ سے مذکور
ایسا کہا کہ اسمیں بھی صدقہ دے۔ مف۔ ثم ذکر فی الاصل راسہ ولحیتہ۔ پھر واضح ہو کہ مبسوط میں امام محمد نے سر و
داڑھی کو ذکر کیا۔ ف۔ یعنی حنا کے مسئلہ میں کہا کہ سر و داڑھی میں لگاوے تو کفارہ ہے اور فخر الاسلام نے تصریح
کر دی ہے۔ ن۔ واقتصر علی ذکر الراس فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا۔ ودل
علی ان کل واحد منہما مضمون۔ پس (جامع صغیر سے) دلالت ہوئی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے
ف۔ یہ ضرور نہیں کہ سر مع داڑھی دونوں میں لگاوے تب کفارہ ہو۔ اقول لیکن کفارہ واحد ہوگا جب کہ مجلس
واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لیے علیحدہ ہوگا۔ م۔ فان ادہن بزیت فعلیہ دم۔ اور اگر زیتون کا تیل لگایا تو اُسپر کفارۃ
الدم واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا علیہ الصدقۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اُسپر
صدقہ واجب ہے۔ ف۔ خواہ بالوں میں استعمال کرے یا بدن میں۔ الایضاح۔ مع۔ وقال الشافعی اذا استعملہ
فی الشعر فعلیہ دم لازالۃ الشعث وان استعملہ فی غیرہ فلا شئی علیہ لانعدامہ۔ اور شافعی (رحمہ اللہ) نے کہا کہ اگر اُسنے

روغن زیتون کو بال مین استعمال کیا تو اسپر کفارۃ الدم ہے بوجہ پراگندگی دور کرنے کے اور اگر اسکو سوائے بالون کے استعمال کیا تو اسپر کچھ واجب نہین بوجہ ازالہ نہونے کے - ولھما انہ من الاطعمۃ - اور صاحبین کی دلیل یہ کہ روغن زیتون کھانے کی چیزون سے ہے - ف - نہ آرایش سے - الا ان فیہ ارتفاقا بمعنی قتل الھوام وازالۃ الشعث - لیکن اتنی بات ہے کہ اسکے لگانے مین ایک طرح کا انتفاع ہے یعنی جون مارڈالنے و پراگندگی دور کرنے کے - فکانت جنایۃ قاصرۃ پس اتنا انتفاع ایک ناقص جرم ہوگا - ف - تو صرف صدقہ لازم آویگا - ولابی حنیفۃ انہ اصل الطیب - اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے - ف - یعنی خوشبوئین اسی مین ڈالکر غالیہ بنائی جاتی ہین تو جو چیز کہ غالیہ سے لازم ہوتی ہے وہ اسکی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم وہی اسکا انڈا ضائع کرنے سے واجب ہے - م - ولا یخلو عن نوع طیب - اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہین ہے - ویقتل الھوام اور وہ ہوام یعنی جون وغیرہ کو قتل کرتا ہے - ویلین الشعر - اور بالون کو نرم کرتا ہے - ویزیل التفث والشعث اور ناگوار بو کو اور پراگندگی کو دور کرتا ہے - ف - پس اسکے استعمال مین بہت سی باتین انتفاع کی جمع ہوگئین - فیتکامل الجنایۃ بھذہ الجملۃ فیوجب الدم - پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہوگیا تو وہ دم کا موجب ہوگا - ف - یہی بھی ایک روایت احمد رح سے ہے - اگر کسی نے چربی یا ریواج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہین ہے - مع - اگر وہم ہو کہ بقول صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتین کہان سے ہونگی جواب دیا کہ - وکونہ مطعوما لاینافیہ کالزعفران - اور اسکا کھانے کی چیز ہونا ان باتون سے منافی نہین جیسے زعفران - ف - کہ بالاتفاق خوشبو و کھانے کی چیز ہے - وھذا الخلاف فی الزیت البحت والحل البحت - اور یہ اختلاف مذکور خالص روغن زیتون اور خالص تل کے تیل مین ہے - ف - یعنی جو مطیب - اما المطیب منہ - رہا روغن زیتون یا تل مین سے جو مطیب کیا ہوا ہو - ف - یعنی تیل مین خوشبودار پھول ڈالے گئے ہون - کالبنفسج والزنبق وما اشبھھما - مانند بنفشہ و چنبیلی و مانند اسکے - ف - سرخ گل و بیلا وغیرہ - یجب باستعمالہ الدم بالاتفاق لانہ طیب - تو اسکے استعمال سے بالاتفاق دم واجب ہوگا کیونکہ وہ طیب ہے - ف - جسکے اصل روغن زیتون و تل ہے - وھذا اذا استعملہ علی وجہ التطیب اور یہ سب ایسی صورت مین کہ اسکو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو - ف - خواہ خالص روغن کو یا مطیب کو روغن بنفشہ و روغن چنبیلی وغیرہ بناکر - ولو داوی بہ جرحہ او شقوق رجلہ فلا کفارۃ علیہ - اور اگر روغن زیتون کے ساتھ اپنے زخم یا پاؤن کے شگاف کا علاج کیا تو اسپر کفارہ واجب نہین ہے - لانہ لیس بطیب فی نفسہ انما ھو اصل الطیب - کیونکہ روغن مذکور بذات خود طیب نہین ہے وہ تو طیب کی اصل ہے - ف - باین طور کہ اسمین طیب ڈالکر غالیہ وغیرہ بناتے ہین - اور یہ شافعی و صاحبین کی راے مین ظاہر ہے - او ھو طیب من وجہ - یا وہ ایک وجہ سے خود طیب ہے - ف - براے ابوحنیفہ رح - فیشترط استعمالہ علی وجہ التطیب - پس اسکا استعمال بطریق خوشبو لگانے کے شرط کیا گیا ہے - ف - تب کفارہ ہوگا - اور بدون اسکے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہین رکھتا - اور یہان استعمال بطور دوا ہوا ہے - بخلاف ما اذا تداوی بالمسک وما اشبھہ - بخلاف اسکے جب کہ مشک و اسکے مانند سے دوا کی - ف - جیسے عنبر و کافور و زعفران بلکہ خود روغن مذکور مطیب کیا ہوا - تو انمین بدون شرط مذکور کفارہ ہے - وان لبس ثوبا مخیطا - اور اگر محرم نے سلا ہوا کپڑا پہنا - او غطی راسہ - یا اپنا سر ڈھکا - یوما کاملا - ایک دن پورا - ف - یا ایک رات پوری یا زیادہ دونون پہنے یا ڈھکے رہے - فعلیہ دم - تو اسپر دم لازم ہے - ف - خواہ احرام باندھنے کی حالت مین پہنے ہوئے ایک دن گذارا یا بعد احرام کے پہنا - اور خواہ اپنے اختیار سے پہنا ہو یا کسی کے زبردستی یا بحالت

خواب پہنایا۔ م ف۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے۔ وان کان اقل من ذلک فعلیہ صدقۃ۔ اور اگر ایک دن
کامل سے کم ہوا تو اسپر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا لبس اکثر من نصف یوم فعلیہ دم۔ اور ابو یوسف سے
مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد مخیط پہنا تو اسپر دم واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ اکثر بحکم الکل ہے۔ وہو قول
ابی حنیفۃ اولا۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہ رح کا قول تھا۔ ف۔ پھر امام رح نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہیے
کیونکہ اکثر بحکم کل احتیاط میں ہے اور یہاں کم میں صدقہ موجود تو کامل جرمانہ کے لیے کامل جرم ضرور ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ
ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعی رح نے کہا کہ پہنتے ہی دم واجب ہوجائیگا۔ لان
الارتفاق یتکامل بالاشتمال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اسکے بدن پر شامل ہوتے ہی کامل
ہوجائیگا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود
ہیں۔ ف۔ یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پہننا اسی واسطے ہے۔ فلابد من اعتبار المدۃ لیتحصل علی الکمال
ویجب الدم۔ تو مدت کا معتبر ہونا ضرور ہے تاکہ راحت مقصود بدرجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو۔ فقدر بالیوم
پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانہ یلبس فیہ ثم ینزع عادۃ۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہنا
جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے۔ ف۔ یہ ہمارے تینوں اماموں کا قیاس ہے پس اگر اسنے معمولی راحت کامل ایک روز پہنکر
حاصل کی تو دم واجب ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ الجنایۃ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صورت میں جرم میں قصور رہیگا
فیجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابا یوسف اقام الاکثر مقام الکل۔ لیکن اتنی بات میں اختلاف
ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کردیا۔ ف۔ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت معتبر ایک
دن ہے۔ اور طرفین رح نے کمی میں صدقہ رکھا خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیہوں ورنہ نصف
صاع گیہوں میں۔ م ف۔ یہ سب اسوقت ہے کہ پہننے کے کپڑے کو اسی طور پر پہنا ہو۔ ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم
نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او اتشح بہ۔ یا قمیص سے اتشاح کیا۔ ف۔ یعنی داہنی بغل سے نکال کر بائیں مونڈھے
پر ڈالی جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتزر بالسراویل۔ یا پائجامہ کے ساتھ لنگی باندھی۔ ف۔ یعنی ٹانگوں میں نہیں
لیا جیسے لنگی۔ فلا باس بہ۔ تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ان صورتوں میں اسپر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لانہ
لم یلبسہ لبس المخیط۔ کیونکہ اسنے سلے ہوئے کپڑے کو اسکے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبیہ فی القباء
ولم یدخل یدیہ فی الکمین۔ اور اسی طرح اگر قباء میں اپنے مونڈھے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں
ڈالے۔ ف۔ تو بھی اسپر صدقہ نہیں ہے۔ خلافا لزفر۔ بخلاف قول زفر کے۔ ف۔ اور بخلاف قول شافعی کے
کہ انکے نزدیک کفارہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانہ ما لبسہ لبس القباء۔ کیونکہ اسنے قباء کے پہناوے
کے طور پر اسکو نہیں پہنا۔ ف۔ اور یہی حکم طیلسان میں ہے۔ ولہذا یتکلف فی حفظہ۔ اور اسی جہت سے وہ اسکی حفاظت
میں تکلف کریگا۔ ف۔ کیونکہ وہ کندھے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر طیلسان یا قباء کو گھنڈی تکمہ وغیرہ سے
روک دیا ہو تو ایک دن پہننے میں اسپر کفارۃ الدم واجب ہوگا۔ اور اگر چادر میں گرہ دی یا ازار کو کمربند سے کس لیا پس یہ
ایسے دونوں بات مکروہ ہیں کیونکہ سلی ہوئی کے مشابہ ہوئی۔ اور اگر قباء کی سلائی توڑکر لنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م ف۔ والتقدیر
فی تغطیۃ الراس من حیث الوقت بما بیناہ۔ اور سر ڈھکنے کے بارہ میں وقت کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے
بیان کردیا۔ ف۔ یعنی ایک روز کامل۔ ولاخلاف انہ اذا غطی جمیع راسہ یوما کاملا یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف
نہیں کہ اگر سب سرکو پورے ایک روز ڈھانکے تو اسپر قربانی واجب ہوگی۔ لانہ ممنوع عنہ۔ کیونکہ یہ امر ممنوع ہے۔ ولو غطی

بعض راسہ - اور اگر اپنے تھوڑا سر ڈھانکا - ف - تو اسمین اختلاف ہے - فالمروی عن ابی حنیفۃ انہ اعتبر الربع
اعتبارا بالحلق والعورۃ - تو ابو حنیفہ رح سے اسپر دم لازم ہے یہی مروی ہے کہ امام رح نے چہارم کو اعتبار کیا بر قیاس حلق
وعورت کے - ف - یعنی جیسے حلق مین چہارم سر مونڈنا کافی ہے یا احرام مین مونڈنے سے اور چہارم شرمگاہ کھلنے سے نماز
فاسد ہے اسی طرح چہارم سر ڈھکنے سے کفارہ واجب ہوگا - اگر وہم ہو کہ وجوب الدم تو انتفاع مقصود سے ہوتا ہے تو اسکی
تحقیق کر دی بقولہ - وہذا لان ستر البعض استمتاع مقصود یعتادہ بعض الناس - اور یہ اسوجہ سے ہے کہ
بعض سر ڈھکنا انتفاع مقصود ہے یہ بعض لوگون کی عادت ہے - ف - یعنی عادت کے درجۂ کامل کو یہ انتفاع پہونچا حتی کہ
ترک وعراقی لوگ ایسی چھوٹی ٹوپی پہنتے ہین کہ بقدر چہارم سر ڈھکتا ہے - وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الراس اعتبارا
للحقیقۃ - اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ انھون نے زیادہ حصہ سر کو معتبر رکھا بقیاس حقیقت کے - ف - یعنی بقیاس
حقیقی کثرت کے اسلئے حقیقی کثرت بمقابلہ کثرت کے معلوم ہوا کرتی ہے حتی کہ تہائی بہ نسبت چوتھائی کے کثیر ہے مگر نصف سے قلیل ہے
تو ہر ایک تہائی و چوتھائی بلحاظ حکم کے کثیر ہین نہ حقیقت مین - کذا قال العینی - اور ظاہر یہ کہ بقیاس حقیقت یعنی حقیقی سر
ڈھکنے پر قیاس کیا اور وہ پورا سر ڈھکنے سے ہے اور اکثر بمنزلہ کل ہوتا ہے تو اکثر مین بھی دم واجب ہوگا جیسے حقیقی ڈھکنے مین ہے
اور یہی فتح القدیر سے لائح ہوتا ہے اگرچہ اس جملہ کی تفسیر نہین لکھی - بدائع مین یہی قول امام محمد سے ذکر کیا ہے - محقق نے کہا کہ یہی قول
منظور ہے اوجہ واقوی ہے - الخ - پھر لکھا کہ چوتھائی کے اعتبار پر یہ مسائل نکالے گئے کہ اگر محرم نے سر یا چہرہ مین پٹی باندھی
ایکرات یا ایک دن تو اسپر صدقہ ہے مگر جب کہ چہارم بقدر انگشت ڈھکے تو دم ہے - اگر کہین اور جسم مین باندھے تو کچھ نہین - اگرچہ
بہت ہو مگر بغیر عذر مکروہ ہے - اگر مرد یا عورت چوتھائی چہرہ ڈھکے تو اسپر دم ہے - دونون کان اور گدی اور ٹھوڑی سے نیچے کی
ہوئی داڑھی ڈھکنے مین مضائقہ نہین - جیسے ناک پر ہاتھ رکھنا نہ کپڑا - واضح ہو کہ جہان ایک دم یا صدقہ بیان کیا ہے اگر قارن
ہو تو اسپر دوگونہ ہے یعنی بوجہ دو احرام عمرہ و حج کے - واذا حلق ربع راسہ او ربع لحیتہ فصاعدا - اور اگر محرم نے مونڈا
اپنا چوتھائی سر یا چوتھائی داڑھی یا اُس سے زیادہ - ف - کل سر و کل داڑھی تک - فعلیہ دم - تو اسپر قربانی لازم
ہے - فان کان اقل من الربع فعلیہ صدقۃ - پس اگر چہارم سے کم ہو تو اسپر صدقہ ہے - ف - ترکیب بیان مفید ہے
کہ اگر متفرق جگہون سے حلق کرے تو مجموعہ قدر چہارم یا زائد ہو پس اگر کم ہو تو صدقہ ہے م - بالجملہ چہارم کا اعتبار باتفاق
تمام مشائخ کے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے - ع - وقال مالک لا تجب الا بحلق الکل - اور مالک نے کہا کہ دم نہین واجب
مگر کل سر یا کل داڑھی مونڈنے مین - ف - کیونکہ قولہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم یعنی مت مونڈو اپنے سرون کو - کل سر
مونڈنے پر ہے - وقال الشافعی یجب بحلق القلیل اعتبارا بنبات الحرم - اور شافعی رح نے کہا کہ قربانی واجب ہے
قلیل مونڈنے مین (یعنی بقدر تین بال ع -) بر قیاس حرم کی نباتات کے - ف - یعنی جس نے حرم کی گھاس و نبات
مین سے کوئی ممنوع اکھاڑی یا جیسی تو قلیل ہو یا کثیر ہو دم واجب ہے کیونکہ وہ حرام کی گئی یون ہی احرام مین بال محفوظ
کیے گئے ہین م - ولنا ان حلق بعض الراس ارتفاق کامل لانہ معتاد - اور ہماری دلیل یہ کہ تھوڑا سر مونڈنا
پورا ارتفاق یعنی انتفاع ہے کیونکہ یہ معتاد ہے - ف - یعنی لوگون کی عادت ہے پس عادت بوجہ اپنے مقصود راحت و
منفعت سے ہے دیکھو چنانچہ ترک صرف درمیان سے چاند مونڈتے ہین تو جب معلوم ہو گیا کہ سر مین سے بعض مونڈنا بھی
انتفاع ہے اور یہی احرام مین ممنوع - فیتکامل بہ الجنایۃ - تو اسی قدر پر جرم پورا ہو جائیگا - ف - غیر ازینکہ احتمال
زنبعض ہے تو احتیاطاً دم واجب ہوا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ یہان بعض کا اعتبار ہمارے ائمہ کے نزدیک باتفاق
ہے - وتتقاصر فیما دونہ [illegible] سے کم کی صورت مین جرم ناقص ہوگا - ف - پس صدقہ ہے [illegible] لطیب

سر یع العضو لانہ غیر مقصود - برخلاف چہارم عضو کو خوشبو لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے - ف - اور معلوم ہو چکا کہ
جنایت جب بر درجہ مقصود کامل ہو تب کفارۃ الدم ہوتا ہے - یہ تو چہارم سر مین تقریر تھی - وکذا حلق لبعض اللحیۃ معتاد
بالعراق وارض العرب - اور یونہی داڑھی مین سے بعض مونڈنا عراق و عرب مین معتاد ہے - ف - پس یہ فعل
اگرچہ جائز نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ کل سے کم مین بعض لوگون کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدار جرمانہ کا اُسی پر کہ
راحت وانتفاع ممنوعہ مین تصور کرے پس چہارم داڑھی مونڈنے مین بھی کامل جرم لہذا کامل جرمانہ یعنی دم واجب ہے - فرع
اپنا سر مونڈا اور قربانی دی پھر وہین اپنی داڑھی مونڈی تو دوسرا دم دے - اگر ایک ہی جلسہ مین سر و داڑھی و بغلین و تمام
بدن مونڈا یا منڈایا تو اُسپر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہون تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے یہ شیخین کا قول
ہے - وضو مین کچھ بال سر و داڑھی سے ٹوٹے تو اُسپر ایک لپ گیہون ہین - یونہی جب روٹی پکانے مین جل جاوین تو
خزانۃ الاکمل مین ہے ایک لٹ بال مین نصف صاع ہے - مع - وان حلق الرقبۃ کلہا فعلیہ دم - اور اگر اپنی سب گدی
منڈائی تو اُسپر ایک دم ہے - لانہ عضو مقصود بالحلق - کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہے - ف -
چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لیے مونڈتے ہین - ف - اگرچہ مکروہ فعل ہے - م - وان حلق الابطین او احدہما
فعلیہ دم - اور اگر محرم نے دونون بغل یا ایک کو حلق کیا تو اُسپر ایک دم لازم ہے - ف - اور قاضیخان مین ہے کہ اگر
بغل مین بہت بال ہون تو چہارم بغل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معروف وہ ہے جو شیخ مصنف رح نے مطلقاً ذکر کیا -
ف - اور ہر ایک موجب الدم ہے - لان کل واحد منہما مقصود بالحلق لدفع الاذی ونیل الراحۃ فاشبہ العانۃ
کیونکہ ہر بغل مونڈنے مین قصد یکجائی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہو گئی - ف - یعنی زیر ناف
کیونکہ زیر ناف مونڈنے مین دم واجب ہے تو ہر بغل مین بھی - پھر افادہ کیا کہ - ذکر فی الابطین الحلق ہہنا - امام محمد
نے بغلون کے بارہ مین یہان یعنی جامع صغیر مین لفظ حلق ذکر کیا - ف - یعنی مونڈنا - وفی الاصل النتف - اور
مبسوط مین لفظ نتف یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا - ف - تو کچھ اختلاف نہین ہے بلکہ نتف بغل مین عادت ہے - وہو السنۃ
اور یہی سنت ہے - ف - اور مبسوط مین کہا مونڈنا بھی جائز بے کراہت ہے - پھر دیگر اعضاء مین امام رح سے روایت
نہین - الکافی مع - وقال ابو یوسف ومحمد اذا حلق عضوا فعلیہ دم وان کان اقل فطعام - اور ابو یوسف
و محمد نے کہا کہ اگر ایک عضو حلق کیا تو اُسپر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے - ف - یونہی امام محمد
نے جامع صغیر مین ذکر کیا - اراد بہ الصدر والساق وما اشبہ ذلک - مراد امام محمد کے لفظ عضو سے سینہ
و ساق اور جو اسکے مشابہ ہو - ف - جیسے پنڈلی مراد مقصود بحلق سے یہ کہ لوگون مین بقصد راحت و انتفاع اسکا مونڈنا
پایا جاوے اگرچہ وہ خلاف سنت فعل کرین لہذا سینہ و ساق کامل مین دم واجب ہے - لانہ مقصود بطریق التنور
کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہے - ف - یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا - یعنی بعضی لوگ اپنی راحت
و زینت کی غرض سے اُنکے بالون کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہین اور حلق بھی بال دور کرنا ہے - فیتکامل بحلق کلہ - پس
جرم پورا ہوگا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ - ف - تو دم آیا - ویتقاصر عند حلق بعضہ - اور جرم ناقص ہوگا تھوڑا
عضو مونڈنے کی صورت مین - ف - پس صدقہ ہے - واضح ہو کہ مبسوط مین صریح سینہ و ساق کو مونڈنے مین غیر مقصود کہا
ہے - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی موجہ ہے کیونکہ اُنکا حلق دوسرے عضو کے ضمن مین ہوتا ہے نہ قصدی - کمافی الفتح - مین کہتا ہون
کہ مقصود بحلق کے یہ معنی نہین کہ دوسرے کے ضمن مین ہو ورنہ بغل و عانہ سے کچھ لازم نہو بلکہ جو مترجم نے ذکر کیے پس وہ اگرچہ
امام محمد کے زمانہ مین معتاد نہو مگر ہمارے زمانہ و دیار مین لوگون مین کثرت رائج ہے تو صحیح وہ جو مصنف رح نے اختیار فرمایا

فاللہ تعالیٰ اعلم ۔م۔ اور چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے میں حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور نورہ سے دُور کرانے میں کچھ فرق نہیں ہے ۔ح۔ وان اخذ من شاربہ فعلیہ طعام حکومۃ عدل ۔ اور اگر محرم نے اپنی مونچھ سے کتر لیا (یا مونڈا علی الاصح ۔ف) تو اسپر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے۔ ف۔ یعنی دو عادل جو عدل سے حکم کر دیں کہ اپنی رائے سے نہیں بلکہ ۔ معناہ انہ ینظر ان ہذا الماخوذ کم یکون من ربع اللحیۃ ۔ اسکے معنی یہ کہ دیکھا جاوے کہ جو کترا ہے وہ چہارم داڑھی سے کتنا ہوتا ہے ۔ف۔ یعنی چہارم داڑھی میں دم واجب ہے تو یہ چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا ہے ۔ مثلاً چوتھائی داڑھی سے چوتھائی کی یا آٹھویں حصہ کی ۔ فیجب علیہ الطعام بحسب ذلک ۔ پس اسپر اسی حساب سے طعام واجب ہوگا ۔ حتی لو کان مثلا مثل ربع ربع اللحیۃ یلزمہ ربع قیمۃ الشاۃ ۔ حتی کہ اگر فرض کر و کہ چہارم داڑھی کا چوتھائی ہو تو بکری کے قیمت کا چوتھائی لازم ہوگا ۔ف۔ اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف لازم ہے ۔ پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین کو تقسیم کرے ۔م۔ ولفظۃ الاخذ من الشارب ۔ اور مونچھ سے اخذ کرنا یعنی لینا ۔ف۔ یہ لفظ اس امر کی دلیل نہیں کہ اگر مونڈے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ ۔ تدل علی انہ ہو السنۃ فیہ دون الحلق ۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ مونچھ میں یہی سنت ہے نہ کہ مونڈنا ۔ف۔ یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمد نے اسلیے ذکر کیا کہ مونچھ میں کترنا ہی سنت ہے ۔ پھر کترنا تھوڑا یا بہت ۔ تو فرمایا ۔ والسنۃ ان یقص حتی یوازی الاطارہ ۔ اور سنت کتر دینا کہ اطار سے مقابل ہو جاوے ۔ف۔ اطار جہاں ہونٹھ کی کھال کو گوشت ہے پس اسکے مقابل ہو جاوے تو اسکو قص کہا اور اس سے زیادہ رہنے کو حفو کہتے ہیں ۔ پھر جو مصنف نے ذکر کیا یہ بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالک رح کا ہے اور جمہور کے نزدیک احفاء سنت ہے یعنی قص سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اسکو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے ۔ اور یہی صحیح میں مذکور ہے اور دلیل فریق اول کی وہ احادیث جنمیں لفظ قص واقع ہے از انجملہ حدیث ۔۔۔ و مغیرہ بن شعبہ عند ابی داؤد اور حدیث عائشہ رض عند مسلم والاربعۃ ۔ وحدیث ابو ہریرۃ عند مسلم ۔ اور دلیل فریق دوم کی یہ کہ قص منحصر احفاء کے درجہ تک رہتا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہو لی ۔۔۔ یاد کر کے روایت کرنے اور ابن عمر رض نے احفاء روایت کیا ۔ رواہ مسلم والترمذی و یہی حدیث انس میں ہے روایت طحاوی والبزار ستر ہے ۔مع۔ واضح ہو کہ حدیث انس میں مونچھیں رکھنے اور داڑھی چھوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت میں فائدہ ہے کہ یہودیوں سے مشابہت مت کرو ۔ اور بزار رح کی روایت میں ہے کہ مجوس سے مخالفت کرو ۔ پس اظہر یہ ہے کہ یہود سے مونچھوں میں اور مجوس سے داڑھی میں مخالفت ہے ۔ پس اگر داڑھی مونڈی یا مونڈنے کے مانند کر دی تو ۔۔۔ مجوس بلکہ نصاریٰ یا یہود سے مکروہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اسکو جائز نہیں کہا ۔ رہی ایک مشت کی تقدیر تو اسمیں اتباع آثار سلف ہے ۔ اور اگر مونچھیں بڑھائیں اور نہ کتریں تو مشابہت یہود بلکہ نصاریٰ و مجوس سے مکروہ تحریمی ہے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔م۔ قال وان حلق موضع المحاجم فعلیہ دم عند ابی حنیفۃ رح ۔ قدوری نے کہا کہ اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو مونڈا تو امام ابو حنیفہ کے اجتہاد میں اسپر قربانی واجب ہے ۔ وقالا علیہ صدقۃ لانہ انما یحلق لاجل الحجامۃ وہی لیست من المحظورات فکذا ما یکون وسیلۃ الیہا ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اسپر صدقہ لازم ہے کیونکہ اسنے تو فقط پچھنے لینے کی جہت سے مونڈا اور پچھنے لگانا احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے تو جو چیز پچھنے لینے کا وسیلہ ہو وہ بھی ممنوع نہیں ۔ف۔ تو اس راہ سے اسمیں کچھ جرم بھی نہیں ہے ۔ الا ان فیہ ازالۃ شئی من التفث لیکن اس مونڈنے میں تفث میں سے کچھ دور کرنا ہوا ۔ف۔ یعنی احرام میں جو عاشقانہ صورت میں پریشانی ۔۔۔

بے وقت ہوکر مردہ کی طرح میل کچیل پراگندہ بال لگائے رہتا ہے اس مونڈنے میں اتنی جگہ سے میل کچیل دور کرنا بھی ہو جاتا ہے
تفث دور کرنا منع ہے لیکن اسنے پورا تفث دور نہیں کیا۔ فتجب الصدقۃ - تو صدقہ واجب ہوگا۔ ف - اور زیلعی نے
صاحبین کے استدلال میں کہا کہ یہ مونڈنا قلیل ہے تو قربانی کا موجب نہ ہوگا جیسے سوائے حجامت کے قلیل مونڈنے میں
قربانی نہیں ہے۔ ابن الہمام نے اسکو اظہر کہا۔ ولابی حنیفۃ ان حلقہ مقصود لانہ لا یتوسل الی المقصود الا بہ -
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اسکا مونڈنا مقصود ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اسکے توسل نہیں ہو سکتا۔ وقد
وجد ازالۃ التفث - حالانکہ پایا گیا تفث دور کرنا۔ ف - تعدد کے ساتھ عن عضو کامل - پورے عضو سے
فتجب الدم - تو قربانی واجب ہوگی۔ ف - پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ پچھنے لگانے کے حق میں یہ پورا ہے۔
وان حلق راس محرم بامرہ او بغیر امرہ - اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر مونڈا خواہ اسکے حکم سے یا بغیر اسکے حکم
کے۔ ف - مثلاً سوتا تھا۔ اگرچہ چہارم سر یا چہارم ڈاڑھی یا مانند اسکے بغل وغیرہ اور ناخن کترنا جو ہدایہ میں ہے -
فعلی الحالق الصدقۃ - تو مونڈنے والے پر صدقہ واجب ہے - وعلی المحلوق دم - اور جسکا سر مونڈا گیا اسپر قربانی
واجب ہے۔ ف - اسی کو شافعی کے شاگرد مزنی رح نے اختیار کیا ہے۔ وقال الشافعی لایجب ان کان بغیر امرہ
بان کان نائما - اور شافعی رح نے کہا کہ محلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اسکے حکم کے ہو باین طور کہ محلوق سوتا ہو
ف - یا نشہ وغیرہ سے بیہوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حالق نے مونڈا۔ بلکہ اصح قول میں حالق پر فدیہ ہے
اور یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ اور محلوق بغیر حکم کے صورتوں میں بری ہے۔ لان من اصلہ ان الاکراہ یخرج المکرہ
من ان یکون مواخذا بحکم الفعل - کیونکہ شافعی رح کی اصل یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور
کو اس امر سے خارج کر دیتا ہے کہ عمل کے حکم سے وہ ماخوذ ہو۔ ف - نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر مونڈنے کے حکم یعنی قربانی
سے جو مجبور کیا گیا ہو بری ہے۔ والنوم ابلغ منہ - اور نیند تو اکراہ سے بڑھ کر ہوئے درجہ پر ہے۔ ف - پس سوتا ہوا محلوق
بدرجہ اولی بری ہے۔ وعندنا بسبب النوم والاکراہ ینتفی الماثم دون الحکم - اور ہمارے نزدیک بسبب خواب کے
اور اکراہ کے گناہ دور ہوتا ہے نہ حکم۔ ف - یعنی آخرت میں اسپر مواخذہ نہ ہوگا۔ مگر دنیاوی حکم نہیں دور ہوتا چنانچہ اصول
میں مدلل تحقیق ہے۔ تو قربانی ساقط نہ ہوگی۔ وقد تقرر سببہ - حالانکہ قربانی کا سبب مقرر ہو چکا۔ وہو ما نال من
الراحۃ والزینۃ - اور یہ سبب وہ راحت و زینت ہے جو اسنے پائی۔ ف - زینت یہ کہ بالوں کی پراگندگی دور ہوئی
فیلزمہ الدم حتما - تو اسپر قربانی حتماً لازم ہوگی۔ ف - یعنی صرف قربانی متعین ہوگی اور اسکو سوائے قربانی کے روزہ
یا طعام دینے سے چھٹکارا نہ ہوگا۔ بخلاف المضطر - برخلاف مضطر کے۔ ف - یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق
پر مجبور ہوا ہو - حیث یتخیر - کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے۔ ف - چاہے قربانی دیدے یا چھ مساکین کو طعام دیدے یا
تین روزے رکھے۔ لان الآفۃ ہناک سماویۃ وہہنا من العباد - اسکی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت میں آفت آسمانی
ہے اور یہاں محلوق کی صورت میں بندوں کی طرف سے ہے۔ ف - رہا یہ کہ اچھا محلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اسنے
اپنا قصور نہیں کیا تو حالق نے اسپر ظلم کیا پس اسکا تاوان واپس لے - جواب دیا - ثم لا یرجع المحلوق راسہ
علی الحالق - پھر جسکا سر مونڈا گیا وہ مونڈنے والے سے واپس نہیں لے سکتا۔ ف - جو مال اسنے قربانی میں خرچ
کیا۔ لان الدم انما لزمہ بما نال من الراحۃ - کیونکہ قربانی تو اسپر اسی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اسنے پائی ہے۔ ف
تو قربانی اسی راحت کا عوض ہے - فصار کالمغرور فی حق العقر - تو محلوق مذکور مانند مغرور کے دربارہ عقر ہو گیا
ف - یعنی [illegible] جس نے عقر دینے میں تاوان [illegible]

۲۰

جس نے وطی کا کھایا - عقر وہ مال جو بسبب اور بوجہ شبہ سے وطی کرنے کے لازم آوے چنانچہ کتاب النکاح میں انشاء اللہ تعالیٰ
آویگا - اور اسکی بہت صورتیں ہیں از انجملہ یہ کہ زید نے کسی سے ایک باندی خرید کر جو یدا بنایا اور اس سے بچہ ہوا پھر خالد نے
دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے بغیر میری اجازت کے بکر نے اسکو فروخت کیا چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ
کیا تو زید پر واجب ہوگا کہ باندی مع اسکے وطی کرنے کے عقر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی
وہ زید فروخت کرنے والے سے واپس لیگا جس نے اسکو دھوکا دیا مگر عقر نہیں لے سکتا کیونکہ عقر بوجہ وطی کے ہے جسکا نفع
خود اسنے لیا ہے - اسی طرح مسئلہ کتاب میں حلق کا نفع محلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حالق سے نہیں لے سکتا ہے - مترجم
کہتا ہے کہ بعید دا بعد اشکال یہ بھی ہے کہ قربانی کا سبب اگر چہ جرم تلافی ہے لیکن واجب فرمانا احسان کرنے میں حصول ثواب شفقت سے
پس باوجود اس ثواب کے اسکو اختیار نہیں ہے کہ حالق سے قیمت واپس لے جبکہ ان سب اسکے واسطے ہوا - فافہم - م
وکذا اذا کان الحالق حلالا لا یختلف الجواب فی المحلوق راسہ - اور اسی طرح جب مونڈنے والا حلال
یعنی محرم نہ ہو تو بھی محلوق کے حق میں حکم جدا نہیں ہوگا - ف - یعنی جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجازت یا بے اجازت
مونڈا تو محرم پر حتماً قربانی متعین ہے کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہے - اما الحالق تلزمہ الصدقۃ فی مسالتنا فی الوجہین -
یا مونڈنے والا تو ہمارے اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں اسپر صدقہ واجب ہوگا - ف - یعنی حالق جب محرم ہو
تو خواہ اجازت سے مونڈا ہو یا بغیر اجازت کے بہر صورت حالق پر قربانی لازم ہے - وقال الشافعی لا شیء علیہ - اور
شافعی رح نے کہا کہ حالق پر کچھ نہیں ہے - ف - عینی رح نے کہا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن جمل اسکے شرح الوجیز
نقل کیا کہ یہ اسوقت کہ محلوق کے حکم سے مونڈا ہو اور اگر بغیر حکم مونڈے تو اصح قول میں اسپر فدیہ ہے اور یہی قول مالک
واحمد ہے - فقد بر م - وعلی ہذا الخلاف اذا حلق المحرم راس حلال - اور اسی اختلاف پر حکم ہے جب کہ محرم نے
حلال کا سر مونڈا ہو - ف - تو ہمارے نزدیک محرم حالق پر صدقہ ہے اور شافعی رح کے نزدیک نہیں - لہ ان معنی الارتفاق
لا یتحقق بحلق شعر غیرہ وہو الموجب - شافعی کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کا سر مونڈنے میں ارتفاق کے معنی نہیں متحقق
ہوتے ہیں حالانکہ ارتفاق ہی موجب فدیہ ہے - ف - تو جب موجب نہیں تو فدیہ بھی نہیں - ولنا ان ازالۃ ما ینمو من
بدن الانسان من محظورات الاحرام - اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے ممنوعات میں سے ہے یہ بات کہ جو چیز کسی
آدمی کے بدن سے بڑھتی ہے اسکو دور کرے - ف - خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو - جیسے زمین حرم کی جمی
ہوئی نباتات دور کرنا جرم ہے - لاستحقاقہ الامان بمنزلۃ نبات الحرم - کیونکہ بدن سے نامی مستحق امان ہے جیسے حرم
کی نباتات - ف - ملزم ہے اس سے کہ کوئی اسکو کسی حالت میں دور کرے - فلا یفترق الحال بین شعرہ وشعر غیرہ
تو اپنے بال اور غیر کے بال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہوگا - الا ان کمال الجنایۃ فی شعرہ - سوائے اتنی بات کے
کہ اپنے بال دور کرنے میں جرم پورا ہے - ف - کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دوری اور اس سے راحت حاصل
کی - فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافیرہ اطعم ما شاء - جامع صغیر میں ہے کہ اگر حلال کی مونچھ سے لیا یا اسکے
ناخنوں کی تقلیم کی یعنی کترے تو جو طعام چاہے صدقہ دیدے - ف - یعنی نظیرہ کے طعاموں سے جو چاہے بقدر قطرہ
دے - نرع - لیکن محقق رح نے اسکو مطلق رکھا کہ جاہے جسقدر دے اور یہی نص محمد رح سے ظاہر ہے - م - والوجہ
فیہ ما بینا - اور وجہ اسمیں وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے - ف - یعنی ازالہ بدن انسان کی نامی چیز کا ممنوع ہے - الخ - و
لا یعری عن نوع ارتفاق - اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہیں ہے - لانہ یتاذی بتفث غیرہ وان کان
اقل مما یتاذی بتفث نفسہ فیلزمہ الطعام - کیونکہ وہ غیر کے میل کچیل سے اذیت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو

جو اپنے فانی میل کچیل سے ایذا پاتا ہے پس اسپر طعام لازم ہے۔ **وان قص اظافیر یدیہ ورجلیہ فعلیہ دم** - اور اگر محرم نے اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے ناخن کترے تو اسپر قربانی لازم ہے۔ **لانہ من المحظورات لما فیہ من قضاء التفث وازالۃ ماینمو من البدن** - کیونکہ ناخن کاٹنا احرام کی ممنوعات سے ہے اسلئے کہ اسمیں میل کچیل دور کرنا اور جو چیز بدن سے اگتی ہے اسکو زائل کرنا موجود ہے۔ **فاذا قلمھا کلھا فھو ارتفاق کامل فیلزمہ الدم** - پس جب محرم نے سب ناخنوں کو کتر دیا تو کامل ارتفاق ہے پس اسپر قربانی لازم ہوگی - **ف** - عدم جواز پر چاروں ائمہ کا اتفاق ہے **ع** - **ولا یزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد** - اور ایک دم پر زیادتی نہیں کیجائیگی بشرطیکہ سب ناخنوں کا کترنا ایک ہی جلسہ میں واقع ہو - **ف** - یہی قول چاروں ائمہ کا ہے **ع** - **لان الجنایۃ من نوع واحد** - کیونکہ جرم تو قسم واحد سے ہے - **ف** - تو ایک جارم سے زیادہ کترنا متداخل ہوجائیگا - **فان کان فی مجالس** - اور اگر ناخن کترنا متفرق جلسوں میں واقع ہو یعنی ہر ہاتھ یا پاؤں کے پانچ ناخن چار جلسوں میں کاٹے - **فکذلک عند محمد** - تو بھی امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے - **ف** - کہ جرم متداخل ہوکر ایک ہی دم واجب ہوگا - **لان مبناھا علی التداخل** - کیونکہ اس کفارہ کا مبنی تو تداخل پر ہے - **ف** - جبکہ جنس واحد ہو - **فاشبہ کفارۃ الفطر** - تو کفارہ افطار سے مشابہ ہوگیا - **ف** - یعنی جب کہ رمضان میں عمداً کئی دن روزہ توڑ دیا تو جنس متحد ہونے سے آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہے بوجہ تداخل کے پس چار دن کے متفرق کرنے میں بھی تداخل ہوکر آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی - اور یہی ایک قول مالک وشافعی رح ہے - **الا اذا تخللت الکفارۃ** - مگر جب کہ ناخنوں کے متفرق کترنے کے بیچ میں کفارہ واقع ہوجاوے - **ف** - اسطرح کہ ایک ہاتھ یا پاؤں کے ناخن کترکے کفارہ دے دیا پھر دوسری مجلس میں دوسرے کے ناخن کترے تو پھر دوسرا کفارہ لازم ہوگا - **لارتفاع الاولی بالتکفیر** - کیونکہ پہلا جرم بوجہ کفارہ دینے کے دور ہوچکا تھا - **ف** - تو پہلا کفارہ صرف موجودہ جرم کا ہوگیا پس جدید جرم کا دور کرنے والا دوسرا کفارہ ہوگا - **وعلی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف یجب اربعۃ دماء ان قلم فی کل مجلس یدا او رجلا** - اور ابوحنیفہ وابویوسف کے قول پر چار قربانیاں واجب ہونگی اگر اسنے چار مجلسوں میں ہر مجلس میں ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچوں ناخن کاٹے - **ف** - خواہ پہلے کا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو - **لان الغالب فیہ معنی العبادۃ** - کیونکہ اس کفارہ قربانی میں عبادت کے معنی غالب ہوتے ہیں - **ف** - اسی جہت سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جو معذور ہو مثلاً بیماری سے لاچار ہو یا جاہل یا بھولا ہوا یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو - بخلاف کفارۃ افطار کے کہ وہ معذور پر واجب نہیں ہے - لہذا کفارات قربانی میں تداخل مطلق نہیں رہا - **فیتقید التداخل باتحاد المجلس کما فی آی السجدۃ** - تو تداخل مقید ہوگا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آیتیں تلاوت کرنے میں ہے - **ف** - کہ اگر مجلس واحد میں تکرار ہو تو سب سے ایک سجدہ کافی ہے اور اگر مجالس مختلف ہوں تو ہر ایک کے لیے علٰحدہ سجدہ لازم ہے اسی جہت سے کہ اسمیں معنی عبادت ہیں تو تداخل نہوگا مگر جب کہ مجلس متحد ہو - **وان قص یدا او رجلا فعلیہ دم** - اور اگر اسنے ایک ہاتھ یا پاؤں کے سب ناخن کترے تو اسپر قربانی واجب ہے - **اقامۃ للربع مقام الکل کما فی الحلق** - بوجہ قائم کرنے چہارم کے مقام کل کے جیسے مونڈنے میں - **ف** - کہ چہارم سر کے مونڈنے میں مثل کل کے کفارۃ الدم واجب ہے **ع** - **وان کان قص اقل من خمسۃ اظافیر فعلیہ صدقۃ** - اور اگر اسنے پانچ ناخنوں سے کم کترے تو اسپر صدقہ ہے - **ف** - یہ معنی نہیں کہ ایک ہی صدقہ ہے بلکہ - **معناہ تجب لکل ظفر صدقۃ** - اسکے معنی یہ ہیں کہ ہر ناخن کے واسطے اسپر ایک صدقہ ہے - **ف** - پھر پانچ سے ایک بھی کم ہو تو صدقہ رہیگا

اور اکثر کے اعتبار سے دم نہوگا - وقال زفر یجب الدم بقص ثلثة منها - اور زفر رح نے کہا کہ پانچوں میں سے تین کترنے سے دم واجب ہوگا - وہو قول ابی حنیفة الاول - اور یہ امام ابو حنیفہ کا پہلا قول ہے - لان فی اظافیر الید او واحد وما - کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخنوں میں دم واجب ہوتا ہے - ف - اور وہ پانچ ناخن ہیں - والثلث اکثرہا اور تین ناخن انمیں سے اکثر ہیں - ف - یعنی پانچ کا نصف ڈھائی ہوئے اور تین اکثر حصہ ہوئے - اور اکثر کا حکم مانند کل کے ہے - پھر ابو حنیفہ رح نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے - وجہ المذکور فی الکتاب ان اظافیر کف واحد اقل ما یجب الدم بقلمہ - جو کتاب میں مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کمتر حد جسکے کترنے سے دم لازم ہو وہ ایک ہاتھ (یا پاؤں کے پانچوں) ناخن ہیں - ف - لیکن اصل میں چاروں ہاتھ پاؤں کے کل ناخنوں پر دم واجب ہوا تھا - وقد اقمنا ہا مقام الکل - اور ہم نے ایک ہاتھ کے (یا پاؤں کی) ناخنوں کو کل کے قائم مقام کر دیا ہے - ف - اور جب ایکبار ایسا کر چکے - فلا یقام اکثرہا مقام کلہا - تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے نہیں کہا جائیگا - لانہ یودی الی ما لا یتناہی - کیونکہ یہ غیر متناہی کی طرف موری ہے - ف - حتی کہ جب تین ناخنوں میں دم واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسنے دو ناخن کترے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر بجائے کل تو دو ناخن میں دم واجب ہوگا - پھر ڈیڑھ میں پھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا - مترجم کہتا ہے کہ جا ہو یوں استدلال کرو کہ جب ایک ہاتھ کے ناخنوں کو قائم مقام چاروں کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم میں اصل پانچ ناخن ہوں حالانکہ چاروں ہاتھ پاؤں کے سب ناخن ہیں - اور جو امام مصنف رح نے ذکر کیا الزم ہے - فافہم - پھر پانچ ناخن جنسے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک ہاتھ یا پاؤں کے ہوں - وان قص خمسة اظافیر متفرقة من یدیہ ورجلیہ فعلیہ الصدقة - اور اگر اسنے پانچ ناخن دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں سے متفرق کاٹے تو اسپر صدقہ واجب ہے - عند ابی حنیفة وابی یوسف - ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک - وقال محمد دم اعتبارا بما لو قصہا من کف واحد وبما اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقة - اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس پانچ ناخنوں کے جبکہ انکو ایک ہی ہاتھ میں سے کاٹے اور بقیاس چہارم سر کی مقدار مونڈنے کے جبکہ سر کے متفرق جگہوں سے مونڈے - ف - کیونکہ پانچ ناخن ملکر ایک ہاتھ یا پاؤں کے ہو جاتے ہیں اور مونڈنے میں متفرق مقامات کو جمع کر کے چہارم کا اندازہ اعتبار کرتے ہیں تو یہی بیان کریں ہم - ولہما ان کمال الجنایة بنیل الراحة والزینة - اور شیخین کی دلیل یہ کہ کامل جرم تو راحت و زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے - وبالقلم علی ہذا الوجہ یتاذی - اور اس طور پر متفرق کاٹنے سے وہ ایذا پاویگا - ویشینہ ذلک - اور یہ بیات اسکو بدنما کر دیگی - ف - تو راحت و زینت نہوئی پس کمال جرم نہونے سے دم نہوا - بخلاف الحلق - بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق - لانہ معتاد علی ما مر - کیونکہ اسکی عادت کی گئی ہے چنانچہ گذرا - ف - کہ بعض لوگ نقطہ چند یا - اور بعضے پیشانی مونڈ اتے ہیں - واذا تقاصرت الجنایة تجب فیہا الصدقة - اور جب کہ جرم میں کمی ٹھہرے تو اسمیں صدقہ واجب ہوگا - فیجب بقلم کل ظفر طعام مسکین - تو ہر ناخن کترنے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا - ف - جو صدقة الفطر میں ہے - وکذلک لو قلم اکثر من خمسة متفرقا - اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے - ف - تو ہر ایک کا نصف صاع گیہوں صدقہ دے - الا ان یبلغ ذلک دما - مگر یہ سب صدقہ ملکر ایک قربانی تک پہنچ جاوے - ف - یعنی قیمت میں - فحینئذ ینقص عنہ ما شاء - تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے - ف - کیونکہ دم تو کامل جرم پر ہوا کرتا ہے اور جب یہ نہیں تو کمی کرے - قال وان انکسر ظفر المحرم فتعلق فاخذہ فلا شیٔ علیہ -

کہا اور اگر محرم کا ناخن ٹوٹ کر لٹک رہا بس اسکو لے لیا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ ف۔ اسپر اجماع ہے خواہ تراش لیا یا نوچ لیا یا کسی طرح لیا ہو۔ ع م۔ لانہ لاینمو بعد الانکسار فاشبہ الیابس من شجر الحرم۔ کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں بڑھیگا تو درخت حرم سے خشک کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور خشک درخت حرم کاٹ لینا جائز ہے۔ وان تطیب اولبس اوحلق من عذر۔ اور اگر خوشبو ملی یا سلا کپڑا پہنا یا حلق کیا بوجہ عذر کے۔ ف۔ یعنی ان ممنوعات میں سے جو کیا وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لاچاری سے ایسی دوا ملی جسمیں خوشبو ہے اسی طرح لباس جنگ میں یا حلق۔ مرض میں کیا بلکہ جوئیں بہت ہوکر ایذا دیں تو عذر رہے۔ م ف ع۔ فھو مخیر۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی تو اسپر ایک کفارہ واجب ہے مگر وہ کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے اسکا اختیار محرم کو ہے کہ۔ ان شاء ذبح شاۃ۔ اگر چاہے ایک بکری ذبح کردے۔ وان شاء تصدق۔ اور اگر چاہے تو صدقہ دیدے۔ علی ستۃ مساکین۔ چھ مسکینوں پر۔ بثلثۃ اصوع من الطعام۔ تین صاع طعام۔ ف۔ ہر ایک کو نصف صاع۔ وان شاء صام ثلثۃ ایام۔ اور اگر چاہے تو تین دن روزے رکھے۔ ف۔ انمیں سے ہر ایک اسکو روا ہے۔ لقولہ تعالی۔ بدلیل قول اللہ تعالی۔ ف۔ فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ۔ پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اسکو ایذا ہو سر سے۔ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک۔ تو اسپر فدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے۔ ف۔ پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک اسکو جائز ہے۔ وکلمۃ او للتخییر۔ اور کلمہ او بمعنی یا واسطے مختار کرنے کے آتا ہے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ مصنف رح نے اول قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو مصنف نے اشارہ کیا کہ انمیں سے جسکو چاہے ادا کردے کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ ابتدا از صدقہ روا ہے۔ پھر آیت میں تعداد روزوں یا صدقہ کی مذکور نہیں ہے۔ وقد فسرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بما ذکرنا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی۔ ف۔ یعنی تین روزے یا تین صاع چھ مساکین کو یا ایک قربانی۔ والآیۃ نزلت فی المعذور۔ اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق میں۔ ف۔ وہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ ہیں جنکے سر میں بہت جوئیں پڑ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعب رض نے کہا کہ نازل تو خاصکر میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ تم سب کے واسطے عام ہے۔ کما فی الصحیحین۔ پس جب کہ معذور کے حق میں نزول ہوا لہذا ہم نے اسکو معذور کا حکم لیا اور جو بغیر عذر ایسا کرے تو اسپر صرف قربانی حتمی ہے بطور آنکہ سابق میں گذرا۔ م۔ ثم الصوم یجزیہ فی ای موضع شاء۔ پھر اس فدیہ میں روزہ رکھنا تو ہر جگہ جہاں چاہے کافی ہے۔ ف۔ کچھ مقام حرم کی خصوصیت نہیں ہے اسپر ائمہ سب متفق ہیں۔ ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے۔ ع م۔ لانہ عبادۃ فی کل مکان۔ کیونکہ روزہ تو ہر جگہ میں عبادت ہے۔ ف۔ تو کسی جگہ کی خصوصیت نہوگی۔ وکذلک الصدقۃ عندنا لما بینا۔ اور یونہی صدقہ مذکور (ہر جگہ جائز ہے) ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالا۔ ف۔ کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہے بخلاف قول شافعی و احمد کے کہ صدقہ حرم میں ادا کرنا شرط ہے۔ واما النسک مختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان۔ اور رہا قربانی کرنا تو وہ بالاتفاق حرم کے ساتھ مختص ہے (وہیں قربانی کرنا شرط ہے) اسلیے کہ خون بہانا ذبح کرکے قربت نہیں پہچانا گیا مگر ایک زمانہ میں۔ ف۔ وہ ایام قربانی ہیں۔ اومکان۔ یا جگہ میں۔ ف۔ وہ مقام حرم ہے یعنی جو کہ ذبح کا ثواب ہونا بغیر دلیل قیاس کے بحکم شرع سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام نحر میں یعنی دسویں گیارھویں بارھویں ذی الحجہ میں۔ یا طاعت ہے اگر موضع حرم میں ذبح کرے۔ ان دونوں صورتوں کے سوائے کوئی صورت خون بہانے میں قربت کی معلوم نہ ہوئی۔ وہذا الدم لایختص بزمان فتعین اختصاصہ بالمکان۔ اور یہ قربانی کسی

زمانہ کے ساتھ مختص نہیں تو جگہ کے ساتھ مختص ہونا متعین ہو گیا۔ ف۔ پس اگر مقدور ہدیہ میں قربانی دے تو جب ہی ادا
ہوگی کہ حرم میں ذبح کرے۔ اور صوم وصدقہ کا قربت ہونا قیاس سے معلوم ہے تو جہاں ادا کرے ادا ہو جائیگا۔ ولو اختار
الطعام اجزاہ فیہ التغدیۃ والتعشیۃ۔ اور اگر مقدور محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اسکو طعام دینے میں صبح کا کھانا کھلانا
اور شام کا کھانا کھلانا کافی ہوگا۔ عند ابی یوسف اعتبارا بکفارۃ الیمین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک بر قیاس کفارہ
قسم ہے۔ ف۔ کہ اسمیں یہی کافی ہے اور حدیث کعب نے میں اطعم فرقا الخ وارد ہے یعنی تین صاع چھ مسکینوں کو کھلا دے
وعند محمد لا یجزیہ لان الصدقۃ تنبئ عن التملیک۔ اور امام محمد کے نزدیک دونوں وقت کھلانا کافی نہیں ہے کیونکہ
صدقہ کا لفظ تملیک سے۔ ف۔ یعنی صدقہ کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسمیں غیر کو بے عوض
کے مالک کر دینا چاہیے۔ پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیے۔ وھو المذکور۔ اور قرآن میں مذکور بھی صدقہ ہے۔ ف۔ پس
ایسے طور پر دینا ضرور ہوا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو مباح کرنا ہوتا ہے۔ اعتراض جبکہ حدیث
میں ہے کہ مرد کا نفقہ اپنی جورو کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں ہے۔ ج۔ میں کہتا ہوں کہ خود
اپنا کھانا کھانا بھی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے تو وہ مطلق صدقہ بمعنی مجاز براہ ثواب ہے اور حقیقت میں حقیقت
جسمیں تملیک ضرور ہے۔

فصل۔ یہ فصل احرام میں جماع وغیرہ کے متعلقات میں ہے۔ **فان نظر الی فرج امراتہ**۔ اور اگر محرم نے اپنی جورو
کی فرج کی طرف نظر کی۔ ف۔ اگرچہ داخل فرج میں جہاں سے وہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک باکرر ہو۔ اور یونہی
حرام طور پر اجنبیہ عورت کی فرج کی طرف نظر کی۔ بشہوۃ۔ شہوت کے ساتھ۔ ف۔ عمدا۔ فامنی۔ پس انزال
ہو گیا۔ لا شئی علیہ۔ تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی غسل جنابت کرے اور احرام کی جہت سے کچھ دم یا صدقہ
لازم نہیں ہے۔ لان المحرم ھو الجماع ولم یوجد۔ کیونکہ (احرام میں) حرام کر دیا گیا تو جماع ہے اور جماع پایا نہیں گیا۔ ف۔
نہ حقیقۃ اور نہ حکما۔ فصار کما لو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے تصور باندھا پس انزال ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ
تصوری انزال پر کچھ نہیں لازم آتا۔ اور مالک رح کے نزدیک دیر تک نظر کر کے انزال میں حج فاسد ہے یعنی قبل وقوف کے
اور اگر دل سے اسکو دفع کیا تو اسپر بدنہ واجب ہے۔ اور اگر یکبارہ نظر کی ہو تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک اسپر بدنہ واجب ہے۔ کما
فی المغنی ع۔ وان قبل او لمس بشہوۃ فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا چھوا تو اسپر دم واجب ہے۔
ف۔ اگرچہ جورو ہو۔ اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اسمیں اختلاف روایت ہے۔ فی الجامع
الصغیر یقول اذا مس بشہوۃ فامنی۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے چھوا پس انزال ہو گیا۔ ف۔
تو اسپر دم ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک جامع صغیر میں انزال کی قید اتفاقی ہے۔ ولا
فرق بین ما اذا انزل او لم ینزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہیں درصورتیکہ انزال ہوا یا انزال نہیں ہوا
اسکو مبسوط میں ذکر فرمایا۔ ف۔ یہی اصح ہے کیونکہ یہ صورت مستلذات حاصل کرنا ہے جو احرام میں منع ہے تو دم واجب
ہوا۔ م ع ع۔ وکذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت میں ہے جو فرج کے سوائے میں ہو۔
ف۔ فرج مقام پیشاب وپیخانہ یعنی سوائے شرمگاہ کے ران یا پیٹ سے آلہ تناسل رگڑا۔ تو دم واجب ہے اگرچہ انزال
نہ ہو۔ اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی نے شرح مہذب میں ذکر کیا ہے ع۔ وعن الشافعی انہ یفسد احرامہ فی
جمیع ذلک اذا انزل واعتبرہ بالصوم۔ اور شافعی رح سے ایک روایت ہے کہ ان سب صورتوں میں اسکا احرام
فاسد ہو جائیگا جب کہ انزال ہو اور اسکو روزہ پر قیاس کیا۔ ف۔ یہ روایت اگرچہ امام الحرمین وغزالی رح نے

ذکر کی کہ علماء شافعیہ نے اُنکی تعلیل بیان کی ہے۔ م۔ ولنا ان فساد الحج یتعلق بالجماع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حج کا فاسد
ہونا جماع سے متعلق ہے۔ ف۔ یعنی جماع مقصود سے۔ ابن المنذر نے اس پر اہل العلم کا اجماع نقل کیا ہے۔ م۔ ولہذا لا یفسد
بسائر المحظورات۔ اور اسی واسطے باقی سب ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ وہذا لیس بجماع مقصود۔ اور
یہ کوئی فعل مقصودی جماع نہیں ہے۔ ف۔ یعنی شہوت سے بوسہ و مساس و مباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ اہل
طبع کا استلذاذ ہے۔ فلا یتعلق بہ ما یتعلق بالجماع۔ تو اس سے وہ حکم متعلق نہ ہوگا جو جماع سے متعلق ہے۔ ف۔ یعنی
فساد احرام نہ ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستمتاع والارتفاق بالمرأۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت
کے ساتھ چین و لذت حاصل کرنے کے معنی ہیں۔ وذلک محظور الاحرام۔ اور چین و لذت حاصل کرنا احرام میں
ممنوع ہے۔ فیلزمہ الدم۔ تو اس پر قربانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان المحرم فیہ قضاء الشہوۃ ولا یحصل بدون
الانزال فیما دون الفرج۔ برخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں شہوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فرج کے
ماسوائے میں بغیر انزال ہونے حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ لہذا جب انزال کر لیا تو ممنوع کا مرتکب ہوا۔ حالانکہ
اس سے روکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہو گیا۔ اور حج میں تقاضائے شہوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فرج میں نہو مگر ممنوع
ہے بلکہ ممنوع مطلقاً عورت سے لذت و راحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جب کہ شہوت سے ہو لہذا قربانی لازم ہے
م۔ وان جامع فی احد السبیلین۔ اور اگر مجامعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں۔ ف۔ مرد ہو
یا عورت ہو خواہ برغبت و اختیار ہو یا کراہ و اجبار ہو اگرچہ بھولے سے ہو۔ قبل الوقوف بعرفۃ۔ قبل وقوف عرفہ کے
فسد حجہ۔ تو محرم کا حج فاسد ہوگا۔ ف۔ یعنی مرد و عورت ہر ایک کا حج قبل وقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے
فاسد ہو جائیگا۔ وعلیہ شاۃ۔ اور اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ ویمضی فی الحج کما یمضی من لم یفسدہ۔ اور
حج کے افعال میں گذرے جیسے وہ گذرتا ہے جس نے حج کو فاسد نہیں کیا۔ ف۔ پھر مرد کی طرح عورت بھی بکری یا ساتواں
حصہ بدنہ دے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک پورا بدنہ ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف حشفہ غائب ہونا جماع میں معتبر ہے
اور اگر ذکر پر کپڑا لپیٹکر داخل کیا پس اگر فرج کی گرمی پائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعی کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے
عورت نے اگر گدھے کا نرہ یا کٹا ہوا نرہ لیکر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا۔ پھر فساد کی صورت میں
احرام سے نکلنے کے لیے افعال پورے کرنا لازم ہے۔ م۔ والاصل فیہ ما روی ان رسول اللہ علیہ السلام سئل
عمن واقع امرأتہ وہما محرمان بالحج قال یریقان دما ویمضیان فی حجتہما وعلیہما الحج من قابل۔ اور اصل اس
مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے
اپنی جورو سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں (یعنی ہر ایک دونوں
میں سے قربانی دے) اور دونوں اپنے حج میں گذرجاویں اور انپر آئندہ سال میں حج واجب ہے۔ ف۔ یہ حدیث
ابوداؤد نے مراسیل میں یزید بن نعیم تابعی ثقہ سے باسناد متصل ثقات روایت کیا اور مرسل ہمارے و جمہور کے
نزدیک حجت ہے اور اسکے موید بیہقی نے روایت کی۔ م۔ وکذا نقل عن جماعۃ من الصحابۃ۔ اور ایسا ہی
ایک جماعت صحابہ رض سے منقول ہے۔ ف۔ چنانچہ دارقطنی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے یہی
حکم عبد اللہ بن عمر و عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا۔ ورواہ الحاکم والبیہقی
بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح بثقات مشہورین ہے۔ بیہقی نے صحیح کہا۔ مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہد رح سے
پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا۔ تو مجاہد رح نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمر رض کے وقت میں ہوا تھا تو آپ نے

حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال دونوں ادا کریں پھر حلال ہو کر لوٹ جاویں پھر جب آئندہ سال ہو تو دونوں حج کریں اور
دونوں ہدی بھیجیں اور جس جگہ میں دونوں کو یہ واقعہ پہونچا تھا وہاں سے جدا ہو جاویں۔ مالک رح نے موطا میں بلاغا
مانند روایت دارقطنی کے حضرت عمر و علی و ابوہریرہ سے ذکر کیا۔ مف۔ وقال الشافعی تجب بدنۃ۔ اور شافعی
نے کہا کہ بدنہ واجب ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف۔ بر قیاس اس
صورت کے کہ اگر بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا۔ ف۔ کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بدنہ ہے تو قبل وقوف بھی بدنہ
ہے۔ والحجۃ علیہ اطلاق ما رویناہ۔ اور ہماری حجت امام شافعی پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے۔ ف
یعنی امام شافعی کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہیں جب کہ نص کی دلیل موجود ہو اور نص مذکور میں لفظ ہدیاً
وما۔ واقع ہے اور دم نکرہ مطلقاً قربانی ادنی ہونے کی دلیل ہے تو بکری بھی جائز ہے پس قیاس سے بدنہ کی خصوصیت
باطل ہے۔ م۔ ولان القضاء لما وجب۔ اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی۔ ف۔ یعنی آئندہ
سال میں۔ ولا یجب الا لاستدراک المصلحۃ۔ اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو
ف۔ تو گویا یہ حج فاسد ہی نہیں ہوا جب کہ قضاء اسکے قائم مقام ہوگی اور دم بھی نہ ہونا چاہیے لیکن اسکے جلدی
کرنے سے دم واجب ہوا۔ تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضاء واجب ہوتی ہے
اور جب یہاں قضاء واجب ہوئی۔ خف معنی الجنایۃ فیکتفی بالشاۃ۔ تو جرم کے معنی خفیف پڑ گئے تو خالی
بکری پر کفایت کیجائیگی۔ بخلاف ما بعد الوقوف لانہ لا قضاء۔ برخلاف جماع بعد الوقوف کے کیونکہ اس صورت
میں قضاء واجب نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ حج پورا ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جماع میں اور بعد وقوف کے
جماع میں بڑا فرق ہے کہ اول میں قضاء واجب ہو کر اصلاح ہوئی پس ابھی کسی چیز سے اصلاح نہ ہوگی حتی کہ بدنہ واجب
کرنا مفید نہیں۔ اور دوسری صورت میں قضاء نہیں بلکہ بدنہ دینے سے اصلاح ہو جائیگی۔ م۔ ثم سوی بین السبیلین
پھر قدوری رح نے دونوں راہوں میں جماع یکساں قرار دیا۔ ف۔ حتی کہ مقعد میں جماع سے مثل فرج کے دم و
قضاء ہے جب کہ قبل الوقوف ہو۔ یہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابو حنیفہ رح سے ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان
الوطی فی غیر القبل منہما۔ اور ابو حنیفہ رح سے یہ بھی روایت ہے کہ وطی کرنا۔ (قبل وقوف کے) سوائے فرج
کے مرد و عورت سے۔ ف۔ یعنی مقعد میں مرد و عورت سے وطی کرنا۔ لا یفسدہ لتقاصر معنی الوطی۔ حج کو فاسد
نہیں کرتا بوجہ نقصان معنی وطی کے۔ ف۔ کیونکہ کامل وطی تو عورت کی فرج میں ہے۔ فکان عنہ روایتان
پس ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہو گئیں۔ ف۔ اور یہ معلوم نہیں کہ کون قول مقدم ہے اور ارجح یہ کہ جس پر
صاحبین نے بھی اتفاق کیا لہذا متن کتاب میں مختار ہے۔ الحاصل فرج یا مقعد میں جب کہ قبل وقوف عرفہ جماع کیا
تو فاسد ہوا پس دم دے اور آئندہ سال دونوں قضاء کریں۔ م۔ ولیس علیہ ان یفارق امرأتہ فی قضاء
ما افسداہ۔ اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جورو کو قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جسکو فاسد کر دیا تھا
ف۔ ہاں افتراق رکھنا مستحب ہے بشرطیکہ عورت کو محرم مل جاوے۔ خلافا لمالک اذا خرجا من بیتہما و
لزفر اذا احرما وللشافعی اذا انتہیا الی المکان الذی جامعہا فیہ۔ برخلاف قول مالک رح کے کہ افتراق
واجب ہے جب ہی سے کہ مرد و عورت اپنے گھر سے نکلیں۔ اور برخلاف قول زفر کے جب سے کہ دونوں احرام
باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہونچیں جہاں عورت سے جماع واقع ہو گیا تھا
ف۔ اصح یہ کہ قول مالک مثل قول زفر ہے اور قول احمد مثل قول الشافعی۔ مگر جدید قول میں افتراق مستحب ہے

لهما انهما يتذكران ذلك فيقعان في المواقعة فيفترقان - مالک وزفر و شافعی کی دلیل یہ کہ مرد و عورت
گذشتہ واقعہ کو یاد کرینگے تو مجامعت میں پڑ جاوینگے پس دونوں جدا رہیں - ف - اور اسکی ضرورت بعد احرام
کے ہے اور شافعی نے کہا کہ یاد ہونا اُس مقام سابق میں ہوگا - اور یہی اثر حضرت عمرؓ میں مذکور ہے - کما مر - ولنا
ان الجامع وهو النكاح بينهما قائم - اور ہماری دلیل یہ کہ جو سبب مرد کا یکجا کرنے والا ہے وہ دونوں میں نکاح ہے برابر
موجود ہے - فلا معنى للافتراق قبل الاحرام لاباحة الوقاع ولا بعده لانهما يتذكران ما لحقهما من المشقة
الشديدة بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندما وتحرزا فلا معنى للافتراق - تو دونوں میں جدائی کے کچھ معنی نہیں
قبل احرام کے کیونکہ ابھی جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونوں یاد کرینگے کہ انکو کیسی کچھ مشقت سخت
بوجہ ایک خفیف لذت کے اُٹھانی پڑی ہے تو انکو زیادہ ندامت اور پرہیز ہوگا پس افتراق کے کچھ معنی نہیں ہیں
ف - یعنی افتراق کے واسطے کوئی ایسی علت و معنی نہیں نکلتے جس سے وجوب ثابت ہو لیکن مخفی نہیں کہ دلیل امام
مصنف رح ایسے شخص کے حق میں ہے جو اول مرتبہ نہ جانتا تھا کہ اسکو قضا کی مشقت اُٹھانی ہوگی پس اولی استدلال
یہ کہ اولی جماع کے موقع پر جیسے لذت سابق یاد ہوگی تو ساتھ ہی مشقت لاحق بھی ہاں افتراق اچھا ہے تاکہ تہمت دور
ہو اور نفس کو جدائی کی سزا اُٹھانی پڑے لیکن واجب نہیں کیونکہ بسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہیں ہوتا ہے
م - اگر قبل وقوف کے ایک مجلس میں کئی عورتوں سے یا کئی بار ایک عورت سے خواہ فرج میں یا علی الاصح مقعد میں
جماع کیا تو بھی ایک قربانی ہے - ظاہر الروایہ میں منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتوں سے جماع کیا اور احرام چھوڑ دیا اور
بے احرام والوں کی طرح جماع و شکار وغیرہ کرنے لگا تو اُسپر واجب ہے کہ عود کر کے محرم ہو جاوے کیونکہ بغیر افعال ادا
کیے وہ احرام سے صرف نیت کرنے یا ترک کرنے یا ممنوعات کا مرتکب ہونے سے خارج نہیں ہوگا - اگر بالغہ نے طفل
قابل جماع سے وطی کرائی تو بالغہ عورت کا حج فاسد ہوا نہ طفل کا - اور اگر مرد نے غیر بالغہ سے کیا تو حکم برعکس ہے
چوپایہ سے وطی کی تو بغیر انزال کچھ نہیں اور بعد انزال کے اُسپر دم واجب ہے مگر حج فاسد نہیں - جیسے ہاتھ سے زلق
لگانے میں بھی حکم ہے کیونکہ چوپایہ کی وطی فعل خبیث و قابل تنفر ہے حتی کہ زلق لگانے سے بڑھکر نہیں ہے - قارن نے
عمرہ چار پھیرے طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج و عمرہ دونوں فاسد اور دونوں کی قضا ہے اور بعد چار پھیرے طواف
کے عمرہ نہیں گر حج فاسد ہے اور قران نہیں رہا پھر بہرحال اُسپر دو قربانیاں جرم کی واجب ہیں - مع - یہ سب قبل وقوف عرفہ کا جماع
ہے - ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم يفسد حجه وعليه بدنة - اور جس شخص نے (مرد یا عورت) بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اُس کا
حج فاسد نہ ہوا اور اسپر بدنہ واجب ہے - ف - جبکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کافی ہے - ت - خلافا للشافعي فيما
اذا جامع قبل الرمي - بخلاف قول شافعی کے در صورتیکہ بعد جمرة العقبہ رمی کرنے سے پہلے جماع کیا ہے - ف - کیونکہ رمی انکے
نزدیک حلال ہونیکا سبب ہے اور قبل اسکے احرام مطلق ہے حتی کہ اُسکو کوئی ممنوع احرام جائز نہیں - پھر اُنکے نزدیک بعد رمی کے
سوا جماع کے دوسری چیزیں حلال ہوجاتی ہیں تو قبل رمی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس متروک ہے
اور حج فاسد نہیں ہوتا - لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه - بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ جسنے عرفہ میں وقوف کر لیا
تو اُسکا حج تمام ہو گیا - ف - یعنی حکم میں تمام کے ہے حتی کہ کسی چیز سے فاسد نہیں ہو سکتا ہے ورنہ ابھی طواف زیارت کا رکن باقی ہے
یہ حدیث مذکورہ پہلے گذر چکی ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلعم سے عین وقوف عرفات میں اہل نجد نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ حج
کیونکر ہے فرمایا کہ عرفہ ہے جو کوئی شب مزدلفہ کے فجر ہونے سے پہلے عرفہ آ گیا اُسکا حج تمام ہو گیا - رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن
حبان في صحيحه والحاكم - اور ایک روایت میں ہے کہ جسنے طلوع فجر سے پہلے عرفہ پایا اُسنے حج پایا - رواہ ابوداؤد - مع - اگر کہا جاوے

کر جب حج تمام ہوگیا بدین معنی کہ فاسد نہین ہو سکتا تو بدنہ کیون واجب ہو۔ جواب دیا کہ ۔ وانما تجب البدنۃ لقول ابن عباس بدنہ واجب ہوتا تو بقول ابن عباس ہے۔ اولانہ اعلی انواع الارتفاق فیتغلظ موجبہ۔ یا اسوجہ کہ یہ جماع لذت لینے کا اعلی درجہ ہے تو جو کچھ یہ واجب کرے وہ سختی پر ہے۔ ف۔ یعنی بدنہ ہے۔ توضیح یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اسکو مقتضی نہین کہ کوئی جرم کرے تو جرمانہ لازم نہو کیا نہین دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق فساد نہین مگر جرمانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس صورت مین کیا جرمانہ ہوگا تو اسمین ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب بکری یا بدنہ کا حج مین معلوم ہوا پس یہان اعلی درجہ کی حالت سے بدنہ لازم ہے اور دوم دلیل قول ابن عباس رض کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ مین نے طواف زیارت سے پہلے جورو سے جماع کر لیا ہے آپ نے فرمایا کہ بدنہ قربانی دے۔ رواہ مالک وابن ابی شیبہ۔ اور ہمارے نزدیک ایسی صورت مین قول صحابی حجت وقیاس پر مقدم ہے خصوص جب کہ یہ فتوی موافق بحدیث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ دیا بخلاف فتوی ابن عمر کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اسمین باوجود بدنہ کی قربانی کے سال آیندہ مین قضائے حج کا حکم دیا ہے پس ہم نے اسکو بوجہ مخالفت حدیث کے نہین لیا۔ فافہم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بدنہ کے ساتھ دوسری بار کے لیے صرف بکری لازم ہے۔ اگر قارن نے بعد الوقوف جماع کیا تو حج کے واسطے بدنہ اور عمرہ کے لیے بکری لازم ہے۔ مع۔ سوان جامع بعد الحلق فعلیہ شاۃ ۔ اور اگر محرم نے بعد حلق کے جماع کیا تو اسپر بکری کا قربانی کرنا لازم ہے۔ لبقاء احرامہ فی حق النساء بوجہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتون کے حق مین۔ ف۔ یعنی ابھی احرام کا حکم عورتون سے جماع کے حق مین باقی ہے دون لبس المخیط وما اشبہہ۔ نہ سلا ہوا پہننے وأسکے مانند۔ ف۔ خوشبو ملنے وغیرہ مین۔ پس احرام درحقیقت نہین ہے مگر حکم مین عورت کے بارہ مین ہے۔ فخفت الجنایۃ فاکتفی بالشاۃ ۔ پس جرم خفیف ہوا تو بکری قربانی کرنے پر اکتفا کی ہے۔ ومن جامع فی العمرۃ قبل ان یطوف اربعۃ اشواط فسدت عمرتہ ۔ اور جس نے احرام عمرہ مین جماع کیا قبل اسکے کہ عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کرلے تو اسکا عمرہ فاسد ہوگیا فیمضی فیہا ویقضیہا وعلیہ شاۃ ۔ پس عمرہ کے افعال پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضاء کرے اور اسپر ایک بکری لازم ہے۔ ف۔ اور عمرہ جب چاہے قضاء کرے۔ ومن جامع بعد ما طاف اربعۃ اشواط او اکثر ۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ مین بعد طواف کرنے چار پھیرون یا زیادہ کے فعلیہ شاۃ ولا تفسد عمرتہ ۔ تو اسپر بکری واجب ہے اور اسکا عمرہ فاسد نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ چار پھیرے رکن طواف ہین اور عمرہ یہی طواف پس اب فساد نہین ہو سکتا پس بکری کی قربانی سے استدراک ہوگیا پھر چار پھیرے کے بعد خواہ طواف پورے کرنے سے پہلے یا سعی سے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو بھی قربانی واجب ہے۔ کما فی المبسوط۔ وقال الشافعی تفسد فی الوجہین ۔ اور شافعی نے کہا کہ دونون صورتون مین عمرہ فاسد ہوگا۔ ف۔ خواہ چار پھیرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کو۔ وعلیہ بدنۃ ۔ اور بہرحال اسپر بدنہ کی قربانی واجب ہے۔ ف۔ یہی قول مالک ہے۔ اعتبارا بالحج اذ ہی فرض عندہ کالحج ۔ بر قیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی کے نزدیک مثل حج کے فرض ہے۔ ولنا انہا سنۃ ۔ اور ہماری حجت یہ کہ عمرہ سنت ہے۔ ف۔ کیونکہ جابر رض کی حدیث مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہین مگر ادا کرے بہت اچھا ہے ع۔ پس جب عمرہ سنت ہوا۔ فکانت احط رتبۃ منہ ۔ تو فرض حج سے رتبہ مین بہت نیچا ہوا۔ ف۔ اور حج مین بدنہ واجب ہوتا ہے۔ فتجب الشاۃ فیہا والبدنۃ فی الحج اظہارا للتفاوت ۔ تو تفاوت ظاہر کرنیکے واسطے عمرہ مین بکری اور حج مین بدنہ واجب ہوگا۔ ف۔ اسمین تامل ہے کہ قربانی بخلاف قیاس ہے تو کیونکر اظہار تفاوت سے واجب کیا وے۔ اور جواب یہ کہ ثبوت بدلیل آثار ہے اور اسکی وجہ یہی فرق ہے با جواب اصلح کہ حج مین ایسے درجہ احرام مین بکری واجب ہے تو عمرہ مین کمی ہے۔ م۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالاجماع فاسد ہوا ع۔ ومن جامع ناسیا کمن جامع

متعمدا۔ اور جس شخص نے بھولے سے جماع کیا وہ مثل اُسکے جس نے عمداً جماع کیا۔ ف۔ یہی قول مالک و قدیم قول شافعیؒ ہے۔ وقال الشافعی جماع الناسی غیر مفسد للحج۔ اور شافعی رح نے کہا کہ بھولنے والے کا جماع حج کو مفسد نہیں ہے۔ ف۔ جیسے صوم میں نسیان مفسد نہیں ہے۔ وکذا الخلاف فی جماع النائمة والمکرهة۔ اور ایسا ہی اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا بالکراہ مجبور کی گئی تھی۔ ف۔ ہمارے نزدیک اُسکا حج فاسد ہوگیا اگرچہ گنہگار نہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا۔ وہو یقول الحظر ینعدم بہذہ العوارض فلم یقع الفعل جنایة۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا۔ ف۔ اور حج فاسد ہونا جنایت یعنی جرم سے ہے۔ ولنا ان الفساد باعتبار معنی الارتفاق فی الاحرام ارتفاقا مخصوصا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص ممنوع ہیں انہیں سے کسی معنی سے لذت و راحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کامل احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے۔ وہذا لا ینعدم بہذہ العوارض۔ اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم نہیں ہوتے ہیں۔ ف۔ بلکہ بھولنے و سونے و مجبور ہونے سے گناہ البتہ معدوم ہوتا ہے۔ والحج لیس فی معنی الصوم۔ اور حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ نماز کے معنی میں ہے۔ لان حالات الاحرام مذکرة بمنزلة حالات الصلوة بخلاف الصوم واللہ اعلم۔ اسلیے کہ احرام کی سب حالتیں یاد دلانے والی ہیں بمنزلہ نماز کے حالتوں کے بخلاف صوم کے واللہ اعلم۔ ف۔ بلکہ صوم میں نسیان مفسد نہ ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو اور اسکے سوا سب جگہ قیاس پر حکم رہیگا۔ واللہ اعلم۔ م۔

فصل۔ یہ فصل در بیان طہارت ہے۔ ومن طاف طواف القدوم محدثا فعلیہ صدقة۔ اور جس شخص نے بغیر وضو کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اُسپر صدقہ واجب ہے۔ ف۔ اور طواف ادا ہوگا۔ وقال الشافعی لا یعتد بہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے۔ ف۔ یعنی طواف نہیں ہوا۔ لقولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوة الا ان اللہ تعالی اباح فیہ المنطق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے مگر اتنی بات کہ اللہ تعالی نے اسمیں باتیں کرنا مباح کر دیا ہے۔ ف۔ پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سوائے اچھی بات کے نہ بولے۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ عن ابن عباس۔ فتکون الطہارة من شرطہ۔ پس طہارت طواف کی شرط سے ہوگی۔ ف۔ جیسے نماز کی شرط ہے۔ مخفی نہیں کہ دیگر شرائط نماز اسمیں بالاتفاق شروط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت ہوگی۔ ولنا قولہ تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ اور ہماری حجت قولہ تعالی ولیطوفوا الخ یعنی اور وے لوگ بیت العتیق کا طواف کریں۔ ف۔ پس مطلقاً طواف کا حکم دیا۔ من غیر قید الطہارة۔ بغیر طہارت کی قید کے۔ ف۔ یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ وضو سے طواف کریں۔ فلم تکن فرضا۔ تو طہارت فرض نہ ہوئی۔ ف۔ ہاں واجب یا سنت کسی دلیل حدیث سے ہو سکتی ہے۔ ثم قیل ہی سنة۔ پھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے۔ ف۔ یعنی لہذا ترک طہارت سے صرف ملامت ہو اور کچھ واجب نہو حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا۔ والاصح انہا واجبة لانہ یجب بترکہا الجابر۔ اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان کرنے والا واجب ہوتا ہے۔ ف۔ فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ۔ ولان الخبر یوجب العمل فیثبت بہ الوجوب۔ اور اس دلیل سے کہ خبر آحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہو جائیگا۔ ف۔ اور حدیث عائشہ رضہ میں خود ثابت ہے کہ۔ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہانتک کہ حیض سے پاک ہو جاوے اور حدیث ہمارے نز

مین نفاس سے پاک ہوجاوے۔ جیساکہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گذرین۔ پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت منع کرنا مفید ہے کہ طہارت واجب ہے حتی کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا۔ پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے اور قدوم سنت ہو تو صدقہ ہے۔ فاذا شرع فی ہذا الطواف وہو سنۃ۔ حالانکہ طواف قدوم دراصل سنت ہے پھر جب اُسکو شروع کردیا۔ یصیر واجبا بالشروع۔ تو شروع کرنے سے واجب ہوجائیگا۔ ویدخلہ نقص بترک الطہارۃ۔ اور طہارت چھوڑنے سے اسمین نقص آجائیگا۔ فیجبر بالصدقۃ اظہارا لدنو رتبتہ عن الواجب بایجاب اللہ تعالی وہو طواف الزیارۃ۔ تو اس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اظہار ہو اس طواف کے کم رتبہ ہونیکا اُس طواف سے جو اللہ تعالی کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے۔ ف۔ کیونکہ طواف زیارت مین قربانی ہے۔ وکذا الحکم فی کل طواف ہو تطوع۔ اور یہی حکم ہر ایسے طواف مین ہے جو نفل ہو۔ ولو طاف طواف الزیارۃ محدثا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اُسپر بکری کی قربانی واجب ہے۔ لانہ ادخل النقص فی الرکن فکان افحش من الاول فیجبر بالدم۔ کیونکہ اُسنے طواف رکن مین نقص ڈال دیا تو یہ اول یعنی نقص قدوم سے بدتر حرکت ہے تو اُس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا۔ وان کان جنبا فعلیہ بدنۃ۔ اور اگر طواف زیارت بحالت جنابت کیا تو اُسپر بدنہ واجب ہے۔ کذا روی عن ابن عباس۔ ایسا ہی ابن عباس رض سے مروی ہے۔ ف۔ یہ روایت نہین ملتی ہے ع۔ ولان الجنابۃ اغلظ من الحدث فیجب جبر نقصانہا بالبدنۃ اظہارا للتفاوت۔ اور اس دلیل سے کہ حدث سے جنب ہونا زیادہ غلیظ ہے تو دونون مین تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے جبر نقصان مین بدنہ واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ حج مین نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہے بخلاف نماز کے کہ اُسمین صرف سجدہ سہو ہے لہذا فرض نماز و نفل مین کچھ تفاوت نہین حتی کہ دونون مین سجدہ سہو ہے۔ پھر یہ سب اُسوقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث مین ہو۔ وکذا اذا طاف اکثرہ جنبا او محدثا۔ اور یون ہی جب طواف الزیارہ مین سے اکثر پھیرون کو حالت جنابت یا حدث مین ادا کیا ہو۔ ف۔ تو قربانی بدنہ یا بکری کی واجب ہے۔ لان اکثر الشئی لہ حکم کلہ۔ کیونکہ جو شے کا اکثر حصہ ہو اُسکے واسطے حکم کل کا ہے۔ ف۔ پس کل سات پھیرون مین سے چار اور اس سے اوپر اکثر ہین۔ والافضل ان یعید الطواف مادام بمکۃ ولا ذبح علیہ۔ اور افضل یہ کہ طواف مذکور کو اعادہ کرلے جب تک مکہ مین ہے اور اسپر قربانی نہ رہیگی۔ وفی بعض النسخ وعلیہ ان یعید۔ اور مختصر القدوری کے بعض نسخون مین ہے وعلیہ ان یعید۔ ف۔ یعنی اُسپر اعادہ واجب ہے جب تک مکہ مین ہے۔ والاصح انہ یومر بالاعادۃ فی الحدث استحبابا وفی الجنابۃ ایجابا۔ اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت مین اُسکو بطور استحباب اعادہ کا حکم دیاجائیگا اور جنابت کی صورت مین بطور ایجاب۔ ف۔ پس نہ مطلقا افضل اور نہ مطلقا واجب بلکہ بے وضو طواف مین اعادہ مستحب ہے اور جنابت مین اعادہ واجب ہے۔ لفحش النقصان بسبب الجنابۃ وقصورہ بسبب الحدث۔ کیونکہ جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہے۔ ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثا لا ذبح علیہ وان اعادہ بعد ایام النحر۔ پھر جب کہ اُسنے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث مین طواف کیا تھا تو اسپر قربانی لازم نہین ہے اگرچہ بعد ایام النحر کے اعادہ کیا ہو۔ لان بعد الاعادۃ لا تبقی الا شبہۃ النقصان کیونکہ بعد اعادہ کے کچھ باقی نہین رہا سوائے شبہۂ نقصان کے۔ ف۔ اور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اس شبہہ سے کچھ واجب نہین ہوتا۔ پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہین ہے۔ رہا بقول ابی حنیفہ رح تو درصورت اعادہ ایام النحر کے کچھ نہین اور درصورتیکہ بعد ایام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے کما فی شرح الطحاوی

وغیرہ - الغایہ - مع - اور حق یہ کہ اسمین اتفاق ہے اسواسطے کہ معتبر تو اول طواف ہے پس وہ وقت پر ہوچکا اور حدث کا استدراک
دوبارہ اعادہ سے ہوگیا تو صرف شبہہ نقصان رہا جو کچھ موجب نہین ہے - یہی صحیح ہے - م - وان اعادہ وقد طافہ جنبا فی
ایام النحر فلاشئی علیہ لانہ اعادہ فی وقتہ - اور اگر اُسنے طواف کو حالت جنابت مین کیا تھا اُسکو ایام النحر مین اعادہ کیا
تو اُسپر کچھ واجب نہین رہا کیونکہ اسنے طواف کو اپنے وقت مین اعادہ کیا - وان اعادہ بعد ایام النحر لزمہ الدم عند
ابی حنیفۃ بالتاخیر علی ما عرف من مذہبہ - اور اگر اسنے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابوحنیفہ ح
کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اُسپر قربانی لازم ہوگی بنابر آنکہ ابوحنیفہ کی اصل سے معلوم ہوا - ف - کہ اپنے وقت سے رکن
کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے - شیخ ابوبکر الرازی الجصاص رح نے کہا کہ تاخیر جب ہی کہ دوسرا طواف معتبر ہو پس جنابت
کی صورت مین بوجہ اول مین فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی ارجح ہے اور کرخی رح نے کہا کہ جنابت وحدث
دونون مین معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف جبر نقصان ہے - ایضاح مین کہا کہ یہی اصح و افقہ ہے - مع - کیونکہ اول طواف
سے عورتون کی حلت ہوگئی - اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان مین بحالت حدث یا جنابت کیا پھر شوال مین اعادہ کرکے
اُسی سال حج کیا تو متمتع نہوگا - کمافی المبسوط تو اول ہی معتبر رکھا گیا - ف - ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ جنبا علیہ
ان یعود - اور اگر آفاقی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اُسنے جنابت مین طواف زیارت کیا تھا تو اسپر لوٹ آنا لازم ہے
ف - یعنی افضل ہے کہ طہارت مین طواف کرے - لان النقص کثیر فیومر بالعود استدراکا لہ - کیونکہ نقصان بہت
ہے تو اُسکو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائیگا - ویعود باحرام جدید - اور احرام جدید کے ساتھ لوٹے
ف - جب کہ وہ میقات سے گذر گیا ہے اور اگر تجاوز نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہین ہے - مع - وان لم یعد وبعث
بدنۃ اجزاہ - اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیجدیا تو اُسکو کافی ہوگا - لما بینا انہ جابر لہ الا ان الافضل
ہو العود - کیونکہ ہم کہہ چکے کہ بدنہ اس نقص کا پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آوے - ف - پس جنابت کی
صورت مین واپسی افضل ہے - ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاۃ
فہو افضل - اور اگر وہ اپنے اہل وطن مین لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدث مین یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا
پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر بکری بھیجدی تو یہ افضل ہے - لانہ خف معنی النقصان
وفیہ نفع للفقراء - کیونکہ نقصان کے معنی خفیف تھے اور بکری بھیجنے مین فقراء کا نفع ہے - ف - اور اسکی واپسی
مین احرام لازم و اُسکی حفاظت مین خطرہ ہے - ولو لم یطف طواف الزیارۃ اصلا - اور اگر اسنے طواف سرے سے
نہ کیا - ف - یا چار پھیرے یا زیادہ چھوڑے ہون - ف - حتی رجع الی اہلہ فعلیہ ان یعود بذلک الاحرام
یہانتک کہ اپنے اہل وطن مین لوٹ گیا تو اسپر واجب ہے کہ اُسی احرام کے ساتھ واپس آوے - ف - جو پہلے باندھا
لانعدام التحلل منہ - کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا نادر ہے - ف - یعنی پورا حلال ہونا نہین ہوا جب کہ طواف
زیارت نہین کیا - وہو محرم عن النساء ابدا حتی یطوف - اور وہ عورتون سے ہمیشہ کو برابر محرم ہے یہانتک کہ
طواف زیارت کرے - ف - لہذا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کریگا اُسپر قربانی لازم آتی جائیگی تعدد
مجلس مین اور آنکہ دوسرے جماع سے احرام سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گذر چکا - مع - ومن طاف
طواف الصدر محدثا فعلیہ صدقۃ - اور جس نے طواف الصدر کو بے وضو کیا تو اُسپر صدقہ واجب ہے - لانہ دون
طواف الزیارۃ وان کان واجبا فلا بد من اظہار التفاوت - کیونکہ طواف الوداع کمتر از طواف زیارت ہے
اگرچہ طواف وداع واجب ہے تو دونون تفاوت ظاہر کرنا ضرور ہوا - ف - پس جب کہ طہارت مین بکری تو وداع مین

صدقہ ہے کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوا سے کوئی امر جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفۃ انہ تجب شاۃ۔ اور ابو حنیفہ سے
یہ بھی روایت ہے کہ بکری کا واجب ہے۔ ف۔ مثل طواف زیارت کے۔ رواہ الکرخی۔ الا ان الاول اصح۔ مگر روایت
اول اصح ہے۔ ف۔ رواہ القدوری۔ ولو طاف جنبا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اسپر
بکری واجب ہے۔ وانہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم ھو دون طواف الزیارۃ۔ پھر طواف وداع کم درجہ
ہے طواف زیارت سے۔ ف۔ جسمین جنب پر بدنہ آتا ہے۔ فیکتفی بالشاۃ۔ تو ایک بکری پر کفایت کیجائیگی۔ ف۔
تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترک من طواف الزیارۃ ثلثۃ اشواط فما دونہا فعلیہ شاۃ۔ اور جس نے
طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھیرے چھوڑے تو اسپر ایک بکری واجب ہے۔ ف۔ مگر اسکو وقت پر اعادہ
کر لے۔ غرض کہ موجود چار پھیرے ہیں جو رکن ہیں۔ تو بنزلہ تمام کے ہے۔ لان النقصان بترک الاقل یسیر فاشبہ
النقصان بسبب الحدث فیلزمہ شاۃ۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ
سے نقصان کے مشابہ ہوگیا پس اسپر بکری لازم ہے۔ فلو رجع الی اہلہ اجزاہ ان لا یعود ویبعث شاۃ۔ پھر اگر وہ
اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اسکو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیجدے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم
بیان کر چکے۔ ومن ترک اربعۃ اشواط بقی محرما ابدا حتی یطوفہا۔ اور جس نے طواف زیارت سے چار پھیرے
چھوڑے تو ہمیشہ محرم باقی رہیگا یہانتک کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروک اکثر فصار کانہ لم یطف اصلا۔
کیونکہ چھوڑے ہوئے پھیرے زائد ہیں تو ایسا ہوا کہ گویا اسنے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترک طواف الصدر
او اربعۃ اشواط منہ فعلیہ شاۃ۔ اور جسنے طواف الصدر کو یا اسمیں سے چار پھیرے چھوڑے تو اسپر بکری واجب ہے۔
ف۔ جبکہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانہ ترک الواجب او الاکثر منہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اسنے
واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے۔ ف۔ اور ترک واجب میں قربانی سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ و
ما دام بمکۃ یومر بالاعادۃ۔ اور جب تک کہ میں موجود ہے اسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامۃ للواجب
فی وقتہ۔ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے۔ ومن ترک ثلثۃ اشواط من طواف الصدر فعلیہ الصدقۃ۔
اور جس نے طواف وداع سے تین پھیرے چھوڑے تو اسپر صدقہ ہے۔ ف۔ ہر پھیرے کے واسطے نصف صاع گیہوں
ہے۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا۔ فان بمکۃ
اعادہ۔ پس اگر کہ میں موجود ہو تو طواف کو اعادہ کرلے۔ لان الطواف وراء الحطیم واجب علی ما قدمناہ۔
کیونکہ طواف کرنا حطیم کے گرد سے واجب ہے بنابر انکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی حدیث الحطیم من البیت۔ و
الطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ ویدخل الفرجتین اللتین بینہا وبین الحطیم۔ اور
جوف الحجر میں طواف کرنا یہ ہے کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں کشادگیاں جو کعبہ وحطیم کے درمیان ہیں انمیں داخل ہو حتی
حتی کہ حطیم اس پھیرے میں چھوٹ جاوے۔ فاذا فعل ذلک فقد ادخل نقصانا فی طوافہ۔ پس جب اسنے
ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل کر لیا۔ ف۔ کیونکہ شافعی ومالک واحمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی
نہ ہوا اور ہمارے نزدیک حطیم کا بیت سے ہونا اجماعا آحاد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے
نقص آیا۔ فما دام بمکۃ اعادہ کلہ لیکون مودیا للطواف علی الوجہ المشروع۔ پس جب تک کہ میں ہے تو کل طواف
کا اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعاد علی الحجر خاصۃ اجزاہ۔ اور اگر اپنے فقط
حجر کا طواف کر لیا تو کافی ہوگیا۔ لانہ تلافی ما ہو المتروک۔ کیونکہ جو کچھ متروک کیا تھا اسکی تلافی کر لی۔ وہو ان

یاخذ عن یمینہ خارج الحجر حتی ینتہی الی آخرہ ثم یدخل الحجر من الفرجۃ ویخرج من الجانب الآخر۔ اور حجر کا طواف یہ کہ حجر کے باہر داہنی طرف سے شروع کرے پھر یہانتک کہ حجر کے آخر تک پہونچے پھر حجر میں کشادگی سے داخل ہوکر دوسری جانب نکلے۔ ف۔ یہ ایک پھیرا ہوا۔ ہکذا یفعلہ سبع مرات۔ یونہی اسکو سات بار کرے۔ فان رجع الی اہلہ ولم یعدہ فعلیہ دم۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آیا اور اعادہ نہیں کیا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ لانہ تمکن نقصان فی طوافہ بترک ما ہو قریب من الربع فلا تجزیہ الصدقۃ۔ کیونکہ اسکے طواف میں قریب چہارم کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اسکو صدقہ کافی نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ ہر پھیرے سے چہارم چھوٹنا طواف کے معنی میں نقص ہے۔ ومن طاف طواف الزیارۃ علی غیر وضوء وطواف الصدر فی آخر ایام التشریق طاہرا فعلیہ دم۔ اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضوء کیا اور طواف الصدر کو آخر ایام تشریق میں طہارت پر کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ ف۔ بکری۔ فان کان طاف طواف الزیارۃ جنبا فعلیہ دمان۔ پھر اگر اپنے طواف زیارت حالت جنابت میں کیا ہو تو اسپر دو قربانیاں ہیں۔ ف۔ دونوں بکریاں۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا علیہ دم واحد۔ اور صاحبین نے کہا کہ اسپر ایک ہی قربانی ہے۔ لان فی الوجہ الاول لم ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارۃ۔ کیونکہ اول صورت میں طواف الزیارۃ کی طرف طواف الصدر منتقل نہیں کیا گیا۔ لانہ واجب واعادۃ طواف الزیارۃ بسبب الحدث غیر واجب وانما ہو مستحب۔ اسواسطے کہ طواف الصدر واجب ہے اور طواف الزیارۃ بوجہ بے وضوء ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ ف۔ تو طواف الزیارت جو کیا ہے وہی رہیگا اور طواف وداع اپنی جگہ پر رہیگا۔ فلا ینقل الیہ۔ پس طواف الصدر بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ حدث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے۔ وفی الوجہ الثانی ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارۃ لانہ مستحق الاعادۃ۔ اور دوسری صورت میں طواف الصدر کو بجانب طواف زیارت کے منتقل کرینگے کیونکہ طواف الزیارۃ اعادہ کا مستحق ہے۔ ف۔ کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص فاحش موجب اعادہ ہے اور آخر ایام تشریق میں جو اسنے دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارۃ کا اعادہ ٹھہرایا جائیگا۔ لیکن طواف الزیارۃ کا وقت نہیں ہے۔ فیصیر تارکا لطواف الصدر ومؤخرا لطواف الزیارۃ عن ایام النحر۔ پس وہ طواف الصدر چھوڑنے والا ہوا اور طواف الزیارۃ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہوا۔ فیجب الدم بترک الصدر بالاتفاق۔ پس طواف الصدر ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا۔ وبتاخیر الآخر علی الخلاف۔ اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم واجب ہوگا باختلاف۔ ف۔ یعنی امام رح کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ الا انہ یؤمر باعادۃ طواف الصدر ما دام بمکۃ۔ لیکن جب تک وہ مکہ میں ہے اسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم دیا جائیگا۔ ف۔ پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی۔ ولا یؤمر بعد الرجوع علی ما بینا۔ اور بعد وطن لوٹ جانے کے اسکو یہ حکم نہ ہوگا بنا بر آنکہ ہم بیان کرچکے۔ ف۔ تو دوسری قربانی بھی متعین ہوجائیگی۔ ومن طاف لعمرتہ وسعی علی غیر وضوء وحل۔ اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضوء کے طواف وسعی کی اور حلال ہوگیا۔ فما دام بمکۃ یعیدہما۔ تو جب تک مکہ میں ہے طواف وسعی کو اعادہ کرے۔ ف۔ یعنی اعادہ واجب ہے۔ ولا شیٔ علیہ۔ اور اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ اما اعادۃ الطواف فلتمکن النقص فیہ بسبب الحدث۔ پس اعادہ طواف کا تو حدث کی وجہ سے اسمیں نقص بیٹھ جانے سے ہے۔ واما السعی فلانہ تبع للطواف۔ اور سعی رہی تو اسکا اعادہ اسلیے کہ وہ طواف کے تابع ہے۔ ف۔ اگرچہ اسمیں طہارت واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے پیچھے ہوگی۔ واذا

اعادہما لاشئ علیہ لارتفاع النقصان۔ اور جب اسنے دونوں کو اعادہ کر لیا تو پھر کچھ لازم نہ ہوا بوجہ نقصان دور ہو جانے کے۔ وان رجع الی اہلہ قبل ان یعید فعلیہ دم۔ اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ لترک الطہارۃ فیہ۔ بوجہ طواف میں طہارت ترک کرنے کے۔ ولا یومر بالعود۔ اور اسکو واپس آنے کا حکم نہ دیا جائیگا۔ لوقوع التحلل باداء الرکن۔ کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا واقع ہوا ہے۔ اذ النقصان یسیر۔ کیونکہ نقصان خفیف ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ اسنے حدث کی حالت میں عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا تو اسمین خفیف نقص ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ اگر اعادہ کا حکم نہ دیا جائیگا جبکہ نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے۔ پس اسپر قربانی لازم ہے۔ ولیس علیہ فی السعی شئی۔ اور اسپر سعی صفا و مروہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے۔ لانہ اتی بہ علی اثر طواف معتد بہ۔ کیونکہ وہ لایا سعی کو پیچھے ایسے طواف کے جو شرعاً شمار کیا گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ طواف بحالت حدث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو۔ اور سعی میں بالاتفاق طہارت واجب نہیں ہے۔ مت۔ وکذا اذا اعاد للطواف ولم یعد السعی۔ اور اسی طرح اگر فقط طواف کو اعادہ کیا اور سعی کو اعادہ نہ کیا۔ ف۔ تو بھی سعی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے۔ فی الصحیح۔ صحیح قول میں۔ ف۔ اور دوسرا قول غیر صحیح یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے صحیح مقدم ہو گئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکملہ ہے۔ مت۔ یہ عمرہ کا بیان تھا۔ ومن ترک السعی بین الصفا والمروۃ فعلیہ دم وحجتہ تامۃ۔ اور جس نے حج میں سعی صفا ومروہ چھوڑ دی تو اسپر دم واجب اور اسکا حج پورا ہے۔ لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم بترکہ الدم دون الفساد۔ اسواسطے کہ ہمارے نزدیک سعی مذکور منجملہ واجبات کے ہے تو اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی نہ فساد حج۔ ف۔ اور شافعی کے نزدیک یہ رکن ہے اسکے ترک سے حج فاسد ہے۔ جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے ثابت نہوگا۔ ومن افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم۔ اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اسپر قربانی واجب ہے۔ ف۔ یہی قول مالک واحمد وایک قول شافعی ہے۔ یہ اسوقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا۔ وقال الشافعی لاشئ علیہ لان الرکن اصل الوقوف فلا یلزمہ بترک الاطالۃ شئی۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہیں کیونکہ رکن تو اصل وقوف عرفہ ہے (نہ طول وقوف) پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اسپر لازم نہ ہوگا۔ ولنا ان الاستدامۃ الی غروب الشمس واجب لقولہ علیہ السلام فادفعوا بعد غروب الشمس۔ اور ہماری حجت یہ کہ برابر وقوف رکھنا غروب آفتاب تک واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ ہو۔ ف۔ اگرچہ اس لفظ کے ثبوت میں کلام ہے لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرمادیا تھا کہ تم اپنے مناسک مجھ سے لو یعنی جسطرح میں کروں اسی سے سیکھ لو اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے پس اگر اس سے پہلے جائز ہوتا تو تعلیم فرماتے۔ پس معلوم ہوا کہ واجب ہے۔ فیجب بترکہ الدم۔ تو اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی۔ ف۔ اور یہ اس شخص کے لیے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ وقوف کیا۔ بخلاف ما اذا وقف لیلا۔ بخلاف اسکے جب کسی نے دن گذر کر رات میں وقوف عرفہ پایا۔ ف۔ تو اسپر دم واجب نہیں ہے۔ لان استدامۃ الوقوف علی من وقف نہارا لا لیلا۔ کیونکہ برابر غروب تک وقوف اس شخص پر جس نے دن میں وقوف کیا نہ رات میں۔ فان عاد الی عرفۃ بعد غروب الشمس لا یسقط عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ۔ پھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط نہوگی ظاہر الروایۃ میں۔ ف۔ اور بلخی نے امام رح سے روایت کی کہ اسنے استدراک کر لیا تو ساقط ہو گئی۔ اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا۔ لان المتروک

لا یصیر مستدرکا - کیونکہ جو زمانہ متروک ہو گیا وہ مستدرک نہیں ہو جائیگا - واختلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب -
اور اماموں نے اس صورت میں اختلاف کیا جبکہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا - ف - پس زفر رح کے نزدیک
ساقط نہیں اور ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک ساقط ہو جائیگی ع - ومن ترک الوقوف بالمزدلفۃ فعلیہ دم - اور
جس نے مزدلفہ کا وقوف ترک کیا تو اُسپر قربانی واجب ہے - لانہ من الواجبات - کیونکہ وقوف مزدلفہ واجبات سے ہے
ف - تو یہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا - ومن ترک رمی الجمار فی الایام کلہا فعلیہ دم - اور جس نے سب ایام
میں رمی الجمار ترک کیا تو اُسپر قربانی واجب ہے - لتحقق ترک الواجب - بوجہ ترک واجب ثابت ہونیکے - ف
اور جملہ رمی ستر ہیں - ویکفیہ دم واحد - اور اسکو ایک قربانی کافی ہے - لان الجنس متحد کما فی الحلق - کیونکہ جنس
متحد ہے جیسے مونڈنے میں - ف - اگر تمام بدن کے بال مونڈے تو بھی ایک قربانی واجب ہے - والترک انما یتحقق
بغروب الشمس من آخر ایام الرمی لانہ لم یعرف قربۃ الا فیہا - اور ترک متحقق ہونا اسی طرح کہ رمی کے ایام
میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر انہیں ایام میں - ف - تو
بعد اسکے قضا نہیں ہو سکتی ہے - ومادامت الایام باقیۃ فالاعادۃ ممکنۃ - اور جب تک ایام باقی ہیں تو اعادہ ممکن ہے
ف - حتی کہ آخر دن میں قبل غروب آفتاب کے بھی سب کا رمی کرنا ممکن ہے - فیرمیہا علی التالیف - پس سب کو
ترتیب کے طور پر رمی کرے - ف - اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہو گئی - ثم بتاخیرہا یجب الدم - پھر رمی کی تاخیر
سے قربانی واجب ہوگی - عند ابی حنیفۃ خلافا لہما - یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے - ف -
اور معنی تاخیر کے یہ کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ ایام الرمی خارج نہیں ہوئے - ورنہ
رمی فوت ہو گئی چنانچہ اوپر بیان ہوا - وان ترک رمی یوم فعلیہ دم - اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اُس پر قربانی
واجب ہوگی - ف - حتی کہ تیسرے روز ٹھہرنا اختیار کیا یا فجر چہارم طلوع ہو گئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے - لانہ نسک
تام - کیونکہ یہ بھی پورا ایک نسک ہے - ف - اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اسلیئے کہ جنس متحد میں تداخل
ہو جاتا ہے - واضح ہو کہ دسویں کو صرف رمی جمرۃ العقبہ ہے اور باقی ایام میں ہر روز تین جمرات کی رمی ہے پس ایک روز کے
تینوں جمرات کا رمی کرنا چھوڑا اور اخیر دن تک اُسکو ادا نہ کیا یہانتک کہ آفتاب ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہوگیا -
ومن ترک - اور جس نے ترک کیا - رمی احدی الجمار الثلث - تینوں جمرات میں سے کسی ایک جمرہ کی رمی کو ترک
اور دو کو لایا حالانکہ تینوں کا رمی کرنا اُسدن واجب ہے - فعلیہ الصدقۃ - تو اسپر صدقہ واجب ہے - ف - ہر کنکری
نصف صاع گیہوں - لان الکل فی ہذا الیوم نسک واحد - کیونکہ تینوں جمرات رمی کرنا اُس دن میں ایک ہی
نسک ہے - ف - اور اسنے ایک جمرہ چھوڑا - فکان المتروک اقل - تو متروک نصف سے کم ہوا - ف - پس
صدقہ ہے - الا ان یکون المتروک اکثر من النصف فحینئذ یلزمہ الدم لوجود ترک الاکثر - لیکن متروک جب
نصف سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا - ف - مثلاً ایک جمرہ پورا چھوڑا اور دوسرے
کو بھی یا ایک دو کنکری ماری - وان ترک رمی جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر فعلیہ دم - اور اگر اسنے یوم النحر میں رمی
جمرۃ العقبہ چھوڑ دی تو اُسپر دم واجب ہے - لانہ ترک کل وظیفۃ ہذا الیوم رمیا - کیونکہ اُسنے اُس روز کا رمی کا
وظیفہ پورا چھوڑ دیا - ف - کیونکہ یوم النحر کو رمی فقط جمرۃ العقبہ کی واجب ہے - وکذا اذا ترک الاکثر منہا - اور ایسا ہی
جب اُسنے رمی کا اکثر چھوڑ دیا - ف - مثلاً سات کنکریوں میں سے چار یا زیادہ چھوڑیں تو بھی دم واجب ہے - اور ترک
کے معنی اوپر ذکر کیے کہ ایام رمی میں اُسکو اعادہ نہ کیا یہانتک کہ روز چہارم کا آفتاب ڈوب گیا - اور اگر دوسرے سے

چوتھے روز تک رمی کر لے تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا کفارہ ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ وان ترک
منہا حصاۃ او حصاتین او ثلثا - اور اگر اسنے کسی رمی انجار میں سے (بعد وجوب کے) ایک کنکری یا دو کنکریاں
یا تین کنکریاں ارنی چھوڑ دین - ف - یعنی چار سے کم چھوڑین - تصدق لکل حصاۃ نصف صاع - تو ہر کنکری
کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دے - الا ان یبلغ دما فینقص ماشاء - لیکن اگر یہ سب صدقہ مگر ایک بکری کی
قیمت کو پہنچ جاوے تو جسقدر چاہے کم کردے - لان المتروک ہو الاقل فیکفیہ الصدقۃ - کیونکہ متروک تو کم
نصف سے ہے پس اسکو صدقہ دینا کافی ہوگا - ف - کیونکہ کچھ نقص ہے تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ مقدار دم کی قیمت کو
پہنچے تو کچھ کم کر دیا جاوے - ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیہ دم - اور جس نے حلق (یا کترنا) تاخیر
کیا یہانتک کہ ایام قربانی گذر گئے تو اسپر ایک ذبح لازم ہے - عند ابی حنیفۃ رح - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - وکذا
اذا اخر طواف الزیارۃ - اور یونہی جب اسنے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی - ف - تو امام رح کے نزدیک
تاخیر کا دم لازم ہے - وقالا لاشیء علیہ فی الوجہین - اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اسپر کچھ واجب نہیں ہے
ف - خواہ حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت میں - وکذا الخلاف فی تاخیر الرمی وفی تقدیم نسک علی
نسک کالحلق قبل الرمی ونحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح - اور ایسا ہی اختلاف موجود ہے [illegible]
صاحبین میں درصورت رمی انجار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی انجار
پر مقدم کیا اور قارن نے ہدی القران کو قبل رمی کے ذبح کیا اور حاجی نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا - ف - پس امام کے
نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے موجب کفارہ ہے بخلاف صاحبین کے - لہما ان مافات مستدرک بالقضاء ولا
یجب مع القضاء شیء آخر - اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ مستدرک
کر لی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہے - ف - بلکہ صحیحین میں حجۃ الوداع میں ہے کہ پس اس روز
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز جو مقدم یا موخر کر لی گئی اسکو نہیں پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے یہی فرمایا کر لے اور
کچھ حرج نہیں ہے - جواب یہ کہ حدیث محمول ہے کہ حرج یعنی گناہ نہیں ہے چنانچہ خود اسی حدیث میں ہے کہ ایک آیا اور اسنے
کہا کہ یا رسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حرج نہیں ہے پھر دوسرے
نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ تھا پس میں نے رمی جمرۃ العقبہ سے پہلے قربانی کر لی تو فرمایا کہ کر اور حرج نہیں ہے -
مخفی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہے خصوص جب کہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی
چنانچہ لکھا - ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیہ دم - اور ابو حنیفہ کی حجت قول
ابن عباس رض ہے کہ جس نے کسی نسک کو دوسرے پر مقدم کر لیا تو اسپر قربانی واجب ہے - ف - رواہ ابن ابی شیبۃ
باسناد جید - والطحاوی - پس یہ اثر قرینہ ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ کے ابتدائی معاملہ ہونے سے عفو کیا ہے یا مراد یہ
گناہ نہیں تھا - پہلے کہ توفیق مقدم ہے - ولان التاخیر عن المکان یوجب الدم فیما ہو موقت بالمکان کالاحرام
اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہے جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے میں دم واجب
ہوتا ہے - ع ف - بالاتفاق - فکذا التاخیر عن الزمان فیما ہو موقت بالزمان - پس یونہی جو چیز کسی وقت
کے ساتھ موقت کی گئی ہے اسکو وقت سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوگا - ف - لیکن اسمیں تردد ہے کہ احرام میں
میقات سے گنجائش نہیں اور رمی وحلق وطواف وغیرہ میں شاید تاخیر نہ ہو بلکہ وقت وسیع ہو - فافہم - فان حلق
فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیہ دم - پس اگر ایام النحر میں حرم کے سوا دوسرے حل میں حلق کیا تو اسپر دم واجب ہے

ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فعلیہ دم - اور جس نے عمرہ کیا یعنی طواف وسعی ادا کر لی پھر حرم سے باہر گیا اور قصر
کیا تو اسپر دم واجب ہے - عند ابی حنیفۃ ومحمد - یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف لاشئ علیہ
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہیں ہے - قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم یذکرہ
فی الحاج - مصنف رح نے کہا کہ امام محمد نے جامع صغیر میں ابو یوسف کا قول عمرہ کرنے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج
کرنے والے میں نہیں ذکر کیا - وقیل ہو بالاتفاق - اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے - ف - یعنی حرم سے
خارج ہوکر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے - لان السنۃ جرت فی الحج بالحلق بمنی وہو من الحرم - کیونکہ حج میں
منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے - ف - تو حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ
یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ وتابعین سے متوارث چلا آتا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے - لیکن مخفی نہیں کہ اسمیں آسانی
ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہو سکتا ہاں اکثر کا البتہ تو کیونکر حجت ہو خصوصاً یہ کہ خلاف اسکے قربانی واجب کرتا ہے
علاوہ بریں اس سے ابو یوسف رح کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا - م - والاصح انہ علی الخلاف - اور اصح یہ کہ
حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف پر ہے - ف - جیسے معتمر میں اختلاف ہے - ہو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم
لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ - ابو یوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں روکے گئے - ف - جب کہ آپ فتح مکہ سے
پہلے عمرہ کرنے کو مکہ معظمہ تشریف لیجاتے تھے تو قریب مکہ کے حدیبیہ میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آیندہ سال
تین روز کے لیے مکہ خالی کر دینگے - پس آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہو جانے اور سر منڈانے
کا حکم فرمایا - وحلقوا فی غیر الحرم - اور انہوں نے حرم سے باہر حلق کیا - ف - کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے تو
تو حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا - ولہما ان الحلق لما جعل محللا صار کالسلام فی آخر الصلوٰۃ - اور ابو حنیفہ و
محمد کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جب کہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نماز کے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہو گیا
فانہ من واجباتہا وان کان محللا - کیونکہ سلام بھی نماز کے واجبات سے ہے اگرچہ تحریمہ نماز سے حلال کرنیوالا ہو
ف - اسکا حاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام سے محلل ہو - فاذا صار نسکا اختص بالحرم - پس
جب حلق بھی نسک ٹھہرا تو وہ حرم سے مختص ہوگا - ف - جیسے تمام مناسک حج کے حرم سے مختص ہیں - کالذبح -
جیسے مثلاً ذبح کرنا - ف - رہی حدیبیہ کے قصہ سے استدلال محتمل ہے - وبعض الحدیبیۃ من الحرم فلعلہم حلقوا
فیہ - اور حدیبیہ کا بعض حصہ حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جزو میں حلق کیا ہو - ف - اعتراض ہوا
کہ ہدی ذبح کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا والہدی معکوفا ان یبلغ محلہ
یعنی ہدی اس امر سے روکی گئی کہ اپنے محل پہونچے - پس اگر حدیبیہ میں سے بعض حرم ہوتا تو ہدی کہاں ممنوع ہوتی -
جواب دیا کہ شاید محل سے منی مراد ہو - اور ابن الہمام نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے حل
میں اترے اور نماز حرم میں پڑھتے تھے - اگر وہم ہو کہ شاید اسکا سبب روکا جانا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع یہی کہ ہدی کو
حرم بھیجے - م - فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفۃ - اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہ رح
کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے موقت ہے - ف - یعنی ایام النحر ہوں اور حرم ہو - وعند ابی یوسف
لا یتوقت بہما - اور ابو یوسف رح کے نزدیک دونوں سے موقت نہیں ہے - ف - حتی کہ جب وجہاں چاہے حلق
کرے - وعند محمد یتوقت بالمکان دون الزمان - اور امام محمد کے نزدیک مکان حرم سے موقت ہے نہ زمانہ نحر سے

وعند زفر يتوقت بالزمان دون المكان - اور زفر رح کے نزدیک زمانہ نحر سے موقت ہے نہ مقام حرم سے - وہذا الخلاف فی التوقیت - اور یہ اختلاف توقیت کا - ف - جو مذکور ہوا ہے - فی حق التضمین بالدم - قربانی سے ضمان لازم ہونے کے حق میں ہے - ف - اما لا یتوقت فی حق التحلل بالاتفاق - رہا احرام سے نکل جانے کے حق میں بالاتفاق موقت نہیں ہے - ف - حتی کہ جہاں کہیں حلق کرے بالاتفاق احرام سے نکل جائیگا لیکن جس نے اسکو حرم اور زمانہ سے موقت کیا اسکے نزدیک خلاف کرنے سے دم لازم ہوگا اور جس نے موقت نہیں کیا اسکے نزدیک حلال ہو گیا اور کچھ لازم بھی نہیں ہے - اور یہ حج کے بارہ میں ہے - ف - والتقصير والحلق فی العمرة غیر موقت بالزمان بالاجماع اور عمرہ میں حلق و تقصیر کرنا بالاتفاق زمانہ نحر سے موقت نہیں - ف - بلکہ جس زمانہ میں کرے بلا خلاف صحیح ہے - لان اصل العمرة لا یتوقت بہ - کیونکہ عمرہ خود اُس زمانہ سے موقت نہیں ہے - ف - بلکہ جس زمانہ میں چاہے کرے سوائے ایام ممنوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکر ایام النحر سے موقت ہوگا - بخلاف المكان لانہا موقتۃ بہ - بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہے - ف - یعنی وہ طواف خانہ و سعی صفا و مروہ ہے پس حلق یا قصر کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک حرم سے موقت ہے اور ابو یوسف کے نزدیک نہیں - ف - حاجی اگر ایام النحر میں حرم سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں - م - قال - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا - فان لم یقصر - پھر اگر معتمر نے قصر نہ کیا - ف - یعنی باہر حرم کے - حتی رجع - یہانتک کہ لوٹ آیا - ف - حرم میں - وقصر - اور قصر کیا - فلا شئ علیہ فی قولہم جمیعا - تو بالاتفاق اُسپر کچھ لازم نہیں ہے - معناہ اذا خرج المعتمر ثم عاد - معنی کلام محمد کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا - لانہ اتی بہ فی مکانہ فلا یلزمہ ضمانہ - کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں لایا تو اُسپر ضمان واجب نہوگی - ف - کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہے - فان حلق القارن قبل ان یذبح فعلیہ دمان - پھر اگر قارن نے ذبح ہدی سے پہلے حلق کر لیا تو اُسپر دو قربانیاں لازم ہیں - عند ابی حنیفۃ - یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - دم بالحلق فی غیر اوانہ لان اوانہ بعد الذبح ودم بتاخیر الذبح عن الحلق - ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے ذبح کے حلق سے - ف - لیکن دم اول وہی ہدی قران ہے اور دوسرا دم جرمانہ ہے - وعندہما یجب علیہ دم واحد وہو الاول - ولا یجب بسبب التاخیر شئ علی ما قلنا - اور صاحبین کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم واجب ہے اور وہ اول دم ہے اور تاخیر کی وجہ سے اُسپر کچھ لازم نہیں بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے - ف - کہ اُنکے نزدیک تقدیم و تاخیر سے کچھ واجب نہیں ہوتا - جامع صغیر میں یہ تقریر ہے کہ اگر قارن نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اُسپر دو قربانیاں ہیں ایک دم القران اور دوسرا اسلیے کہ اُسنے ذبح سے پہلے حلق کر لیا یہ ابو حنیفہ کا قول ہے - یہ تقریر صاف ہے اور مصنف کی عبارت میں ظاہراً کسی شاگرد نے کتب میں تغیر کر لیا ورنہ صاحبین کے قول بیان کرنے میں امام مصنف نے صاف کہا کہ دم اول واجب ہے یعنی قران تو ضرور اور پہلی عبارت ایسی ہوگی کہ اُس سے دم القران نکلے لیکن کاتب نے دم بالحلق الخ کر دیا اور مراد یہ کہ ایک وہ دم جو کہ اُسنے بے وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے - م -

فصل - یہ فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہے - اعلم ان صید البر محرم علی المحرم - واضح ہو کہ خشکی کا شکار محرم پر حرام کیا گیا ہے - ف - خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد و مباح ہو خواہ اسکا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں - م - وصید البحر حلال - اور تری کا شکار حلال ہے - لقولہ تعالی احل لکم صید البحر وطعامہ متاعا لکم الآیۃ - بدلیل قولہ تعالی احل لکم الخ یعنی حلال کر دیا گیا تمہارے واسطے شکار تری کا اور اسکا کھانا واسطے فائدہ تمہارے و ... [illegible]

آخر تک۔ ف۔ اور صید البر حرام ہونا احرام ہی کی خصوصیت ہے۔ وصید البر ما یکون توالدہ وتثواہ فی البر۔ اور
خشکی کا شکار وہ ہے جسکا انڈے بچے دینا اور رہنا خشکی میں ہو۔ ف۔ اور اصل اسمیں انڈے بچے دینا معتبر ہے۔ بدائع میں ہے
کہ یہ سب صید البر میں اور جو جانور کہ خشکی میں انڈے بچے دے اور تری میں ٹھکانا بنا دے یا برعکس وہ بھی صید
بر ہے جیسے مینڈک۔ مع۔ وصید البحر ما یکون توالدہ وتثواہ فی الماء۔ اور صید البحر وہ ہے جسکا انڈے بچے دینا اور
رہنا پانی میں ہو۔ ف۔ خواہ مچھلی ہو یا دریائی جبیل وغیرہ مع۔ اور ہمارے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے اور باقی
اسمیں جواز نہیں ہے۔ الکرمانی وخزانۃ الاکمل۔ اور کیکڑا و مینڈک میں جواز نہیں ہے۔ مع۔ والصید ہو الممتنع المتوحش
فی اصل الخلقۃ۔ اور صید وہ ہے کہ جو ممتنع ہو اور اصل خلقت میں وحشی ہو۔ ف۔ ممتنع یہ کہ بدون ترکیب کے
ہاتھ نہ آوے۔ پس مرغی و بط نکل گئی کیونکہ ممتنع نہیں ہے اور اصلی خلقت میں متوحش کہنے سے پالتو کبوتر شکار رہے
کیونکہ اصلی خلقت میں وحشی ہیں اور وہ اونٹ جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں کیونکہ اونٹ اصلی خلقت میں
وحشی نہیں ہوتا اور ذکوۃ میں بوجہ مجبوری کے اسپر ذکوۃ نہیں ہوئی۔ قاز وغیرہ اقسام بط سے وحشی ہیں تو شکار ہیں
جیساکہ ایضاح میں تصریح کی۔ امام مالک رح کے نزدیک جو پلا جاوے جیسے پالتو کبوتر اور ہرن پالو وہ شکار نہیں رہا۔
اور ہمارے نزدیک شکار ہے۔ مع۔ بالجملہ خشکی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے۔ واستثنی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الخمس الفواسق وہی الکلب العقور والذئب والحدأۃ والغراب والحیۃ والعقرب۔ اور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ فواسق کو مستثنی فرمایا اور وہ کٹکھنا کتا و بھیڑیا و چیل و ابقعی کوا و سانپ و بچھو ہیں
ف۔ فواسق جمع فاسقہ۔ چونکہ یہ جانور خبیث بدکار ہیں تو انکا فاسق نام کر لیا۔ فانہا مبتدیات بالاذی۔ کیونکہ
یہ جانور ایذا دہی میں خود پہل کرتے ہیں۔ ف۔ بدون اسکے کہ انسے کچھ تعرض کیا جاوے۔ والمراد بہ۔ اور
مراد غراب سے۔ الغراب الذی یاکل الجیف۔ وہ کوا ہے جو نجاست کھاتا ہے۔ ہو المروی عن ابی یوسف۔
یہی ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ پس معلوم ہوا کہ دانہ کھانے والا کوا جسکو غراب الزرع کہتے ہیں صید میں داخل
ہے۔ واضح ہو کہ یہاں مغالطے دو ہیں۔ اول یہ کہ بعض احادیث میں جنمیں احرام والے کو چند فواسق قتل کرنے کی
اجازت ہے۔ اور بعض میں حرم کے اندر چند جانوروں کا قتل کرنا جائز آیا ہے اور یہ لازم نہیں کہ اگر محرم کو قتل کی اجازت
ہو تو حرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہا نے وہم کیا۔ ازطیبی۔ دوم یہ کہ بعض جانوروں کا قتل سرے
سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ حملہ کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں۔ م۔ پھر مصنف رح نے جو استثنا ذکر
کیا مراد یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہ جانور شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان
حدیث واحد میں نہیں آیا بلکہ حدیث ابن عمر رض مرفوع میں پانچ جانور جنکے قتل کرنے میں احرام والے پر گناہ نہیں ہے مجموعہ
چوہا و کلب عقور و کوا و چیل ہیں۔ رواہ البخاری ومسلم۔ مع۔ اور بھیڑیے و سانپ کی روایت ابو داؤد کی مراسیل میں
ہے۔ ع۔ اور دارقطنی نے حجاج بن ارطاۃ کی اسناد سے ابن عمر رض کی حدیث مرفوع میں بجائے کلب عقور کے بھیڑیا ذکر
کیا۔ لیکن حجاج ضعیف ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ کلب عقور درحقیقت آدم کھانا کتا ہے اور یہی تفسیر ظاہر اندر یہی محتمل
ہے لیکن استعمال میں کلب عقور ہر درندہ حملہ آور کو بھی بولتے ہیں۔ م۔ ابن عبد البر نے سفیان بن عیینہ رح سے روایت
کی کہ کلب عقور ہر ایک درندہ جو حملہ کرے۔ مالک رح نے کہا کہ جو جانور لوگوں کو کاٹے اور ان پر حملہ کرے جیسے شیر و چیتا
وغیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو درندہ کہ آدمی پر نہیں ہوتا یعنی حملہ کر کے پھاڑنے والا نہیں جیسے لومڑی و سیاہ بلی وغیرہ
تو محرم قتل نہ کرے۔ سیوطی رح نے کہا ابو حنیفہ و اوزاعی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور یہی معروف کتا ہے کتا جانور

انھون نے بھیڑیے کو کلب عقور سے لاحق کیا۔ زفرؒ نے اُسکو فقط بھیڑیا قرار دیا اور مبسوط مین کہا کہ یہی مراد ہے۔ اور شیر انمین داخل نہین اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہے۔ مین کہتا ہون کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اُسکو منافی نہین کہ اُس سے زائد ہون۔ محیط و بدائع مین ہے کہ کلب عقور کی عادت یہ کہ پہل کرکے لوگون پر حملہ کرتا ہے اور یہ معنی شیر و چیتے وغیرہ مین بدرجہ کامل موجود ہین تو بقیاس جلی یہ نص انمین بھی وارد ہے۔ مین کہتا ہون کہ حدیث ابو سعید الخدری پانچ مین کے ساتھ السبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدوان کرے یعنی ناحق حملہ آور ہو مع۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ظاہر الروایۃ مین اسکے یہ معنی لیے کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اُسمین ہوجائیگی پس اُسوقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حملہ نہین کیا ہے قتل نہ کرے لیکن عینیؒ نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب عقور کے معنی جسمین موجود ہون بدرجۂ اولی اُسکا قتل جائز ہے م۔ کیونکہ پانچ جانورون کے ذکر سے یہ لازم نہین کہ یہی فواسق ہون ہر نہون بلکہ جو اُسکے معنی مین ہین فواسق ہین چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص مین مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت صلعم نے وزغ قتل کرنے کا حکم دیا اور اُسکا نام فاسقہ رکھا۔ رواہ مسلم۔ وزغ قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک مین بروایت صحیحین مروی ہے۔ پھر حدیث ابو سعید خدریؓ مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محرم کن جانورون کو قتل کرسکتا ہے فرمایا کہ سانپ و بچھو اور فاسقہ جانورون کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے۔ رواہ ابن ماجہ ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمرؓ مین غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اُسپر حجت نہوگی مع۔ مترجم کہتا ہے کہ کوئی معارضہ نہین پھر کیون رد کی جاوے کیونکہ اسمین فاسقہ جانورون کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمرؓ مین شدہ کا بیان بچھو و چوہا و کلب عقور و غراب و چیل۔ مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب ولیسی کوا جو نجس خوار ہے اور حدیث ابو سعیدؓ مین وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اُسکو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابو سعیدؓ مین سانپ کا حکم نقل آیا م۔ قاضی عیاض اور ابن عبد البر نے لکھا کہ سانپ و بچھو مار ڈالنے کی اجازت مین کسی نے اختلاف نہین کیا ہے سوا اسکے یہی اجازت اژدہا وغیرہ زہر دار جانورون مین ہے مع۔ پھر ان جانورون کا ایذا دینا کچھ بھی ضرر پر منحصر نہین ہے حتی کہ چوہے و گرگٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہین ہوتا بلکہ مال و جان دونون کا ضرر بلکہ یہ جانور اپنے ذاتی خبث و نجاست سے انسانی ماہیت کے دشمن ہین۔ اور اسکی تحقیق مین ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اگر انمین سے صید کے معنی مین نہین ہین۔ فعلی ہذا آیت مین جو صید کا حکم ہے اُس سے یہ معنوی استثنا بلحاظ چیل کوے وغیرہ کے ہے اور سانپ بچھو وغیرہ مین صرف قتل کی اجازت ہے م۔ پھر ظاہر الروایۃ مین درندے سب صید ہین سوا سے کلب و بھیڑیے کے۔ قاضیخان۔ حتی کہ ان دونون کے سوا اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے مین کچھ جزا نہین ورنہ جزا ہے جو ایک بکری سے زائد نہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سوا ان جانورون کے جنکا استثنا کیا گیا ہے صید کا قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اُسکو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہے اگرچہ بےمحرم نے اُسکو ذبح کیا ہو۔ اگر محرم بھوک سے مضطر ہوا اور اُسکو مردار یا صید میسر آتی ہے تو زفرؒ کے نزدیک مردار کھاوے نہ صید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ذبح کرکے صید کھاوے اور جزا دیدے۔ المبسوط۔ لیکن قاضیخان مین کہا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمدؒ اولی ہے بہ نسبت صید ذبح کرکے کھانے کے۔ خلافاً لابی یوسف والحسن بن زیاد۔ ہان اگر صید ذبح کی ہوئی ہے تو باتفاق صید اولی ہے۔ اگر اُسنے اضطرار مین صید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو صید اولی۔ اگر صید و کتا پایا تو صید ذبح کرنے سے کتا اولی ہے اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے صید اولی ہے۔ ف۔ قال واذا قتل المحرم صیدا او دل علیہ من قتلہ فعلیہ الجزاء۔ قدوری نے کہا اور جب محرم نے صید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو دلالت کی جس نے

صید کو قتل کیا تو محرم پر جزاء واجب ہے۔ ف۔ اور اگر مدلول یعنی جسکو دلالت کی وہ بھی محرم ہو تو اسپر بھی جزاء ہے۔ ع۔ پھر دلالت کے معنی آتے ہیں۔ م۔ اما القتل فلقولہ تعالیٰ لا تقتلوا الصید وانتم حرم۔ رہا قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ تعالیٰ لا تقتلوا الخ یعنی تم شکار مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔ ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآیۃ۔ اور جس نے تم میں سے صید کو عمداً قتل کیا تو جزاء ہے مثل مقتول صید کے نعم میں سے آخر تک۔ ف۔ یعنی نعم میں جو صید مقتول ہوا اسکے مثل جزاء ہے اور چونکہ ہر نعم کا مثل جانوروں میں سے نہیں ہوتا تو مثل معنوی یعنی برابر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی ایجاب الجزاء۔ یہ آیت جزاء واجب کرنے میں نص صریح ہے۔ واما الدلالۃ ففیہا خلاف الشافعی۔ رہی دلالت تو اسمیں خلاف ہے شافعی رح کا۔ ف۔ اور مالک رح کا یعنی دلالت کرنے والے پر جزاء نہیں ہے۔ ہو یقول الجزاء تعلق بالقتل۔ شافعی کہتے ہیں کہ جزاء متعلق بقتل ہے۔ والدلالۃ لیست بقتل فاشبہ دلالۃ الحلال حلالا۔ اور دلالت کرنا کچھ قتل نہیں ہے تو حلال کا حلال کو دلالت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ اسمیں کچھ جزاء نہیں۔ ہاں اگر حرم کا شکار ہو کرے اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے۔ اور حرم سے باہر شکار کرنے میں اگر حلال ہو تو جرم نہیں۔ ولنا ما روینا من حدیث ابی قتادۃ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ روایت کر دی۔ ف۔ اول باب احرام میں جسکا خلاصہ یہ کہ ابو قتادہ رض حلال تھے اور ساتھی لوگ محرم تھے اتنے میں ابو قتادہ رض نے گورخر دیکھا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا تو انھوں نے انکار کیا تو اسی طرح گھوڑا تیز کیا اور شکار کر لیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے دلالت نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کھایا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشارہ کرنا تو سامنے کی صید میں ہے اور دلالت رہنمائی اور پتہ بتلانا جیسے فلاں جگہ شکار ہے حتی کہ یہ کہنا کہ آج فلاں جگہ چیتا نہ پھرنے جاؤ۔ قال عطاء اجمع الناس علی ان علی الدال الجزاء۔ عطاء رح نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ دلالت کرنے والے پر جزاء لازم ہے۔ ف۔ عطاء تابعی ہیں تو مراد یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ زیلعی رح نے کہا کہ یہ قول عطاء سے نہیں ملا۔ ابن قدامہ حنبلی رح نے حضرت علی و ابن عباس سے ذکر کیا اور امام طحاوی نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اسکا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع ہو گیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جب ابو قتادہ رض کو ساتھیوں نے کوڑا دینے سے انکار کیا تو پہلے سے انہیں یہ علم تھا کہ دلالت حرام ہے پس جرم تو معلوم پھر جزائے جرم بھی ثابت ہے۔ م۔ ولان الدلالۃ من محظورات الاحرام۔ اور اس دلیل سے کہ دلالت کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے۔ ف۔ یعنی حرام ہے حتی کہ دلالت کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا مردار ہو جاتا ہے باشارۂ حدیث ابو قتادہ رض۔ م۔ ولانہ تفویت الامن علی الصید اذ ہو آمن بتوحشہ وتوارییہ۔ اور اسواسطے کہ دلالت کرنا صید سے امن کھونا ہوا کیونکہ صید بوجہ اپنے وحشی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے۔ ف۔ تو جب محرم نے اسکا پتہ بتلایا تو امن کھو دیا۔ فصار کالاتلاف۔ تو خود تلف کرنے کے مثل ہو گیا۔ ف۔ اور مؤید اسکی وہ حدیث کہ دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے۔ تو جیسے نیکبات میں ویسے ہی بد میں کیونکہ جسنے بدراہ نکالی وہ اسپر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھا دیگا۔ ولان المحرم باحرامہ التزم الامتناع عن التعرض۔ اور اسلیئے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ صید کے تعرض سے باز رہنے کا التزام کر لیا۔ فیضمن بترک ما التزمہ۔ پس جو التزام کیا اسکے چھوڑنے سے ضامن ہو گا۔ کالمودع۔ جیسے ودیعت رکھنے والا۔ ف۔ یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اسنے حفاظت کا التزام کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کر دیگا تو ضامن ہو گا۔ اسی طرح محرم نے حفظ صید کا التزام کیا ہے۔ بخلاف الحلال۔ برخلاف حلال کے۔ ف۔ کہ وہ اگر دلالت کرے تو ضامن نہیں۔ لانہ لا التزام من جہتہ۔ کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزام نہیں ہے۔ ف۔ تو حلال کی

محرم کا قیاس جیسا کہ شافعی رحمہ نے کیا ہے صحیح نہین ہے۔ علی ان فیہ الجزاء علی ما روی عن ابی یوسف وزفر۔ علاوہ برین
حلال کی دلالت مین بھی جزاء ہے بنا بر آنکہ ابویوسف وزفر رحمہ سے مروی ہے۔ ف۔ چنانچہ مختصر الکرخی مین مذکور ہے۔ اور
جب کسی کے مجتہد کی راے مین حلال بھی بحرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات نہین رہی۔ تو اسپر محرم کا
قیاس کرنا حجت نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی دلالت سے دلالت کرنے والے پر جرمانہ جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا۔ و
الدلالۃ الموجبۃ للجزاء ان لا یکون المدلول عالما بمکان الصید۔ اور جو دلالت کہ جزاء واجب کرنے والی ہے وہ
یہ ہے کہ ایک توجسکو دلالت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو۔ وان یصدقہ فی الدلالۃ۔ اور دوم وہ دلالت کرنیوالے
کو سچا مان لے۔ حتی لو کذبہ۔ حتی کہ اگر مدلول نے دلالت کرنیوالی کو جھٹلایا۔ وصدق غیرہ۔ اور دوسرے
شخص کی تصدیق کرلی۔ لا ضمان علی المکذب۔ توجسکو جھٹلایا ہے اسپر جزاء نہوگی۔ ف۔ یعنی مثلاً زید محرم نے
بکر کو شکار کی دلالت کی بکر نے اسکو جھوٹا کیا پھر خالد نے بکر کو دلالت کی اور بکر نے اسکی بات مان کر شکار کو ہلاک
کیا تو زید پر جزاء نہین رہی۔ رہا خالد اگر محرم ہے تو اسپر جزاء لازم ہوگی۔ ولو کان الدال حلالا فی الحرم لم یکن
علیہ شیئ لما قلنا۔ اور اگر دلالت کرنے والا حرم مین حلال ہو تو اسپر کچھ لازم نہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کرچکے۔
ف۔ یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہین کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہین ہو ملزم نہوگا کچھ حرم کی خصوصیت
نہین ہے۔ (فروع) اگر مدلول نے دال اول کی تصدیق یا تکذیب کچھ نہ کی پھر دوسری دال نے دلالت کی حتی کہ مدلول
نے صید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کامل ہے۔ الکافی۔ منجملہ شرائط کے اول یہ کہ دلالت سے متصل
صید کا قتل واقع ہو اور دوم دلالت کنندہ اسوقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس دلالت مین صید بچکر بھاگ
نہ گیا ہو حتی کہ اگر وہ بچکر نکل گیا پھر مدلول نے کہین جاکر پکڑا تو دال پر جزاء نہین ہے۔ اگر حلال نے شکار پکڑا اور محرم نے
اسکو کہا کہ اسکو ہلاک کردے تو ضامن ہونا چاہیے اور یون ہی اگر اسکو ذبح کے لیے چھری عاریت دی یا تیر ونیزہ وغیرہ
دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کرسکے موجود نہین ہے شمس الائمہ نے کہا کہ اگر موجود ہو بہر حال میرے
نزدیک اصح یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہین ہے۔ اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار پکڑنے کا حکم کیا اور دوسرے
نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اسکے اگر محرم نے دوسرے کو دلالت وحکم کیا پھر دوسرے
محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو تینون پر جزاء واجب ہے۔ یون ہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم
کے پاس بھیجا کہ اسکو شکار بتلادے تو تینون پر جزاء ہے۔ کذا فی البحر۔ وسواء فی ذلک العامد والناسی۔ اور ضمان واجب
ہونے مین عمداً کرنے والا اور بھول کر کرنے والا دونون برابر ہین۔ لانہ ضمان یعتمد وجوبہ الاتلاف۔ کیونکہ جزاء
ایسی ضمان ہے جسکا واجب ہونا تلف کرڈالنے پر ٹھیک کرتا ہے۔ ف۔ یعنی تلف کرڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے
خواہ عمداً تلف کرے یا بھول کر۔ فاشبہ غرامات الاموال۔ تو مالون کے تاوان سے مشابہ ہوا۔ ف۔ چنانچہ
اگر کسی کا مال عمداً یا سہواً تلف کرے اسپر تاوان واجب ہے۔ والمبتدی والعائد سواء۔ اور ابتداء کرنے والا
اور عود کرنے والا دونون برابر ہین۔ ف۔ ابتداء کرنے والے سے یہ مراد کہ جس نے پہل کرکے شکار پر ضرب
لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے بار اسنے ضرب لگا کر مارا۔ تو دونون برابر ہین۔ لان الموجب لا یختلف کیونکہ
موجب مختلف نہین ہوتا۔ ف۔ یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتداء وعود سے مختلف نہین ہوتا بلکہ
جسطرح تلف کرے جزاء واجب ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ تم بھول چوک کو عمد سے کیونکر برابر کرتے ہو حالانکہ آیت کریمہ
مین صریح ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء الخ وارد ہے چنانچہ آیت اوپر گذری تو متعمدا کی قید معتبر ہے۔ جواب یہ کہ آخر آیت مین

وہاں فعل بھگتنا ہوگا ہے اور ہمارے اصول میں ٹھہرا کہ بھول چوک سے وہاں آخرت عفو ہے۔ رہا دنیا میں جزاء جو کسی فعل پر لازم
ہو وہ مترتب ہوگی پس جزاء لازم ہونے میں بھول چوک مثل عمد کے ہے۔ رہا آخرت میں قصد کرنے والا خائف ہے کہ شاید اسکو
زائد سزا ملے مگر بھول چوک معاف ہے۔ ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ جزاء واجب ہونے میں خود مرتکب قتل ہونا اور سبب
ہے۔ انگیختہ کرنا جس سے صید ہلاک ہو جاوے دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اُسنے ناحق کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے
لیے جال پھیلایا ہو یا گڑھا کھودا پس جال یا گڈھے سے شکار مرا تو ضامن ہے اور اگر خیمہ گاڑا کہ اسمیں رہے یا پانی کے لیے
گڑھا کھودا یا بھیڑیے یا کُتے کے لیے کھودا پھر اُسمیں کوئی شکار مرگیا تو اُسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ یوں ہی کُتا ایسے جانور پر
چھوڑا جسکا قتل مباح ہے یا حلال نے حل میں چھوڑا اور اُسنے حرم میں جاکر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل میں شکار کو تیر
مارا اور وہ حلال ہے پھر وہ حرم میں شکار کے لگا تو جزاء لازم ہے۔ اگر سوتا ہوا محرم کسی صید پر لوٹ پڑا کہ وہ مرگیا تو جزاء لازم
ہے۔ المحیط۔ کتا حرم میں داخل ہو چکا اُسوقت للکارا تو استحساناً جزاء ہے جیسے مجوسی نے چھوڑا پھر محرم نے اُسکو للکارا
ان گیا پس صید مارا تو محرم پر جزاء ہے۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزاء ہیں مگر جبکہ اُس سے احرام چھوڑنے کا قصد
لندا اصل میں ہے کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد پر مارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہے۔ تیر مارا ایک شکار
کو اس سے دو تلف ہوے تو دونوں کی جزاء لازم ہے۔ اگر تیر کھاکر شکار گرا جس سے انڈا یا بچہ مرگیا تو سب کی جزاء لازم ہے۔
جماعت مکہ کا مکان جسمیں کبوتر تھے بند کر کے منیٰ کو گئے پس کبوتر پیاس سے مرگئے تو ہر ایک پر جزاء واجب ہے۔ اگر شکار
کو بھگانے سے اُسنے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہے جیسے محرم نے کُتا چھوڑا اُسکو دوسرے نے للکارا تو ضامن
ہے۔ سف۔ رہا بیان جزاء قتل کا۔ والجزاء عند ابی حنیفة وابی یوسف ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل
فیه او فی اقرب المواضع منه اذا کان فی بر۔ اور جزاء امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت
لگائی جاوے اس جگہ میں جہاں وہ قتل ہوا یا اگر جنگل میں ہوا تو وہاں سے سب سے نزدیک آبادی میں۔ ف۔ اور
عینی میں شرح اسبیجابی ہے کہ جب صید جنگل میں قتل ہو تو جہاں ہلاک کیا گیا وہیں اُسکی قیمت لگائی جاوے جب کہ وہاں کچھ قیمت
ہو ورنہ وہاں سے سب سے نزدیک مقام میں قیمت لگائی جاوے۔ م۔ فیقومه ذوا عدل۔ پس قیمت صید کو دو عادل
مرد اندازہ کریں۔ ف۔ یہ کمتر تعداد ہے زیادہ ہوں تو مضائقہ نہیں۔ پھر جو کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کریں یہی اس صید کا
مثل مقدور ہے۔ ثم هو مخیر فی الفداء۔ پھر قتل کرنے والا محرم فدیہ دینے میں مختار ہے۔ ف۔ تین صورتوں میں جسکو
چاہے اختیار کرے۔ ان شاء ابتاع بها هدیا وذبحه ان بلغت هدیا۔ چاہے تو اس قیمت کے عوض ہدی خریدے
اور اُسکو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اسقدر ہو پہنچے کہ ہدی مل جاوے۔ ف۔ یعنی حرم میں ذبح کرے فقوله تعالی
هدیا بالغ الکعبة۔ وان شاء اشتری بها طعاما وتصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر
اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین پر گیہوں سے نصف صاع اور چھوہارے
جو سے ایک صاع۔ ف۔ اس حساب سے سب طعام صدقہ دیدے۔ وان شاء صام۔ اور اگر چاہے تو روزے رکھے
علی ما نذکر۔ بنابر آنکہ ہم بیان کرینگے۔ ف۔ ہر مسکین کے طعام کے بجاے ایک روزہ۔ اگر طعام صدقہ دینے میں
نصف صاع گیہوں سے کم بچا تو چاہے اُسی کو صدقہ دیدے یا اُسکے عوض ایک روزہ رکھے۔ پھر یہ سب اس بنا پر ہے
کہ آیت میں مثل ما قتل من النعم۔ سے مثل از راہ قیمت مراد ہے اور قوله من النعم۔ متعلق قتل۔ سے ہے یعنی مثل اس شکار کا
جسکو نعم میں سے قتل کیا ہے یعنی مثل مقتول نعم کے۔ اور دوسرے علماء نے مثل از راہ صورت مراد لیا اور من النعم اسکا بیان
قرار دیا یعنی مثل مقتول کے ہووے نعم میں سے یعنی نعم میں سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت میں ہو وہ دیوے

یہی قول شافعی رحمہ اللہ ہے چنانچہ لکھا۔ وقال محمد والشافعی تجب فی الصید النظیر فیما لہ نظیر۔ اور امام محمد و شافعی نے
کہا کہ صید ہلاک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان صیود میں جنکا نظیر موجود ہو۔ ففی الظبی شاۃ۔ پس ہرن میں بکری دے
ف۔ مادہ میں مادہ اور نر میں نر۔ وفی الضبع شاۃ۔ اور کفتار میں بکری دے۔ وفی الارنب عناق۔ اور
خرگوش میں بزغالہ مادہ۔ وفی الیربوع جفرۃ۔ اور جنگلی چوہے میں جفرہ۔ ف۔ یعنی معز کا مادہ بچہ جو علوفہ ان ہو چار مہینہ
کا ہوسن۔ وفی النعامۃ بدنۃ۔ اور شتر مرغ میں اونٹ ہے۔ وفی حمار الوحش بقرۃ۔ اور گورخر میں گائے ہے۔ ف۔
غرضکہ قیمت کا لحاظ نہیں بلکہ صورت کی مماثلت و مشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجہوں سے مجبور کیا۔ اول
اسلیے کہ من النعم کو مقتول کا بیان ٹھہرانے میں سمجھا جاتا ہے کہ محرم نے نعم میں سے جسکو قتل کیا۔ حالانکہ مقتول کا نعم میں سے
ہونا ضرور نہیں چنانچہ ہرن و شتر مرغ وغیرہ نعم نہیں ہیں تو بیان جزا ہے۔ لقولہ تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم۔ قولہ تعالی
فجزاء الخ پس جزاء ہے مثل اسکا جو قتل کیا ہے نعم میں سے۔ ومثلہ من النعم ما یشبہ المقتول صورۃ۔ اور نعم میں سے اسکا
مثل وہ جانور ہے جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو۔ لان القیمۃ لا تکون نعما۔ کیونکہ قیمت تو نعم نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی
قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر چونکہ نعم میں سے مثل چاہیے تو قیمت سے مثل نہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے۔ وجہ دوم نقل
آثار ہیں۔ والصحابۃ اوجبوا النظیر من حیث الخلقۃ والمنظر فی النعامۃ والظبی وحمار الوحش والارنب علی ما بینا۔
اور صحابہ رض نے شتر مرغ و ہرن و گورخر و خرگوش میں نظیر از راہ خلقت و صورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف۔
پس اگر مثل از راہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم جو شاہد وحی و اعلم الامۃ تھے ایسا نہ کرتے بلکہ۔ وقال علیہ السلام
الضبع صید وفیہ الشاۃ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اسکے شکار میں بکری واجب ہے۔
ف۔ رواہ اصحاب السنن وقال الترمذی حسن صحیح۔ پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت۔ پس ان دو وجہوں سے امام محمد
و شافعی بلکہ مالک و احمد رح ادھر گئے ہیں۔ اور باہم کچھ اختلاف ہے۔ پھر یہ تو اس صید میں جسکا نظیر ہو۔ وما لیس
لہ نظیر۔ اور جس صید کا نظیر نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بحسب ظاہر نہیں ہے۔ عند محمد تجب القیمۃ مثل العصفور و
الحمام واشباہہما۔ تو امام محمد کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے گنجشک و کبوتر و انکے مانند۔ ف۔ فاختہ
و قمری وغیرہ۔ واذا وجبت القیمۃ کان قولہ کقولہما۔ اور جس صورت میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول
مانند قول ابو حنیفہ و ابو یوسف ہے۔ ف۔ یعنی دو عادل سے یہ قیمت اندازہ کرنا۔ پھر ہو سکے تو ہدی خریدنا یا طعام
یا صوم۔ اور شافعی رح کے نزدیک کبوتر وغیرہ کا نظیر بھی موجود ہے۔ والشافعی یوجب فی الحمامۃ شاۃ۔ اور
شافعی رح کبوتر میں بکری واجب کرتے ہیں۔ ف۔ بالقیاس۔ ویثبت المشابہۃ بینہما۔ اور دونوں میں مشابہت
ثابت کرتے ہیں۔ ف۔ مگر صورت میں نہیں بلکہ۔ من حیث ان کل واحد منہما یعب ویہدر۔ اس راہ سے
کہ کبوتر و بکری میں سے ہر ایک عب کرتا و ہدر کرتا ہے۔ ف۔ عب منہ ڈال کر گھونٹ سے پانی پینا اور ہدر آواز کرنا
اور مرغی وغیرہ اسطرح گھونٹ نہیں کھینچتے بلکہ چوستے ہیں۔ مخفی نہیں کہ صورت کی مشابہت چھوڑ کر یہ علت حرکات
میں قائم کی گئی حالانکہ علل بدون شرع کے قائم نہیں ہوتے ہیں۔ م۔ ولابی حنیفۃ وابی یوسف ان المثل
المطلق ہو المثل صورۃ ومعنی۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت و معنی دونوں میں ہو وہی
مطلق مثل ہے۔ ف۔ یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل
مقید ہوتا ہے چنانچہ اسکو مثل صوری وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں۔ ولا یمکن الحمل علیہ۔ اور مثل
حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے۔ ف۔ یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں۔ اور یہ بالاتفاق ظاہر ہے

تو وہ بحالہ مثل صوری یا مثل معنوی کسی کو لیا جاوے - فحمل علی المثل معنی - تو وہ مثل معنوی پر محمول کیا گیا - ف
نہ مثل صوری پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں مثل سے مثل معنوی لیا جاوے اور حاصل یہ کہ - فجزاء مثل ما قتل الآیہ - مراد
یہ کہ پس محرم پر جزا ہے مقتول جانور کا مثل معنوی - اور وہ قیمت ہے - لکونہ معہودا فی الشرع کما فی حقوق العباد -
اس وجہ سے کہ معنوی مثل تو شرع میں معہود ہے جیسے حقوق العباد میں - ف - مثلاً کسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ
تلف کر دی پس حقیقی مثل ممکن نہیں تو معنوی مثل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گیہوں تلف
کرنے میں اگر گیہوں مل سکتے ہوں تو مثل حقیقی ممکن ہے دیا جاوے ورنہ قیمت یعنی مثل معنوی نہیں ہے نہ مثل صوری فقط
جیسے جو کہ اسکی صورت گیہوں سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی مثل معنوی لیا جاوے - کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کسی مشابہت
تو محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی - پس اہل عدل اسی واسطے ہیں کہ قیمت معنوی مثل کو اندازہ کریں - او
لکونہ مرادا بالاجماع - یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی بالاجماع مراد ہے - ف - ان جانوروں میں جنکا مثل صوری نہیں ہے
اور جب مثل معنوی مراد ہوا تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا مثل صوری مراد نہیں ہو سکتا چنانچہ
اصول میں محقق ہے - او لما فیہ من التعمیم وفی ضدہ التخصیص - یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی میں تعمیم ہے اور مثل صوری
میں تخصیص ہے - ف - یعنی معنوی مثل تو ہر صورت ہر جانور میں ممکن ہے اور اسکا ضد یعنی مثل صوری تو خاص انہیں
جانوروں میں ممکن جنکا مشابہ موجود ہے پس مثل معنوی ارجح ٹھہرا تو وہی متعین ہوگیا - کیونکہ کبھی ایک اور کبھی دوسرے
کو لینا جائز نہیں ہے - پھر جب یہ بات مقرر ہوگئی تو معلوم ہوا کہ قولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل من النعم - میں کلمہ من النعم
متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقتول - اور جزاء کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزاء بے مثل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے
ہے جیسا کہ مدلل بیان گذرا جسکا خلاصہ یہ کہ جب مثل حقیقی یعنی صورت ومعنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صوری
یا صرف معنوی مراد ہوگا کیونکہ بعض میں صوری و بعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا بچند وجوہ مرجح تو یہی مراد ہے یعنی
قیمت - یہاں قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بہتر ہے پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور لفظ میں بھی
ارجح کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قریب سے متعلق ہونا اولیٰ ہے - پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب
من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید قتل کیا اسکی قیمت دے اور نعم پالتو جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہوگا
جواب یہ کہ پالتو کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے - والمراد بالنص واللہ اعلم فجزاء قیمۃ ما قتل
من النعم الوحشی - اور نص میں مراد واللہ اعلم یہ کہ پس جزاء ہے قیمت اس شکار کی جسکو نعم وحشی سے قتل کیا - واسم
النعم یطلق علی الوحشی والاہلی - اور نعم کا اسم وحشی و پالتو دونوں پر بولا جاتا ہے - ف - صرف پالتو کی خصوصیت
نہیں ہے - کذا قالہ ابو عبیدۃ والاصمعی - ایسا ہی ابو عبیدہ اور اصمعی نے فرمایا ہے - ف - ابو عبیدہ کا نام معمر بن المثنی
التیمی اور اصمعی کا نام عبد الملک ہے اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور بالاتفاق انکے کلام سے لغت میں حجت لی گئی
ہے - اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جسمیں ضبع کی جزاء میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم
کیونکر معتبر ہوگی - جواب یہ کہ آیت میں ہدیا بالغ الکعبۃ الخ مذکور ہے یعنی جزاء قتل کو ہدی کیا جاوے یا طعام یا صوم -
والمراد بما روی التقدیر بہ - اور مراد اس جانور سے جو روایت میں آیا ہے اسکے ساتھ اندازہ ہے - دون ایجاب
المعین - نہ معین واجب کرنا - ف - یعنی مثل کفتار کے قتل میں بکری آئی تو مراد یہ کہ کفتار کی جزاء اسقدر قیمت ہے
کہ اس سے ایک بکری دیجاوے - لیکن بجائے قیمت کے بکری اسواسطے فرمائی کہ قیمت سے ہدی خرید کر لیجانا اولیٰ ہے
بہ نسبت طعام بانٹ دینے یا روزہ کے کیونکہ ہدی میں نسک طاعت بھی اور فقیروں کو طعام بھی ہے اسواسطے بکری فرمائی

اور اسپر دلیل یہ ہے کہ کفتار و بکری مین جیسے معنوی مشابہت نہین ویسی صورت مین بھی ظاہر نہین ہے کیا نہین دیکھتے کہ ہرن کے
مقابلہ مین بھی بکری ہے اور کبوتر کے مقابلہ مین بھی بکری ہے۔ علی ہذا صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی صید کے مقابلہ مین جانور کا اندازہ
اسی راہ سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو ہدی ہو۔ پس اس سے یہ مقصود نہین تھا کہ خاص یہی جانور اسکی جزاء ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
اس تاویل کی لطافت و خوبی مین شبہہ نہین ہو سکتا۔ اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادلون کو جائز ہے کہ صید کی جزاء اندازہ کرنے
مین نقد درم و دینار وغیرہ سے نہین بلکہ عضو بر نظر کر کے ایسے جانور سے اندازہ کرین جو کعبہ کو ہدی کیا جاوے کیونکہ نقد
قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک اولی ہے کیونکہ جزاء مین ہدی افضل ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک صید
کا اندازہ قیمت سے بلحاظ اسکے ذات کے ہوگا نہ بنظر حیوان ہونے کے۔ کما فی الکرمانی والاختیار۔ رہا صفت کا لحاظ پس اگر
ایسی صفت ہو جو بندون کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھلایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہوگا اور اگر صفت پیدایشی
ہو تو بدائع مین ترجیح دی کہ ذات مع پیدایشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے مین بلا خلاف مطلقاً صفت
کا لحاظ قیمت اندازہ مین کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت ممنوع شرعی نہو مثلاً گھوڑا تلف کیا جو جنگی امور سیکھا ہوا تھا کہ سوار کے ساتھ
بیٹھ جانا اور سوار کو اپنی پیٹھ پر اٹھانا اور دو پاؤن سے ٹیک کرنا اور مانند اسکے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدایشی
وصف مثلاً عولی ہو وہ بھی معتبر ہے سوا ان لڑائی کا جنڈھا یا مرغ یا اڑنے والا کبوتر تلف کرے تو صرف مینڈھے و مرغ کی قیمت
لازم ہے اور اس ممنوع صفت کا لحاظ نہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت مین صید ہے اگر اسمین سکھلایا ہوا وصف ہو تو وہ معتبر
نہین ہے اور اگر پیدایشی وصف ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح سے وصف پیدایشی اعتبار کرنا چاہیے اور بدائع مین
مصرح ہے اگر طوق دار فاختہ یا کبوتر مارا یا مانند اسکے جس صید مین خوبی و ملاحت ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالاتفاق
اسی صفت سے قیمت اندازہ کیجاوے۔ اور متروک وہ صفت ہے جو بندون کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر یہ مراد نہین کہ
شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اسکے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور کھایا نہین جاتا بعد موت کے اسکے گوشت
کا کچھ اندازہ نہین ہے پس مراد یہ ہے کہ اسکو زندہ قرار دیکر اسکے منافع ذاتی سے اندازہ کیا جاوے۔ البحر۔ ثم الخیار الی القاتل
فی ان یجعلہ ہدیا او طعاما او صوما عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس
اندازہ کی ہوئی قیمت کو ہدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا صید ہلاک کرنے والے کے اختیار مین ہے۔ ف۔ یعنی دونون عادل
جبکہ حکم ٹھہرایا ہے صرف قیمت کا اندازہ کردینگے پھر قاتل صید چاہے اسکی ہدی بھجاوے یا طعام بانٹے یا روزے
رکھے۔ وقال محمد والشافعی الخیار الی الحکمین فی ذلک فان حکما بالہدی یجب النظیر علی ما ذکرنا وان
حکما بالطعام او بالصیام فعلی ما قال ابو حنیفۃ وابو یوسف۔ اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ یہ اختیار
عادلون کو ہے پس اگر انھون نے ہدی کا حکم لگایا تو اسکے مشابہ واجب ہوگی بنا بر اسکے جو ہم ذکر کر چکے یعنی نظائر کا بیان
اور اگر عادلون نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ یعنی باعتبار قیمت
کے۔ لہما ان التخییر شرع رفقا بمن علیہ فیکون الخیار الیہ کما فی کفارۃ الیمین۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی
دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے حق مین نرمی کے لیے مشروع ہوا جسپر ضمان ہے تو اسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارہ
قسم مین ہے۔ ف۔ پس اسکو جو نرم و آسان اسوقت معلوم ہو اختیار کرلے۔ ولمحمد والشافعی قولہ تعالی یحکم
بہ ذوا عدل منکم ہدیا بالغ الکعبۃ الآیہ۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالی یحکم بہ ذوا عدل منکم الخ یعنی
حکم کرین اس مثل کا دو عادل تم مین سے درحالیکہ وہ ہدی ہو کعبہ کو پہونچنے والی۔ ذکر الہدی منصوبا لانہ تفسیر لقولہ
یحکم بہ۔ یہان ہدیا کو منصوب ذکر کیا اسواسطے کہ وہ یحکم بہ کے تفسیر ہے۔ ف۔ یعنی بہ کی ضمیر منصوب مفعول ہے

بواسطہ حرف کے۔ ای قضاء ہدیا۔ پس ضمیر مبہم کو ہدی بتلایا۔ یا حال ہونے سے تفسیر ہوگیا۔ او مفعول لحکم الحکم۔ یا مفعول حکم حاکم ہے۔ ف۔ یعنی عادل حکم کریں ہدی کو۔ بہر صورت خواہ تمیز ہو یا حال ہو یا مفعول ہو عدلوں کے حکم سے متعلق ہے تو جب ہدی کا حکم کرنا عادلوں کے اختیار پر ہے۔ ثم ذکر الطعام والصیام بکلمۃ او۔ پھر اللہ تعالیٰ نے طعام وصیام کو کلمہ او کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔ ف۔ یعنی ہدی پر عطف کردیا ہے۔ فیکون الخیار الیہما۔ تو اختیار حاکموں کی طرف رہا۔ ف۔ یعنی کل میں اختیار۔ واضح ہو کہ یہ قول امام محمد کا معروف ہے لیکن شافعی کی کتابوں میں اختیار شکار مارنے والے کو ہے مثل قول ابوحنیفہ وابی یوسف۔ کمافی العینی۔ قلنا۔ ہم کہتے ہیں۔ ف۔ بجواب استدلال امام محمد رح۔ اسطرح کہ طعام وصیام کا عطف ہدیا پر نہیں ہے۔ الکفارۃ عطفت علی الجزاء لا علی الھدی بدلیل انہ مرفوع۔ کفارہ عطف کیا گیا جزاء پر نہ ہدی پر بدلیل اسکے کہ جزاء مرفوع ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ جزاء مثل ما قتل من النعم الخ۔ میں طعام مرفوع ہے جس اسکا عطف ہدیا پر جائز نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزاء پر عطف ہے۔ وکذا قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ اور یوں ہی قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ مرفوع۔ برفع واقع ہے۔ ف۔ یعنی عدل مرفوع معطوف جزاء ہے نہ ہدیا۔ فلم یکن فیہما دلالۃ اختیار الحکمین۔ پس طعام وصیام میں عادلوں کے مختار ہونے کی دلالت نہیں نکلی۔ ف۔ اور جب انمیں نہوئی تو ہدی میں بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم وتم میں سے کوئی اسکا قائل نہیں کہ ہدی کا اختیار عادلوں کو اور باقی کا اختیار قاتل کو ہے وانما یرجع الیہما فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ۔ پس عادلوں کی جانب تو فقط تلف شدہ صید کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائیگا پھر اسکے بعد قیمت کو ادا کرنے میں اسی کو اختیار ہے جسپر واجب ہوئی ہے۔ ویقومان فی المکان الذی اصابہ۔ اور دونوں عادل اسی جگہ میں قیمت لگاویں جہاں شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا ہے لاختلاف القیم باختلاف الاماکن۔ بوجہ مختلف ہونے قیمتوں کے جگہیں مختلف ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہیں کی قیمت اندازہ کریں جہاں صید تلف ہوا۔ پھر ظاہر ہے کہ عادلوں کو اگر وہاں کی قیمت معلوم ہو تو انکا وہاں جانا ضرور نہیں ہے۔ فان کان الموضع براً لایباع فیہ الصید یعتبر اقرب المواضع الیہ مما یباع فیہ ویشتری۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جہاں صید فروخت نہیں ہوتا تو اس سے بہت قریب مقام جہاں صید بیچا وخرید اجاتا ہے اعتبار کیا جاوے۔ ف۔ اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جس وقت صید قتل ہوا جب کہ اوقات مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے۔ ن ف ع۔ قالوا والواحد یکفی۔ مشائخ نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے۔ ف۔ قیمت صید اندازہ کرنے میں۔ والمثنی اولی لانہ احوط وابعد عن الغلط کما فی حقوق العباد۔ اور دو ہونا بہتر کیونکہ اسمیں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے جیسا کہ حقوق العباد میں حکم ہے۔ ف۔ کہ ایک کافی اور دو اولی واحوط ہیں۔ وقیل یعتبر المثنی ہہنا بالنص۔ اور کہا گیا کہ یہاں نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے۔ ف۔ لقولہ تعالیٰ ذوا عدل منکم الخ۔ فتح القدیر میں کہا کہ یہی ظاہر واجب ہے اور شرح المدرین اسی کو صحیح کہا ہے۔ اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ قیمت میں بصیرت ہو۔ وعلی ہذا جس نے شکار مارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مشائخ خود کافی ہونا چاہیے مگر میں نے نقل صریح نہیں پائی۔ البحر۔ میں کہتا ہوں کہ آیت میں عدل منصوص جس سے عدول کرنا بصیرت کی تعلیل سے روا نہیں بلکہ عادل ایسا چاہیے جو بصیرت رکھتا ہو باشارہ تقویم نعلی ہذا قاتل صید اگر متعمد ہو تو فاسق ہو گیا سے اسکا اندازہ جائز نہیں ورنہ جائز ہونا چاہیے اور مترجم نے بھی جریئہ نہیں پایا بلکہ تحقیق دستہ والی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والھدی لایذبح الا بمکۃ۔ اور ہدی نہیں ذبح کیجاوے مگر مکہ میں۔ ف۔ یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی بیجانا اختیار کیا تو سوا

مکہ کے کہیں اُسکو ذبح نہ کرے۔ لقولہ تعالیٰ ہدیا بالغ الکعبۃ - یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی میں کعبہ پہونچنے والی قید فرمائی لیکن
نہیں کعبہ بالاجماع مراد نہیں بلکہ زمین حرم ہے - اور طعام و صوم میں کوئی قید منصوص نہیں ہے - ویجوز الاطعام فی غیرہا
اور طعام دینا سوائے مکہ کے بھی جائز ہے - خلافاً للشافعی ہو یعتبرہ بالہدی - اسمیں شافعی رح نے اختلاف کیا
شافعی رح اطعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہیں - ف - کہ ہدی کی طرح وہ بھی مکہ میں دیا جاوے - پھر مقیس علیہ اور
مقیس میں کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونوں کو ایک حکم میں جمع کرے - والجامع التوسعۃ علی سکان الحرم
اور دونوں کو جمع کرنیوالا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والوں کو - ف - یعنی رزق کی وسعت ہدی میں گوشت
سے اور اطعام میں اناج سے ہے - ونحن نقول - اور ہم کہتے ہیں - ف - کہ یہاں قیاس کی شرط نہیں پائی جاتی وہ یہ کہ
مقیس علیہ ایسی چیز ہو جسکا سبب ہمارے قیاس میں آتا ہو حالانکہ - الہدی قربۃ غیر معقولۃ تختص بمکان او
زمان - قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص ہوگی
ف - یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یوں ہی ایام قربانی یعنی دسویں ذی الحجہ و گیارھویں و بارھویں
تک رہے - غرضکہ ہم عقل سے یہ جانتے ہیں کہ یہ امر حق ہے اور اسکا بھید دنیاوی زندگی میں ہمارے قیاس سے باہر ہے
اما الصدقۃ قربۃ معقولۃ فی کل زمان ومکان - رہا صدقہ یعنی اطعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ و ہر جگہ میں قربت معقول
ہے - ف - یعنی ہماری عقل اسکو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اسکو قربانی پر قیاس نہیں کرسکتے ہیں - و
الصوم یجوز فی غیر مکۃ - اور روزہ رکھنا بھی مکہ کے باہر جائز ہے - لانہ قربۃ فی کل مکان - کیونکہ وہ ہر جگہ قربت
ہے - فان ذبح بالکوفۃ - پس اگر قاتل صید نے کوفہ میں ذبح کیا - ف - یعنی سوائے حرم کے کسی جگہ ہدی کو ذبح
کر دی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی - لیکن - اجزاہ عن الطعام - طعام سے کافی ہوگئی - ف - گویا اسنے شکار کی قیمت
سے طعام دیدیا - معناہ اذا تصدق باللحم وفیہ وفاء بقیمۃ الطعام - اسکے معنی یہ ہیں کہ کافی ہے جب کہ اسکا گوشت
مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اسمیں قیمت طعام پوری پڑتی ہو - ف - یعنی ہر مسکین کو جسقدر گوشت ملا ہو اسکی قیمت
نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو وغیرہ کے برابر ہو - لان الاراقۃ لا تنوب عنہ - کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام
خون بہانا نہیں ہوتا ہے - ف - کیونکہ ذبح کرنا حرم میں خود قربت ہے حتی کہ اگر بعد ذبح کے گوشت مساکین کو تقسیم ہونے
سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم میں ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں سے کم پہونچے تو کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر
ذبح کرنے کے کہ ضائع ہونے یا کم پہونچنے میں اطعام ادا نہوگا جیسے ہدی نہوئی - ع م - واذا وقع الاختیار علی الہدی
یہدی ما یجزیہ فی الاضحیۃ - اور جب اسکے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اضحیہ میں جائز ہے - ف -
یعنی شکار قتل کرنے والے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم جو چاہے ادا کرے پس اگر اسنے ہدی دینا
اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو تونگر کو قربانی میں جائز ہے - لان مطلق اسم الہدی منصرف الیہ - کیونکہ ہدی کا نام
جو مطلق بدون قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے - ف - جو بقرعید کی قربانی میں جائز ہوتا ہے - پس بکری کمتر درجہ
ہے اور یہی قول مالک رح ہے - وقال محمد والشافعی یجزی صغار الغنم فیہا - اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ اس ہدی
میں غنم کی صغار بھی جائز ہیں - لان الصحابۃ اوجبوا عناقا وجفرۃ - کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق وغیرہ
واجب کیا ہے - ف - عناق بزغالہ اور جفرہ بھیڑی کا چار ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ اضحیہ کی قربانی میں جائز نہیں ہیں مبسوط
و اسرار وغیرہ میں یہی قول ابو یوسف رح مذکور ہے - وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف یجوز الصغار علی وجہ الاطعام
یعنی اذا تصدق - اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے کے جائز ہیں یعنی جب کہ انکو صدقہ

کردے۔ ف۔ اور قربانی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہیں پس شاید کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق وجفرہ سے اندازہ بطور طعام کردیا۔ اقول اظہر یہ کہ قیمت کے سوائے جانور سے اندازہ کردینا بلحاظ بدی افضل کہنے کے ہو واللہ تعالیٰ اعلم م
واذا وقع الاختیار علی الطعام۔ اور اگر اسکا پسند کرنا طعام پر واقع ہوا۔ یقوم المتلف بالطعام عندنا۔ توہمارے نزدیک تلف کیے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت لگائی جاوے۔ ف۔ بخلاف شافعی رح کے کہ انکے نزدیک صید مقتول کی نظیر ٹھہرا کر نظیر کی قیمت سے طعام کا اندازہ ہو۔ لانہ ہو المضمون فیعتبر قیمتہ۔ کیونکہ مقتول شکار ہی مضمون ہے تو اُسی کی قیمت معتبر ہے۔ ف۔ پس جو کچھ اسکی قیمت ہو اُسکا طعام خرید کردے۔ واذا اشتری بالقیمۃ طعاما تصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر۔ اور جب قیمت کے عوض طعام خریدے تو ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے یا جو دیوے۔ ولا یجوز ان یطعم المسکین اقل من نصف صاع۔ اور نہیں جائز کہ ایک مسکین کو کم نصف صاع سے دے۔ ف۔ یعنی گیہوں سے کم از نصف صاع یا چھوہارے وجو سے کم از صاع۔ لان الطعام المذکور۔ کیونکہ طعام جو مذکور ہے یعنی آیت میں ینصرف الی ما ہو المعہود فی الشرع۔ وہ پھریگا اُس طعام کی طرف جو شرع میں معہود ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک لقمہ کافی نہیں اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود ضرور وہ طعام جو شرع میں معلوم ہے پس کفارہ ظہار وقسم وصدقہ فطر میں بھی معہود ہے اور شافعی رح کے نزدیک چہارم صاع یعنی ایک مد گیہوں جائز ہیں۔ مع۔ ہمارے نزدیک نصف صاع کمتر ہے اور زیادہ دینا روا ہے۔ ف۔ وان اختار الصیام یقوم المقتول طعاما۔ اور اگر اسنے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا جاوے۔ ف۔ یعنی اگر ابتداءً اناج سے قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگا کر اُس قیمت سے طعام حساب کیا جاوے۔ ثم یصوم عن کل صاع من بر او صاع من تمر او شعیر یوما۔ پھر ہر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے یا جو سے ایک روزہ رکھے۔ ف۔ جسکی نیت رات سے کرلے۔ لان تقدیر الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمۃ للصیام۔ کیونکہ صید مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزے کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ ف۔ ظاہر یہ تھا کہ صید مقتول کی قیمت لگانا روزے سے ممکن نہیں الخ۔ مگر امام مصنف رح نے تقریر کرنے میں اشارہ کیا کہ مقصود روزوں کا معلوم ہونا اور وہ صید مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا غیر ممکن ہے اور آیت میں صید مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے پس یہ برابری شرع میں جسطرح معہود ہو اُسی طرح مراد ہوگی فقدرناہ بالطعام۔ پس ہم نے صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا۔ ف۔ پھر طعام سے صوم کا اندازہ کرلیا۔ والتقدیر علی ہذا الوجہ معہود فی الشرع کما فی باب الفدیۃ۔ اور اس طریقہ پر اندازہ کرنا شرع میں معہود ہے جیسا کہ باب الفدیہ میں ہے۔ ف۔ یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہوں دے بخلاف کفارہ صوم کے کہ شلاً عمداً دن میں وطی کرکے روزہ توڑا تو شیخ ابن الہمام نے راجح اسکو رکھا کہ خوراک دیدے اگرچہ چہارم صاع ہو۔ م
فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع۔ پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھا۔ ف۔ یعنی جو کچھ طعام حساب میں آیا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزوں کا حساب لگانے میں کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے۔ فہو مخیر ان شاء تصدق بہ۔ تو وہ مختار ہے چاہے اُسی قدر کو صدقہ کردے۔ وان شاء صام عنہ یوما کاملا۔ اور چاہے تو اسکے عوض پورے ایک روزہ رکھے۔ لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع۔ کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہیں ہے۔ وکذلک ان کان الواجب دون طعام مسکین۔ اور یونہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو
ف۔ مثلاً ایک ہمد کی مار ڈالی جسکی قیمت میں طعام نصف صاع سے کم لازم آیا۔ تو یہی حکم ہے کہ۔ یطعم قدر الواجب

بعقد۔ واجب ہوا یہی طعام دیدے۔ او یصوم یوما کاملا۔ یا پورا دن بھر روزہ رکھے۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ روزہ دن سے کم شروع نہیں ہے۔ پھر یہ سب بیت قتل کرنے مین ہے۔ ولو جرح صیدا او نتف شعرہ او قطع عضوا منہ ضمن ما نقصہ۔ اور اگر محرم نے صید کو مجروح کیا یا اسکے بال اکھاڑے (یا پر نوچے) یا اسکا کوئی عضو کاٹ لیا تو جو کچھ نقصان کر دیا اسکا ضامن ہے۔ ف۔ جب کہ نقصان بمنزلۂ ہلاک نہو اور اچھا ہو کر مانند سابق نہ جاوے۔ عدم اعتبارا للبعض بالکل کما فی حقوق العباد۔ یہ بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد مین ہوتا ہے۔ ف۔ پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہوا و عضو کاٹنے سے نصف نقصان ہوا تو نصف روپیہ کا ضامن ہے۔ اگر بال جم گئے یا دانت دوسرا نکل آیا غرضکہ جیسا تھا ویسا ہی پھر ہو گیا تو ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک اسپر کچھ نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک عدل کے حکم کا صدقہ لازم ہے۔ اگر صید غائب ہو گیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا ضامن ہے اگرچہ موت کا خوف ہوا اور اسبیجابی رح کے نزدیک احتیاطا پوری قیمت دے۔ یہ اسوقت کہ اسکی حرکت سے یا اسکے سبب سے ایسا ہوا اور اگر خود شکار اس سے پھڑک بھاگا اور ٹانگ ٹوٹ گئی تو اسپر کچھ نہیں ہے۔ یہی جمہور کا قول ہے۔ اور اگر اسکے گھوڑے کی لات وغیرہ یا اسکے تیر سے صید کو صدمہ ہوا تو ضامن ہو۔ مع۔ ولو نتف ریش طائر۔ اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر نوچ ڈالے۔ او قطع قوائم صید۔ یا صید کے ہاتھ پانون کاٹے۔ فخرج من حیز الامتناع۔ پس وہ حیز امتناع سے خارج ہو گیا۔ ف۔ یعنی اپنے آپ کو بچانے اور گرفتاری و صدمہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا گویا محرم نے اسکو ہلاک کر دیا۔ فعلیہ قیمتہ کاملۃ۔ تو محرم پر اسکی قیمت بروجہ کامل واجب ہے۔ ف۔ یعنی پوری قیمت دے۔ خواہ بطور ہدی یا اطعام یا صوم۔ لانہ فوت علیہ الامن بتفویت آلۃ الامتناع فیغرم جزاءہ۔ کیونکہ محرم نے اس پرند یا صید سے امن معدوم کر دیا بوجہ اسکے آلہ امتناع معدوم کرنے کے تو اسکی جزاء کو تاوان دے۔ ف۔ کیونکہ پرند اپنے بازو سے اور صید اپنے پانون سے اپنی گرفتاری و دیگر صدمات کو بھاگ کر روکتے و مامون رہتے ہین۔ یہ تو حقیقۃ موجود صید مین کلام تھا۔ رہا مادہ صید تو فرمایا ومن کسر بیض نعامۃ فعلیہ قیمتہ۔ اور جس محرم نے شترمرغ کا انڈا توڑ دیا تو اسپر اسکی قیمت لازم ہے۔ ف۔ یعنی اچھا بغیر گندہ انڈا اور شترمرغ کا نام بوجہ روایت ہے۔ وہذا مروی عن علی و ابن عباس۔ اور یہ حضرت علی و ابن عباس سے مروی ہے۔ ف۔ حضرت علی رض سے تو یہ اثر نہیں ملا۔ بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویہ بن قرہ رح سے روایت کی کہ حضرت علی رض نے بیض نعامہ مین ناقہ کے بچہ حلوان کا حکم دیا تھا اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے حکم دیا کہ ہر انڈے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے۔ ت۔ اور ابن عباس کا قول عبد الرزاق نے بطریق عبد الکریم الجزری عن عکرمہ عن ابن عباس رض روایت کیا ہے اور بیہقی و ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے کبوتر کے دو انڈون کا ایک درم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت وقت کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا ابن فضیل عن خصیف عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ بن مسعود رض قال فی بیض النعامۃ قیمتہ۔ یعنی ابن مسعود رض نے کہا کہ شترمرغ کے انڈون مین انکی قیمت واجب ہے۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابوحنیفہ عن خصیف عن ابی عبیدۃ الخ مثلہ۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا۔ ابراہیم نخعی نے اگرچہ حضرت عمر رض کو نہین پایا مگر ہمارے نزدیک حجت ہے۔ اور اسی کے مانند مجاہد و شعبی و طاؤس سے روایت کی اور اسمین ایک حدیث مرفوع عبد الرزاق و دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی ہے۔ مع۔ اسی وجہ سے مسئلہ مین مصنف نے شترمرغ کا انڈا بیان کیا ہے اسلیے کہ آثار مین اسی بارہ مین قیمت مذکور ہے۔ ولانہ اصل الصید ولہ عرضیۃ ان یصیر صیدا۔ اور اسلیے کہ بیضہ تو صید کی اصل ہے اور بیضہ اسکے واسطے آمادہ ہے کہ صید ہو جاوے۔ فنزل منزلۃ الصید احتیاطا مالم یفسد۔ تو وہ احتیاطا بمنزلۂ صید کے قرار دیا

جب تک خراب نہو گیا ہو - ف یعنی گندہ نہو - فان خرج من البیض فرخ میت - پھر اگر انڈے میں مردہ بچہ نکلا
ف پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مرگیا تھا تو اسپر کچھ لازم نہیں - اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرا تو قیاساً واستحساناً
اسپر قیمت لازم ہے ح - اور اگر کچھ معلوم نہو - فعلیہ قیمتہ - تو بھی اسپر بچہ کی قیمت ہے - وہذا استحسان - اور یہ حکم
بدلیل استحسان ہے - والقیاس ان لایغرم سوی البیضۃ لان حیوۃ الفرخ غیر معلوم - اور قیاس یہ تھا
کہ سوائے انڈے کے کچھ ضامن نہو اسلیے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہوا ہے - وجہ الاستحسان ان البیض معد لیخرج
منہ الفرخ الحی - استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت آمادہ رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ برآمد ہو - ف پس اصل
اسمیں بچہ زندہ ہونے والا ہے - والکسر قبل اوانہ سبب لموتہ - اور قبل وقت کے ٹوٹنا بچہ کی موت کا سبب ہے
ف اور یہاں یہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے - فیحال علیہ احتیاطاً - پس بچہ کا مرنا احتیاطاً
اُسی پر حوالہ کیا جاوے - ف کہ قبل وقت توڑنے سے مرگیا - وعلی ہذا اذا ضرب بطن ظبیۃ فالقت جنینا
میتا وماتت فعلیہ قیمتہما - اور اسی استحسان پر اگر کسی ہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ ڈال گئی اور مرگئی تو
محرم پر ہرن و بچہ دونوں کی قیمت واجب ہے - ف اور اگر صرف بچہ مرا تو اُسی کی قیمت ہے - کیونکہ اصل بچہ میں زندہ
پیدا ہونا - ولیس فی قتل الغراب والحداۃ والذئب والعقرب والفارۃ والکلب العقور جزاء -
اور کوے نجس خوار اور چیل و بھیڑیے و چوہے و کٹنے کتے کے مار ڈالنے میں کچھ جزا نہیں ہے - ف اگرچہ محرم ہو یا حرم
میں مارے - لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرام الحداۃ والحیۃ والعقرب والفارۃ
والکلب العقور - بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ جانور بدکاروں سے ہیں کہ حل وحرم میں قتل
کیے جاوینگے چیل وسانپ وبچھو وچوہا اور کٹہا کتا - ف رواہ البخاری ومسلم - ت - اس حدیث سے حرم میں بھی
انکا قتل جائز نکلا - وقال علیہ السلام یقتل المحرم الفارۃ والغراب والحداۃ والعقرب والحیۃ
والکلب العقور - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوے وچیل وبچھو وسانپ
وکٹنے کتے کو - ف صحیحین کی روایت میں الحیۃ نہیں مگر صحیح مسلم کی ایک روایت میں عقرب کے بجائے حیہ ہے پس
مصنف رح نے دونوں کو جمع کردیا - اور الذئب کی روایت مراسیل ابوداؤد وغیرہ سے سابق گذری - لہذا مصنف رح
نے فرمایا - وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات - اور بھیڑیا بعض روایات میں مذکور ہے - ف یعنی مع کلب
عقور کے - وقیل المراد بالکلب العقور الذئب - اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیڑیا ہے - ف یعنی
بھیڑیا کاٹنے وپھاڑنے والا موذی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اُسکو کٹہا کتا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام
ہر ایسے موذی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کتا و بھیڑیا وغیرہ سب کو شامل ہے - او یقال - یا کہا جاوے کہ - ف
کلب عقور سے یہی معروف کتا کٹہا مراد ہے - اور بھیڑیا بطریق قیاس اُس سے لاحق ہے کیونکہ - الذئب فی معناہ - بھیڑیا کلب
عقور کے معنی میں ہے - ف یعنی بغیر تعرض کے حملہ آور ہوتا ہے - والمراد بالغراب الذی یاکل الجیف ویخلط لانہ
یبتدی بالاذی - اور غراب یعنی زاغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ ابتدا میں پہل کرتا ہے
ف یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر چھیڑنے کے ایذا دیتا ہے اور یہ امام مصنف نے کر ذکر
کیا جیسا کہ شارح اکمل رح نے کہا ہے - مصنف - اور مترجم کے نزدیک یہ شارح کا سہو ہے اور مکرر نہیں بلکہ یہ غراب کی دو قسم
کا بیان ہے اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذی یاکل الجیف والذی یخلط سے مراد زاغ سے وہ زاغ جو صرف گندگی
کھاتا ہے اور وہ خلط کر دیتا ہے یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے - پھر وہم ہوتا تھا کہ جو خالی نجاست نہیں کھاتا بلکہ خلط کرتا ہے

تو دانہ کا لحاظ کیا جاتا ایس جواب دیا کہ دانہ کا لحاظ نہیں بلکہ نجاست کا لحاظ ہوا - لانہ یبتدی بالاذی کیونکہ خلط کرنیوالا نجاست سے پہل کرتا ہے یعنی اصل مرغوب اسکی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ بالتبع کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ و نجاست میں سے وہ پہلے نجاست پر چونچ ڈالتا ہے تو وہ مثل نجس خوار کے ہے م - اما العقعق غیر مستثنی - رہا عقعق تو وہ مستثنی نہیں ہے - ف - بلکہ اُسکے قتل میں جزاء لازم ہے - لانہ لایسمی غرابا - کیونکہ وہ غراب نہیں کہلاتا ہے - ف - اور اگر غراب میں داخل مان لیا جاوے تو وہ نجس کو نہیں کھاتا مگر نادر کرکے - ولا یبتدی بالاذی - اور نجس کھانے پر پہل نہیں کرتا ہے - وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر العقور - اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کٹہا ہو یا نہ ہو ف - کیونکہ حدیث ابوداؤد میں صرف کتا مذکور ہے کٹہا صفت نہیں ہے - والمستانس والمتوحش منہا سواء - اور دونوں میں سے خواہ پلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہیں - ف - یہ بنابر آنکہ منہا بصیغہ تثنیہ ہے اور اگر منہا بضمیر مونث ہو یعنی جانوروں میں سے مثلاً کبوتر پالو اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزاء لازم ہے - لان المعتبر فی ذلک الجنس - کیونکہ معتبر در بارہ جزاء کے جنس ہے - ف - پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جنس کبوتر میں سے پالو پلا ہوا بھی حرام و جزاء دونوں میں لازم ہے - یا کلب کی جنس معتبر ہے - وکذا الفارۃ الاہلیۃ والوحشیۃ سواء - اور یونہی دیسی چوہا و جنگلی وحشی چوہا دونوں برابر ہیں - ف - الحاصل جنگلی وحشی جسکے مارنے میں جزاء واجب ہے اسی جنس کا پالو پلا ہوا اگر دن میں رہنے والا مارنے سے جزاء لازم ہے - والضب - اور سمار - ف - یعنی گوہ - والیربوع - اور جنگلی چوہا - لیسا من الخمس المستثناۃ - یہ دونوں اُن پانچوں مستثنی میں سے نہیں ہیں - ف - یعنی بذریعہ قیاس علت اذیت کے پانچوں کے ساتھ میں انکو داخل نہ کیا جاوے - لانہما لایبتدیان بالاذی - کیونکہ یہ دونوں ایذا دینے میں پہل نہیں کرتے ہیں - ف - اس عبارت میں اذی سے اذیت مراد ہے جیسے اذی بمعنی گندگی بھی آتا ہے - ولیس فی قتل البعوض والنمل والبراغیث والقراد شئی - اور بعوض و نمل و براغیث و قراد کے قتل میں کچھ لازم نہیں ہے ف - یہی قول شافعی و احمد ہے - بعوض کا واحد بعوضہ ہے جسکو پشہ یعنی مچھر کہتے ہیں اور نمل کا واحد نملہ یعنی چیونٹی - اور براغیث جمع برغوث جسکو کیک یعنی پسو کہتے ہیں وہ آواز نہیں کرتا اور اڑتا پھرتا ہے - قراد چھوٹی چیچڑی یا کلونی اور اگر بڑی ہو تو اسکو حلمہ کہتے ہیں م - یونہی حشرات الارض قنفذ و خنفس و سلحفات و وزغ و ذباب و زنبور و دلمہ وصیاح اللیل و صرصر و ام حبین و ابن عرس کے قتل میں کچھ نہیں کیونکہ بدن سے متولد نہیں اور نہ صید ہیں - المبسوط - ع - الحاصل بدن سے متولد نہونا اور صید نہونا جزاء سے مانع ہے چنانچہ امام مصنف رح نے فرمایا - لانہا لیست بصیود ولیست بمتولدۃ من البدن - کیونکہ یہ جانور صید نہیں اور بدن سے متولد نہیں ہیں - ف - تو جزاء ثابت نہ ہوگی - ثم ہی موذیۃ بطباعہا - پھر یہ جانور اپنی طبیعت سے موذی ہیں - ف - تو انکا قتل کرنا جائز ہے - والمراد بالنمل السوداء او الصفراء التی توذی - اور چیونٹی سے مراد سیاہ چیونٹی یا زرد ہے جو کہ ایذاء دیتی ہے - ومالا یوذی لایحل قتلہا ولکن لایجب الجزاء للعلۃ الاولی - اور جو چیونٹی کہ ایذا نہیں دیتی تو اسکا قتل کرنا حلال نہیں ولیکن جزاء واجب نہوگی (اگر مار ڈالے) بوجہ اول علت کے - ف - یعنی صید و متولد بدن نہیں ہے تو ل سیاہ چینٹا کلان تجربہ سے بغیر چھیڑے نہیں کاٹتا لیکن چیونٹی خصوصاً شمالی کھانے میں موذی ہے کہ قتل مارنے میں جزاء نہیں مثل مچھر کے - م - ومن قتل قملۃ تصدق بما شاء مثل کف من الطعام - اور جس نے جوں یا جیلا مار ڈالا تو صدقہ کرے جو کچھ چاہے جیسے ایک ہتیلی بھر طعام - لانہا متولدۃ من التفث الذی علی البدن - کیونکہ وہ اس میل کچیل سے پیدا ہوتا ہے جو بدن پر ہے - وفی الجامع الصغیر اطعم شیئا - اور جامع صغیر میں کہ

کچھ طعام دیدے۔ وہذا یدل علی انہ یجزیہ ان یطعم المسکین شیئا یسیرا علی سبیل الاباحۃ۔ اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ کسی مسکین کو کچھ خفیف کھلا دے بطور اباحت کے۔ ف۔ نہ بطور صدقہ تملیک کے۔ وان لم یکن شبعا۔ اگرچہ وہ پیٹ بھر نہ ہو۔ ف۔ حتی کہ روٹی کا ٹکڑا جائز ہے۔ اور اگر دوسرے سے کہا کہ یہ قمل دور کر دے یا اشارہ کیا تو شلی وعیون میں اشارہ کرنیوالے پر کفارہ ہے۔ سروجی نے کہا کہ یہ بعید ہے اسواسطے کہ قمل کچھ صید نہیں کہ اشارہ سے ایذا دینا ہو پس مارنے والے پر البتہ صدقہ ہے جو مذکور ہوا۔ م ع۔ ومن قتل جرادۃ تصدق بما شاء۔ اور جس محرم نے ٹیری مار ڈالی وہ جو چاہے صدقہ دیدے۔ لان الجراد من البر۔ کیونکہ ٹیری خشکی کے صیدین سے ہے۔ فان الصید ما لا یمکن اخذہ الا بحیلۃ ویقصدہ الاخذ۔ کیونکہ صید وہ جانور ہے جسکا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہو اور پکڑنے والا اسکو قصد کرے۔ ف۔ ٹیری کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہے اور یہی قول مالک وشافعی کا ہے۔ وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج یا عمرہ کو نکلے تو ایک جھنڈ ٹیریوں کا سامنے آیا تو ہم نے انکو کوڑوں اور لاٹھیوں سے مارنا شروع کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو کھاؤ کہ یہ صید البحر سے ہے۔ رواہ الترمذی وابوداود۔ جواب یہ کہ اسناد میں ابو المہزم راوی ضعیف ہے ابوداود نے کہا کہ حدیث وہم ہے اور صحیح یہ کہ کعب الاحبار تابعی کا قول ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے انکو اجازت دی کہ مچھلی کی طرح یہ بھی بغیر ذبح کیے ہوئے حلال ہے گویا صید البحر ہے۔ وتمرۃ خیر من جرادۃ۔ اور ایک چھوہارا ایک ٹیری سے بہتر ہے۔ لقول عمر رضہ تمرۃ خیر من جرادۃ۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک چھوہارا ایک ٹیری سے بہتر ہے۔ ف۔ رواہ مالک وابن ابی شیبہ وعبدالرزاق مرسلا ومسندا۔ مع۔ ولا شیء علیہ فی ذبح السلحفاۃ۔ اور محرم پر سلحفاۃ یعنی کچھوا مار ڈالنے میں کچھ لازم نہیں ہے۔ لانہ من الھوام والحشرات۔ کیونکہ وہ کیڑوں مکوڑوں میں سے ہے۔ فاشبہ الخنافس والوزغات۔ پس وہ گبریلے کے کیڑوں اور گرگٹوں سے مشابہ ہوگیا۔ ویمکن اخذہ من غیر حیلۃ۔ اور اسکا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن ہے۔ وکذا لا یقصد بالاخذ فلم یکن صیدا۔ اور یونہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ صید نہ ہوا۔ ف۔ اور یہی قول شافعی واحمد ہے۔ ع۔ ومن حلب صید الحرم فعلیہ قیمتہ۔ اور جس نے حرم کے شکار کو دودھ لیا تو اسپر دودھ کی قیمت واجب ہے۔ لان اللبن من اجزاء الصید فاشبہ کلہ۔ کیونکہ دودھ تو صید کی اجزاء سے ہے پس کل کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور کل یعنی صید میں جزاء تو جزو یعنی دودھ میں بھی اسکی قیمت ہے اور یہی قول شافعی واحمد اور روایت از مالک ہے۔ ع۔ ومن قتل ما لا یوکل لحمہ من الصید کالسباع ونحوہا فعلیہ الجزاء الا ما استثناہ الشرع۔ اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جسکا گوشت نہیں کھایا جاتا جیسے درندے وانکے مانند (باز وشکرہ وغیرہ) تو اسپر جزاء واجب ہے سوائے انکے جنکو شرع نے مستثنے کر دیا ہے۔ وھو ما عددناہ۔ اور مستثنی وہ ہیں جنکو ہم شمار کر چکے۔ ف۔ بھیڑیا وکلب عقور۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور ایک روایت میں درندے کلب عقور میں شامل یا لاحق ہیں یہی قول شافعی ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الجزاء لانہا جبلت علی الایذاء فدخلت فی الفواسق المستثناۃ۔ اور شافعی نے کہا کہ جزاء نہیں واجب ہے کیونکہ یہ جانور اپنی ذات میں ایذا پر مجبول ہیں تو انھیں فواسق میں جو مستثنی ہیں داخل ہو گئے۔ ف۔ اور کلب عقور سے یہی معروف کتا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اہلی ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد جو اپنے حرکت سے عمدا ایذا پہونچاوے لہذا شیر وچیتا وغیرہ اسمیں شامل ہیں۔ الغایہ۔ وکذا اسم الکلب یتناول السباع باسرہا لغۃ۔ اور یونہی کلب کا اسم از راہ لغت کے تمام درندوں کو شامل ہے۔ ف۔ چنانچہ اسپر حدیث دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبۃ بن ابی لہب پر بددعا فرمائی کہ اللھم سلط علیہ کلبا من کلابک۔ یعنی الہی اسپر اپنے کتوں میں سے

ایک کتا مسلط کرو۔ پس عتبہ ملعون کو ایک شیر نے پھاڑ ڈالا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے۔
عینی رحمہ اللہ نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تصحیح کی اور شیخ محقق نے بدائع سے شیر و چیتا و سیاہ گوش قتل کرنے کی اجازت
نقل کی جسمیں اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ م۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر الروایۃ کے۔ ان السبع صید لتوحشہ
وکونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ او لیصطاد بہ او لدفع اذاہ۔ یہ ہے کہ درندے صید میں بوجہ وحشی ہونے اور گرفتاری
میں مقصود ہونے کے خواہ کھال کے لیے (جیسے شیر وغیرہ) یا اسلیے کہ اسکے ذریعہ سے شکار کھیلا جاوے (جیسے چیتا وغیرہ)
یا اسکی ایذاء دور کرنے کی غرض سے۔ ف۔ جیسے جنگلی سور ہے۔ ع۔ اور صید اسی کو کہتے ہیں جو وحشی اور قصد کرکے
گرفتار کیا جاوے۔ والقیاس علی الفواسق ممتنع لما فیہ من ابطال العدد۔ اور فواسق پر قیاس کرنا
ممنوع ہے کیونکہ اسمیں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا۔ حالانکہ قیاس
کرنے میں پانچ سے بڑھ جاتے ہیں لیکن وارد ہوتا ہے کہ عدد جب مقصود حکم نہ ہو تو زیادتی کو مانع نہیں ہوتا اور یہاں
ہر قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق ہے بلا خلاف۔ تو زیادتی منع نہیں۔ علاوہ اسکے دوسری حدیث
صحیح میں وزغ یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم میں جائز آیا اور یہ چھ ہوگئے پس ہم مانتے ہیں کہ وہ صید ہیں لیکن
انکا مار ڈالنا جائز ہے۔ واسم الکلب لا یقع علی السبع عرفا والعرف املک۔ اور کلب کا لفظ عرف میں درندہ
پر نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے۔ ف۔ پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے تو جب تک حقیقت
ممکن ہے مجاز یہاں نہیں لیا جائیگا۔ لیکن اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور تو وحشی نہیں
ہے پس لا محالہ وحشی درندہ مراد ہے اور وہ مجاز لغوی میں ہر درندہ موذی کو شامل ہے فتامل فلعل الحق لا یعدوہ واللہ تعالیٰ اعلم
م۔ اور بنا بر ظاہر الروایۃ مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جب کہ اسنے حملہ نہ کیا ہو جزاء واجب ہے۔ ولا یجاوز بقیمتہ شاۃ
اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جائیگا۔ وقال زفر یجب بالغۃ ما بلغت اعتبارا بماکول اللحم۔ اور زفر رحمہ اللہ
نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جہانتک پہونچے بقیاس ماکول اللحم کے۔ ف۔ یعنی ایسے جانور کے قیاس پر
جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ۔ اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم ہے
کہ ضبع یعنی کفتار صید ہے اور اسمیں بکری واجب ہے۔ ف۔ معروف حدیث جابر رض یوں ہے کہ میں نے پوچھا کہ
ضبع کیا صید ہے فرمایا کہ ہاں اور اسمیں بکرا قرار دیا جائیگا جب کہ اسکو محرم شکار کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ لیکن یہ حدیث
محمول ہے کہ ضبع کی اسوقت الیت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے ورنہ قولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل من النعم سے معارضہ
ہوگا۔ کیونکہ آیت میں ہر صید کے واسطے اسکا مثل یعنی برابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے
کہ کفتار کی قیمت ایک بکرا تھی۔ فعلی ہذا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ و ملک میں اور ہر درندہ و صید غیر ماکول
اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو۔ انتہی۔ ولان اعتبار قیمتہ لمکان الانتفاع بجلدہ لا لانہ
محارب موذ۔ اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر ماکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اسکی کھال سے نفع حاصل کرنے
کے دخل سے ہے نہ اسوجہ سے کہ وہ لڑنے والا موذی ہے۔ ومن ہذا الوجہ لا یزاد علی قیمۃ الشاۃ ظاہرا۔ اور اس
دلیل سے نکلا کہ بظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھیگا۔ ف۔ یعنی جب کہ مقصود صرف کھال ہے تو کھال
کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کھال سے بڑھکر نہ ہوگی۔ اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ خود امام مصنف
نے اوپر کہا وکونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ او لیصطاد بہ الخ۔ تو صرف کھال کی خصوصیت کہاں رہی علاوہ بریں
قولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل الآیۃ میں تو مطلقاً صید مقتول کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کھال کی اور معارضہ

اذیت سے نہیں ہو سکتا۔ ملخص الفتح۔ پس ظاہر کلام المحقق رح ترجیح دیتا ہے کہ کچھ نہیں واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب ہو مثل قول زفر رح کے۔ پھر یہ اختلاف اس صورت میں کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو۔ واذا صال السبع علی المحرم فقتله لاشئ علیه۔ اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اسکو قتل کر دیا تو اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ وقال زفر یجب اعتبارا بالجمل الصائل۔ اور زفر رح نے کہا کہ واجب ہے بقیاس اونٹ حملہ آور کے

ف۔ یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اسنے قتل کر ڈالا تو اسپر اونٹ کی قیمت واجب ہے۔ یونہی درندہ کی قیمت واجب ہے۔ ولنا ما روی عن عمر رض انه قتل سبعا واهدی کبشا وقال انا ابتداناه۔ اور ہماری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمر رض سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمر رض نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک بکرا ہدی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی۔ ف۔ یعنی اگر ہم پہل کر کے اسکو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر ہدی کا بکرا واجب نہ ہوتا۔ لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے ہے حالانکہ اصول الحنفیہ میں حجت نہیں پس اولی استدلال بحدیث السبع العادی یعنی قتل نواسق کے جائز ہے ایسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مع۔ یعنی حملہ کرے نہ آکر اسکی یہ عادت ہو ورنہ موافق روایت بدائع و نوادر کے بغیر جزا قتل جائز ہے۔ م۔ ولان المحرم ممنوع عن التعرض لا عن دفع الاذی۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا تعرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ ولهذا کان ماذونا فی دفع المتوهم منه الاذی۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم ہو۔ ف۔ اور وہ نواسق جانور ہیں۔ فلان یکون ماذونا فی دفع المتحقق اولی۔ پس بدرجۂ اولی اسکو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہو۔ ف۔ یعنی جب کہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جب کہ اذیت متوہم ہونے سے نواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجۂ اولی اس اذیت متحقق میں درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت ہوگی۔ ومع وجود الاذن من الشارع لا یجب الجزاء حقا له۔ اور باوجود شارع کی طرف سے اجازت ہونے کے جزاء واسطے حق شارع کے واجب نہ ہوگی۔ ف۔ ہاں اگر حق العباد بھی متعلق ہو تو اسکا حق واجب ہوگا لہذا کہا۔ بخلاف الجمل الصائل لانه لا اذن من صاحب الحق وهو العبد۔ برخلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو حقدار کی طرف سے اجازت نہیں اور حقدار بندہ ہے۔ ف۔ یعنی مالک نے اسکے قتل کی اجازت نہیں دی تھی لہذا مالک کا حق ادا وہ قیمت جمل ہی واجب ہوگی اور مالک حقیقی شارع عز وجل نے قتل کی اجازت دی تو جزاء احرام واجب نہیں۔ پس اسپر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہیں کیونکہ درندہ میں سوائے حق شارع کے کوئی حق متعلق نہیں ہے م۔ وان اضطر المحرم الی قتل صید فقتله فعلیه الجزاء۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہوا پس اسنے قتل کیا تو اسپر جزاء واجب ہے۔ ف۔ مضطر ہونے کے یہ معنی کہ بھوک سے مضطرب ہو کر صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہوا۔ تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزاء لازم ہے۔ لان الاذن مقید بالکفارة بالنص علی ما تلوناه من قبل۔ کیونکہ اجازت بدلیل نص مقید بکفارہ ہے چنانچہ ہم نے سابق میں تلاوت کر دی۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی فمن کان منکم مریضا او به اذی من راسه الآیہ۔ میں ضرورت کے وقت سر منڈانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھانا جائز مگر بشرط کفارہ۔ ولا باس للمحرم ان یذبح الشاة والبقرة والبعیر والدجاجة والبط الاهلی۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گائے و اونٹ و مرغی اور پالو بط کو۔ لان هذه الاشیاء لیست بصیود لعدم التوحش۔ کیونکہ یہ چیزیں صید نہیں ہیں بوجہ وحشی نہونے کے۔ ف۔ یعنی انکی اصلی خلقت توحش نہیں ہے۔ والمراد بالبط الذی یکون فی المساکن والحیاض لانه الوف باصل الخلقة۔ اور بط سے مراد

وہ بط جو گھروں وحوضوں میں رہا کرتی ہے کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت میں پالو ولی ہوئی ہے۔ ف۔ کبھی وحشی جنگلی نہیں
ہوتی ہے۔ جیسے کبوتروں میں پالو کبوتر کی قسم ہے۔ ولو ذبح حماما مسرولا فعلیہ الجزاء۔ اور اگر محرم نے کبوتر پاموز ذبح
لیا تو اسپر جزاء لازم ہے۔ خلافا لمالک لہ انہ الوف مستانس ولا یمتنع بجناحیہ لبطوء نہوضہ۔ برخلاف قول مالک
کے۔ انکی دلیل یہ ہے کہ پاموز کبوتر خود پلا ہوا لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور اپنے بازوؤں سے ممتنع نہیں ہوتا بوجہ اٹھان سست
ہونے کے۔ ف۔ یعنی اڑنے میں بازو سستی کرتے ہیں تو آدمی اسکو جب چاہے گرفتار کرلے وہ صید کی طرح ممتنع نہیں
ہے۔ ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقۃ ممتنع بطیرانہ وان کان بطئی النہوض۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کبوتر
یعنی پاموز اپنی اصل خلقت میں وحشی واقع ہوا جو کہ اپنے اڑان سے ممتنع ہے اگرچہ اٹھان میں سست ہو۔ والاستیناس
عارض فلم یعتبر۔ اور پلا ہونا تو عارض ہو گیا پس معتبر نہ ہوا۔ ف۔ اور یہی قول شافعی واحمد ہے۔ الحاصل صید ہونے
میں اصلی خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہے اور پیچھے پل جانا معتبر نہیں ہے۔ وکذا اذا قتل ظبیا مستانسا۔ اور یونہی جب
پلی ہوئی ہرن کو ذبح کیا تو جزاء واجب ہے۔ لانہ صید فی الاصل فلا یبطلہ الاستیناس۔ کیونکہ وہ اصل میں صید ہے
تو پل جانا اسکو باطل نہیں کریگا۔ ف۔ جیسے برعکس یعنی اصل میں مانوس ہو اور پھر وحشت عارض ہونے سے صید
نہیں ہوتا۔ کالبعیر اذا ند لا یاخذ حکم الصید فی الحرمۃ علی المحرم۔ جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید کا حکم
نہیں لیتا کہ محرم پر اسکا ذبح کرنا حرام ہو جاوے۔ واذا ذبح المحرم صیدا فذبیحتہ میتۃ لا یحل اکلہا۔ اور جب محرم نے کسی
شکار کو ذبح کیا تو اسکا ذبیحہ مردار ہے اسکا کھانا حلال نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ مضطر نے ذبح کی ہو۔ کیونکہ وہ صرف مضطر کو
حلال ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی رح نے کہا۔ ف۔ ایک قول میں یحل ما ذبحہ المحرم لغیرہ لانہ عامل
لہ فانتقل فعلہ الیہ۔ کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہے کیونکہ محرم نے تو غیر کے لیے کام کیا پس اسکا فعل غیر کی طرف
منتقل ہوا۔ ف۔ اور غیر محرم ذبح کرتا تو اسکو حلال ہوتا۔ رہا محرم تو اسپر مطلقا حرام ہے۔ ولنا ان الذکاۃ فعل مشروع
اور ہماری دلیل یہ کہ ذبح کرنا شرعی فعل ہے۔ ف۔ جس سے کھانا حلال ہوتا ہے۔ وہذا فعل حرام فلا یکون ذکاۃ۔
اور یہ فعل محرم کا حرام ہے تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا۔ کذبیحۃ المجوسی۔ جیسے آتش پرست کا ذبیحہ۔ ف۔ کہ ذبیحہ نہیں بلکہ
مردار ہے۔ وہذا لان المشروع ہو الذی قام مقام الممیز بین الدم واللحم۔ اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا
اسوجہ سے ہے کہ ذبح مشروع وہی خون وگوشت کے درمیان تمیز وجدائی کرنے میں قائم مقام ہے۔ ف۔ کیونکہ گوشت
پاک اور خون مسفوح نجس ہے تو شرع نے ذبح شرعی کو دونوں میں جدا کرنے کے قائم مقام کیا۔ تیسیرا۔ واسطے آسانی دینے کے
ف۔ پس اگر مشروع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہے اگر خون جاری ہو کر بہا ہو اور اگر مشروع ذبیحہ نہ ہوا مثلاً مجوسی نے کیا
تو مردار ہے اگرچہ خون بہ جاوے۔ ن۔ تو حلال ہونا شرعی ذبیحہ پر ہے۔ فینعدم بانعدامہ۔ پس حلال ہونا معدوم
ہوگا بوجہ ذبیحہ مشروع معدوم ہونے کے۔ ف۔ پس جب ذبیحہ محرم مشروع ذبیحہ نہیں تو مردار ہوا۔ وان اکل المحرم
الذابح من ذلک شیئا۔ اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ میں سے کچھ کھایا۔ ف۔ باوجودیکہ اس مردار
کا کھانا حرام ہے۔ فعلیہ قیمۃ ما اکل۔ تو اسپر جو کھایا اسکی قیمت واجب ہے۔ ف۔ یعنی مع استغفار کے۔ عند ابی حنیفۃ
یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا لیس علیہ جزاء ما اکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ جو اسنے کھایا اسکی جزاء اسپر نہیں ہے
ف۔ صرف استغفار لازم ہے۔ وان اکل منہ محرم آخر فلا شئی علیہ فی قولہم جمیعا۔ اور اگر اس ذبیحہ میں سے کسی
محرم نے کچھ کھایا تو ان سب کے قول میں بالاتفاق اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ لہما ان ہذہ میتۃ فلا یلزمہ باکلہا الا الاستغفار
صاحبین کی دلیل یہ کہ یہ ذبیحہ مردار ہے تو محرم ذبح کرنے والے پر اسکے کھانے سے سوائے استغفار کرنے کے کچھ واجب

ہوگا۔ وصار کما اذا اکل منہ محرم غیرہ۔ اور ایسا ہوگیا کہ جیسے اسمین سے کسی دوسرے محرم نے کھایا۔ ولابی حنیفۃ ان حرمتہ باعتبار کونہ میتۃ کما ذکرنا وباعتبار کونہ محظور احرامہ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ ذبیحہ محرم کا حرام ہونا دو اعتبار سے) باعتبار اسکے مردار ہونے کے جیسا ہم نے بیان کردیا اور باعتبار اسکے ممنوع احرام ہونے کے۔ ف۔ یعنی ذبح الصید اسکے احرام مین ممنوع حرام ہے۔ لان احرامہ ہو الذی اخرج الصید عن المحلیۃ والذابح عن الاہلیۃ فی حق الذکاۃ۔ کیونکہ اسکے احرام ہی نے ذبیحہ پاک ہونے کے حق مین صید کو محل ذبح ہونے اور خود محرم کو ذبح کرنے کے لائق ہونے سے نکال دیا۔ ف۔ یعنی احرام ہی سے محرم اس قابل نہ رہا کہ اسکا ذبیحہ جب کہ صید ہو تو پاک ہو۔ فصارت حرمۃ التناول بہذہ الوسائط مضافۃ الی احرامہ۔ پس تناول حرام ہونا ان واسطون سے اسکے احرام کی طرف منسوب ہوگیا۔ ف۔ کیونکہ احرام سے ذبیحہ نہ ہونا اور ذبیحہ نہونے سے مردار ہونا اور مردار کا کھانا حرام ہوتا۔ پس یہ سبب بوجہ احرام کے ہے تو جزاء واجب ہے۔ بخلاف محرم آخر لان تناولہ لیس من محظورات احرامہ۔ برخلاف دوسرے محرم کے کیونکہ دوسرے محرم کا کھانا اسکے احرام کی ممنوعات سے نہین ہے۔ ف۔ کیونکہ حرمت اسکی احرام کی طرف مضاف نہین تو اسپر کچھ جزاء نہوگی اور اسپر پہلے محرم ذبح کنندہ کا قیاس ٹھیک نہ ہوگا۔ ولا باس بان یاکل المحرم لحم صید اصطادہ حلال وذبحہ۔ اور مضائقہ نہین کہ محرم ایسے صید کا گوشت کھاوے جسکو حلال یعنی بے احرام والے نے شکار کیا اور ذبح کیا ہو۔ اذا لم یدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ۔ بشرطیکہ محرم نے اسپر دلالت نکی اور نہ اسکے شکار کرنے کا حکم کیا ہو۔ ف۔ اور اگر حلال نے خود شکار کرنے مین محرم کے واسطے نیت کی ہو تو کچھ مضائقہ نہین ہے۔ خلافا لمالک فیما اذا اصطادہ لاجل المحرم۔ مالک رح نے خلاف کیا ایسی صورت مین جب کہ حلال نے صید کو محرم کی جہت سے شکار کیا۔ ف۔ یعنی نیت کی کہ محرم کو کھلاؤنگا۔ لہ قولہ علیہ السلام لا باس باکل المحرم لحم صید مالم یصدہ او یصاد لہ۔ مالک رح کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مضائقہ نہین محرم کو صید کا گوشت کھانے مین بشرطیکہ خود اسکو شکار نہ کیا ہو یا اسکے واسطے شکار نہ کیا گیا ہو۔ ف۔ حدیث جابر رض بن عبد اللہ لکم وانتم حرم مالم یصیدوہ او یصاد لکم۔ اسکے معنی وہی ہین جو مصنف نے ذکر کیے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی لیکن حدیث منقطع ہے اور ہمارے نزدیک ثقہ راوی سے حجت ہے۔ اور یہی قول شافعی واحمد کا ہے۔ اور ہمارے نزدیک تاویل یہ کہ محرم کے واسطے شکار کیا گیا یعنی شکار زندہ اسکو ہدیہ دیا ہو یا اسکے حکم سے شکار کیا گیا۔ ولنا ان الصحابۃ تذاکروا لحم الصید فی حق المحرم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے محرم کے حق مین صید کا گوشت کھانے مین ذکر کیا۔ ف۔ درحالیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے۔ فقال علیہ السلام لا باس بہ۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکے کھانے مین کچھ مضائقہ نہین ہے۔ ف۔ بلکہ روایت یہ کہ فامرنا باکلہ یعنی ہمکو اسکے کھانے کا حکم کیا۔ رواہ محمد قال اخبرنا ابو حنیفۃ عن محمد بن المنکدر عن عثمان بن محمد عن طلحۃ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ قال تذاکرنا لحم الصید الخ۔ اور ابو عبد اللہ الحسین نے مسند ابی حنیفہ مین عن ابی حنیفہ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن جدہ الزبیر بن العوام قال کنا نحمل الصید صفیفا وکنا نتزودہ ونأکلہ ونحن محرمون مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ اسناد صحیح ہے اور مالک رح نے مؤطا مین اسی کا اختصار روایت کیا۔ حاصل یہ کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ احرام مین ہونے اور گوشت ہرن کا زاد راہ لیجاتے رکھاتے تھے۔ پس جب معارضہ قائم ہوا تو ہم نے توفیق دی اور کہا۔ واللام فیما روی لام تملیک۔ اور جو روایت مالک رح نے کی اُسمین لام تملیک ہے۔ ف۔ یعنی قولہ یصاد لہ۔ مین لام تملیک ہے یعنی محرم کے ملک مین صید دے تو حرام ہے۔ فیحمل علی ان یہدی الیہ الصید دون اللحم

تو حدیث محمول ہوگی اس بات پر کہ محرم کو صید ہدیہ دے نہ گوشت - ف - پس صید ذبح کرنا اور کھانا حرام ہوگا - او
معناہ ان یصاد بامرہ - یا معنی یصاد لکم یہ کہ شکار مارا جاوے اسکے حکم سے - ف - اور حدیث ابو قتادہ رضہ واقعہ
صحیحین جو اوپر گذری اسمین صرف یہی پوچھا کہ تم مین سے کسی نے اسکو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی انھون نے کہا کہ نہین تو فرمایا
کہ پھر اسکو کھاؤ - یہ نہین پوچھا کہ اسکی نیت مین نہ تھا کہ تمھارے واسطے شکار کرے - پھر طحاوی رح نے یہی قول جو ہمارا
مذہب ہے حضرت عمر و ابوہریرہ و طلحہ بن عبید اللہ و عائشہ رضہ سے روایت کیا - تحقیق مسئلہ طویل ہے - فتح القدیر مین دیکھنا
چاہیے - م - ثم شرط عدم الدلالۃ - پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا - ف - یعنی محرم کو لحم الصید کھانا اس شرط سے حلال
ہے کہ اپنے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو - وہذا تنصیص علی ان الدلالۃ محرمۃ - اور یہ تنصیص ہے اس
بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہے - ف - یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہوجاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام
ہے - قالوا فیہ روایتان - مشائخ نے کہا کہ اسمین دو روایتین آئی ہین - ف - ایک مین ہے کہ دلالت کرنے سے
محرم کو لحم الصید کھانا حرام ہے اور دوسرے مین دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہین - اور امام قدوری نے روایت اول
پر تنصیص کی - ووجہ الحرمۃ حدیث ابی قتادۃ رضہ وقد ذکرناہ - اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
ہے اور ہم اسکو ذکر کر چکے - ف - اور مترجم نے ابھی اسکا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اسکے
دی کہ کسی نے دلالت نہین کی اور کسی نے شکار کرانے کا حکم نہین کیا - ہان اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اسکے سواے
ابو قتادہ رضہ سے نہین پوچھا کہ تم نے ان محرمون کے واسطے تو شکار نہین کیا - پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ ثلثہ رح
کہتے ہین تو بدون اسکے کھانے کی اجازت نہ دیتے - اور حدیث جابر رضہ مین الم تصیدوہ او یصاد لکم - کے یہی معنی کہ تمھارے
واسطے حلال نے یہ کام تمھارے حکم سے نہ کیا ہو - اور یہ استعمال شائع - فاللہ تعالیٰ اعلم - م - وفی صید الحرم اذا ذبحہ
الحلال تجب قیمتہ یتصدق بہا علی الفقراء - اور حرم کی صید مین جب اسکو حلال یعنی بے احرام والا شخص ذبح کرڈالے
تو اسکی قیمت واجب ہوگی جسکو فقیرون پر تقسیم کرے - ف - یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تکریم ہے - لان الصید
استحق الامن بسبب الحرم - کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے - ف - جیسے حرم سے باہر جو شخص احرام باندھے
تو اسکی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتی کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم مین بوجہ مکان معظم کے ہر شخص و
جانور مستحق امن ہے - لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفر صیدہا - بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے قول کے جو ایک حدیث مین جسمین طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدہا - ف - یعنی اور مکہ کی صید کو نفرت
نہ دلائی جاوے گی مراد مکہ سے باتفاق حرم ہے اور اس کلام سے آئندہ کی خبر دینا مقصود نہین بلکہ باتفاق نہی مراد ہے یعنی کوئی شخص
ایسا مت کرے اور ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ فتح مکہ مین آپ نے حمد و ثنا الٰہی عزوجل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے
مکہ سے اصحاب الفیل کو روکا اور رسول اللہ و مومنون کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لیے حلال
کیا گیا تھا پھر اسکی حرمت تا قیامت باقی ہے اسکا درخت نہ کاٹا جاوے اور اسکی صید کو تنفیر نہ کی جاوے اور اسکی
ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور اسمین گرا مال کسی کو لینا حلال نہین مگر جو اسکو پکار کر مالک کو پہونچانے کے لیے اٹھاوے
عباس بن المطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ سواے اذخر کے کہ وہ ہماری قبرون و گھرون کے واسطے ضروری ہے پس
آپ نے فرمایا کہ سواے اذخر کے - رواہ الائمۃ الستۃ فی صحاحہم وغیرہم - واضح ہو کہ نباتات سے مراد جو آپ جمی ہو نہ وہ
کہ کسی نے لگائی ہو - پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنون کا لشکر لیکر مکہ پر حملہ کیا تو خلق کو تنبیہ فرمائی کہ اللہ تعالیٰ
کے حکم سے تھا تو دیکھو کہ ابھی اڑتالیس سال ہوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدایش کے سال مین تم لوگون کی

انھون کے سامنے جو ظالم ہاتھیون کا لشکر لیکر کعبہ کو فتح کرنے وگرانے آیا تھا اور حالیکہ تم اپنی جاہلیت سے اوس سے اللہ تعالی نے اسکو تسلط نہ دیا بلکہ یہان کے طیر ابابیل کو حکم دیا جنھون نے ان ہاتھیون و لشکرون پر ایک ایک کنکری ڈالی جس سے وہ لوگ بالکل بھس چکنا چور ہو گئے پھر اللہ تعالی نے اپنی مرضی سے اپنے رسول علیہ السلام کو مسلط کر دیا۔ پھر خوب یاد رکھو کہ وہ صرف ایک ساعت کے لیے مجھے حلال کیا گیا تھا اب وہ بدستور قیامت تک حرم محترم ہو گیا۔ آیندہ کوئی شخص اگر لشکر لاوے اور میرے حال سے دلیل پکڑے تو اسکو کہو کہ رسول اللہ علیہ السلام کو اللہ تعالی نے اجازت دی اور تم کو اجازت نہین دی۔ بالجملہ جب حدیث مین صید کو نفرت دلانے سے مانعت قطعی تو قتل اس سے بڑھکر حرام ہے پس صید کی قیمت فقرا پر تقسیم کرے اور یہی چارون ائمہ اور عامہ علماء کا قول ہے۔ **ولا یجزیہ الصوم** ۔ اور اس قاتل غیر محرم کو قیمت کے بدلے روزے رکھ لینا جائز نہین۔ **ف**۔ اگرچہ محرم کو کفارہ صید مین صوم جائز ہین۔ **لانہا غرامۃ**۔ کیونکہ یہ قیمت جو صید حرم قتل کرنے سے حلال پر لازم آئی ہے تاوان ہے۔ **ف**۔ یعنی کل وجہ سے وہ تاوان ہے۔ **ولیست بکفارۃ**۔ اور کفارہ نہین ہے۔ **ف**۔ جیسے محرم پر ایک وجہ سے تاوان اور ایک وجہ سے احرام مین فعل ممنوع کا کفارہ ہے تو اسکو روزے بھی جائز ہین اور حلال کے حق مین کفارہ نہین۔ **فاشبہ ضمان الاموال**۔ تو یہ مالون کی ضمانت کے مشابہ ہو گیا۔ **ف**۔ یعنی اگر غیر کے مالون کو ناجائز تلف کرے تو صرف تاوان دینا نہین ہوتا ہے پس یہی یہان ہے۔ الحاصل محرم کی صید کو قتل کرنے مین اور حلال کی صید حرم ارنے مین فرق ہے کہ اول کو جزاء مین ہدی و اطعام و صوم ہر ایک جائز ہے اور دوم کو صوم نہین جائز ہے۔ **وہذا لانہ یجب بتفویت وصف فی المحل وہو الامن**۔ اور یہ اسوجہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے بسبب معدوم کرنے وصف کے محل یعنی صید مین اور وہ وصف امن ہے۔ **ف**۔ پس صید سے امن زائل کیا تو ضمان لازم آئی۔ **والواجب علی المحرم بطریق الکفارۃ جزاء علی فعلہ**۔ اور جو کچھ محرم پر بطریق کفارہ واجب ہوا وہ اسکے فعل کی جزاء ہے۔ **ف**۔ نہ وصف محل کے۔ **لان الحرمۃ باعتبار معنی فیہ وہو احرامہ**۔ کیونکہ حرام ہونا بلحاظ ایسے معنی کے ہے جو محرم مین موجود ہے اور وہ اسکا احرام ہے۔ **ف**۔ کیونکہ بغیر احرام کے وہ شکار کر سکتا ہے اسی وجہ سے اگر دو محرمون نے ایک صید کو مارا تو ہر ایک پر اسکے فعل کی وجہ سے پوری جزاء لازم ہے بخلاف اسکے اگر دو حلال نے حرم کا ایک صید مارا تو صید کی ایک ہی قیمت دونون پر لازم ہے کیونکہ عوض محل ہے اور محرم ہر ایک پر جزاء فعل ہے۔ **والصوم یصلح جزاء الافعال لا ضمان المحال**۔ اور فعل صوم اس لائق ہے کہ افعال کی جزاء ہو جاوے نہ محال کی ضمان ہو۔ **ف**۔ کیونکہ محل کی جزاء از قسم اعیان ہوگی نہ افعال۔ **وقال زفر**۔ اور کہا زفرؒ نے۔ **ف**۔ اور مالک و شافعی و احمدؒ نے کہ۔ **یجزیہ الصوم اعتبارا بما وجب علی المحرم**۔ حلال کو بھی روزہ رکھنا یعنی جزاء مین روزہ رکھ دینا جائز ہے بر قیاس اسکے جو محرم پر واجب ہوا۔ **ف**۔ یعنی جیسے محرم پر جزاء مین روزہ جائز ہے یونہی حلال کو کہ دونون نے ممنوع قتل کیا۔ لیکن یہ قیاس مع الفارق ہے۔ **والفرق قد ذکرناہ**۔ اور فرق ہم بیان کر چکے۔ **ف**۔ کہ محرم پر جزاء فعل ہے اور حلال پر تاوان محل۔ پس باوجود اس فرق کے ایک کا دوسرے پر قیاس ممکن نہین ہے۔ **وہل یجزیہ الہدی**۔ اور بھلا حلال کو ہدی کرنا روا ہے۔ **ففیہ روایتان**۔ تو اسمین دو روایتین ہین۔ **ف**۔ ایک مین روا نہین یعنی قربانی کر دینا کافی نہ ہوگا بلکہ ضرور ہے کہ بعد ذبح کے اسکی قیمت صید کے برابر ہو اور وہ مساکین کو تقسیم ہو جاوے حتی کہ اگر مذبوح تلف ہو جاوے تو اسکے عوض صید پھر صدقہ کرنا واجب ہے اور دوسری روایت مین خالی قربانی کر دینا روا ہو گیا اگرچہ بعد ذبح کے اسکی قیمت صید کے برابر نہ ہو اور اگرچہ وہ تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے کیونکہ خون بہانے سے کفارہ ہو گیا۔ معنہ۔ و من

دخل الحرم بصید - اور جو شخص حرم میں مع صید کے داخل ہوا - ف - اگرچہ محرم نہ ہو - فعلیہ ان یرسلہ فیہ - تو اس پر
واجب ہے کہ حرم میں اسکو چھوڑ دے - اذا کان فی یدہ - بشرطیکہ اسکے ہاتھ میں ہو - ف - یعنی درحقیقت ہاتھ میں پکڑے
ہو - خلافا للشافعی فانہ یقول حق الشرع لا یظہر فی مملوک العبد لحاجۃ العبد - برخلاف قول شافعی رح کے کہ وہ
فرماتے ہیں کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اس چیز میں شرع کا حق نہیں ظاہر ہوتا - ف - بلکہ مباح
میں ظاہر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ حرم میں جس نے خود درخت لگایا اسکا کاٹنا جائز ہے - اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی
چھوڑنا واجب ہے - ولنا انہ لما حصل فی الحرم وجب ترک التعرض لحرمۃ الحرم - اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ صید جب
حرم میں موجود ہوئی تو حرم کے احترام کی وجہ سے اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو گیا - اذ صار ہو من صید الحرم فاستحق
الامن لما روینا - یا وہ حرم کی صید سے ہو گئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابق - ف - یعنی لا ینفر صیدہا پس
دونوں طرح سے اسکو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم وہ درخت ہے کہ کسی کی ملک نہ ہو
اور نہ درخت فلاں شخص کہلاتا ہے - بخلاف صید حرم کے کہ وہ حدود کے اندر داخل ہونے سے ہے اور اصل میں جس ہرن کا شکار
حلال ہے اگر وہ حرم میں داخل ہو گیا تو وہ صید الحرم ہے جب تک وہاں سے خارج نہ ہو ورنہ نیز حلال ہے پس حرم میں صید کا وجود ہی
صید الحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے - م - فان باعہ رد البیع فیہ ان کان قائما - پھر اگر اس نے صید کو فروخت کر دیا تو صید
کے حق میں بیع رد کر دی جائیگی بشرطیکہ صید قائم ہو - ف - حتی کہ اگر کئی بار وہ صید دو چیزوں کو ملا یا ہو تو فقط صید کے حق میں بیع
رد کی جائیگی بنابر آنکہ کتاب البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو - م - وان کان فائتا فعلیہ الجزاء - اور اگر صید قائم نہ رہا ہو تو
بائع پر جزاء واجب ہے - ف - خواہ صید مر گیا یا مشتری اسکو کہیں لیگیا ہو - لانہ تعرض للصید بتفویت الامن الذی
استحقہ - کیونکہ اس نے صید کا وہ امن جسکا وہ مستحق تھا فوت کر کے صید سے تعرض کیا - ف - جو مستوجب جزاء ہوا ہے
وکذلک بیع المحرم الصید من محرم او حلال - اور یونہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ - ف -
یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بائع پر جزاء لازم ہے - لما قلنا - اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے - ف -
یہ سب اسوقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو - ومن احرم وفی بیتہ او فی قفص معہ صید فلیس علیہ ان یرسلہ -
اور جس شخص نے احرام باندھا در حالیکہ اسکے گھر میں یا اسکے ساتھ کسی پنجرہ میں صید ہے تو اسپر اسکا چھوڑنا واجب نہیں ہے
ف - یہی مذہب عبد اللہ بن الحارث رض اور مجاہد و اوزاعی و مالک و احمد کا ہے لیکن اتنا ہے کہ یا تو لگاؤ اس سے الگ رکھنا
واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق احرام باندھتے ہی چھوڑنا واجب ہے - معف - وقال الشافعی علیہ
ان یرسلہ - اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر اسکا چھوڑنا واجب ہے - ف - اگرچہ ہاتھ میں نہیں ہے - لانہ متعرض للصید
بامساکہ فی ملکہ - کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں روک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا - فصار کما اذا کان
فی یدہ - تو قبضہ میں رکھنا ایسا ہو گیا گویا اسکے ہاتھ میں صید ہے - ولنا ان الصحابۃ کانوا یحرمون وفی بیوتہم صیود
ودواجن - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھتے حالانکہ انکے گھروں میں صیود اور دواجن ہوتے تھے
ف - دواجن جمع داجن وہ ہرن وغیرہ جو بکری کی طرح ہل جاوے - صیود جمع صید اور مراد پرند وغیرہ جنگلی - حاصل یہ کہ
انکے گھروں میں صید کے اقسام میں سے پرند و داجن وغیرہ ہوتے تھے - ولم ینقل عنہم ارسالہا - اور صحابہ رضی اللہ عنہم
سے ان صیود کا چھوڑنا منقول نہیں ہے - ف - حالانکہ اگر چھوڑتے تو اسکے نقل کی کثرت ہوتی - وبذلک جرت
العادۃ الفاشیۃ - اور ایسے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاش عادت جاری چلی آئی ہے - ف - کہ برابر طبقہ تابعین و تبع
تابعین و انکے بعد والوں میں آجتک یہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صیود کو چھوڑ دینا واجب نہیں جانتا اور نہ چھوڑتے ہیں

وہی من احدے الحج - اور یہ فاش عادت منجملہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے۔ ف - گویا بمنزلہ اجماع کے ہے ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابوبکر بن عیاش عن یزید بن ابی زیاد عن عبد اللہ بن الحارث رض قال کنا نحج الخ - یعنی عبد اللہ بن الحارث نے کہا کہ ہم لوگ حج کرتے حالانکہ اپنے اہل میں طرح طرح کے صیود چھوڑ جاتے کہ ہم انکو رہا نہیں کرتے تھے - حدثنا عبد السلام بن حرب عن لیث عن مجاہد ان علیاً رضی اللہ عنہ الخ - یعنی مجاہد رح نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک جماعت کے ساتھ میں صیدے داجن دیکھے حالانکہ وے لوگ احرام میں تھے پس انکو ان صیود کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا مع ت - یہ اسناد بے شبہ جید حسن ہے پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین حتی کہ آخر طبقہ تک یہی عادت مستمر چلا آیا تو بقول حضرت ابن مسعود رض کے - ما رآہ المسلمون حسنا فہو عند اللہ حسن - جو بات مومنوں نے بہتر دیکھی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہے - کما رواہ احمد والطیالسی والبزار والطبرانی والبیہقی - شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور یہ قول بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور کچھ شبہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مومنین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات ہیں مانند قولہ تعالی اولئک ہم المومنون حقاً - اور - اولئک ہم المفلحون - اور قولہ تعالی رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ - اور مانند اسکے بہت کثرت سے ہیں اور خود اجماع امت بلاخلاف حجت ہے اور امت سے مومنون مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا - پس احرام میں ان صیود کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں انکا تعامل اور عام عادت فاش چلی آئی ہے تو معلوم ہو گیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے م - ولان الواجب ترک التعرض - اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر تو یہی واجب کہ صید سے تعرض چھوڑے وہو لیس بمتعرض من جہتہ - اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں - لانہ محفوظ بالبیت والقفص لا بہ - کیونکہ صید تو بذریعہ بیت اور قفص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ - ف - یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اسکو گرفت کیے ہوے نہیں ہے - غیر انہ فی ملکہ - سوائے اتنی بات کے کہ صید اسکے ملک میں ہے - ف - اور ملک میں ہونا کسی صید سے تعرض نہیں ہوتا - قاضیخان وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام باندھتے ہیں حالانکہ انکے گھروں میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جنمیں جنگلی کبوتر محفوظ رہتے ہیں اور چڑیاں وہرن وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہو گیا کہ بدون ہاتھ سے گرفت کے خالی ملک میں انکو محفوظ کرنا کچھ وہ تعرض نہیں جو منع کر دیا گیا ہے م ع - ولو ارسلہ فی مفازۃ فہو علی ملکہ - اور اگر محرم نے اسکو کسی جنگل میں چھوڑ دے تو بھی شرعاً وہ اسی کے ملک میں باقی ہے - ف - حتی کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ فلان شخص نے اسکو اپنے ملک میں کر لیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اسپر قبضہ مالکانہ کرے - تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے خارج نہوگی - فلا معتبر ببقاء الملک - تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے - ف - یعنی تعرض ترک کرنے میں یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کر دے بلکہ صرف یہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے - چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو باتفاق چھوڑنا واجب ہے (فرع) حرم میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے نہ چھوڑے بلکہ باہر نکال لاکر بیچ کر دے تو بھی باطل ہے اگرچہ محرم نہ ہو - وقیل اذا کان القفص فی یدہ لزمہ ارسالہ لکن علی وجہ لا یضیع - اور کہا گیا کہ اگر قفص اسکے ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے - ف - کیونکہ مال کو برباد کرنا حرام ہے - پس کسی مکان وغیرہ میں چھوڑ دے - اور عینی نے لکھا کہ عامہ علماء کے نزدیک صرف قفص سے ہاتھ الگ کر لینا واجب ہے - قال فان اصاب حلال صیدا ثم احرم فارسلہ من یدہ غیرہ ضمن - کہا کہ اگر حلال نے کوئی صید حاصل کیا پھر اسنے احرام باندھا پس کسی غیر نے اسکے ہاتھ میں سے صید کو رہا کر دیا تو یہ شخص ضامن ہوگا - ف - کیونکہ مالک نے اسکو بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے - عند ابی حنیفۃ رح - یہ حکم ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - یہی قول مالک و احمد ہے - وقالا لا یضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناہ عن المنکر - اور صاحبین نے کہا کہ وہ ضامن

نہیں ہوگا کیونکہ چھوڑنے والا امر بمعروف ونہی از منکر کرنے والا ہے۔ ف۔ یعنی آدمی پر شرع نے بُرے کاموں سے روکنے
اور نیک کاموں کا حکم کرنا واجب کیا ہے جبکہ قدرت ہو پس جب کہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو ہاتھ میں پکڑا تو اُسنے
ممنوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے
بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اسنے نیک کام کیا۔ اور نیکوکاروں کے حق میں اللہ تعالے نے فرمایا۔
وما علی المحسنین من سبیل۔ اور نیکوکاروں پر کوئی راہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں
اُنپر گرفت ومواخذہ کچھ نہیں ہے۔ پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا۔ ولہ انہ ملک
الصید بالاخذ ملکا محترما۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اسکی ملک محترم
حاصل کی۔ ف۔ یعنی ایسی ملک کہ اسپر تعدی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اسنے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا یبطل احترامہ
باحرامہ۔ پس اسکا محترم ہونا اسکے احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی
بدستور قائم ہے۔ وقد اتلفہ المرسل فیضمنہ۔ حالانکہ چھڑانے والے نے اسکو تلف کر دیا پس مالک کو ضمان دیگا۔
ف۔ اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہو چکا اسکے بعد تلف کی گئی اور یہ جب ہی کہ اُسنے حلال ہونیکی
حالت میں صید پکڑی ہی۔ بخلاف ما اذا اخذہ فی حالۃ الاحرام۔ برخلاف اسکے جب اسنے حالت احرام میں پکڑی
ہو۔ ف۔ تو چھڑانے والا ضامن نہیں ہے۔ لانہ لم یملکہ۔ کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہیں ہوا۔ ف۔ اسلئے
کہ احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر احرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی ممنوع ہے جواب یہ کہ وہ اول
اُسکا مالک ہو چکا ہے۔ والواجب علیہ ترک التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑے۔
ویمکنہ ذلک بان یخلیہ فی بیتہ۔ اور یہ امر یعنی ترک تعرض اُسکو اس طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر میں چھوڑ دے۔
ف۔ تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فاذا قطع یدہ عنہ کان متعدیا۔ پس جب چھڑانے والے نے
محرم کا ہاتھ اس سے منقطع کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ رہا ہو کر صید جو اسکی ملک تھی اب اُسکے ہاتھ نہیں آویگی
و قبضہ شاد یا اگرچہ اُسکی ملک زائل نہ ہو۔ ونظیرہ الاختلاف فی کسر المعازف۔ اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے
جو معازف توڑ ڈالنے میں واقع ہے۔ ف۔ معازف جمع معزف۔ مراد لہو ولعب کی چیزیں مثل طنبورہ و بربط وعود
وغیرہ اگرچہ چیزیں ڈھول طنبورہ سارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں کیونکہ اسنے
منہیات شرعی سے منع کیا ہے اور امام رح کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس آلہ طنبورہ وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ
تراشی رکھدی ہوئی لکڑی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ ممنوعات کے باب میں ان شاء اللہ تعالی آویگا۔
م۔ واذا اصاب محرم صیدا فارسلہ من یدہ غیرہ لاضمان علیہ بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو
پایا یعنی اسکے ہاتھ میں ہی پس اسکے ہاتھ سے دوسرے نے اسکو چھڑا دیا تو بالاتفاق اسپر ضمان نہیں ہے۔ لانہ لم
یملکہ بالاخذ۔ کیونکہ محرم اسکو پکڑنے سے اُسکا مالک نہیں ہوا۔ فان الصید لم یبق محلا للتملک فی حق المحرم۔
کیونکہ محرم کے حق میں کوئی صید ملک میں آنے کا محل نہیں رہی ہے۔ لقولہ تعالی وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما۔
بدلیل قول اللہ تعالی کے جسکے معنی یہ کہ اور تم پر خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا جب تک تم محرم رہو۔ ف۔ لہذا اگر محرم نے
شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہیں کہ اُسکی ملک شرعی اسمیں حاصل ہو۔ فصار کما اذا اشتری الخمر۔ تو ایسا ہو گیا
جیسے مسلمان نے شراب خریدی۔ ف۔ کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک بالاجماع نہیں ہوتا ہے
فان قتلہ محرم آخر فی یدہ۔ اور اگر محرم کے ہاتھ میں ہونے کی حالت میں دوسرے محرم نے صید کو قتل کر دیا۔

فعلی کل واحد منہما الجزاء - تو دونوں محرموں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء لازم ہے - ف - کیونکہ اصل یہ کہ
محرم پر جزاء اسکے فعل ممنوع کا کفارہ ہے اور ممنوع یہاں یہ کہ صید سے تعرض نہ کریں - لان الاخذ متعرض للصید
بازالۃ الامن - کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے - والقاتل
مقرر لذلک - اور محرم قاتل اس جنایت کا تقرر کرنے والا ہے - ف - چنانچہ اول شاید چھوڑ دیتا تو پھر امن
میں ہو جانا ممکن ہوتا وہ دوسرے محرم کے قتل کر ڈالنے سے معدوم ہو گیا - یہ وہم نہو کہ تقرر کرنا بعد جنایت کے ہے
کیونکہ فرمایا - والتقریر کالابتداء فی حق التضمین - اور تقرر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل ابتداء
فعل کے ہے - ف - تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوگی اسطرح کہ گویا اسنے ابتداءً قتل کر دیا - کشہود الطلاق قبل
الدخول اذا رجعوا - نظیر اس حکم کی وہ گواہ ہیں جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی جب کہ
انہوں نے رجوع کیا - ف - صورت یہ کہ مثلاً ہندہ نے اپنے شوہر زید پر بعد دخول کے طلاق ہونے سے پورے مہر
کا دعوی کیا - زید نے دخول سے انکار کر کے دو گواہ دیے جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی حتی کہ
پورا مہر نہیں دلایا گیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا یعنی پھر لی - تو انہوں نے اپنی گواہی سے تقرر کر کے جو کچھ
ہندہ کا نقصان کیا اسکے ضامن ہونگے پس انکا ظلم کرنا اگرچہ بعد انکار زید کے ہے مگر ضامن ہونے میں گویا ابتداءً ظلم ہے -
اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدائی ظالم ہو کر ضامن ہے - بلکہ اسنے تو گرفتار کرنے والے محرم کا موقع کھو دیا کہ وہ چھوڑ دے
لہذا فرمایا - ویرجع الاخذ علی القاتل - اور پکڑنے والا مار ڈالنے والے سے رجوع کریگا - ف - یعنی گرفتار کرنیوالے
نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ قتل کرنے والے سے پھیر لیگا - ایضاح میں ہے کہ یہ صرف امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقال
زفر رح - اور کہا زفر رح - ف - اور صاحبین نے بھی الایضاح - لا یرجع - کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا -
لان الاخذ مواخذ بصنیعہ فلا یرجع علی غیرہ - کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر ماخوذ ہے تو وہ تاوان غیر سے واپس
نہیں لے سکتا - ف - اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ اسکے فعل کا عوض ہے - ولنا ان الاخذ انما یصیر سببا
للضمان عند اتصال الھلاک بہ - اور ہماری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا جب ہی سبب ضمان ہوگا کہ اس سے ہلاکت
متصل ہو - ف - یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو - حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاک نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا
محرم ہے - فھو بالقتل جعل فعل الاخذ علۃ - تو قاتل نے بوجہ قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کر دیا - ف -
یعنی واسطہ ہلاکت بنا دیا اور اصل ہلاکت خود کی - فیکون فی معنی مباشرۃ علۃ العلۃ - تو گویا علت کی علت کرنے کا
ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا - ف - کیونکہ اسکے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہو گئی اگر وہ قتل نکرتا
تو گرفتاری سبب نہ ہوتی - فیحال بالضمان علیہ - تو تاوان کا احالہ قاتل ہی پر ہوگا - ف - پس جو اسنے تاوان
دیا وہ قاتل پر جائیگا کہ اس سے واپس لے - حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوان ہونا بعد ہلاکت کے ہے پس قاتل نے
اس علت کو پورا کر دیا کہ قتل کر دیا - تو اس علت کا مرتکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے
کے خطا وار ہے تو ضامن ہوا اور بنظر اسکے کہ قاتل نے اسپر ظلم کیا تو اس سے پھیر سکتا ہے - م - پھر کلام مصنف رح اشارہ
کرتا ہے کہ خلاف صرف زفر کا ہے اور صاحبین نے امام رح کے قول کی طرف رجوع کیا - واللہ اعلم - اور اگر حلال نے صید حرم
کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اسکے ہاتھ میں قتل کر دی تو بالاتفاق دونوں پر ایک قیمت ہے پھر گرفتار کرنیوالے
نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے - ع - پھر یہ کلام تو صید میں تھا - فان قطع حشیش الحرم او شجرہ لیست
بمملوکۃ - اور اگر کسی نے حرم کی گھاس کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کی ملک نہیں ہے - وھو مما لا ینبتہ الناس - حالانکہ

وہ ایسی قسم سے ہے جسکو لوگ نہیں جانتے ہیں - فعلیہ قیمتہ - تو اسپر گھاس یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے - الا فیما جف
منہ - سوائے ایسی نبات کے جو اسمیں سے خشک ہو گئی ہو - ف - یعنی خشک کاٹنے میں کچھ واجب نہیں ہے - ع -
قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہیں ہے اور واضح ہو کہ مسئلہ کی صورتیں یہ ہیں کہ جو نباتات حرم میں جمے یا اذخر
ہو گی تو اُسکے کاٹنے میں کچھ نہیں ہے یا اذخر نہو گی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہو گئی ہے یا ایسی نہیں پس ٹوٹی و سوکھی میں بھی کچھ
نہیں پھر جو ایسی نہیں وہ یا ایسی ہو گی جسکو لوگ اگاتے و جانتے ہیں یا نہیں - پس اگر اسکو لوگ اُگاتے ہوں خواہ بطور عادت
یا بغیر عادت تو اسکے کاٹنے و اکھاڑنے میں بھی کچھ نہیں ہے - رہی ایک قسم یعنی جو کہ خود جمی اور ایسی نہیں کہ جسکو لوگ جماتے ہیں
اور نہ وہ ٹوٹی و سوکھی ہے اور نہ اذخر ہے تو اسکے قطع میں جزاء قیمت واجب ہے - ف - لان حرمتہا ثبتت بسبب الحرم - کیونکہ
گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوئی ہے - قال علیہ السلام لا یختلی خلاہا ولا یعضد شوکہا - آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یعنی حرم کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اسکے کانٹے توڑے جاویں - ف - یہ حدیث
صحیحین میں ہے اور اسمیں شجر کا بھی لفظ وارد ہے - پس ظاہری گھاس ہے اور شجر ہرا بڑھتا ہوا ہے جب خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے
اور شوک کو صرف ہری تر و تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے - واضح ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اسکو
حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے از انجملہ پتھر و مٹی و کنکریاں ہیں لیکن اگر بہت گڑھا کرے تو منع کیا جاوے - مع - ولا یکون
للصوم فی ہذہ القیمۃ مدخل - اور اس قیمت میں روزے کو کچھ دخل نہ ہو گا - ف - بلکہ صرف قیمت تقرار بر تقسیم
کرے - لان حرمتہا تناولہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام - کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب
تعظیم حرم کے ہے نہ بوجہ احرام کے - ف - تاکہ فعل کا تاوان ہو کر روزہ عوض ہو سکتا - فکان من ضمان المحال
علی ما بینا - پس یہ منجملہ تاوان محل کے ہوا جیسا کہ ہم بیان کر چکے - ف - فی قولہ ما لصوم یصلح جزاء الافعال الخ پس محل کے
اسمیں قیمت ادا کرنی حتمی معین ہے - ویتصدق بقیمتہ علی الفقراء - اور اسکی قیمت کو فقیروں پر صدقہ کر دے - واذا اداہا
ملکہ کما فی حقوق العباد - اور جب یہ قیمت ادا کر دے تو اس درخت یا گھاس کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد میں ہے - ف -
مثلاً زید نے عمرو کی کوئی چیز غصب کر لی اگرچہ عمداً غصب کرنا حرام ہے لیکن جبکہ زید پر اسکی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے
دیا اور اس نے قیمت دیدی تو اس چیز کا ابتداء سے مالک قرار دیا جائیگا - پھر نباتات حرم کے مالک ہو جانے پر بھی اسکا
احترام واجب ہے - ویکرہ بیعہ بعد القطع - اور بعد کاٹنے کے اسکا فروخت کرنا مکروہ ہے - لانہ ملکہ بسبب محظور شرعا -
کیونکہ وہ ایسے سبب سے اسکا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع ہے - ف - یعنی نباتات حرم کاٹنا حرام ہے - فلو اطلق لہ فی بیعہ
لتطرق الناس الی مثلہ - پس اگر اس ملک کی بیع کرنے میں اسکو مطلقاً اجازت دیجاوے تو ایسی حرکت کرنے کی
طرف لوگ راہ نکال لینگے - ف - اور کاٹ کر قیمت ادا کر کے بیچنا شروع کرینگے بوجہ اغوائے شیطان کے - تو شنیع
حرمت فاش ہو جائیگی اور حرم کے درخت نہیں بچینگے - اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے مطلقاً اجازت بیع نہیں دی - الا انہ یجوز
البیع مع الکراہۃ بخلاف الصید والفرق ما نذکرہ - لیکن کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے بخلاف صید کے اور فرق
وہ ہے جسکو ہم ذکر کرینگے - ف - یعنی حرم کا شکار بیچنا باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہیں مگر مکروہ ہے - اور دونوں میں
فرق کا بیان آتا ہے - والذی ینبتہ الناس عادۃ عرفناہ غیر مستحق للامن بالاجماع - اور جو نباتات کہ اسکو عادت کے
طور پر لوگ جماتے ہیں ہم نے اسکا مستحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع - ف - چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے اسوقت تک برابر متوارث چلا آتا ہے کہ حرم میں لوگ زراعت جمانے و کاٹتے چھانٹتے ہیں بدون کسی انکار
شرعی کے اور جملہ ائمہ وغیرہم نے اسپر اجماع کیا - ولان المحرم المنسوب الی الحرم - اور اس دلیل سے کہ حرام

لیا گیا وہ ہے جو حرم کی طرف منسوب ہو۔ ف۔ چنانچہ حدیث میں بھی خلاہا۔ اور شجرہا۔ واقع ہوا یعنی حرم کی گھاس اور حرم کا درخت۔ تو جو نباتات کہ حرم کی کہلاوے اُسکو ضرر دینا حرام ہے۔ والنسبۃ الیہ علی الکمال عند عدم النسبۃ الی غیرہ بالانبات۔ اور حرم کی طرف نسبت ہونا پورے طور پر اُسوقت کہ دوسرے کی طرف جانے کی نسبت نہ ہو۔ ف۔ یعنی فلان کا درخت یا گھاس نہ ہو بلکہ حرم کا ہو۔ تو جب وہ درخت فلان کا کہلایا بدین معنی کہ اُسنے جمایا ہے تو احترام حرم اُسکے ساتھ متعلق نہ رہا پس اُسکو قطع کرنا جائز ہے۔ پھر یہ کلام تو اسمین جس کو لوگ بطریق عادت جمانے ہین۔ وما لا ینبت عادۃ۔ اور جو درخت کہ بطریق عادت بویا نہین جاتا۔ ف۔ یعنی اُسکے بونے کی عادت وہان جاری نہین ہے۔ اذا انبتہ انسان التحق بما ینبت عادۃ۔ جب اِسکو کسی آدمی نے بویا تو وہ ایسے درخت سے لاحق ہوگیا جو بطریق عادت بویا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اُسکا کاٹنا بھی جائز ہے۔ رہی یہ صورت کہ جسکے بونے کی عادت نہین وہ خود کسی شخص کی زمین مملوکہ مین اُگا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکی کوئی صورت نہین ہے کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہے کسی کی ملک نہین ہوسکتی اور یہ بحث مترجم نے تفسیر مین توضیح لکھی ہے۔ ہان صاحبین وشافعی وغیرہم کے نزدیک وہ مملوک ہوسکتی ہے اور اسی قول پر یہ مسئلہ مبنی ہے جو مصنف رح نے لکھا کہ۔ ولو نبت بنفسہ فی ملک رجل۔ اور اگر ایسا درخت جو بطور عادت بویا نہین جاتا خود کسی شخص کی ملک مین اُگا۔ ف۔ اور اسکو دوسرے نے کاٹا۔ فعلی قاطعہ قیمتہ لحرمۃ الحرم۔ تو اُسکے کاٹنے والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے۔ حقا للشرع۔ بحق شرع واجب ہے۔ وقیمۃ اخرے ضمانا لمالکہ۔ اور دوسری قیمت اُسکے مالک کے لیے بطور تاوان واجب ہے۔ ف۔ غرضکہ ایک درخت کیواسطے دو چند قیمت لازم آئی پس جو حق شرعی ہے فقرا کو تقسیم ہوگی اور دوسرے کو اِسکا مالک لیگا۔ کالصید المملوک فی الحرم۔ جیسے حرم مین صید مملوک۔ ف۔ کہ جب اُسکو سوائے مالک کے کوئی قتل کرے تو ایک قیمت تو حرمت حرم کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق کا تاوان لازم ہے۔ پھر ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنف کے نزدیک یہان قول صاحبین وجمہور علماء رح مختار ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر مین دلیل قوی واسطے قول امام رح کے مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالی کلام آتا ہے۔ وما جف من شجر الحرم لا ضمان فیہ۔ اور شجر حرم مین سے جو خشک ہوگیا تو اُسکے قطع مین ضمان نہین۔ لانہ لیس بنام۔ کیونکہ وہ نامی نہین۔ ف۔ یعنی اب بڑھ نہین سکتا تو حطب ہے نہ شجر۔ اور نص حدیث مین ضمان واسطے شجر کے منصوص ہے۔ م۔ ولا یرعی حشیش الحرم ولا یقطع۔ اور حرم کی گھاس نہین چرائی جاویگی اور نہ کاٹی جاویگی۔ ف۔ چنانچہ حدیث صحیحین سے مستفاد ہے۔ الا الاذخر۔ سوائے اذخر کے۔ ف۔ جو کہ حدیث مین مستثنی ہے تو صرف اذخر کو کاٹنا جائز ہے۔ وقال ابو یوسف لا باس بالرعی فیہ لان فیہ ضرورۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ حرم مین گھاس چرانے مین مضائقہ نہین کیونکہ چرانے مین ایک ضرورت۔ ف۔ یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے۔ لان منع الدواب عنہ متعذر۔ کیونکہ اس سے چوپاؤن کو روکنا متعذر ہے۔ ف۔ یعنی محروم رکھنا۔ اور ایسی مشکلات کو اللہ تعالے نے معاف فرمایا ہے۔ اور یہی قول مالک وشافعی ہے۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث جو روایت کرچکے۔ ف۔ یعنی لا یختلی خلاہا۔ یعنی حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے۔ پس کاٹنا ممنوع ہے۔ والقطع بالمشافر کالقطع بالمناجل۔ اور مشافر سے کاٹنا جیسے مناجل سے کاٹنا۔ ف۔ دونون برابر پس دونون منع ہین۔ پھر جب کہ حدیث مین مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے تو یہ مراد لینا بدیہی باطل کہ خود نہ کاٹو مگر جانورون کو چھوڑ دو کہ سب چر جاوین لہذا ابو یوسف کے قول سے یہی مراد ہوسکتی ہے کہ جانورون کو اس گھاس سے محروم رکھنا بوجہ ضرورت کے متعذر ہے جواب اسکا یہی کہ جب گھاس ملنے کا

طریقہ نکل آوے تو کچھ عذر نہیں رہا۔ وحمل الحشیش من الحل ممکن فلا ضرورۃ۔ اور حل سے گھاس کا لدلانا ممکن ہے
یعنی آسان ہے تو کچھ ضرورت نہیں رہی۔ بخلاف الاذخر۔ بخلاف اذخر کے۔ ف۔ کہ اول تو اسمیں ضرورت باقی اور
دوم وہ منصوص ہے۔ لانہ استثناہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیجوز قطعہ ورعیہ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسکو مستثنی کردیا تو اسکا اُکھاڑنا و چرانا جائز ہے۔ ف۔ اگر کہو جبکہ پھر تم نے کماۃ کو کیوں قیاس سے
استثناء کیا تو جواب دیا کہ۔ وبخلاف الکماۃ۔ اور بخلاف کماۃ کے۔ ف۔ یعنی برخلاف اذخر و کماۃ کے کہ اذخر
تو نص میں مستثنی ہے اور کماۃ میں ہم نے استثناء نہیں کیا۔ لانہا لیست من جملۃ النبات۔ کیونکہ کماۃ منجملہ نباتات
کے نہیں ہے۔ ف۔ تو وہ ممانعت میں شامل ہی نہ تھی۔ پھر واضح ہو کہ محشی نے غیاث سے نقل کیا کہ کماۃ جسکو سماروغ
کہتے ہیں ایام برسات میں زمین سے جمتی ہے بعضے مرغی کے انڈے کی طرح اور بعضے چھتری کی شکل ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں
کہ شیخ محقق نے فتح القدیر میں لکھا کہ کماۃ نبات نہیں اسواسطے کہ نبات تو اُسکو کہتے ہیں جو روئے زمین پر ظاہر ہو
اور کماۃ زمین کے اندر ہوتی ہے اسمیں سے اوپر کچھ ظاہر نہیں ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہیں ہے اور اگر ہم فرض کریں کہ وہ
نبات ہے تو خشک نبات ٹھہریگی۔ انتہی۔ یعنی یوں ہے کہ کماۃ زمین کے پانی سے نہیں بلکہ آسمانی پانی سے زمین میں مزروع
ہوتی ہے۔ الکافی۔ (بیان حکم قارن) وکل شیء فعلہ القارن مما ذکرنا۔ اور ہر چیز جسکو قارن نے ان امور
مذکورہ میں سے کیا۔ ف۔ یعنی احرام کی حالت میں جو امور کہ جرم ممنوع بیان ہوئے ہیں جب اُنمیں سے کوئی جرم
ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ و حج کا قران کے ساتھ احرام باندھا ہے۔ ان فیہ علی المفرد دما۔ اگر اس امر ممنوع
میں مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے۔ فعلیہ دمان دم لحجتہ ودم لعمرتہ۔ تو قارن پر دو قربانیاں ہیں ایک
ذبح کرنا احرام حج کے لیے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے۔ ف۔ کیونکہ اسکا گناہ دونوں کے دو احرام
پر واقع ہوا۔ وقال الشافعی دم واحد بناء علی انہ محرم باحرام واحد عندہ وعندنا باحرامین وقد
مر من قبل۔ اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہوگا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعی رح کے
نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق میں گذر چکا۔
ف۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل وقوف عرفہ کے ہے اور بعد وقوف عرفہ کے صرف جماع کرنے میں قارن پر دو
قربانیاں ہیں اور باقی ممنوعات میں صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جسکو شیخ محقق رح نے ضعیف قرار
دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنایت میں مفرد پر ایک قربانی ہے اسمیں قارن پر دو قربانیاں ہر حال میں ہیں۔ الا ان یتجاوز
المیقات غیر محرم بالعمرۃ او الحج۔ باستثناء اسکے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھنے کے میقات سے
گذر جاوے۔ فیلزمہ دم واحد۔ تو اس جرم میں اسپر ایک ہی قربانی لازم ہوگی۔ ف۔ جیسے مفرد پر ہے خلافا
لزفر رح لما ان المستحق علیہ عند المیقات احرام واحد وبتاخیر واجب واحد لا یجب الا جزاء واحد۔
بخلاف قول زفر رح کے (کہ وہ دو قربانیاں لازم کرتے ہیں) ہماری دلیل یہ ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ
اسپر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے (کہ بدون احرام کے میقات سے گذرنا ممنوع ہے) اور ایک واجب کی تاخیر
کرنے سے صرف ایک ہی جزاء واجب ہوگی۔ ف۔ اور قران کے واسطے یہ شرط نہیں کہ میقات سے حج وعمرہ
کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اسواسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گذرنا جائز نہیں تو احرام جمع کر لیتے ہیں
یعنی کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لاوے پھر حج داخل کر لے تو قارن ہو جائیگا اور اگر حرم کے طور پر
بغیر احرام چلا آیا تو داخل میقات میں دونوں کے جمع سے قارن ہوگا۔ قارن اگر عرفات سے قبل امام کے چلا آوے

یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کر کے وطن کو واپس آدے تو اسپر ایک ہی قربانی ہے۔ کما فی العینی۔ اور شاید کہ
یہ بقول شیخ الاسلام ہے۔ فافہم۔ م۔ واذا اشترک محرمان فی قتل صید فعلی کل واحد منہما جزاء کامل۔ اور
اگر ایک صید کے قتل کرنے میں دو محرم شریک ہو گئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب ہے۔ ف۔
ہر ایک پوری قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم ادا کرے خواہ حل میں قتل کیا ہو یا حرم میں۔ ھ۔ لان کل واحد
منہما بالشرکۃ یصیر جانیا جنایۃ تفوق الدلالۃ۔ کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنایت کرنے والا
ہو گیا جو دلالت کرنے سے بڑھی ہوئی ہے۔ ف۔ حالانکہ محرم اگر دلالت کر کے شریک ہو یعنی پتہ بتلا دے در رہنمائی
کرے تو اسپر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو رہنمائی سے بڑھکر ہے ضرور جزائے کامل لازم ہوگی اور یہ جزاء ایک
کے فعل پر ہے۔ فیتعدد الجزاء بتعدد الجنایۃ۔ پس فعل جنایت متعدد ہونے سے جزائے متعدد لازم ہوں گی۔ ف۔
لہٰذا دو محرم کی خصوصیت نہیں ہے جتنے محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جزائے جرم لازم ہے۔ م۔ اور
اگر شریک کوئی طفل یا کافر ہو تو اسپر کچھ نہیں اور محرم پر جزاء ہے۔ ھ۔ اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید مارنا حلال
ہے سوائے صید الحرم کے کہ اسکو مارنا جرم ہے۔ واذا اشترک حلالان فی قتل صید الحرم فعلیہما جزاء واحد۔
اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہوئے تو دونوں پر ایک جزاء واجب ہوگی۔ ف۔ اور یہ
اسی صید کی قیمت ہے جس کو دونوں نے ملکر ضائع کیا ہے تو ملکر اسکی قیمت دیدیں۔ لان الضمان بدل عن المحل
کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے۔ لاجزاء عن الجنایۃ۔ فعل جنایت کی جزاء نہیں ہے۔ ف۔ اسی وجہ
سے اسمیں صوم سے ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ اور فعل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل
یعنی صید متعدد نہیں ہو جاتا۔ فیتحد باتحاد المحل۔ تو محل واحد ہونے سے اسکا تاوان بھی واحد ہوگا۔ ف۔
اور نظیر اسکی وہ قتل جسمیں تاوان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے۔ کرجلین قتلا رجلا واحدا خطاء۔ جیسے
دو مردوں نے خطاء سے ایک مرد کو قتل کیا۔ ف۔ مثلاً شکار خیال کر کے دونوں نے اسکو تیر مارے اور یہ چوک ہے
جس سے دیت واجب ہوتی ہے۔ یجب علیہما دیۃ واحدۃ۔ تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی۔ ف۔
کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بد احتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے
تو فعل کا جرمانہ انپر لازم آیا اور فعل یہاں متعدد ہیں لہٰذا فرمایا۔ وعلی کل واحد منہما کفارۃ۔ اور دونوں میں
سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتی کہ ایک محل مثلاً صید حرم
کے تلف کرنے میں دو چار جتنے شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تاوان ہیں
اور فعل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہو گیا چنانچہ صید کے بجائے اگر آدمی کو خطاء سے قتل کرنے میں
کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے فعل کا اسپر کفارہ علٰحدہ ہے۔ م۔ واذا باع المحرم الصید۔ اور اگر محرم نے صید کو
فروخت کیا۔ ف۔ خواہ زندہ یا بعد ذبح کے۔ او ابتاعہ۔ یا محرم نے صید کو خرید لیا۔ فالبیع باطل۔ تو بیع باطل
ہے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ۔ حرم علیکم صید البر۔ تو حرام ہونا عین صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب
پس محرم کے حق میں عین صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے۔ تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے۔
لان بیعہ حیا تعرض للصید بتفویت الامن۔ کیونکہ صید کو زندہ بیچ کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے وجہ اسکا امن
کھونے کے۔ ف۔ پس اگر محرم خود خریدار ہے تو اسنے وہ عین جو مثل شراب کے ہے خریدا تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اگر فقط
ہر تو انتفاع حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے۔ وبیعہ بعد ما قتلہ بیع میتۃ۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیچنا

مردار کی بیع ہے۔ ف۔ کیونکہ محرم کا ذبح کرنا شرعی ذبح نہیں بلکہ قتل ہے اور مذبوح مردار ہے تو کچھ شبہہ نہیں کہ مردار کی خرید فروخت باطل ہے۔ ومن اخرج ظبية من الحرم ۔ اور جس شخص نے حرم سے ہرنی (کوئی) باہر نکال دی۔ ف۔ خواہ عمداً یا کسی طرح نکالی۔ فولدت اولادا فماتت ہی واولادہا ۔ پھر بعد نکلنے کے وہ کئی بچہ جنی پس اس صدمہ سے وہ ہرنی واسکے بچہ سب مر گئے ۔ ف۔ پس کیا نکالنے والا صرف ہرنی کا ضامن ہے یا مع بچوں کے۔ جواب دیا۔ فعلیہ جزاؤہن تو اس پران سب کی جزاء واجب ہے۔ لان الصيد بعد الاخراج من الحرم بقي مستحقا للامن شرعا۔ کیونکہ ہرنی تو حرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے امن کی مستحق ہے۔ ولہذا وجب ردہ الى مامنه ۔ اور اسی وجہ سے اسکو اپنے امن کے ٹھکانے پھیر لانا واجب ہے۔ ف۔ اگر ممکن ہو تو اسکو حرم میں پھیر لاوے۔ وہذہ صفۃ شرعیہ ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہے۔ ف۔ یعنی اسکا مستحق امن ہونا۔ اسکو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہے اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اسکی ذات واولاد میں پھیل جاتی ہے۔ فتسري الى الولد ۔ تو یہ صفت بھی اسکے بچوں میں پھیل جائیگی ۔ ف۔ اور ہر بچہ اسکا مستحق ہوا کہ اسکے امن کے ٹھکانے رکھا جاوے تو جب محرم نے اسمیں تعرض کیا تو جزاء واجب ہوئی۔ اور اس صفت شرعیہ کے متعدی ہونے کی مثال رقیت مادری ہے چنانچہ جو عورت کہ مملوکہ ہو تو سوا اسکے مالک سے جو اولاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی مملوک ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے۔ پھر ہرنی کا یہ حکم اسوقت کہ محرم مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزاء نہ دی ہو۔ فان ادى جزاءها ثم ولدت ۔ اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزاء دیدی پھر وہ بچہ جنی ۔ ف۔ پس مع بچوں کے ہلاک ہوگئی ۔ ليس عليه جزاء الولد ۔ تو محرم پر بچوں کی جزاء واجب نہیں ہے لان بعد اداء الجزاء لم تبق آمنة ۔ کیونکہ ہرنی بعد جزاء ادا ہونے کے مستحق امن نہیں رہی ۔ ف۔ کیونکہ محرم نے اسکی قیمت پہونچا دی۔ تو گویا ہرنی اپنے مامن میں پہونچ گئی ۔ لان وصول الخلف ۔ کیونکہ بدل کا پہونچنا۔ ف۔ یعنی قیمت کا فقراء کو پہنچ جانا۔ کوصول الاصل ۔ مانند اصل کے پہنچ جانے کے ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔
ف۔ ہمارے نزدیک یہ قیمت فقراء حرم کو دینا اور سوائے انکے دیگر فقراء کو دینا جائز ہے فعلی ہذا قیمت کا اپنے اس ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہونچانا بمنزلہ صید کے حرم میں پہونچنے کے ہے پس غاية البيان کا اعتراض کہ قیمت کا حرم میں پہونچانا ضرور نہیں تاکہ ہرنی کے پہونچنے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پہونچانا جیسے صید کا اپنے مستحق مقام میں پہونچانا ہے (فروع) حلال نے دوسرے حلال کی صید غصب کرکے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ چھوڑ دے اور تاوان دیدے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دی تو ضمان سے بری ہوا مگر اسنے برا کیا لہذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کس غاصب کو مغصوب واپس دینا برا کام ہے۔ حل میں صید کو تیر مارا وہ بھاگا اور وہ تیر اسکو حرم میں لگا تو مذکور ہے کہ اسپر جزاء واجب ہے اور مبسوط میں مصرح نہیں دجب لیکن کھانا حلال نہیں ۔ مع ۔

باب مجاوزة الوقت بغير احرام

یہ باب میقات سے بغیر احرام گذر جانے کے بیان میں ہے۔ وقت زمانہ معروف اور وہ مقام جہاں سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں جائز ہے بغرض تعظیم کہ معظمہ۔ پس میقات سے تجاوز میں قصد مکہ ہوگا یا نہ ہوگا۔ اول یہ کہ قصد مکہ ہو تو فرمایا۔ واذا اتى الكوفي ۔ اور جب کوئی کوفی گنہگار پہنچا۔ ف۔ یا میقات سے باہر کہیں کا ہو۔ بستان بنی عامر بستان بنی عامر میں ۔ ف۔ مثلاً۔ اور یہ ایک موضع قریب مکہ کے ہے مگر حرم سے باہر اور میقات کے اندر واقع ہوا ہے اور

اس کوفی یعنی آفاقی کا قصد حج یا عمرہ کا ہو۔ مع۔ تو اسنے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کیا۔ پھر دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو بستان بنی عامر میں اسنے احرام باندھا یا نہیں باندھا۔ پس اگر اول صورت ہو۔ فاحرم بعمرۃ۔ پس اسنے عمرہ کا احرام باندھ لیا۔ ف۔ تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اسنے کوئی فعل حج سے شروع کیا ہو یا نہیں۔ پس اگر کوئی فعل شروع نہیں کیا۔ فان رجع الی ذات عرق۔ پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ ولبی۔ اور تلبیہ کہا۔ ف۔ یعنی کوفی کے واسطے ذات عرق میقات قریب ہو اسکی طرف پھرا اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خصوصیت ذات عرق کی نہیں بلکہ محصل یہ کہ کسی میقات کی طرف لوٹا مگر احرام باندھکر تلبیہ کہتا ہوا۔ مع۔ بطل عنہ دم الوقت۔ تو اسکے ذمہ سے میقات کی قربانی ساقط ہو گئی۔ ف۔ یعنی میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے سے اسپر ایک قربانی کا کفارہ واجب ہوا تھا وہ اسطرح میقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہو گئی۔ وان رجع الیہ ولم یلب۔ اور اگر میقات کی طرف لوٹا اور تلبیہ نہیں کہا۔ حتی دخل مکۃ وطاف لعمرتہ۔ یہانتک کہ جاکر مکہ میں داخل ہوا اور اپنی عمرہ کا طواف کر لیا۔ ف۔ یعنی فعل شروع کر دیا۔ فعلیہ دم۔ تو اسپر قربانی لازم ہو۔ ف۔ الحاصل میقات کی طرف لوٹنے میں تلبیہ کہنا ضرور ہو۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہو۔ وقالا ان رجع الیہ محرما فلیس علیہ شئی لبی او لم یلب۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ میقات کی طرف احرام کی حالت میں لوٹا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہوا خواہ اسنے تلبیہ کہا ہو یا نہیں۔ ف۔ یہی ایک قول شافعی ہو۔ وقال زفر رح لا یسقط لبی او لم یلب۔ اور زفر رح نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہوگی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے۔ ف۔ یہی قول مالک و شافعی ہو۔ لان جنایتہ لم ترتفع بالعود وصار کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب۔ کیونکہ اسکا جرم تو میقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات کو واپس آگیا۔ ف۔ تو بالاتفاق لوٹنا مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہیگی۔ یہی یہاں ہو۔ اعتراض ہوا کہ دونوں میں فرق ہو کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہو اور یہاں واپسی وقت پر ہو کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہیں کیا تو قیاس مع الفارق ہو۔ ولنا انہ تدارک المتروک فی اوانہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے متروک کا تدارک اپنے وقت پر کر لیا۔ وذلک قبل الشروع فی الافعال۔ اور اسکا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہو۔ ف۔ تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہوگا۔ فیسقط الدم۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائیگی۔ بخلاف الافاضۃ۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے۔ لانہ لم یتدارک المتروک علی ما مر۔ کیونکہ اسنے متروک کا تدارک نہیں کیا بنا بر آنکہ گذرا۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا اور یہاں تدارک وقت پر مفید ہو اور اسمیں امام ابو حنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہو۔ غیر ان التدارک عندہما بعودہ محرما۔ سوائے اتنی بات کے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہو۔ ف۔ کچھ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہو۔ لانہ اظہر حق المیقات کما اذا مر بہ محرما ساکتا۔ کیونکہ اسنے میقات کا حق یعنی احرام ظاہر کر دیا تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ میقات پر احرام کے ساتھ خاموش گذرا۔ ف۔ بدون تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہو اسیطرح یہاں بھی تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنا ضرور نہیں۔ وعندہ رح بعودہ محرما ملبیا۔ اور امام رح کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ تلبیہ کہتے ہوئے عود کرنے میں حاصل ہو۔ لان العزیمۃ فی حق الاحرام من دویرۃ اہلہ۔ کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اہل کے جھونپڑے سے ہو۔ ف۔ یعنی احرام میں ایک طریقہ تو عزیمت یعنی افضل داخل ہو اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا۔ دوم رخصت جائز ہو وہ میقات سے احرام باندھنا۔ فاذا ترخص بالتاخیر الی المیقات وجب علیہ

حقہ بالشاء التلبیہ - پس جب اسنے میقات تک تاخیر کرنے کی رخصت اختیار کی تو تلبیہ پیدا کرکے احرام کا حق پورا کرنا اُسپر واجب ہے - وکان التلافی بعودہ ملبیا - اور جرم کی تلافی تلبیہ کہتے ہوے لوٹنے سے ہوگی - ف - لیکن اسمین یہ تردد ہے کہ اگر اُسنے رخصت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہین کہ عزیمت کی اُسپر واجب ہو - جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب میقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اسنے بغیر احرام کے تجاوز کیا تو اب اُسپر عود کرنے مین احرام کے ساتھ تلبیہ ظاہر کرنا ضرور ہے م - وعلی ہذا الخلاف اذا احرم بحجۃ بعد المجاوزۃ مکان العمرۃ فی جمیع ما ذکرنا - اور اگر اسنے میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کے بعد بجاے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو ان سب امور مین جو ہم نے ذکر کیے ہین امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے - ف - پھر یہ سب اُسوقت کہ بعد احرام کے کوئی فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو - ولو عاد بعدما ابتدأ الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنہ الدم بالاتفاق - اور اگر اسنے طواف شروع کرنے و حجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد میقات کی طرف عود کیا ہو تو بالاتفاق اُس سے قربانی کفارہ ساقط نہوگی - ف - خواہ تلبیہ کہتا ہوا لوٹے یا نہین - اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ کا ہے مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ تعالے کا بھی یہی قول ہے - مع - یہ سب اُسوقت کہ اُسنے احرام باندھ لیا ہو پھر میقات کو لوٹا - ولو عاد الیہ قبل الاحرام یسقط بالاتفاق - اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ میقات کی طرف لوٹا تو بالاتفاق اُسکے ذمہ سے قربانی ساقط ہو جائیگی - ف - جب کہ اسنے میقات سے احرام باندھا - وہذا الذی ذکرنا - اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا - ف - کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے مین قربانی کفارہ واجب ہوتی ہے بوجوہ مذکورہ - اذا کان یرید الحج او العمرۃ - یہ اُسوقت کہ اُسکا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو - ف - اور اگر اسکا یہ ارادہ نہو - فان دخل البستان لحاجتہ - پس اگر وہ بستان نبی عامر مین اپنی حاجت سے داخل ہوا - ف - مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ کے واسطے حالانکہ وہ میقات سے احرام کرکے نہین گیا تو اُسپر کچھ جرم نہین ہے - اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ مین داخل ہونا چاہے - فلہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام - تو اسکو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ مین داخل ہو - ف - معنی یہ ہین کہ بغیر میقات سے احرام لانے کے مکہ مین بستان سے احرام باندھکر داخل ہو سکتا ہے اور یہ معنی نہین کہ بغیر احرام کے مکہ مین داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب کتابون مین ناطق ہین کہ جو کوئی مکہ مین داخل ہو چاہیے اُسپر احرام لازم ہے حج یا عمرہ کسی نسک کا قصد ہو یا نہو - الفتح - لہذا فرمایا ووقتہ البستان - اور بستانی کیواسطے میقات یہی موضع البستان ہے - ف - یعنی بستان سے احرام باندھنا اُسکے حق مین میقات سے احرام ہے کیونکہ یہی اُسکا میقات ہے - وہو وصاحب المنزل سواء - اور یہ شخص جو بستان مین داخل ہو گیا اور جو شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے دونون یکسان ہین - ف - یعنی اس بات مین کہ اُنکے واسطے میقات یہی مقام ہے - اور ہر آفاقی کو میقات آفاقی سے احرام لانے کی ضرورت نہین ہے - لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمہ الاحرام بقصدہ - کیونکہ بستان کوئی مقام واجب التعظیم نہین تو بستان کا قصد کرنے سے اُسپر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا - ف - بلکہ جائز نہین ہے پس بستان مین بغیر احرام داخل ہوگا - واذا دخلہ التحق باہلہ - اور جب بستان مین داخل ہو گیا تو بستان والون کے ساتھ لاحق ہو گیا - ف - اگرچہ پندرہ روز اقامت کی نیت نہ ہو - ع - وللبستانی ان یدخل مکۃ بغیر احرام للحاجۃ فکذلک لہ - اور بستان والے کو مکہ مین داخل ہونا اپنی ضرورت کے لیے بدون احرام کے جائز ہے تو اسکے واسطے بھی جائز ہے - ف - اسکے معنی بقول ابن الہمام رح یہ کہ میقات سے احرام لانے کے بغیر مکہ مین داخل ہو سکتا ہے رہا یہاں سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے - والمراد بقولہ ووقتہ البستان - اور یہ جو فرمایا کہ ووقتہ البستان یعنی بستانی کا میقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع الحل الذی بینہ وبین الحرم - تمام حل جو اسکے و حرم کے

در بیان مانع ہے - ف - کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے - **وقد مر من قبل** - اور یہ بیان پہلے گذرا - **فلذا وقت الداخل الملحق بہ** - پس یوں ہی اس شخص کا میقات جو بستان میں داخل ہو کر بستانی کے ساتھ ملایا گیا ہے یہی بستان ہے - ف - (**فروع**) جو کوئی مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہے اُسکا یہی حیلہ ہے کہ بستان میں داخل ہو - الکافی - اس حیلہ میں اعتراض ہے کہ جب اسکا اصلی قصد مکہ ہے تو اُسکو آفاقی مواقیت سے بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہے - العداد رح - میں کہتا ہوں کہ بالفعل اسکا قصد یہ ہے کہ بستان میں تجارت وغیرہ کے لیے داخل ہوتا ہے اگرچہ اُسکو علم ہے کہ بستان سے مکہ کا قصد کریگا - لیکن معنی اسکے صرف یہ ہیں کہ اسنے اس حیلہ سے میقات آفاقی سے احرام بچایا اگرچہ بستان سے باحرام داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی ہے - الحاصل جو آفاقی کہ بستان میں داخل ہوگیا وہ اور بستانی حکم میں واحد ہیں - **فان احرما من الحل** - پھر اگر دونوں نے یعنی داخل ہونے والے اور بستانی دونوں نے حل سے احرام باندھا - ف - یعنی بقصد حج - **ووقفا بعرفۃ لم یکن علیہما شیء** - اور دونوں نے جاکر عرفات میں وقوف کیا تو دونوں پر کچھ واجب نہیں ہے - **یرید بہ البستانی والداخل فیہ** - ان دونوں سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستان میں داخل ہونے والا - **لانہما احرما من میقاتہما** - کیونکہ ان دونوں نے اپنی میقات سے احرام باندھا - ف - تو انپر کچھ جنایت کا کفارہ نہیں کیونکہ جنایت ہی نہیں ہے - پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام مصنف صریح ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کریں تو بستان سے احرام باندھیں اور جب کسی ضرورت کے واسطے سواے زیارت بیت العتیق کے مکہ میں جاویں تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات کثیرہ لاحق ہوتی ہیں اور ہر بار احرام میں مشقت و حرج شدید ہے پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام میں گذر چکا ہے - م - **ومن دخل مکۃ بغیر احرام** - اور جو شخص کہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوگیا - ف - حالانکہ اُسکے داخلہ سے اُسپر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے - **ثم خرج من عامہ ذلک الی الوقت** - پھر وہ اسی سال میں میقات کو گیا - **واحرم بحجۃ علیہ** - اور اسنے ایسے حج کا احرام باندھا جو اُسپر واجب ہے - ف - خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہیں حتی کہ اُسنے احرام عمرہ واجبہ نذر وغیرہ کا باندھا - **اجزاہ ذلک من دخولہ مکۃ بغیر احرام** - تو اسکو بغیر احرام کے مکہ داخل ہونے سے یہ نسک واجبہ کافی ہوگیا - ف - یعنی اول داخلہ کا حج یا عمرہ اس واجبی حج یا عمرہ سے ادا ہوگیا - **وقال زفر رح لا یجزیہ وہو القیاس اعتبارا بما لزمہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنۃ** - اور زفر رح نے کہا کہ یہ اسکو کافی نہ ہوگا اور قیاس بھی یہی ہے بر قیاس اسکے جو بوجہ نذر کے لازم ہوا تو ایسا ہوگیا کہ گویا سال پلٹ گیا ہے - ف - یعنی وجہ قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل مکہ معظمہ ہونے سے واجب ہوا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا تو دونوں کا سبب مختلف ہے پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا پھر مالداری سے حج الاسلام فرض ہوا تو حج الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہیں ہوتا پس ایسا ہی یہاں ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا کرنے سے جو نسک بوجہ داخلہ کے لازم آیا تھا ادا نہیں ہوگا - کیونکہ دونوں کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا مانند سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے میں بالاتفاق ادا نہیں ہوگا - **ولنا** - اور ہماری دلیل - ف - یعنی استحسان - تو ہم نے استحسانا جائز لیا کہ - **انہ تلافی المتروک فی وقتہ** - اسنے متروک حج یا عمرہ تحیہ کی تلافی اپنے وقت میں کرلی - ف - یعنی سال کے اندر اسطرح کہ فرض یا واجب کے ضمن میں اسکو ادا کر لیا اور کوئی علحدہ حج یا عمرہ تعظیمی ادا کرنا مقصود نہیں ہے - **لان الواجب علیہ تعظیم ہذہ البقعۃ بالاحرام** - کیونکہ اسپر واجب تو اس بقعہ معظمہ کی تعظیم

کرنا احرام کے ساتھ ہے۔ ف۔ تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائیگا۔ کما اذا اتاہ محرما بحجۃ الاسلام
فی الابتداء۔ جیسے اگر ابتداء میں حجۃ الاسلام یعنی فریضہ حج کا احرام باندھتا۔ ف۔ تو تحیہ کے حج یا عمرہ سے کافی
ہو جاتا۔ یونہی اس سال کے اندر تلافی کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا تحولت السنۃ لانہ صار دینا فی ذمتہ
برخلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ تحیہ واجبہ اسکے ذمہ دین لازم ہو گیا۔ فلا یتادی الا باحرام
مقصود۔ تو نہیں ادا ہو گا کسی حال سے سوا ئے مقصود احرام کے ساتھ۔ ف۔ یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے
کے قصد سے باندھا جاوے۔ کما فی الاعتکاف المنذور۔ جیسے نذر کے اعتکاف میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اس سال
اعتکاف رمضان کے نذر کی اور اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فانہ یتادی بصوم رمضان من ہذہ السنۃ دون
العام الثانی۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف مذکور ادا ہو جائیگا نہ دوسرے سال کے رمضان
سے۔ ف۔ بلکہ ضرور ہے کہ رمضان کے سوا ئے کسی مہینہ میں اعتکافی روزہ کے ساتھ اعتکاف قضاء کرے۔ پھر واضح
ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی کہ مکہ معظمہ میں جانے کا قصد کرے اُسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور امام مصنف رح نے فرمایا کہ
اسپر احرام لازم ہے یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص کہ مکہ معظمہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھکر جاوے پس اگر حج
وغیرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام مکمل نہیں سکتا تا وقتیکہ اس سے
کوئی حج یا عمرہ ادا کرے کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادا ئے افعال ہے جیسا کہ حج فاسد میں افعال پورے کرنا اسی وجہ
سے لازم ہیں۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بالعمرۃ۔ اور جس شخص نے میقات سے تجاوز کر کے عمرہ کا احرام باندھا
وافسدہا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا۔ ف۔ بایں طور کہ چار پھیرے طواف سے پہلے جماع کر لیا۔ مضی فیہا۔ تو عمرہ کے
افعال میں گذر جاوے۔ ف۔ یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہو گا۔ وقضاہا۔
اور عمرہ کو قضاء کرے۔ ف۔ جس وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید مثل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے
علی ما مر سابقا۔ پس میقات سے احرام باندھکر عمرہ قضاء کرے۔ لان الاحرام یقع لازما۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع
ہوتا ہے۔ ف۔ بدون افعال ادا کیے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا افسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا
جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ ف۔ اور حج فاسد میں افعال پورے کریگا یوں احرام عمرہ میں ہے۔ ولیس علیہ دم لترک
الوقت۔ اور اسپر میقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہوگی۔ ف۔ اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے کیونکہ
جب اسنے عمرہ کو احرام میقات سے قضاء کیا تو اول تجاوز میقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے نماز میں سہو ہوا
پھر فاسد ہو کر قضاء کی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا۔ ع۔ وعلی قیاس قول زفر لا یسقط عنہ۔ اور قول زفر رح کے
قیاس پر دم ساقط نہ ہو گا۔ ف۔ یعنی زفر رح سے صریح روایت نہیں مگر اُنکے قول سابق پر قیاس کر کے نکلا کہ قربانی
ساقط نہ ہوگی۔ وہو نظیر الاختلاف۔ اور یہ اختلاف نظیر ہے اس اختلاف کی۔ ف۔ جو دو صورتوں میں ہے
اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جبکہ وہ میقات
سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ہے۔ ف۔ یعنی بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا مگر اُسکو حج نہیں ملا۔ اور دوم۔ فیمن
جاوز الوقت بغیر احرام واحرم بالحج ثم افسد حجتہ۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے میقات سے
تجاوز کیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اُسکو فاسد کر دیا۔ ف۔ مثلاً قبل وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ تو ان دونوں
شخصوں پر آئندہ قضاء میں میقات سے احرام لانے سے اول تجاوز کا دم ساقط ہو گیا اور زفر رح کے نزدیک ساقط
نہ ہو گا۔ وہو یعتبر المجاوزۃ بہذہ۔ اور زفر رح اس تجاوز میقات بغیر احرام کو قیاس کرتے ہیں۔ بغیر احرام من

المحظورات - اسکے سواے دیگر ممنوعات پر - ف - چنانچہ دیگر ممنوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے جو کفارہ
دم واجب ہوا وہ قضاء سے ساقط نہ ہوگا تو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کا کفارہ بھی قضاء سے ساقط نہ ہوگا -
لیکن مخفی نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا جرم ہو چکا اسکی تلافی نہیں بخلاف میقات سے
تجاوز کے کہ اسکی تلافی ہے - تو فرق کے باوجود قیاس صحیح نہ ہوگا - ولنا انہ یصیر قاضیا حق المیقات بالاحرام
منہ فی القضاء - اور ہماری دلیل یہ کہ قضاء میں وہ شخص میقات سے احرام باندھنے میں میقات کا حق ادا کرنیوالا
ہو جائیگا - وہو یحکی الفائت - اور قضاء اسکی حکایت کرتا ہے جو فوت ہوا - ف - گویا فوت شدہ کا قائم مقام
یہ ہے تو گویا اسنے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہیں کیا - ولا یتقدم بہ غیرہ من المحظورات - اور قضاء کے
ذریعہ سے دیگر محظورات سے دم نہیں ہوتے ہیں - ف - پس اگر قضاء میں اسنے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے
لازم نہ ہوا کہ گویا اسنے اول میں خوشبو نہیں لی تھی - کیونکہ ایک وقت ایک گناہ نکرنے سے دوسرے زمانہ کا کرنا نہیں جاتا
ہے - توضیح الفرق - تو فرق کھل گیا - ف - یعنی بغیر احرام تجاوز میقات میں - اور دوسرے ممنوعات کرنے میں
فرق ظاہر ہوا کہ قضاء سے دیگر ممنوعات نہیں مٹتے ہیں بخلاف حق میقات کے کہ وہ پورا ہو جاتا ہے کیونکہ قضاء تو سابق فائت
کی ہے لہذا اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا میقات سے ادا کیا تو اول میں میقات
سے تجاوز کا کفارہ لازم رہیگا کیونکہ دوسرا خود مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے - م - واذا خرج المکی یرید الحج فاحرم
اور اگر مکی حرم سے حل کو نکلا درحالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اسنے احرام باندھا - ف - یعنی حل سے - ولم
یعد الی الحرم ووقف بعرفۃ - اور حرم کی طرف نہیں لوٹا اور عرفات کا وقوف کیا - ف - یعنی حل سے باہر ہی باہر
عرفات کو چلا گیا - فعلیہ شاۃ - تو اس کی پر ایک بکری واجب ہے - ف - کیونکہ اسنے میقات سے تجاوز کیا - لان
وقتہ الحرم وقد جاوزہ بغیر احرام - کیونکہ مکی کا میقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے میقات سے بغیر احرام تجاوز
کر گیا - ف - اور تلافی نہ کی - اور اگر بضرورت حل میں آیا ہو تو اسپر کچھ نہیں - السروجی - فان عاد الی الحرم
ولبی او لم یلب - پھر اگر مکی مذکور نے (عرفات جانے سے پہلے) حرم کو عود کیا اور تلبیہ کہا یا نہیں کہا - ف - یعنی
تلبیہ کہتا ہوا لوٹا یا نہیں - فہو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الآفاقی - تو اسکا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آفاقی
کے مسئلہ میں بیان کیا - ف - یعنی زفر رح کے نزدیک کسی طرح قربانی مذکور ساقط نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک
اگر تلبیہ کہتا ہوا لوٹا ہے تو ساقط ہے ورنہ نہیں - اور صاحبین کے نزدیک صرف حرم کو لوٹنے سے ساقط ہے - والمتمتع اذا فرغ
من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم - اور متمتع جب عمرہ سے فارغ ہوا پھر حرم سے باہر ہوکر احرام حج باندھا - ف -
حالانکہ بمنزلہ مکی کے اسکا میقات حرم تھا تو دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی میقات یعنی حرم کو لوٹا یا نہیں - اگر نہیں لوٹا - و
وقف بعرفۃ - اور عرفات میں وقوف کر لیا - فعلیہ دم - تو متمتع مذکور پر کفارہ قربانی واجب ہے - لانہ لما دخل مکۃ
وافی بافعال العمرۃ صار بمنزلۃ المکی - کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہوکر افعال عمرہ بجا لایا تو بمنزلہ مکہ والے کے ہوگیا
واحرام المکی من الحرم لما ذکرنا - اور مکہ والے کا احرام حرم سے ہے بوجہ اسکے جو ہم سابق ذکر کر چکے - ف - یعنی
نقل روایت میں - تو اس متمتع نے اپنا میقات حرم چھوڑ دیا - فیلزمہ الدم بتاخیرہ عنہ - تو حرم سے احرام تاخیر کرنے
سے اسپر قربانی کفارہ لازم ہے - ف - کیونکہ بعد تاخیر کے اسنے تدارک وتلافی بھی نہیں کی - فان رجع الی الحرم
واہل فیہ قبل ان یقف بعرفۃ فلا شئی علیہ - پھر اگر وقوف عرفہ سے پہلے متمتع مذکور حرم کو واپس آیا اور اسمیں تلبیہ
کہا تو اسپر کچھ لازم نہیں رہا - ف - یہ امام ابو حنیفہ رح کے قول پر ہے - وہو علی الخلاف الذی تقدم فی الآفاقی

اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے جو آفاقی کی صورت میں گذرا۔ ف۔ جب کہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کیا۔ صاحبین کے نزدیک حرم میں واپس جانے سے بدون تلبیہ کے دم ساقط ہے اور زفر رح کے نزدیک کسی طرح ساقط نہ ہوگا۔

باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مضاف کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافۃ الاحرام یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملانا۔ واضح ہو کہ ایام حج میں آفاقی کو عمرہ و حج جمع کرنا بطور قران یا تمتع کے صحیح ہے اور مکی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابو حنیفۃ اذا احرم المکی بعمرۃ وطاف لہا شوطا۔ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اگر مکی نے عمرہ کا احرام باندھا اور اسکا طواف ایک پھیر کر لیا۔ ف۔ یعنی چار سے کم کچھ شروع کر لیا۔ ثم احرم بالحج۔ پھر حج کا احرام باندھا۔ فانہ یرفض الحج۔ تو وہ حج کو ترک کر دے۔ وعلیہ لرفضہ دم۔ اور اسپر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیہ حجۃ وعمرۃ۔ اور اسپر ایک حج و عمرہ واجب ہوا۔ ف۔ بوجہ قضاے شروع کے کیونکہ ہر قضاے حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد رفض العمرۃ احب الینا۔ اور ابو یوسف ومحمد رح نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے۔ ف۔ اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پھیر سے کم کیا ہو۔ وقضاہا وعلیہ دم لرفضہا۔ اور عمرہ کو قضا کر لے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اسپر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لانہ لابد من رفض احدہما۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ عمرہ و حج میں سے کسی کو ایک چھوڑنا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق بینہما للمکی غیر مشروع۔ کیونکہ مکی کے حق میں عمرہ و حج کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے والعمرۃ اولی بالرفض۔ اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ لائق ہے۔ ف۔ بہ نسبت حج کے۔ لانہا ادنی حالا۔ کیونکہ عمرہ رتبہ میں کمتر۔ واقل اعمالا۔ اور اعمال میں تھوڑا۔ وایسر قضاء۔ اور قضا کی راہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکونہا غیر موقتۃ۔ کیونکہ عمرہ کسی وقت سے موقت نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ سواے عیدین و تشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے۔ وکذا اذا احرم بالعمرۃ ثم بالحج ولم یات بشیء من افعال العمرۃ۔ اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھ لیا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا۔ ف۔ تو بالاتفاق عمرہ کو ترک کر دے۔ الکافی وغ۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی کم درجہ و کم عمل و اُسکی قضا آسان ہے۔ فان طاف للعمرۃ اربعۃ اشواط۔ اور اگر مکی نے عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کر لیے۔ ف۔ یعنی نصف سے زائد۔ ثم احرم بالحج رفض الحج بلا خلاف۔ پھر اسنے حج کا احرام باندھا تو بلا خلاف حج کو توڑ دے۔ لان للاکثر حکم الکل۔ کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ ف۔ تو گویا اسنے کل طواف کر لیا۔ فتعذر رفضہا۔ تو عمرہ کو ترک کرنا متعذر ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ عمرہ تو یہی طواف کعبہ ہے۔ کما اذا فرغ منہا۔ مانند اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو۔ ف۔ کہ اسوقت عمرہ ترک کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں وحاصل طواف عمرہ کے سات پھیروں سے جب نصف سے زائد کر چکا تو بالاتفاق عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ وکذلک اذا طاف للعمرۃ اقل من ذلک عند ابی حنیفۃ۔ اور یوں ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھیرے کیے ہوں تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ ف۔ اور صاحبین کے نزدیک متعذر نہیں ہے۔ لان احرام العمرۃ قد تاکد باداء شیء من اعمالہا واحرام الحج لم یتاکد۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام بوجہ اسکے اعمال میں سے کچھ ادا کرنے کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و محکم ہو گیا اور حج کا احرام ابھی متاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض غیر المتاکد ایسر۔ اور حال یہ ہے کہ جو احرام غیر متاکد ہے اسکو ترک کرنا آسان ہے۔ ف۔ پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا۔ ولان فی رفض العمرۃ والحالۃ ہذہ ابطال العمل۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ چھوڑنے میں جب کہ صورت یہ ہو یعنی کچھ شروع کر دیا ہے عمل کو باطل کرنا ہے

آتا ہے - ف - اور یہ حرام ہے چنانچہ نوافل الصلوٰۃ مین مدلل گذرا - وفی رفض الحج امتناع عنہ - اور حج چھوڑنے مین
اُس سے امتناع ہے - ف - یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتداء سے نہ پڑھنا
جائز ہے لیکن شروع کرکے باطل کرنا حرام ہے - وعلیہ دم بالرفض ایہما رفضہ لانہ تحلل قبل اوانہ - اور اوس پر ایک
قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونون مین سے ترک کرے کیونکہ حلال ہونیکے وقت آنے سے پہلے
وہ احرام سے حلال ہوگیا - ف - لیکن گناہ نہ ہوگا - لتعذر المضی فیہ - کیونکہ اِسکو پورا کرنا متعذر ہے - ف -
بوجہ ممانعت شرعی کے - فکان فی معنی المحصر - تو محصر کے معنی مین ہوگیا - ف - محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی
وجہ سے اداے نسک سے روکا گیا و ممنوع ہوا تو یہ بھی شرعًا دونون کو پورا کرنے سے ممنوع ہوا ہے تو جیسے محصر پر
ایک قربانی آتی ہے اُسپر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے و حلال ہونے سے قربانی لازم ہوگی - الا ان فی رفض
العمرۃ قضاءہا لا غیر وفی رفض الحج قضاؤہ وعمرۃ لانہ فی معنی فائت الحج - مگر دونون مین اتنا فرق ہے
کہ عمرہ ترک کرنے مین صرف عمرہ کی قضا ہے نہ کچھ زیادہ - اور حج کے ترک کرنے مین قضاے حج اور ایک عمرہ ہے
کیونکہ وہ حج فوت ہونے والے کے معنی مین ہے - ف - یعنی احرام باندھکر گیا مگر حج نہین پایا تو اسپر حج مع عمرہ
قضاء مین لازم ہے - وان مضی علیہما اجزاہ - اور اگر کہ دونون کو پورا کرگیا تو کافی ہے - ف - یعنی عمرہ و حج
کو پورا کرلیا باوجود ممانعت شرعی کے تو ادا ہوگیا - لانہ ادی افعالہما کما التزمہما - کیونکہ اِسنے دونون کے افعال
کو جیسے دونون کا التزام کیا تھا ادا کردیا - ف - تو التزام احرام کے موافق ہوگیا - غیر انہ منہی عنہ - سوائے
اتنی بات کے کہ جمع کرنا منع شرعی ہے - والنہی لا یمنع تحقق الفعل علی ما عرف من اصلنا - اور نہی عمل
کے تحقق سے مانع نہین بنا بر آنکہ ہماری اصل مین معلوم ہوا - ف - یعنی اصول الفقہ مین مذکور ہے کہ جس عمل
سے نہی ہو وہ دلیل اسکے شروع ہونے کی ہے باین معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے پس نہی
و نفی مین یہی فرق ہے کہ جس فعل سے نفی کی گئی اُسکا تحقق نہ ہوگا اور جس سے نہی ہو وہ متحقق ہوگا تو یہان کی
سے حج و عمرہ متحقق ہوجائیگا - وعلیہ دم - اور اسپر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی - لجمعہ بینہما - کیونکہ اسنے دونو
کو جمع کردیا - لانہ تمکن النقصان فی عملہ لارتکابہ المنہی عنہ - کیونکہ ممنوع فعل کے مرتکب ہونے سے اسکے
عمل مین نقصان بیٹھ گیا - ف - تو اِس نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے - وہذا فی حق المکی دم جبر
اور جمع حج و عمرہ مین جو قربانی لازم آئی وہ مکی کے حق مین دم الجبر ہے - ف - یعنی جبر نقصان کے واسطے
کفارہ کے طور پر ہے پس اسمین سے کھانا سواے فقراء کے جائز نہین - وفی حق الآفاقی دم شکر - اور
آفاقی کے حق مین شکر کی قربانی ہے - ف - خواہ جمع کرنا بطور قران میسر ہو یا بطور تمتع میسر ہو بہر حال وہ شکریہ
کی قربانی ہے تو اسمین سے کھانا جائز ہے - ومن احرم بالحج ثم احرم یوم النحر بحجۃ اخری فان حلق فی الاولی
لزمتہ الاخری ولا شی علیہ - اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا پھر دسوین ذی الحجہ روز قربانی کو دوسرے
حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج مین حلق کرلیا ہو تو دوسرا حج لازم ہوگا اور اسپر کچھ واجب نہین ہے - ف -
کیونکہ اسنے دو احرام جمع نہین کیے جو کہ بدعت ہے اور دوسرا حج آیندہ سال ادا کرے اُسوقت تک محرم رہیگا ع -
وان لم یحلق فی الاولی لزمتہ الاخری وعلیہ دم قصر اولم یقصر - اور اگر اسنے اول حج مین حلق نہین
کیا ہے تو بھی دوسرا اسپر لازم ہوگا اور اسپر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کتر ادے یا نہ کترادے - ف -
یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے حلق یا قصر کرے یا نہ کرے - ن - عند ابی حنیفۃ رح - یہ امام ابوحنیفہ رح

کے نزدیک ہے۔ وقالا ان لم یقصر فلا شئی علیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اُسپر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ف
اور اگر قصر کرے تو دم لازم ہوگا۔ لان الجمع بین احرامی الحج او احرامی العمرۃ بدعۃ فاذا حلق فہو ان کان نسکا
فی الاحرام الاول فہو جنایۃ علی الثانی لانہ فی غیر اوانہ فلزمہ الدم بالاجماع۔ امام وصاحبین کی تقریر دلیل
یہ ہے کہ حج کے دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہے پھر جب اُسنے حلق کیا یعنی احرام اول کا حلق کیا تو حلق
کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک نسک ہے وہ دوسرے احرام پر جنایت ہے کیونکہ دوسرے احرام کے زمانہ حلق سے پہلے
ہے تو بالاجماع اس حلق سے دم لازم ہوگا۔ ف رہا حلق نہ کرے تو بھی امام رح کے نزدیک لازم اور صاحبین
کے نہیں۔ تو کہا کہ: وان لم یحلق حتی حج فی العام القابل۔ اور اگر اُسنے حلق یا قصر نہ کیا اور رہا برابر احرام اول
ودوم میں یہانتک کہ آیندہ سال میں حج دوم کیا۔ ف اور دسویں کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں
احرام سے حلال ہوا۔ فقد آخر الحلق عن وقتہ فی الاحرام الاول۔ تو شک نہیں کہ اول احرام کے وقت
حلق سے حلق کو تاخیر دے۔ ف حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا۔ وذلک یوجب الدم عند ابی حنیفۃ
اور ایسا کرنا یعنی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابو حنیفہ رح کے نزدیک کفارۂ قربانی واجب کرتا ہے۔ وعندہما
لا یلزمہ شئی علی ما ذکرنا۔ اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ لازم نہیں آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ فلہذا سوی
بین التقصیر وعدمہ عندہ۔ پس اسی اصل کی وجہ سے امام رح کے نزدیک مُنڈانے اور نہ مُنڈانے میں یکساں
حکم کیا گیا۔ ف یعنی خواہ حلق کرے یا نہ کرے دونوں طرح اُسپر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن حلق کرنے میں
بوجہ دوسرے احرام میں جنایت کے اور حلق نہ کرنے میں بوجہ تاخیر کے دم لازم ہے۔ وشرط التقصیر عندہما
اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا۔ ف یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہیں اور حلق کر لینے میں احرام
دوم پر جنایت ہے۔ ومن فرغ من عمرتہ الا التقصیر فاحرم باخری فعلیہ دم۔ اور جو شخص اپنے عمرہ سے فارغ
ہوا سوائے سر منڈانے یا کترانے کے پھر دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اُسپر کفارہ کی قربانی واجب ہے۔ لاحرامہ
قبل الوقت۔ کیونکہ اُسنے وقت سے پہلے احرام باندھا۔ ف کیونکہ اول احرام سے سر منڈا کر یا کترا کر حلال
ہونے کے بعد وقت تھا۔ لانہ جمع بین احرامی العمرۃ وہذا مکروہ فیلزمہ الدم وہو دم جبر وکفارۃ۔ اسلئے
کہ اُسنے عمرہ کے دو احرام جمع کر دیے اور یہ بدعت مکروہ ہے تو اُسپر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان وکفارہ کی ہے
ف اسواسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہوئے جاتے ہیں برخلاف دو حج کے کہ انمیں ایک حج دوسرے
سال میں ادا کیا جائیگا۔ م ومن اہل بالحج۔ اور جس آفاقی نے حج کا تلبیہ کہا۔ ف یعنی احرام باندھا اور
ہنوز کچھ شروع نہیں کیا۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا۔ لزماہ۔ دونوں (حج وعمرہ) اُسپر لازم ہونگے
لان الجمع بینہما مشروع فی حق الآفاقی۔ والمسئلۃ فیہ۔ اسلئے کہ آفاقی آدمی کے حق میں حج وعمرہ جمع کرنا مشروع
ہے اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق میں ہے۔ فیصیر بذلک قارنا۔ پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہو جائیگا۔ ف
کیونکہ قارن وہی کہ جسکا احرام عمرہ وحج کا جمع ہو کر افعال شروع ہوں۔ لکنہ اخطأ السنۃ فیصیر مسیئا۔ لیکن
اُسنے سنت سے خطا کی تو برا کرنے والا ہوگیا۔ ف کیونکہ سنت تو احرام عمرہ وحج ہے یا اول عمرہ کا احرام پھر حج کا
تلبیہ کہنا جیسا کہ قرآن میں نا دلیل احادیث میں گذرا۔ پھر اُسکو چاہیے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر حج جیسا کہ ان
کرتا ہے۔ فلو وقف بعرفات ولم یات بافعال العمرۃ فہو رافض لعمرتہ۔ اور اگر وہ افعال عمرہ بجا نہ لایا
اور وقوف عرفات کر لیا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہوگیا۔ لانہ تعذر علیہ اداؤہا۔ کیونکہ اب ادائی عمرہ

متعذر ہے۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کریگا تو جواب یہ کہ نہیں۔ اذ ہی مبنیۃ علی الحج غیر مشروعۃ۔ اسلئے کہ عمرہ اِس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہے۔ ف۔ بلکہ عمرہ پر حج مبنی کرنا معلوم ہوا۔ اگر وہم ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے بعد حج کے تنعیم سے عمرہ کیا ہے۔ جواب ہاں وہ دوسرا احرام تھا پس تمتع مین ممکن ہے اور قران ایک احرام مین نہیں۔ پھر رفض عمرہ سے دم و قضاء لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابو حنیفہ رح نے عبد الملک بن عمیر سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ الفتح۔ فان توجہ الیہا لم یکن رافضا حتی یقف۔ اور اگر یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائیگا یہانتک کہ عرفہ کا وقوف کرلے۔ ف۔ تب عمرہ رفض ہو جائیگا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اسکو ہم پہلے بیان کر چکے۔ ف۔ باب القران مین۔ واضح ہو کہ طواف القدوم داخل افعال حج ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قران مین اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔ اگر اسنے حج کا طواف کر لیا۔ ف۔ یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بالعمرۃ۔ پھر اسنے عمرہ کا احرام باندھا۔ فمضی علیہما۔ پس دونوں پر گذر گیا۔ ف۔ یعنی دونوں ادا کر گیا بدون کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لزماہ وعلیہ دم۔ تو دونوں اسپر لازم ہوئے اور اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ دونوں کا لازم ہونا تو احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اِس قید سے کہ دونوں ادا کر گیا اِسی واسطے یہ شرط مقدم کردی پس حاصل یہ کہ احرام حج باندھکر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونوں اسپر لازم ہوئے پھر اگر دونوں کو پورا کر گیا اسطرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے۔ لجمعہ بینہما۔ بوجہ حج و عمرہ جمع کرنے کے۔ لان الجمع بینہما مشروع علی ما مر فصح الاحرام بہما۔ کیونکہ حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہے بنابر آنکہ پہلے گذرا تو دونوں کا احرام صحیح ہو گیا۔ ف۔ تو دونوں اسپر لازم ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کے بعد عمرہ نہیں ہو سکتا تو دفع کر دیا کہ۔ والمراد بہذا الطواف طواف التحیۃ۔ مراد اِس طواف سے طواف التحیۃ۔ ف۔ یعنی طواف القدوم ہے نہ طواف زیارت۔ وانہ سنۃ ولیس برکن۔ اور طواف القدوم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یلزمہ بترکہ شئی۔ حتی کہ اِسکے ترک کرنے سے اسپر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ ف۔ پس اِس طواف ادا کرنے سے حج کا کوئی رکن ادا نہیں کیا۔ واذا لم یات بما ہو رکن یمکنہ ان یاتی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اسنے ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اُسکو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے۔ ف۔ لہذا عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلہذا لو مضی علیہما۔ لہذا اگر دونوں کو پورا کر گیا۔ ف۔ کسی کو فاسد نہ کیا۔ جاز وعلیہ دم لجمعہ بینہما۔ تو جائز ہے اور اسپر دونوں کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہوگی۔ ف۔ پھر شمس الائمہ وغیرہ نے کہا کہ یہ قربانی مثل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلام رح نے کہا کہ۔ وہو دم کفارۃ وجبر۔ یہ قربانی کفارہ و جبر نقصان کی ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانہ بان بافعال العمرۃ علی افعال الحج من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو مبنی کرنے والا ہوا۔ ف۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہے مگر افعال حج اِس سے شروع کیے جاتے ہیں اور اسکا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہونے کو مفید ہے نہ آنکہ ہنوز حج کا کوئی فعل بھی شروع نہیں کیا۔ لہذا مسئلہ مین روایت ہے کہ۔ ویستحب ان یرفض عمرتہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشئی من اعمالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ عمل کرنے سے احرام حج متاکد ہو گیا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یطف للحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف

قد دم ذکیا ہو۔ ف۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا تو عمرہ توڑنا مستحب نہین بلکہ عمرہ پھر حج ادا کیا جاوے اور آخر مین قران کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہے۔ واذا رفض عمرتہ یقضیہا۔ اور جب استحباباً عمرہ کو توڑ دیا تو اُسکو قضا کرے۔ لصحۃ الشروع فیہا۔ کیونکہ عمرہ مین شروع صحیح ہو چکا۔ ف۔ کیونکہ آفاقی کے واسطے جمع مشروع ہے۔ وعلیہ دم لرفضہا۔ اور اسپر ایک قربانی لازم ہے بوجہ عمرہ ترک کرنے کے۔ ف۔ پھر عمرہ سوائے عرفہ وعید وتشریق کے جب چاہے قضا کرے۔ ومن اہل بعمرۃ فی یوم النحر او فی ایام التشریق لزمتہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا عمرہ کا یوم النحر مین یا ایام تشریق مین تو اسپر عمرہ لازم ہوگا۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ شروع صحیح ہے اور وہ احرام سے حاصل۔ ویرفضہا۔ اور اس عمرہ کو توڑ دے۔ ای یلزمہ الرفض۔ یعنی اسپر توڑ دینا واجب ہے۔ لانہ قد ادی رکن الحج۔ کیونکہ اسنے رکن حج کو ادا کیا۔ ف۔ یعنی طواف زیارت جب کہ یوم النحر فیصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج من کل وجہ۔ تو وہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ بنی کرنے والا ہو جائیگا۔ ف۔ یعنی بحسب صورت بھی اور بحسب معنی بھی۔ وقد کرہت العمرۃ فی ہذہ الایام ایضا علی ما نذکرہ۔ اور ان ایام مین عمرہ مکروہ بھی ہے بنابر آنکہ ہم اسکو ذکر کرینگے۔ فلہذا یلزمہ رفضہا۔ پس اسی وجہ سے اسپر عمرہ ترک کرنا لازم ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ نہایہ مین مسئلہ مذکورہ کو مقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر مین قبل طواف زیارت یا قبل حلق کے۔ اور عنایہ مین کہا کہ ظاہر مطلق ہے یعنی قبل طواف زیارت وحلق ہو یا بعد حلق وطواف کے ہو یہی حکم ہے۔ کما فی العینی۔ پھر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہے کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر و باطن دونون طرح افعال عمرہ مبنی بر حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت مین بنائے عمرہ بر حج ہے نہ باطن مین خصوص جب کہ احرام عمرہ بعد دسوین کے ہو اور حدیث عائشہ رضہ مین ظاہر ہے کہ طواف وداع سے پہلے عمرہ کیا۔ فافہم۔ م۔ فان رفضہا فعلیہ دم لرفضہا وعمرۃ مکانہا۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اسپر عمرہ چھوڑنے کی قربانی اور بجائے اس عمرہ کے عمرہ واجب ہے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ فان مضی علیہا اجزاہ۔ اور اگر وہ عمرہ پورا کر گیا تو کافی ہو گیا۔ لان الکراہۃ۔ اسواسطے کہ کراہت۔ ف۔ ذاتی نہین ہے بلکہ۔ لمعنی فی غیرہا۔ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو عمرہ کے غیر مین ہین۔ وہو کونہ مشغولا فی ہذہ الایام باداء بقیۃ اعمال الحج۔ اور یہ معنی اسکا مشغول ہونا ان ایام مین باقی اعمال حج ادا کرنے مین۔ ف۔ یعنی عمرہ ان ایام مین مکروہ ہونا صرف اسوجہ سے کہ ابھی طواف زیارت ورمی الجمار وغیرہ بقیہ اعمال حج مین مشغول ہے۔ فیجب تخلیص الوقت لہ تعظیما۔ تو تعظیم کے واسطے اسکے لیے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہے۔ ف۔ تو عمرہ مین مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہے پس عمرہ خود مکروہ نہین بلکہ ان معنی سے جو غیر مین موجود ہین کراہت آئی لہذا عمرہ بنظر ذات خود ادا ہو گیا۔ وعلیہ دم۔ اور اسپر قربانی واجب ہوئی۔ لجمعہ بینہما اما فی الاحرام۔ بوجہ دونون مین جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام مین۔ ف۔ جبکہ حج کے حلق سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا ہو۔ ع۔ او فی الاعمال الباقیۃ۔ یا جمع باقی اعمال حج مین۔ ف۔ جب کہ حلق کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا وہذا دم کفارۃ ایضا۔ اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہے۔ وقیل اذا حلق للحج ثم احرم لا یرفضہا علی ظاہر ما ذکر فی الاصل۔ اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام باندھا ہو تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنابر ظاہر عبارت اصل یعنی مبسوط کے۔ ف۔ چنانچہ امام محمد رح نے مبسوط مین کہا کہ عمرہ کو رفض نہ کرے ع۔ وقیل یرفضہا احترازا عن النہی۔ اور کہا گیا کہ عمرہ رفض کرے تاکہ ممانعت سے بچے ف۔ کیونکہ ایام عید وتشریق مین عمرہ سے ممانعت ہے۔ قال الفقیہ ابو جعفر ومشائخنا علی ہذا۔ فقیہ ابو جعفر محمد بن عبداللہ

ہندوانی رح نے کہا کہ ہمارے مشائخ اسی قول پر ہین - ف - یعنی رفض کرے - فان فاتہ الحج ثم احرم بعمرۃ او بحجۃ فانہ یرفضہا - اور اگر اسکا حج فوت ہوچکا پھر اسنے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اُسکو رفض کر دے - ف - یعنی دوم کو خواہ عمرہ ہو یا حج ہو - لان فائت الحج یتحلل بافعال العمرۃ من غیر ان ینقلب احرامہ احرام العمرۃ علی ما یاتیک فی باب الفوات ان شاء اللہ تعالی - کیونکہ حج کھونے والا افعال عمرہ ادا کرکے حلال ہوجاتا ہے بدون اسکے کہ اسکا احرام منقلب ہوکر عمرہ کا احرام ہوجاوے بنابر آنکہ باب الفوات مین انشاء اللہ تعالی آویگا - ف - تو ایک عمرہ وہ فوات حج کا کریگا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا - فیصیر جامعا بین العمرتین من حیث الافعال - تو وہ دو عمرون کا جمع کرنے والا ازراہ افعال ہوگیا - ف - اور یہ جائز نہین ہے - فعلیہ ان یرفضہا کما لو احرم بعمرتین - تو اسپر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کر دے جیسے اسوقت کہ دو عمرون کا احرام باندھے - ف - اور اس سے معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک فائت الحج کا احرام منقلب ہوکر عمرہ کا احرام ہوجاتا ہے تو یہان وہ دو عمرون کا احرام باندھنے والا ہوگیا - غرضکہ بالاتفاق اسپر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے - وان احرم بحجۃ - اور اگر اسنے دوسرا احرام حج کا باندھا ہے یصیر جامعا بین الحجتین احراما فعلیہ ان یرفضہا کما لو احرم بحجتین - تو وہ احرام مین دو حج کا جمع کرنے والا ہوجائیگا تو اسپر واجب ہوگا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جیسے اسوقت کہ دو حج کا احرام باندھا ہو - ف - یعنی ابتدائی احرام مین کہا کہ دو حج کے لیے لبیک کرتا ہون یا احرام مین دو حج کی نیت کی تو ایک کا ترک کرنا واجب ہوتا ہے اسی طرح یہان اول احرام ایک حج کا باندھا تھا وہ فوت ہوگیا اور ابھی احرام باقی ہے کہ اسنے دوسرے حج کا احرام باندھا تو بھی احرام کی راہ سے دو حج جمع ہوگئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے - وعلیہ قضاؤہا لصحۃ الشروع فیہا ودم لرفضہا بالتحلل قبل اوانہ - اور اسپر اسکی قضاء واجب ہے کیونکہ اسمین شروع کرنا صحیح ہوگیا اور اسپر ایک قربانی ہے بوجہ اسکے ترک کرنے کے اس طور کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہوگیا - ف - عینی رح نے کہا کہ علیہ قضاؤہا یعنی اسپر اس حج کی قضاء واجب ہے - مین کہتا ہون کہ ضمیر ثانیہ کی طرف راجع ہے یعنی عمرہ یا حج جسکو رفض کیا اسکی قضاء واجب ہے پھر قبل وقت کے حلال ہوجانے سے قربانی واجب ہونا ظاہرا اسوجہ سے کہ فوت حج کا عمرہ ادا کرکے وہ حلال ہوگا ہم

باب الاحصار

یہ باب محصر ہوجانے کے بیان مین - احصار لغت مین منع ہے - اور فوت حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد یہ کہ وہ روکا نہین گیا بلکہ آسنے تاخیر کی حتی کہ ایسے وقت پہونچا کہ دسوین کی فجر طلوع ہوچکی اور اسنے وقوف عرفہ نہین پایا - اور احصار یہ کہ وہ روکا گیا حتی کہ پہونچ نہین سکا - پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف سے مانند دشمن و درندہ کے ہوتا ہے یون ہی آسمانی آفت سے مثل بیماری و خرچ ختم ہوجانا اور عورت کا محرم مرجانا وغیرہ تجنیس میں ہے کہ خرچ اگر چوری ہوا پس اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہین ورنہ محصر ہے - شافعی رح نے کہا کہ احصار سوائے دشمن کے نہین ہوتا - مت - واذا احصر المحرم بعدو او اصابہ مرض - اور جب محرم (بحج یا بعمرہ) روکا گیا بوجہ دشمن کے یا مرض پیدا ہوجانے کے - فمنعہ من المضی - پس اس دشمن یا مرض نے اسکو پورا کرنے سے روکا - ف - یعنی دشمن و مرض وہ معتبر ہے کہ اُسکو بیت اللہ تک پہونچنے سے مانع ہو - جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عام الحدیبیہ مین مشرکون نے روکا تھا جب کہ آپ عمرہ کے لیے جاتے تھے - جاز لہ التحلل - تو محصر کو حلال ہوجانا جائز ہے - ف - بدون ادائے افعال حج یا عمرہ کے - وقال الشافعی لا یکون الاحصار الا بالعدو - اور شافعی رح نے

کہاکہ احصار نہیں ہوتا مگر بوجہ دشمن کے - ف - یہی قول مالک رح ہے - کیونکہ قولہ تعالیٰ فان احصرتم الآیہ - احصار میں نازل ہوئی
جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب کو دشمنوں نے روکا تھا پھر سیاق آیت میں موجود ہے - فاذا امنتم فمن تمتع
الآیہ - یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہوا الخ - تو احصار میں امن نہیں ہوتا - تو ہدی ذبح کرکے حلال ہو جاوے - پس احصار مخصوص
دشمن کی وجہ سے ہوا - ولان التحلل بالهدی شرع فی حق المحصر لتحصیل النجاة - کیونکہ محصر کے حق میں ہدی ذبح کرکے
حلال ہو جانا اسواسطے مشروع ہوا تاکہ نجات حاصل کرے - وبالاحلال ینجو من العدو لا من المرض - اور حلال
ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے - ف - تو احصار فقط دشمن سے ہوا نہ مرض سے - یعنی نہیں کہ
درندہ کو اسکے ساتھ لاحق کرنا ہوگا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو خصوصیت دشمن کی باقی نہیں رہی پس
آئندہ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کر سکتے ہیں - م - ولنا ان آیة الاحصار وردت فی الاحصار بالمرض باجماع
اہل اللغة - اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے میں وارد ہے بدلیل اجماع اہل اللغة
ف - یعنی قرآن مجید کا وارد ہونا عرب کی زبان پر ہے پس زبان عرب کے موافق جو معنی ممکن ہیں انہیں پر اعتماد ہے اور آیت
احصار میں لفظ احصرتم - واقع ہوا جو احصار سے ہے نہ حصر سے اور نحاس رح نے اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بمرض
ہے - فانہم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو - کیونکہ اہل لغت میں کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہے اور حصر بدشمن ہوتا
ہے - ف - یعنی جب کسی شخص کو مرض نے کسی کام سے روکا تو بولتے ہیں کہ احصر فلان - یعنی فلان شخص احصار کیا گیا
اور اگر اسکو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ حصر بولتے ہیں کہ فلان حُصر یعنی فلان شخص روکا گیا - پس جب آیت
کریمہ میں حصر نہیں بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل اللغة اس آیت کے معنی یہی کہ جب تم کو مرض ہو گے تو ہدی سے حلال ہو جاؤ
یعنی محل وقت کے - پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے رد کے جانے میں بھی یہی حکم ہے بلکہ حجاج بن عمرو انصاری رض
کی حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اور لنگ بھی احصار ہے - کما رواہ الخمسۃ وحسنہ الترمذی وصححہ النووی - ملخع - رہا یہ جو کہتے
کہاکہ ہدی سے حلال ہونا صرف نجات حاصل کرنے کی غرض سے ہے یہ سمجھنا ٹھیک نہیں - والتحلل قبل اوانہ لدفع
الحرج الآتی من قبل امتداد الاحرام - اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اسواسطے کہ احرام کے زمانہ دراز
تک رہنے سے جو حرج پیش آنے والا تھا وہ دور ہو - ف - حتی کہ اگر حج میں احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام
میں مرد پڑا رہنا پڑیگا - اور اسمیں حرج عظیم ہے اور اگر فرض کرو کہ آیت میں مراد حصر دشمن ہے تو بھی جلی دلالت
نص سے مرض کا احصار معتبر ہوگا جیسے آیت میں والدین کو اُف کہنا ممنوع تو مارنا جو بڑھکر ہے بدرجۂ اولے
حرام ہے تو جب حرج بوجہ دشمن کے دفع ہے تو بوجہ مرض کے بدرجۂ اولی مدفوع ہے - والحرج فی الاصطبار علیہ مع
المرض اعظم - حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حرج بہت بڑھکر ہے - ف - بہ نسبت دشمن کے
احصار کے - کیونکہ مرض میں دوا و علاج کی کثرت و ہاتھ و پانوں سے مجبوری ظاہر ہے - م - پھر حد مرض یہ ہے کہ اسکو
چلنے اور سواری سے مانع ہو مگر زیادتی مرض - دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو
البدائع - واذا جاز لہ التحلل - اور جب اسکو حلال ہونا جائز ہوگیا - ف - یعنی احصار متحقق ہوگیا کہ
اب حج نہیں پاویگا تو بحکم آیت وہ ہدی ذبح کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس - یقال لہ ابعث شاة تذبح
فی الحرم - اسکو حکم دیا جائیگا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں ذبح کیجاوے - ف - اور اسکے ذبح ہونے پر یہاں
محصر حلال ہو جائیگا - لیکن کیونکر معلوم ہو کہ وہ کب ذبح ہوئی لہذا فرمایا - وواعد من یبعثہ بیوم بعینہ یذبح فیہ
ثم تحلل - اور جسکے ہاتھ ہدی بھیجے اُس سے ایک روز معین کا وعدہ ٹھہرا لے کہ اُس دن وہ ہدی کو ذبح کریگا پھر

حلال ہو جائیگا۔ ف۔ یعنی پھر تو اس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا مرتکب ہو جو احرام میں منع ہیں۔ وانما یبعث الی الحرم لان دم الاحصار قربۃ۔ اور حرم میں اسی وجہ سے بھیجی جاویگی کہ احصار کی قربانی ایک تقرب ہے۔ ف۔ کسی جرم کا کفارہ نہیں ہے۔ والاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان او مکان علی ما مر۔ اور خون بہانے کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر ایک زمانہ میں یا ایک جگہ میں چنانچہ گذرا۔ ف۔ یعنی قیاس کو اس میں دخل نہیں مگر شرع نے بتلا دیا کہ ذی الحجہ کی ۱۰۔۱۱۔۱۲ تاریخوں میں۔ یا حرم کی حد میں ذبح کرنا تقرب ہے۔ فلا یقع قربۃ دونہ فلا یقع بہ التحلل۔ پس بدون زمانہ ومکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا۔ والیہ الاشارۃ بقولہ تعالی ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اللہ تعالی ولا تحلقوا رؤسکم الخ۔ یعنی اور اپنے سروں کو مت مونڈو یہاں تک کہ ہدی اپنی جائے حلال میں پہونچا دے۔ ف۔ یعنی حرم میں پہونچے۔ فان الہدی اسم لما یہدی الی الحرم۔ کیونکہ ہدی اس جانور کا نام ہے جو حرم میں ہدیہ بھیجی جاوے۔ ف۔ اور طحاوی نے کہا کہ حدثنا علی بن معبد بن شداد العبدی حدثنا جریر بن عبد الحمید عن منصور عن ابراہیم عن علقمۃ قال لدغ الخ۔ یعنی علقمہ نے کہا کہ ہمارے ایک ساتھی کو لدغ ہوا یعنی سانپ یا بچھو نے کاٹا حالانکہ وہ عمرہ کے احرام سے محرم تھا تو ہم نے اسکو حضرت ابن مسعود رضہ سے ذکر کیا پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک ہدی بھیجے اور اپنے ساتھیوں سے وعدہ ٹھہرا دے پس جب اسکی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہو جائیگا۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ پھر ابن مسعود رضہ نے فرمایا کہ اسکے بعد اسپر عمرہ قضا ہوگا۔ مت۔ ابن حزم نے کہا کہ ابن مسعود رضہ سے یہ فتوی صحیح ہوا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی ضرورت عمرہ میں بالاتفاق ہے اور حج میں ابو حنیفہ ومالک وشافعی کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی کو دینا جائز ہے اور صاحبین واحمد کے نزدیک یوم النحر معین ہے پس پس ابو حنیفہ رح کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبین کے نزدیک ہدی الحج میں مکان حرم وزمانہ نحر دونوں کی خصوصیت ہے۔ م ع۔ وقال الشافعی لا یتوقت بہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ہدی کی تعیین حرم کے ساتھ نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ جہاں وہ احصار سے روکا گیا وہیں ذبح کردے۔ لانہ شرع رخصۃ۔ کیونکہ اسکی مشروعیت تو رخصت کے طور پر ہے۔ ف۔ جس میں تخفیف وآسانی ہوتی ہے۔ والتوقیت یبطل التخفیف۔ اور حرم کی تعیین کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکے ذمہ یہ شغل باقی رہیگی کہ کسی شخص کو تلاش کرکے ہدی بھیجے۔ اور شافعی رح نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ میں روکے گئے پس آپ نے مع اصحاب کے حدیبیہ میں حلق وقربانی کرکے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہے۔ قلنا المراعی اصل التخفیف لا نہایتہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہے نہ انتہائے تخفیف۔ ف۔ پس تخفیف باطل نہیں ہوئی اور علمائے حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ میں سے نصف حل ہے اور نصف حرم ہے تو شاید آپ نے حصہ حرم میں ذبح کیا ہو اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے ہدی کو بھی روکا تھا چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا ہم الذین کفروا وصدوکم عن المسجد الحرام والہدی معکوفا ان یبلغ محلہ۔ تو ہدی کو اپنے محل میں جانے نہیں دیا۔ اور مبسوط میں کہا کہ آپ نے حل میں ذبح کیا اسواسطے کہ اسوقت آپ کو ایسا آدمی نہیں ملتا تھا جسکے ہاتھ حرم میں بھیجیں تو آپ کے واسطے یہ امر خاص تھا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی میسر نہ ہو تو اسکو جائز ہوگا کہ مقام احصار میں ذبح کردے اور شک نہیں کہ اگر بھیجنا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اسکے سوائے چارہ نہیں ہے۔ م۔ ویجوز الشاۃ لان المنصوص علیہ الہدی والشاۃ ادناہ۔ اور اس ہدی میں بکری جائز ہے کیونکہ منصوص علیہ ہدی ہے

اور کمتر ہدی بکری ہے۔ وتجزیہ البقرۃ والبدنۃ کما فی الضحایا۔ اور اسکو بقرہ وبدنہ کافی ہے جیسا کہ ضحایا مین ہے۔ ف
یعنی اضحیہ واجبہ مین جیسے گائے واونٹ اور انکا ساتوان حصہ جائز ہے اسی طرح اسمین بھی جائز ہے۔ ولیس المراد بما
ذکرنا بعث الشاۃ بعینہا لان ذلک قد یتعذر بل لہ ان یبعث بالقیمۃ حتی تشتری الشاۃ ہنالک
وتذبح عنہ۔ اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہدی بھیجنا تو اس سے مراد یہ نہین کہ ضرور یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو
بھیجنا کبھی محال ہو جاتا ہے بلکہ اسکو جائز ہے کہ قیمت بھیجدے تاکہ وہان بکری خرید کر اُسکی طرف سے قربانی کر دیجاوے
وقولہ ثم تحلل۔ اور یہ جو کہا کہ پھر تو حلال ہو جاتا۔ ف یعنی بروز موعود جب ہدی وہان ذبح کر دی جاوے
تو پھر تو حلال ہو جاتا۔ اشارۃ الی انہ لیس علیہ الحلق او التقصیر ہو قول ابی حنیفۃ ومحمد۔ تو یہ قول
اشارہ ہے کہ اسپر مونڈنا یا کترنا واجب نہین ہے اور یہی ابو حنیفہ ومحمد رح کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف علیہ ذلک۔
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر یہ واجب ہے۔ ف یعنی اسپر واجب ہے کہ بروز موعود وہ سر منڈاوے یا کتراوے لیکن
حلال ہونا بالاتفاق اسپر موقوف نہین چنانچہ فرمایا۔ ولو لم یفعل لاشیٔ علیہ۔ اور اگر اسنے حلق یا قصر نہ کیا تو اُسپر
کچھ نہین ہے۔ ف یعنی کوئی قربانی اسپر واجب نہ ہوگی۔ اگرچہ ترک واجب کا گناہ ہوا۔ لانہ علیہ السلام
حلق عام الحدیبیۃ وکان محصرا بہا وامر اصحابہ بذلک۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ مین (جب عمرہ کا احرام کر کے گئے تھے) اپنا سر مبارک منڈایا درحالیکہ آپ حدیبیہ
مین محصر ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈانے کا حکم کیا۔ ف جیسا کہ حدیث بخاری ومسلم مین ہے۔
پس اس حکم وفعل سے حلق واجب ٹھہرا۔ لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہین ہے لہذا اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی
یہان واجب نہ ہوگی سوا اسکے کہ اسپر گناہ ہوگا۔ ولہما ان الحلق انما عرف قربۃ مرتبا علی افعال الحج۔ اھ
امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ حلق کا تقرب ہونا جب ہی معلوم ہوا کہ افعال حج پر مرتب ہو۔ ف یعنی بعد وقوف
عرفہ ومزدلفہ ورمی ایام کے سر منڈانا عبادت معلوم ہوا ہے ورنہ قیاس کو دخل نہین کہ سر کے بال اُتارنے مین کون وجہ
ثواب وطاعت کی ہے۔ تو جس طرح پر اسکا عبادت ہونا امر الٰہی عز وجل سے ہم نے جانا ہے وہین تک رہیگا اور وہ افعال
حج کی ترتیب پر ہے۔ فلا یکون نسکا قبلہا۔ تو افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی عبادت نہ ہوگا۔ ف لیکن وارد
ہوتا ہے کہ اسمین بھی تو نص حدیث وارد ہے جواب دیا۔ وفعل النبی علیہ السلام واصحابہ لیعرف استحکام
عزیمتہم علی الانصراف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈانا اسواسطے تھا کہ
واپس جانے پر اُنکا عزم مستحکم ہونا معلوم ہو جاوے۔ ف اور کفار قریش مطمئن ہون کہ امسال لڑائی کے
ساتھ عمرہ کرنا منظور نہین ہے بلکہ صلح کے موافق آیندہ سال مین ادا کرینگے۔ لیکن اس جواب مین تعلیل بالنص ہے جو جائز
نہین۔ اور بہتر جواب یہ کہ کافی مین ہے کہ امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک مقام احصار خارج حرم مین حلق نہ کریگا اور
اگر حرم مین ہو تو کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم مین حلق فرمایا تھا۔ کذا فی الفتح۔
والحاصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہدی حرم کو بھیجے اور میعاد مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو
اُس دن حلال ہو جاوے پھر اگر حرم مین محصر ہو تو سر منڈا کر ورنہ بدون اسکے۔ قال وان کان قارنا بعث
بدیین۔ کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ واحرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو دو ہدی بھیجے۔ لاحتیاجہ الی
التحلل عن احرامین۔ کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے۔ ف اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک اسکو
بھی ایک ہدی کافی ہے۔ مع۔ فان بعث بہدی واحد لیتحلل عن الحج ویبقی فی احرام العمرۃ لم یتحلل

عن واحد منہما۔ اور اگر اسنے ایک ہدی بھیجی تاکہ احرام حج سے حلال ہو جاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے تو
وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ احرام اگرچہ دو ہیں مگر کھلنے کے حق میں بمنزلہ واحد ہیں۔
لان التحلل عنہما شرع فی حالۃ واحدۃ۔ کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے۔ و
لا یجوز ذبح دم الاحصار الا فی الحرم ویجوز ذبحہ قبل یوم النحر۔ اور نہیں جائز ہے ہدی احصار کو ذبح کرنا
مگر حرم میں۔ اور جائز ہے ذبح کرنا یوم النحر سے پہلے۔ ف۔ پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی خصوصیت
نہیں حتی کہ دسویں سے پہلے حرم میں ذبح کرنا جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف
خواہ احرام حج ہو یا عمرہ۔ وقالا لا یجوز الذبح للمحصر بالحج الا فی یوم النحر ویجوز للمحصر بالعمرۃ متی شاء
اعتبارا بہدی المتعۃ والقران وربما یعتبرانہ بالحلق اذ کل واحد منہما محلل۔ اور صاحبین نے کہا کہ
محصر بالحج کے واسطے ہدی قربانی کرنا حرم میں کسی اور وقت نہیں جائز ہے سوائے روز نحر کے اور محصر بالعمرہ کے واسطے
جائز ہے جب چاہے ذبح کرے بقیاس ہدی تمتع وہدی قران کے اور کبھی صاحبین ہدی احصار کو حلق پر قیاس کرتے ہیں
کیونکہ ہدی احصار ہو یا حلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے۔ ف۔ پس جیسے ہدی تمتع یا حلق مخصوص بیوم النحر
ہے ہدی احصار بھی اسی روز سے مخصوص ہے۔ ولابی حنیفۃ انہ دم کفارۃ حتی لا یجوز الاکل منہ۔ اور
ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ ہدی احصار تو کفارہ کی قربانی ہے۔ (اور اسکی شہادت موجود ہے) حتی کہ اس قربانی سے کچھ
کھا لینا جائز نہیں ہے۔ ف۔ بالاتفاق اس لیے کہ یہ تو قبل ادائے افعال کے حلال ہو جانے کا کفارہ ہے۔ فیختص
بالمکان دون الزمان کسائر دماء الکفارات۔ تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے تمام کفارہ
کی قربانیوں میں ہے۔ ف۔ کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہیں ہے۔ بخلاف دم المتعۃ والقران۔ برخلاف ہدی
تمتع وقران کے۔ ف۔ کہ وہ دم کفارہ نہیں۔ لانہ دم نسک۔ کیونکہ وہ قربانی از افعال حج ہے۔ ف۔
جو شکرا واجب ہوئی ہے تو اس پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ وبخلاف الحلق لانہ فی اوانہ لان معظم افعال
الحج وہو الوقوف ینتہی بہ۔ اور برخلاف حلق کے کیونکہ حلق تو اپنے وقت پر ہوا اسلیے کہ افعال حج میں سے بزرگ
عمل اور وہ وقوف عرفہ ہے اسی حلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی وقوف عرفہ کی انتہاء پر حلق ہے اور وقوف
بڑا ضمنی فعل وقوف عرفہ ہے۔ قال والمحصر بالحج اذا تحلل فعلیہ حجۃ وعمرۃ۔ کہا اور جب محصر بالحج نے احرام
کھول دیا تو اس پر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا۔ ہکذا روی عن ابن عباس وابن عمر۔ ایسا ہی ابن عباس
وابن عمر سے مروی ہوا۔ ف۔ امام جصاص رح نے فقط حضرت ابن عباس وابن مسعود رض کو ذکر کیا لیکن تخریج
معلوم نہیں اور شیخ سروجی شارح نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب وزید بن ثابت وعروہ بن الزبیر سے
مروی ہے اور یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہے۔ مع۔ ولان الحجۃ تجب قضاء بالصحۃ الشروع۔ اور اس
دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ شروع صحیح ہونے کے واجب ہے۔ والعمرۃ لما انہ فی معنی فائت الحج۔ اور عمرہ
واجب ہونا اسلیے کہ محصر اس شخص کے معنی میں ہے جسکا حج جاتا رہا۔ ف۔ اور فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کرکے
حلال ہو جاوے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ وحج ادا کرے۔ وعلی المحصر بالعمرۃ القضاء
اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہوا اس پر قضائے عمرہ واجب ہے۔ والاحصار عنہا یتحقق عندنا وقال مالک لا یتحقق
لانہا لا یتوقت۔ اور عمرہ سے احصار ہمارے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور مالک رح نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ
کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ ف۔ کہ جب وہ وقت گذر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو۔ ولنا ان النبی علیہ السلام

واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ وکانوا عمارا۔ اور ہماری حجت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں احصار کیے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے۔ ف۔ چنانچہ یہ حدیث الصحیح بخاری و موطا وغیرہ میں مصرح ہے۔ ولان شرع التحلل لدفع الحرج وہذا موجود فی احرام العمرۃ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام کھولنا تو حرج دور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے۔ ف۔ کہ نہ کھولنا جاوے اور دراز ہو تو حرج شدید پیش آوے۔ واذا تحقق الاحصار فعلیہ القضاء اذا تحلل کما فی الحج۔ اور جب احصار عمرہ متحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اسپر قضاء عمرہ واجب ہے جیسے حج میں۔ ف۔ قضاء لازم ہے۔ وعلی القارن حج وعمرتان۔ اور قارن محصر پر ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں۔ اما الحج واحدہما فلما بینا۔ پس حج و ایک عمرہ اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ حج کی قضاء میں حج و عمرہ لازم ہوتا ہے۔ والثانیۃ لانہ خرج منہا بعد صحۃ الشروع فیہا۔ رہا دوسرا عمرہ تو اس وجہ سے کہ محصر اسی عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے۔ ف۔ احرام صحیح تو اسکی قضاء لازم ہے۔ فان بعث المحصر ہدیا وواعدہم ان یذبحوہ فی یوم بعینہ۔ پھر اگر محصر نے ہدی بھیجی اور ساتھیوں نے قرارداد کر لی کہ فلاں روز معین میں اسکو ذبح کریں۔ ف۔ چنانچہ لوگ روانہ ہوگئے۔ ثم زال الاحصار۔ پھر اسکا احصار زائل ہوگیا۔ ف۔ مثلاً بیماری سے اچھا ہوگیا یا دشمن دفع ہوا۔ تو اسمیں کئی صورتیں ہیں۔ فان کان لا یدرک الحج والہدی لا یلزمہ ان یتوجہ بل یصبر حتی یتحلل بنحر الہدی۔ پس اگر وہ حج و ہدی کو نہیں پا سکتا تو اسپر متوجہ ہونا یعنی مکہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے یہانتک کہ ہدی قربانی ہونے کے ساتھ حلال ہو جاوے۔ لفوات المقصود من التوجہ وہو اداء الافعال۔ کیونکہ توجہ سے جو مقصود ہے وہ فوت ہے اور مقصود اداے افعال ہے۔ وان توجہ لیتحلل بافعال العمرۃ لہ ذلک لانہ فائت الحج۔ اور اگر اس قصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جاوے تو اسکو یہ اختیار ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے مثل ہے جس کا حج فوت ہوگیا۔ ف۔ اور فائت الحج فی الحال اداے عمرہ سے حلال ہو کر سال آئندہ میں صرف حج ادا کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر محصر بعمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو جا سکتا ہے۔ اگرچہ ہدی نہ پاوے۔ وان کان یدرک الحج والہدی لزمہ التوجہ۔ اور اگر وہ حج و ہدی کو پا سکتا ہے تو اسپر توجہ لازم ہے۔ لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف۔ کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے عذر عاجزی زائل ہوگیا مثلاً تو خلیفہ یعنی ہدی مذکور بیکار ہے جیسے کسی نے عذر سے وضو کا خلیفہ یعنی تیمم کیا تاکہ نماز پڑھے پھر نماز کرنے سے پہلے عذر زائل ہوگیا اور پانی موجود ہے تو اسپر وضو کرنا واجب ہے بخلاف اسکے جب پڑھ چکا ہو تو اعادہ لازم نہیں ہے۔ واذا ادرک ہدیہ صنع بہ ما شاء۔ اور جب اپنے ہدی کو پاوے تو اسکو جو چاہے کرے۔ ف۔ یعنی اگر چاہے فروخت کرے یا صدقہ وغیرہ۔ لانہ ملکہ وقد کان عینہ لمقصود استغنی عنہ۔ کیونکہ یہ جانور اسکی ملک ہے اور اپنے اسکو ایسے مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جسکی حاجت نہیں رہی۔ وان کان یدرک الہدی دون الحج یتحلل۔ اور اگر وہ ہدی کو پاوے گا نہ حج کو تو حلال ہو جاوے۔ ف۔ اسطرح کہ حرم میں یہ ہدی بروز معہودہ قربانی ہو جاوے۔ لعجزہ عن الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے۔ ف۔ پس ہدی کا پانا بیکار ہے تو اسکو ہدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو۔ وان کان یدرک الحج دون الہدی جاز لہ التحلل۔ اور اگر وہ حج پاویگا نہ ہدی تو اسکو حلال ہو جانا جائز ہے۔ استحسانا۔ بدلیل استحسان۔ ف۔ اور یہی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز اور یہی قول زفرؒ ہے۔ وہذا التقسیم لا یستقیم علی قول ابی حنیفۃ

بالحج - اور صاحبین کے قول پر یہ تقسیم محصر بحج کے حق میں ٹھیک نہیں پڑتی ہے - لان دم الاحصار عندهما
يتوقت بيوم النحر فمن يدرك الحج يدرك الهدى - اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک محصر بحج کی ہدی احصار کا وقت
یوم النحر ہے تو جو شخص حج پاویگا وہ ہدی بھی پا دیگا - ف - لہٰذا یہ صورت کہ ہدی پا سکتا ہے نہ حج اور یہ صورت کہ حج
پا سکتا ہے نہ ہدی - یہ دونوں صورتیں صاحبین کے قول پر محصر بحج میں نہیں نکلتی ہیں - وانما يستقيم على قول ابی حنیفة
اور یہ صرف امام ابو حنیفہ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے - ف - کیونکہ دم احصار انکے نزدیک یوم النحر سے پہلے
ذبح کرنا جائز ہے - وفی المحصر بالعمرة يستقيم بالاتفاق لعدم توقت الدم بيوم النحر - اور محصر بعمرہ کی صورت
میں بالاتفاق تقسیم مذکور ٹھیک پڑتی ہے کیونکہ احصار عمرہ کی ہدی ذبح کرنا یوم النحر سے متعین نہیں ہے - وجه القياس
وهو قول زفر انه قدر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدى - یعنی اس
مسئلہ میں زفر نے حکم قیاس لیا ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص محصر اصل یعنی حج پر قادر ہو گیا قبل اسکے کہ خلیفہ
یعنی ہدی سے مقصود حاصل ہو - ف - یعنی ہنوز ہدی ذبح ہو کر حلال نہیں ہوا تھا کہ اسکا احصار زائل ہو کر
حج پانے کی قدرت حاصل ہو گئی اور جب اصل پر قدرت ہو جاتی ہے تو بدل یعنی خلیفہ کچھ اثر نہیں کرتا تو ابھی
اسکو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوئی - وجه الاستحسان - دلیل استحسان کی - ف - جو امام
کا قول ہے یہ ہے کہ - انا لو الزمناه التوجه لضاع ماله - ہم اگر اس محصر کے ذمہ توجہ لازم کریں تو اسکا مال ضائع ہوگا
ف - یعنی ہدی - لان المبعوث على يديه الهدى ليذبحه ولا يحصل مقصوده - کیونکہ جسکے ہاتھوں اسنے
بھیجی ہے وہ ضرور اسکو ذبح کر دیگا اور اسکا مقصود حاصل نہ ہوگا - ف - کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہونا تھا
حالانکہ اس صورت پر اسکو حج کرنا لازم ہے - وحرمة المال كحرمة النفس - اور مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت
ف - یعنی اسکے قریب ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ مال کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہو جاوے - مترجم
کہتا ہے کہ اسمیں دو وجہ سے تامل ہے وجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر ہدی ذبح کرنا مخصوص بیوم النحر ہے تو مال لیکر
جو جیا ہے کریگا - علاوہ بریں اگر ہدی کو صدقہ کرے یا قربانی نفل تو بھی ضائع نہوگی - ہاں امام رح کے قول پر جبکہ
یوم النحر کی خصوصیت نہیں تو ممکن ہے کہ جسکے ہاتھ ہدی بھیجی ہے وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر احتمال
ہو کہ وہ ہدی والے کو نہ پاوے - وجہ دوم یہ کہ دلیل مقتضی وجوب تحلل ہے حالانکہ استحساناً تحلل جائز کیا گیا
جواب بھی ہو سکتا ہے کہ قطعی ضائع ہونے کا یقین نہیں پس جیسے جان پر خوف ہونے میں نہ جانا جائز اسی طرح مال کے
خوف میں جائز ہے پھر میں نے دیکھا کہ محقق ابن الہمام نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو تسکین نہیں ہوئی تو جاننا بہتر ہے
واللہ تعالیٰ اعلم - وله الخيار - اور اسکو اختیار ہے - ف - چاہے حلال ہو جاوے اور چاہے جاوے یعنی - ان شاء
صبر في ذلك المكان او في غيره ليذبح عنه فيتحلل - اگر چاہے تو احصار کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے صبر
کرے تاکہ اسکی طرف سے ہدی ذبح کردی جاوے پھر وہ موجود رہ کر حلال ہو جاوے - وان شاء توجه ليودى
النسك الذي التزمه بالاحرام وهو افضل - اور اگر چاہے تو متوجہ ہو تاکہ جس نسک کا احرام سے التزام کیا ہے
اسکو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو ادا کرے یہی افضل ہے - لانه اقرب الى الوفاء بالوعد - کیونکہ یہ وفا سے وعدہ سے اقرب
ہے - ف - یعنی اگر یہ ادا ہو جاوے تو وفاء وعدہ ہے - ومن وقف بعرفة ثم احصر - اور جو شخص عرفات کا وقوف
کر چکا پھر وہ محصر ہوا - ف - مثلاً ایسا بیمار ہوا کہ زیارت کا طواف نہیں کر سکتا - لا يكون محصرا - تو وہ محصر نہیں
ف - یعنی شرعی احصار اسکے حق میں معتبر نہیں - لوقوع الامن عن الفوات - کیونکہ حج فوت ہونے سے امن [illegible]

ہو چکا۔ ف۔ کیونکہ طواف زیارت تاخیر سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گذری کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اسنے حج پایا۔ م۔ ومن احصر بمکۃ وہو ممنوع عن الطواف والوقوف ہو محصر۔ اور جو شخص مکہ کے اندر یعنی حرم میں روکا گیا درحالیکہ وہ طواف و وقوف عرفہ سے ممنوع ہوا تو وہ محصر ہے۔ ف۔ کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت ہوگا اور احرام عمرہ میں طوالت ہوگی۔ لانہ تعذر علیہ الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحل۔ کیونکہ تمام کرنا اسکو متعذر ہے تو ایسا ہوا گویا حل میں محصر ہوا۔ ف۔ یہ اسوقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو۔ وان قدر علی احدہما فلیس بمحصر۔ اور اگر دونوں میں سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں ہے۔ ف۔ یعنی وہ محصر نہیں جو ہدی بھیجکر حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف۔ تفصیل و دلیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہوا۔ ف۔ نہ وقوف عرفہ پر حتی کہ حج فوت ہوا۔ فلان فائت الحج یتحلل بہ۔ تو اسوجہ سے محصر نہیں کہ جسکا حج فوت ہو وہ طواف سے حلال ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی عمرہ کرکے جو کہ طواف و سعی ہے پس محصر کی طرح وہ ہدی سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف عمرہ تو اصل ہے اسپر وہ قادر ہے۔ والدم بدل عنہ فی التحلل۔ اور ہدی بھیجنا اسکا بدل ہے حلال ہونے میں۔ ف۔ پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ واما علی الوقوف فلما بینا۔ اور اگر وقوف عرفہ پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اسوجہ سے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ وقوف عرفہ سے حج مل گیا پس فوت ہونے کا خوف نہیں رہا حتی کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی ہذہ المسألۃ خلاف بین ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابوحنیفہ و ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی جو کوئی حرم مکہ میں طواف اور وقوف سے ممنوع ہو وہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک محصر نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک محصر ہے۔ والصحیح ما اعلمتک من التفصیل۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا۔ ف۔ اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے۔ مع۔ الحاصل محصر وہ کہ مرض یا دشمن سے جو روانگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اسکے درندہ وغیرہ ہو اور ممتد ہو کہ وقوف عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طول ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں طواف و وقوف دونوں سے ممنوع ہو تو وہ محصر ہے یعنی جسکا حکم ہدی سے حلال ہونا ہے۔ م۔

باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں۔ ومن احرم بالحج وفاتہ الوقوف بعرفۃ حتی طلع الفجر من یوم النحر فقد فاتہ الحج۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اسکا وقوف عرفہ فوت ہو گیا حتی کہ یوم النحر کی فجر طلوع ہو گئی یعنی دسوین ذی الحجہ ہو گئی تو اسکا حج فوت ہو گیا۔ ف۔ صورت یہ کہ مثلاً حاجی اتنی دیر کو پہونچا کہ عرفات تک پہونچنے میں اسکو دسوین کی فجر طلوع ہو گئی تو اسکا حج جاتا رہا۔ لما ذکرنا ان وقت الوقوف یمتد الیہ۔ بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلوع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے۔ ف۔ بعد طلوع فجر دہم کے نہیں رہتا ہے۔ اور یہ بھی بیان ہو چکا کہ جسکا وقوف عرفہ فوت ہوا اسکا حج جاتا رہا۔ وعلیہ ان یطوف ویسعی ویتحلل۔ اور اسپر واجب ہے کہ طواف و سعی کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے۔ ف۔ پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہیں بلکہ احرام دراز میں حرج ہے۔ ویقضی الحج من قابل۔ اور حج کو سال آیندہ میں قضا کرے۔ ولا دم علیہ۔ اور اسپر کوئی قربانی کفارہ واجب نہیں ہے۔ ف۔ الحاصل جسکا حج فوت ہوا وہ عمرہ کرکے حلال ہو جاوے اور سال آیندہ

مین حج قضا کرے اور حج کا فوت ہونا عرفہ کے وقوف فوت ہونے سے ہوتا ہے اور وقوف عرفہ فوت ہونا اسطرح کہ دسوین کی فجر طلوع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن مین اُسکو عرفات مین موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام من فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج فلیتحلل بعمرۃ وعلیہ الحج من قابل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس کا وقوف عرفہ رات مین بھی فوت ہوا تو اسکا حج گیا پس عمرہ کرکے حلال ہو جاوے اور اسپر سال آیندہ مین حج ہے۔ ف۔ یہ حدیث دارقطنی وابن عدی نے ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بن مصعب کو منفرد ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی کی تضعیف کی حالانکہ مختلف فیہ ہے اور دارقطنی نے ابن عباس سے مرفوع روایت کی اور اسکی اسناد مین یحیی بن عیسی النہشلی ہے جسمین اختلاف ہے حالانکہ امام مسلم رح نے صحیح مین اس سے روایت کی۔ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اسپر قربانی کفارہ لازم نہین جیسا کہ مالک وشافعی وحسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ باقی مسئلہ مین تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہین ہوتا۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو تو گویا اجماع حجت اور اسکی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اسکی اسناد مین ضعف راوی ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے کہ فائت الحج برابر محرم رہے حتی کہ سال آیندہ مین قضا کرے۔ شاید کہ یہ قول ثبوت نہین ہوا۔ علاوہ برین ابن عمر رض نے موافق اس حدیث کے فتوی دیا لیکن اسمین اخیر مین ہے کہ جو ہدی بھیجے میسر ہو بھیجدے رواہ مالک فی الموطا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قارن یا متمتع تھا جسکو فتوی دیا ہے۔ بدلیل آنکہ شافعی رح نے اس اثر کو ابن عمر رض سے مطول روایت کیا اور اسمین ہے کہ اگر اسکے ساتھ ہدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کردے پھر جب فارغ ہو تو اپنے اپنی وطن مین لوٹ جاوے۔ الخ۔ اور اسناد صحیح ہے۔ پھر ہدی وہ لاتا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جو حدیث روایت کی اسمین قربانی کا ذکر نہین پس اگر خلاف حدیث ہے تو حدیث قبول نہین اور موافق ہے تو حدیث سے اسی کی حجت ہوگی کہ قربانی لازم نہین ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت ہے اور فائت الحج پر کوئی کفارہ قربانی نہین ہے ہان اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ ہدی لایا ہو تو ذبح کرے ورنہ آیندہ سال کی قران یا تمتع کی قربانی کرے۔ اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے۔ فالله سبحانہ وتعالی اعلم۔ م۔ پھر حدیث مین ہے کہ عمرہ کرے اور کتاب مین طواف وسعی ہے تو فرمایا۔ والعمرۃ لیست الا الطواف والسعی۔ اور عمرہ کچھ نہین سوائے طواف وسعی کے۔ ف۔ پس مصنف رح نے عمرہ کی تفسیر ذکر فرمائی ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے تھی۔ رہی دلیل قیاس تو فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحا لا طریق للخروج عنہ الا باداء احد النسکین۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منعقد ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی طریقہ نہین سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعہ سے۔ کما فی الاحرام المبہم۔ جیسا کہ احرام مبہم مین ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اُسنے صرف احرام کی نیت وتلبیہ کیا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہین کیا تو اسکو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ کسی کو طواف شروع کرنے سے پہلے معین کرلے اور بغیر اسکے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔ م۔ وہہنا عجز عن الحج۔ اور یہان یعنی فوات حج کی صورت مین وہ حج سے تو عاجز ہو چکا۔ ف۔ کہ وقوف کا وقت ہی نہین ہے فتعین علیہ العمرۃ۔ تو عمرہ اسپر متعین ہو گیا۔ ف۔ لہذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کرکے حلال ہو۔ ولا دم علیہ لان التحلل وقع بافعال العمرۃ۔ اور اسپر کوئی قربانی کفارہ اسواسطے لازم نہین کہ اسکا حلال ہونا عمرہ کے افعال ادا کرکے ہوا۔ ف۔ اور محصر کا حج بھی فوت ہوتا ہے لیکن اسکا حلال ہونا بدون ادائے افعال کے قربانی سے ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائت الحج بمنزلۃ الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینہما۔ تو فائت الحج کے حق مین عمرہ کرنا

بمنزلہ قربانی کے محصر کے حق میں ہوا پس عمرہ و قربانی دونون جمع نہین کیجاوینگی - ف - بلکہ اصل عمرہ ہے اور چونکہ محصر بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہین تو اُسکے عوض مین ہدی لازم ہے کیونکہ بغیر ادائے افعال کے حلال ہوتا ہے - پھر واضح ہو کہ جو محصر نہ ہو تو فوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہے - والعمرۃ لا تفوت اور عمرہ فوت نہین ہوتا ہے - ف - رہا محصر کے حق مین اسواسطے احرام عمرہ سے ہدی بھیجکر حلال ہونا شروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام مین حرج شدید ہے نہ اسوجہ سے کہ عمرہ فوت ہو گیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص نہین پس وہ فوت نہین ہوتا وہی جائزۃ فی جمیع السنۃ - اور عمرہ تمام سال مین جائز ہے - ف - جس وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت ایام رمضان ہین لہذا اہل مکہ تراویح کی ترویحہ مین طواف ادا کرتے ہین کیونکہ رمضان مین عمرہ افضل ہے - الا انہ ایام یکرہ فیہا فعلہا - سوائے پانچ ایام کے کہ انمین عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے - ف - احرام عمرہ مکروہ نہین - وہی یوم عرفۃ - اور یہ پانچون ایام یہ ہین اول یوم عرفہ - ف - جس دن حج کا وقوف عرفات ہے - ویوم النحر - اور دوم یوم النحر - ف - جسدن رمی و ذبح و حلق و طواف وغیرہ ہے - وایام التشریق - اور تین دن ایام تشریق کے ہین - لما روی عن عائشۃ رضہ انہا کانت تکرہ العمرۃ فی ہذہ الایام الخمسۃ - بدلیل اسکے جو حضرت عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت ام المومنین ان پانچون ایام مین عمرہ مکروہ رکھتی تھین - ف - یہ روایت بیہقی کی ہے لیکن اسمین یوم عرفہ و یوم النحر دو روز اسکے بعد صرف چار روز مذکور ہین - ہان سعید بن منصور کی روایت ابن عباس مین البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہین - مع - ابن الہمام نے کہا کہ کراہت سے کراہت تحریمی کا اشارہ ہے - سف - ولان ہذہ ایام الحج فکانت متعینۃ لہ - اور اس قیاس سے کہ یہ ایام ادائے حج کے ہین تو حج ہی کے واسطے متعین ہونگے - ف - شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مضاف کرتے اور کہتے ہین کہ ایام الحج پس اضافت اختصاص کے واسطے ہے تو سوائے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور مین نے اِس کلام کی شرح کسی شارح سے نہین پائی - م - وعن ابی یوسف انہ لا تکرہ فی یوم عرفۃ قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج بعد الزوال لا قبلہ - اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہین کیونکہ رکن حج یعنی وقوف عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل زوال کے - والاظہر من المذہب ما ذکرناہ - اور مذہب مین اظہر وہ قول جو ہم نے ذکر کیا - ف - کہ عرفہ کے روز مع پانچون کے مطلقاً مکروہ ہے یعنی ابو یوسف سے بھی اظہر یہی قول ہے - ولکن مع ہذا لو اداہا فی ہذہ الایام صح ویبقی محرما بہا فیہا - ولیکن باوجود کراہت کے اگر عمرہ کو ان ایام مین ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہیگا - ف - اگر ان ایام مین احرام باندھکر ادا نہ کیا ہو - مع - لان الکراہۃ - کیونکہ کراہت - ف - کچھ عمرہ کی ذات سے نہین ہے بلکہ - لغیرہا - بلکہ عمرہ سے خارج معنی سے ہے - وہو تعظیم امر الحج وتخلیص وقتہ لہ - اور وہ امر حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے خالص کرنا - ف - پس جب ذاتی کراہت نہین بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی - فیصح الشروع - تو عمرہ کا شروع کرنا صحیح ہوگا - ف - پس احرام رہیگا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہو گیا اگرچہ مکروہ ہے جیسے مکروہ وقت مین نماز عصر ادا کر دے یا نفل شروع کر کے تمام کر دے - والعمرۃ سنۃ - اور عمرہ سنت ہے - ف - یعنی عمر مین ایکمرتبہ ادا کرنا سنت موکدہ ہے - یہی قول احمد ہے - وقال الشافعی - اور کہا شافعی نے - ف - جدید قول مین کہ - فریضۃ لقولہ علیہ السلام العمرۃ فریضۃ کفریضۃ الحج - عمرہ فرض ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضہ ہے مثل فریضہ حج کے - ف - مرفوع حدیث غریب ہاننـد مذکور کے دارقطنی و حاکم کی

روایت گو ضعیف مگر محفوظ ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول ہے جسکو بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی و حاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد میں ابن لہیعہ مختلف فیہ ہے اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ حج و عمرہ دونوں فریضہ ہیں سب لوگوں پر سواے اہل مکہ کے۔ بخاری رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول تعلیقاً اور حاکم نے موصولاً روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع میں بیان اسلام میں کلمہ شہادت و صلوۃ و زکوۃ کے بعد وارد ہے و ان تحج و تعتمر۔ یعنی اور یہ کہ تو حج و عمرہ کرے۔ رواہ ابو داؤد والدارقطنی و ابن خزیمۃ والحاکم۔ ابو رزین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ میرا باپ بہت مرد بوڑھا ہے کہ اسکو حج کی استطاعت نہیں اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر۔ رواہ الترمذی و ابن حبان والدارقطنی اور امام احمد نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے میں یہ سب سے اصح ہے و قال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو خود عمرہ بھی مثل حج کے واجب ہے۔ اقول تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اسپر تمام کرنا واجب ہے اور شک نہیں کہ سیاق آیت یہ کہ حج یا عمرہ جسکو تم ادا کرو اسکو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کرو پس اسمیں وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہیں ہے اور شیخ محقق و شیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التنقیح نے فرمایا کہ شاذ اور مخالف صحیحین ہے باوجود اسکے صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہیں نکلتا جیسے اذان و ختنہ اور بہت سے شعار اسلام کے واجبات نہیں ہیں اور حدیث ابو رزین رضہ میں صرف یہ نکلا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج و عمرہ تجکو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہونا واجب و سنت ہر ایک میں روا ہے پس وجوب کی کوئی وجہ نہیں۔ اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں اسوقت نہیں ہو سکتے کہ اسکے معارضات احادیث و آثار موجود ہوں چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ **ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع** - اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فریضہ ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ ف- لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہیں ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا ہے۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہیں اور تیرا عمرہ ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی و قال حدیث حسن۔ اور حدیث حسن بالاتفاق حجت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکی اسناد میں حجاج بن ارطاۃ راوی قابل حجت نہیں۔ جواب یہ کہ جب امام ترمذی نے اسکی حدیث کو حسن کہا پھر دارقطنی کا قول قبول نہیں حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریج نے بھی روایت کی اور اسکے دو ضعیف طرق دیگر ہیں جنکو طبرانی اور دارقطنی نے مسند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں بلکہ بدرجہ صحیح پہونچی ہے اسنادا ترمذی کے بعض نسخ میں حدیث حسن صحیح۔ وارد ہے۔ بلکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج تو جہاد ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ یہ حدیث بھی حجت ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ اسناد میں سب راوی ثقات ہیں صرف عبد الباقی بن قانع میں کچھ کلام ہے لیکن عبد الباقی بہت بڑے حفاظ میں سے ہے۔ ابن حزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور مسند میں اہان راوی ضعیف ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ اہان کو امام یحییٰ بن معین نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جماعت مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔ بلکہ ابن ماجہ نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ اسکی اسناد میں عمر و بن قیس راوی میں کلام کیا گیا ہے لیکن بقول ابن الہمام رح اسکی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں

اور قول عبداللہ بن مسعود بروایت ابن ابی شیبہ باسناد صحیح گذرچکا - پس کیونکر عمرہ کا فرض ہونا ثبوت ہو سکتا ہے اور ابو عمر ابن عبدالبر نے صریحاً اس سے انکار کیا. کما نقلہ العینی رح اور حق یہ ہے کہ جو ابن الہمام نے کہا کہ خالی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وصحابہ وتابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے - م - ولانہا غیر موقتة بوقت وتتادی بنیة غیرہا کما فی فائت الحج - اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ فائت الحج میں ہے - ف - جسکا حج فوت ہوگیا وہ حج کی نیت کرتا ہے پھر عمرہ وحج ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا - وہذہ امارة النفلیة - اور یہ صفت اسکے نفل ہونے کی علامت ہے - ف - کیونکہ فرض وواجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہوتا ہے - اور نفل ہونا منافی سنت نہیں کیونکہ سنت وہ نفل ہے جس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا ہو سوائے کبھی ترک کے - اور رہی وہ حدیث جس سے شافعی نے استدلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اسکی تاویل واجب تاکہ جو احادیث واثر ہم نے نقل کی انسے موافقت ہو - وتاویل ما رواہ - اور جو شافعی نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اسکی تاویل یہ کہ - انہا مقدرة باعمال الحج - عمرہ مقدر باعمال حج ہے - ف - خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ بیان فرض بمعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف وسعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم - اذ لا ثبت الفرضیة مع التعارض فی الآثار - کیونکہ آثار میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہونا ثبوت نہیں ہوسکتا - ف - بلکہ فرضیت کے واسطے چاہیے نص قرآنی یا مانند قرآن کے یہ حدیث ثبوت کو پہونچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور یہاں کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے - بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اسکے معارضہ میں کہ عمرہ نفل ہے حدیث صحیح موجود ہے - م - قال وہی الطواف والسعی - کہا اور عمرہ صرف طواف وسعی ہے - ف - پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے - وقد ذکرناہ فی باب التمتع واللہ تعالی اعلم - اور ہم اسکو باب التمتع میں ذکر کرچکے واللہ تعالی اعلم -

باب الحج عن الغیر

یہ باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں - الاصل فی ہذا الباب - اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ - ان الانسان لہ ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ - انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے - صلوة - خواہ نماز ہو - ف - باین طور کہ نوافل پڑھکر اسکا ثواب فلان مردہ یا زندہ کیواسطے کر دے بطریق احسان وہدیہ کے - او صوما - یا روزہ ہو - ف - یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے - او صدقة - یا صدقہ ہو - ف - روپیہ پیسا کھانا کپڑا وغیرہ مالی صدقہ - او غیرہا - یا انکے سوائے - ف - مثل تلاوت قرآن وتسبیح وتہلیل وغیرہ - اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے - اماطة الاذی عن الطریق صدقة - یعنی مسلمانوں کی راہ سے موذی چیز دور کرنا صدقہ ہے حتی کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی ملنے کو صدقہ فرمایا - عند اہل السنة والجماعة - یہ اہل السنة والجماعة کے نزدیک ہے - ف - بخلاف معتزلہ کے کہ وہ تمام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے فرمایا - وان لیس للانسان الا ما سعی - یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اسکے جو سعی کر چکا - اس سے نکالتے ہیں کہ غیر کی سعی سے اسکو کچھ نہیں ملیگا - پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہیں پہونچیگا - اور اہل السنة اسکو رد کرتے ہیں - لما روی عن النبی علیہ السلام

انہ ضحی بکبشین املحین احدہما عن نفسہ والآخر عن امتہ ممن اقر بوحدانیۃ اللہ تعالے وشہد لہ بالبلاغ
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے دو مینڈھے ایسے قربانی کیے جنکے سیاہی مین کچھ سپیدی
ملی تھی ایک کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی
وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہونچانے کے گواہی دی۔ **ف** یہ حدیث ایک جماعت کثیر
صحابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویون نے روایات کین چنانچہ حضرت عائشہ و ابوہریرہ رض سے ابن ماجہ نے بطریق
عبد الرزاق اور احمد نے اور حدیث ابوہریرہ عن عائشہ مرفوعاً مسند احمد مین اور معجم طبرانی مین اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ
سنن ابو داؤد و ابن ماجہ مین اور حدیث ابو رافع رض مسند احمد مین اور حدیث حذیفہ رض عند الحاکم اور حدیث ابو طلحہ
عند ابن ابی شیبہ وحدیث انس رض ایضاً۔ ورواہ ابو یعلی والبزار والدارقطنی اور آثار و اخبار در باب قراءۃ یسین وغیرہ
بہت ہین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو
انواع خیرات کا انکے اموات کے لیے حکم دینا بہت کثرت سے شائع و مشہور ہے۔ م۔ مع۔ جعل تضحیۃ احدہما
الشاتین لامتہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونون بکریون سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کر دے
ف اور قرآن مجید مین ملائکہ کا استغفار کرنا مومنون کے لیے بقولہ تعالیٰ ویستغفرون للذین آمنوا۔ وبقولہ تعالیٰ
فاغفر للذین تابوا واتبعوا سبیلک تا قولہ تعالیٰ وقہم السیئات۔ اور مومنون کا والدین کے لیے بقولہ تعالیٰ وقل رب
ارحمہما کما ربیانی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ مین بہت کثیر ہین اور نماز جنازہ پر دعا متواتر متوارث ہے۔ پس جب
غیرون کی دعا و استغفار سے انسان کو نفع پہونچا تو معلوم ہوگیا کہ معتزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا
شاید کہ امت سابقہ ہی تھا جب کہ خود آیت مین یہی سیاق ہے کہ قوم ابراہیم و موسی پر یہ لکھا گیا تھا۔ یا احادیث
صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہے بعد انقضی الشروح اور مترجم کے نزدیک تحقیق المقام جسمین کچھ تخصیص وغیرہ کی ضرورت
نہین اور نہ معتزلہ کو اپنی جہالت پر غرور رہے بتوفیق الٰہی فروجل اسطرح ہے کہ آیت مین اللہ تعالیٰ نے یہی فرمایا کہ ان لیس
للانسان الا ما سعی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوا سے حق سعی کے کچھ نہین ہے۔ ہم اسپر ایمان لائے لیکن معتزلہ نے سمجھا کہ
سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤن کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو اور ہم کہتے ہین کہ سعی کے معنی عمل کے اندر منحصر نہین ہین
بلکہ سعی مین عمل بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہین۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح پاپڑھایا ہو یا تصنیف کیا ہو
علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اسکی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرنے مین
تو یہ بھی اسنے اپنی سعی سے پایا۔ اور یون ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمائی اور اس دعا و استغفار و قرارت و اذکار کا ثواب جو اسکے کسی بھائی مسلمان نے اسکو پہونچایا بلکہ
اسی ایمان کی بدولت جب کہ اسنے اللہ تعالیٰ کی توحید کی اور یہود و نصاری نے شرک و کفر کیا تو قیامت کے
روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آوینگے جنپر مثل پہاڑون کے گناہ لدے ہونگے پس
اللہ تعالیٰ ان گناہون کو یہود و نصاری پر ڈالیگا اور ان مومنون پر رحم فرماکر بخشدیگا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث
مین منصوص ہے اور شاید بعید واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہین جس وقت کہ امت
مرحومہ کے سلاطین و امرا نے فسق و فجور و شہوات دنیا و اسکی حیات کو طلب کیا اور انکے دلون مین نفاق و بہوت
پیدا ہوئی حتی کہ انکی شامت سے حکومت دور کر دی گئی جب کہ انھون نے ظلم کیا اور اس زمانہ مین نصاری وغیرہ
غالب و بکثرت ہوگئے اور چونکہ انھون نے دنیا کے واسطے اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی

تو انکی کوشش کا نتیجہ انکو دیا گیا یعنی دنیا انکو دی گئی پس انھون نے اللہ تعالی کی توحید چھوڑ دی اور شرک وغیرہ پھیلایا اور اسکی اشاعت کے واسطے اپنے سخت قوانین رکھے کہ بیچارے مومنین غربا بوجہ سختی معاش کس کس طرح کے گناہون مین مبتلا ہوے جنکا باعث یہی حکام ہوے پس انکا قصاص آخرت مین کر دیا گیا جب کہ ان مصیبتون و سختیون مین یہ مومنین خالص توحید الٰہی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہے پس جس نے ایمان کی بنیاد قائم کی تو اسی جڑ سے شاخین پیوٹین مگر خراب بد اعمال ہونے سے تراش ڈالنے کے لائق ہین لیکن یہ جڑ کبھی جہنم کے ریگستان مین نہین رکھی جا سکتی ہے اور جس نے شرک یا کفر کی جڑ جمائی اور نعوذ باللہ تعالی اپنے پیدا کرنیوالے سے منہ موڑا تو یہ جڑ لامحالہ جہنم مین ہی ہے پھر جو برتاؤ اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر قوانین کی پابندی پر ہے تو وہ تمام دنیا کو لے سکتا ہے تو دنیا کی چیزین سب ال گئین اور جڑ اسی طرح جہنم مین ہے۔ پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور دنیا اسکے نزدیک حقیر و خوار و ذلیل ہے اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہین ہے پس ہم کہتے ہین کہ جب دنیا مین مومن و کافر سب اللہ تعالی ہی کے مخلوق ہین تو مومن ضرور نہایت شاکر ہوگا کہ اسکو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے کہ کافرون کو انکی نیک کوششون کا ثمرہ یہ حقیر دنیا جو انکی مراد ہے یہ بھی نہ دیجاوے تو وہ بہت احمق و بڑا ناشکر ہے ورنہ بالیقین اللہ تعالی ضرور آخرت والون کو انکی معاش دنیا دہی پوری فرمادیگا اگرچہ قلیل ہو۔ اور وہ جھوٹا ہے جو دعوی کرتا ہے کہ ہم دنیا سے منہ موڑ کر آخرت چاہتے ہین پھر یہ دنیا بھی لذات کی خواہش سے چاہتا ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو قولہ لا تزر وازرة وزر اخری۔ کے معنی معلوم ہوگئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہین اٹھاویگا۔ اسکے یہ معنی ہین کہ جسکا کچھ تعلق نہوا سپر دوسرے کا بار نہین پڑیگا۔ کیا نہین دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اول بیٹے نے دنیا مین قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہون سب کے عوض اسپر بھی حصہ ہے اور نہین دیکھتے کہ جب کسی محلہ مین نامعلوم قتل واقع ہو تو محلہ والون کی غفلت سے انپر قسم و دیت ہے اور یونہی مختار سے قتل کا بار اسکی برادری و اہل دیوان اٹھاتے ہین اور جو میت بغیر نماز دفن ہو اسکا گناہ سب پر ہے پس اسی کی نظیر مین سعی ہے حتی کہ آدمی کو اپنے سعی کا نتیجہ ملتا ہے کچھ اور نہین ملتا لیکن سعی یہی کہ اسکے کسی فعل سے اسکو تعلق ہوا ہو حتی کہ ایمان لانے کی وجہ سے جو کچھ ثواب غیرون کے فعل کا ثواب ہدیہ ہو یہ اسکی سعی مین داخل ہے چنانچہ حدیث مین پیدا ہے کی قربانی اپنی امت یعنی قیامت تک کے آدمیون مین سے امت بعثت کو نہین بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اسکو اپنے ایمان کی وجہ سے واپس کیا یہ اسکی سعی نہین ہے کیونکہ سعی وہی جسکا نتیجہ نکلا پس معتزلہ کی جہالت ہے کہ انھون نے سعی صرف آدمی کی زندگی مین اسکے ہاتھ پانون آنکھ کو قرار دیا حالانکہ یہ عقل و نقل دونون طرح غلط ہے اور صواب وہ تحقیق ہے جو بتوفیق الٰہی عز و جل بیان ہوئی۔ فاستقم۔ پھر واضح ہو کہ اہل السنۃ مین کچھ اختلاف نہین کہ مومن کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہونچتا ہے جیسے نقد و کھانا و قربانی وغیرہ۔ اور اسی طرح بالاجماع اسکی دعا و استغفار سے نفع حاصل ہوتا ہے لیکن سواے اسکے محض بدنی عبادت مثل صوم و صلوۃ مین اختلاف ہے حتی کہ فتح القدیر مین لکھا کہ امام مالک و شافعی رح کے نزدیک انکا ثواب نہین پہونچتا ہے۔ مین کہتا ہون کہ علماے حنفیہ مین بھی اختلاف ہے اور فتوی یہ کہ انکا ثواب پہونچتا ہے۔ پھر یہ خوب جان لینا چاہیے کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہین کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہو پھر وہ اپنا ثواب جسکو چاہے دیدے۔ یہین سے مین نے کہا کہ ہندوستان مین جو لوگ رسم کے پابند کہ سوم و چہلم وغیرہ کرتے ہین پھنسے تو اسواسطے کہ نہ کرنے مین بدنامی ہے اور برادری کو کھانا نہ دینے مین حقارت ہے تکلیف

اس نیت سے مال برباد اور کچھ ثواب نہین تو میت کو کچھ بھی نہین ملا - بلکہ اکثر اس کام کے لیے سودی روپیہ قرض لیتے یا ترکہ مرہون کرتے حالانکہ بعض وارث نابالغ ہین توان محرمات کے ارتکاب سے معصیات مین مبتلا ہوتے ہین بعضے وسعت ترکہ وجواز کے باوجود برادری کا کھانا تقسیم کرتے ہین اور یہ رسم قبیح اور مال رایگان ہو مگر جسقدر کہ مساکین کو تقسیم کیا گیا تو اُسمین اگر اخلاص نیت و مال حلال ہو تو ثواب کا ثمرہ ہو قطع نظر اختلاف کے - پس اگر اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا تو اسکا ثواب ہدیہ کرنے سے میت کو پہونچیگا پس امر مصلح تو اسی قدر ہو کہ حلال مال سے میت تہائی یا کمتر خیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کرین اور ہندوؤن کی طرح دن وتاریخ کے تعیین نہ سمجھین بلکہ عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے صدقہ قبول فرمانے وثواب کی التجا کرین پھر اُسکو ہدیہ کرین - اور واضح رہے کہ مغفرت وثواب جناب باری تعالیٰ کے فضل پر ہو نہ کثرت وقلت پر لہذا سودی روپیہ لینا اگر جواز بھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہو اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدون اسکے حرج ومشقت شدید لاحق ہو لہذا جس شخص کو حلال قلیل میسر ہو اور اُسنے اخلاص نیت سے صدقہ کیا تو مالدار کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام مال وبدنیتی ونام وغیرہ مین میت کو کچھ فائدہ نہین اور مال برباد اور جس نیت سے کیا وہی اُسکا ثمرہ ہو نعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیآت اعمالنا ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العزیز الحکیم م - والعبادات انواع - اور عبادات کئی طرح پر ہین - مالیۃ محضۃ - ایک محض مالی - ف جسمین بدن کی مشقت نہین ہو - کالزکوۃ - جیسے زکوۃ ف کہ صرف مال دیدینا ہوتا ہو - وبدنیۃ محضۃ - اور دوم محض بدنی - ف جسمین مال کا خرچ نہین - کالصلوۃ جیسے نماز - ف کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہو - ومرکبۃ منہما کالحج - اور سوم وہ کہ مالی وبدنی دونون سے مرکب ہو جیسے حج - ف کہ اسمین بدن کے افعال وخرچ مال ہو لیکن ہم نے اول باب مین ذکر کیا کہ قول صحیح وصواب یہ ہو کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہو اور مال تو اس عبادت کی ادا و واجب ہونے کی شرط ہو ع - پھر ایصال ثواب ان فرائض مین معنی نہین رکھتا - یعنی مثلاً جس پر آج ظہر کی نماز فرض ہو اُسنے پڑھکر ثواب دوسرے کو دیدیا تو گویا اس سے فرض ساقط وثواب واصل ہو لیکن یہ مستحیل ہو - ہان اگر نفل طور پر مال دیا یا نماز پڑھی یا حج کیا تو اسکا ثواب دوسرے کو پہونچیگا جبکہ اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا ہو - رہا یہ کہ ان عبادات مین نیابت جاری ہوتی ہو یا نہین مثلاً زید پر آج ظہر کی نماز فرض ہوئی پس اُسنے خود ادا نہ کی بلکہ عمرو کو اپنا نائب مقرر کر دیا کہ اسکی طرف سے پڑھ دے تو اسکے کچھ معنی نہین ہین خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار مین ہو یا بے اختیار ہو م - والنیابۃ تجری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار والاضطرار لحصول المقصود بفعل النائب - اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت مین نیابت جاری ہوتی ہو اختیار واضطرار دونون حالتون مین بوجہ حاصل ہونے مقصود کے نائب کے فعل سے - ف یعنی زکوۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم فقراء کو پہونچا دیا جاوے پس جب اسنے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہونچا دیا تو عبادت پوری ہوگئی خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی بوجہ بیماری وغیرہ کے خود پہونچانے سے معذور ہو یا حالت اختیاری ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہونچا سکتا ہو مگر اسنے نائب مقرر کر دیا - الحاصل زکوۃ مین عبادت یہی کہ فقراء کو مال دیدے جسکا دینا نفس پر شاق ہوتا ہو - تو اسمین خود اور نائب برابر ہین - ولا تجری فی النوع الثانی بحال - اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت مین نیابت نہین جاری ہوتی کسی حال مین ف خواہ اسنے اختیار مین ہو یا بیماری سے معذور ہو - لان المقصود وہو اتعاب النفس لایحصل بہ

کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعب دینا ہی بذریعہ نیابت کے نہین حاصل ہوتا ہی - ف - بلکہ نائب کو تعب
ہوا تو اسکی عبادت ہو جاتی اگر خلوص نیت ہوتی لیکن نائب ہونے کی نیت سے اسکی بھی عبادت نہوگی
پھر موکل کے حق مین تو کسی طرح نہ ہوگی - وتجری فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الاول و
ہو المشقۃ بتنقیص المال - اور رہی قسم سوم جو کہ مرکب ہی اسمین نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی
ہی بوجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھانا - ولا تجری عند القدرۃ لعدم اتعاب
النفس - اور بحالت اختیاری نہین جاری ہوتی بوجہ نفس کا تعب نہ ہونے سکے - ف - حاصل یہ کہ
جو عبادت کہ مال و بدن دونون سے مرکب ہی اسمین مالی عبادت سے مشابہت بنظر مال ہی اور بدنی عبادت
سے بنظر مشقت بدن ہی پس ہم نے اسکے بارہ مین دونون مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت مین تو
اسکا حکم مانند عبادت مالیہ محضہ کے ہی حتی کہ نیابت جاری ہی اور قدرت کی حالت مین اسکا حکم مانند عبادت
بدنیہ محضہ کے ہی حتی کہ اسمین نیابت نہین جاری ہی - پس اگرچہ حج بھی عبادت مرکبہ ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہو
اگر وہ خود افعال و سفر کا تعب اٹھا سکتا ہی تو اسی پر لازم ہی نائب کے ذریعہ سے نہین جائز ہی اور اگر
عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اسکے اختیار مین رہگیا پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہی جب کہ خود ادائے
افعال سے عاجز ہی - والشرط العجز الدائم الی وقت الموت - اور اُسوقت نیابت جائز ہونے کی
شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے - ف - حتی کہ اگر بعد ادائے نائب کے خود قوی قادر
ہو گیا تو اسپر خود ادا کرنا لازم ہی - لان الحج فرض العمر - کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہی - ف - یعنی تمام
عمر مین ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہی پس تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہی تب نائب کا فعل اسکی طرف سے ہوگا
اور یہ حج فرض مین ہی - وفی الحج النفل یجوز الانابۃ حالۃ القدرۃ لان باب النفل اوسع -
اور نفل حج مین نائب کرنا قدرت کی حالت مین بھی جائز ہی کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہی - ف -
کیا نہین دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہی باوجود قدرت کے نفل مین ساقط ہو جاتا ہی - پھر خلاف نہین کہ پہلے
ثواب حج مین پہلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر ثواب غیر کو ہدیہ پہنچیگا اور رہا نیابت کی صورت
مین تو اختلاف ہی - ثم ظاہر المذہب ان الحج یقع عن المحجوج عنہ - پھر ظاہر مذہب تو یہ ہی کہ حج
اُس شخص سے واقع ہوتا ہی جسکی طرف سے حج کیا گیا - ف - یعنی نائب سے نہین بلکہ موکل کی طرف سے
ابتداءً واقع ہوتا ہی گویا موکل نے کیا - وبذلک تشہد الاخبار الواردۃ فی الباب - اور اس
باب مین جو احادیث وارد ہوئی ہین وہ بھی اسی کی شاہد ہین - کحدیث الخثعمیۃ - جیسے خثعمیہ عورت کی
حدیث - ف - جو صحاح الستہ مین سوائے ابوداؤد کے مروی ہی اور گذر چکی اور حاصل یہ کہ قبیلہ خثعم مین سے
ایک عورت نے اپنے معذور باپ کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا - فانہ علیہ السلام قال فیہ
حجی عن ابیک واعتمری - چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث مین فرمایا کہ تو اپنے باپ
کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر - ف - اور یہ نہین فرمایا کہ خود حج و عمرہ کر اور ثواب نائب کو دیدے -
وعن محمد - اور امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہی کہ - ان الحج یقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقۃ
حج تو حج کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لیے خرچہ کا ثواب ہی - لانہ عبادۃ
بدنیۃ - کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہی - ف - یہ مبسوط کی عبارت ہی اور ظاہرا مراد یہ کہ حج محض بدنی

بجہارت ہی اور مرکب نہین ہی - وعند العجز اقیم الانفاق مقامہ - اور عاجزی کے وقت خرچ کرنا حج کے قائم مقام کیا گیا - کالفدیۃ فی باب الصوم - جیسے باب الصوم مین فدیہ ہی - ف - کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہو تو بجائے اسکے اسکا فدیہ قائم ہوا اور ظاہر ہی کہ اسکو فدیہ کا ثواب ہی نہ آنکہ اسنے روزہ ادا کیا - فافہم - قال ومن امرہ رجلان ان یحج عن کل واحد منہما حجۃ - کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصون نے اپنا نائب کیا ہر ایک نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے - فاہل بحجۃ عنہما - پس اسنے دونون کی طرف سے ایک حج کا تلبیہ کہا - ف - یعنی احرام باندھا کہ لبیک بحجۃ عن فلان وفلان - یعنی یہ حج کی لبیک از جانب فلان اور فلان وغیرہ ہی - مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع کر دیے ہیں - فھی عن الحاج - تو یہ حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا - ف - یعنی جو افعال ادا کیے وہ اسی نائب کے قرار دیے جاوینگے ویضمن النفقۃ - اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا - ف - یعنی ہر ایک موکل نے جو خرچہ دیا ہی ہر ایک کے لیے اسکے خرچہ کا ضامن ہی پھر یہ حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا - لان الحج یقع عن الآمر - کیونکہ حج تو موکل کی طرف سے واقع ہوگا - ف - یعنی اسنے احرام مین موکلون کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے اور فرائض مین نیت کا مدار ہی تو اس لحاظ سے یہ حج ہر موکل کی طرف سے ہوا - حتی لایخرج الحاج عن حجۃ الاسلام - حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فریضۂ حج سے باہر نہ ہوگا - ف - پھر یہ حج واحد دونون موکلون کے واسطے بھی نہین ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا چاہیے - وکل واحد منہما امرہ ان یخلص الحج لہ من غیر اشتراک - اور ہر موکل نے اسکو حکم کیا تھا کہ حج اسی کے واسطے خالص بدون شرکت غیر کے ادا کرے - ف - مگر اسنے شرکت کر دی تو اس لحاظ سے یہ حج کسی موکل کے واسطے بھی نہ ہوا - رہا یہ کہ کیا ممکن ہی کہ حج کو دونون مین سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جاوے تو جواب یہ کہ نائب کی طرف سے قرار دینا کچھ فائدہ نہین بلکہ بنظر نیت کے شرع کی طرف سے ہونا چاہیے - ولا یمکن ایقاعہ عن احدہما لعدم الاولویۃ - اور دونون مین سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ہونا ممکن نہین ہی - ف - یعنی نیت مین اسنے دونون کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہین کہ یہ حج اسی کے واسطے ہو - پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا - فیقع عن المامور - تو نائب کی طرف سے واقع ہوگا - ف - گویا معنی یہ کہ جو افعال اسنے ادا کیے وہ اسی کے حوالہ کر دیے جاوینگے جب کہ وہ کسی کام مین نہین آتے مین لیکن نائب جسکے حوالہ ہوا وہ اسکے کام کا بھی نہین حتی کہ اسکا حج اسلام ادا نہ ہوا جب کہ اسنے نیت نہین کی تھی - خلاصہ دلیل کا شیخ عینی رح نے جامع صغیر کی شروح عتابی وغیرہم سے یہ نقل کیا کہ حج مذکور ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہی لہذا اسکی وکیل کوئی بھی فریضہ حج اسلام سے باہر نہ ہوگا - مترجم کہتا ہی کہ میری سمجھ مین امام مصنف رح کی دلیل زیادہ محقق ہی اور اسکا خلاصہ یہ ہی کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت پر ہی تو حج مذکور موکلون ہی کی طرف سے واقع ہوگا لیکن ہر موکل کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو یہ حج واحد کسی ایک کے واسطے نہین ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے ممکن نہین تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اسنے اپنے واسطے کیا لیکن اسکے واسطے عبادت نہوگا جب کہ نیت نہین لہذا اگر اسپر حج فرض ہو تو اس حج سے وہ ادا نہو جائیگا اور یہ دلیل مدقق محقق ہی - پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہی کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے - جواب - ولا یمکنہ ان یجعلہ

عن احدہما بعد ذلک - اور وکیل کو بعد اسکے بھی ممکن نہین کہ اس حج کو کسی ایک موکل کے واسطے کردے
ف - اور اسکا بعید ہی کہ حج نہ کورنے صرف افعال اسکے حالہین نہ عبادت کیونکہ نیت اسنے موکلون کی
طرف سے قرار دی تھی پس اسکو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتی کہ خود اسکو حج نہین ملا کہ فریضۂ اسلام
ادا ہو جاتا - بخلاف ما اذا حج عن ابویہ - برخلاف اسکے جب کہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا -
ف - یعنی بدون انکے حکم وخرچہ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج اولاً اسکے
واسطے عبادت حاصل ہے پس اسکو اختیار ہے کہ جسکو چاہے اور جس طرح چاہے دیدے - فان لہ ان یجعلہ
عن احدہما - چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین مین سے کسی ایک کے واسطے کردے - ف -
خواہ ماں کے لیے یا باپ کے لیے - لانہ متبرع بجعل ثواب عملہ احدہما - کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک
کے واسطے ہدیہ کرنے مین متبرع ہے - ف - یعنی بدون حق لازم کے نفل نیکی کرنے والا ہے کیونکہ انکے نفقہ وحکم سے
انکی طرف سے نہین کیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ مین یہ حج خود کرتا ہون اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے
ہو یعنی ثواب اسکا انکو پہونچاؤنگا تو بعد حج کرنے کے وہ مختار ہے کہ چاہے دونون مین سے ایک ہی کو دیدے -
او لہما - یا دونون کے واسطے ہدیہ کردے - فیبقی علی خیارہ بعد وقوعہ سببا لثوابہ - پس وہ اپنے قصد
پر رہیگا بعد وقوع حج کے سبب واسطے ثواب حج کے - ف - یعنی چونکہ مقصود یہان اپنے فعل سے حج کرکے
اسکا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو اب ثواب کا سبب موجود ہوا
تو یہ فعل سبب ثواب واقع ہو جانے کے بعد اسکا ہدیہ کرنا جاری ہوگا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک کے واسطے
سب ثواب کر دے یا دونون کے واسطے ہدیہ کرے - خلاصہ یہ کہ شروع سے حج کرتے وقت یہی معتبر ہے کہ اسنے
خود خالصاً لوجہ اللہ تعالے کیا اگرچہ اسوقت اسکی نیت یہ ہے کہ اسکا ثواب والدین کو دیگا پس اگر اسنے احرام
سے والدین کی طرف سے کہ لیا تو کچھ اعتبار نہین کیونکہ ہنوز ثواب کی چیز موجود ہی نہین ہے پس اصل فرق وکیل
کے موکلون کی طرف سے حج کرنے مین اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے مین یہ ہے کہ وہان فرزند نے افعال
حج خود کیے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہوگا جب کہ بعد افعال کے حج موجود ہو اور سبب ثواب
ہو جاوے - وہہنا یفعل بحکم الآمر - اور یہان وکیل تو فعل بحکم موکل کرتا ہے - ف - حتی کہ افعال ہی
وکیل کے نہین بلکہ موکلون کے واقع ہونگے - وقد خالف امرہما - اور حال یہ کہ وکیل نے دونون موکلون
کے حکم سے مخالفت کی - ف - کیونکہ ہر ایک نے اسکو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا خرچہ دیا تھا
کیونکہ ایسی صورت مین موکل کا مقصود منحصر ہے تو یہ شرط ضرور معتبر ہے مگر اسنے خلاف کیا اور دونون کی شرکت
کر لی - اور مقرر ہوا کہ وکیل جب موکلون کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اسکی ذات کا کام تصور ہوتا ہے
فیقع عنہ - تو یہ افعال حج وکیل کی طرف سے واقع ہونگے - ویضمن النفقۃ ان انفق من مالہما -
اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا ضامن ہوگا بشرطیکہ دونون موکلون کے مال سے خرچ کیا ہو - لانہ صرف نفقۃ الآمر
الی حج نفسہ - کیونکہ اسنے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج مین صرف کر دیا - ف - اور یہ کام اگرچہ
حج شرعی عبادت نہ ہوا مگر وہ اسی کا فعل رہا - تو خرچہ اسنے اپنے کام مین اٹھایا ہے - وان ابہم الاحرام -
اور اگر وکیل نے احرام کو مبہم رکھا ہو - بان نوی عن احدہما غیر عین - باین طور کہ دونون موکلون مین سے
ایک کی طرف سے بغیر معین کیے ہوئے نیت کی - ف - تو اس صورت مین حج تو ایک شخص کی طرف سے

واقع ہوا اگر دونوں موکلوں میں سے وہ ایک معین نہیں تھا۔ **فان مضی علی ذلک صار مخالفا۔** پس اگر وہ اسی مبہم نیت پر گذر گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو یہی وکیل مذکور اپنے موکلوں کا مخالف ہو گیا۔ **ف۔** اسواسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اسکو کسی کے واسطے معین نہیں کر سکتا۔ **لعدم الاولویۃ۔** بوجہ اولویت نہ ہونے کے۔ **ف۔** یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولی نہیں تو بدون ترجیح کے شرع اسکے کام کو کسی خاص کے واسطے نہیں ٹھہراوے گی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ **وان عین احدہما قبل المضی** اور اگر افعال میں گذرنے سے پہلے اسنے مؤکلوں میں سے ایک کو معین کر دیا۔ **ف۔** یعنی پہلے تو احرام میں یہ نیت تھی کہ میرے موکلوں میں سے ایک کی طرف سے ہے پھر افعال شروع کرنے سے پہلے اسنے اس ایک کو معین کر دیا کہ فلاں موکل کی طرف سے۔ تو اسمیں اختلاف ہے کہ یہ بھی مثل سابق ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ۔ **فکذلک عند ابی یوسف** ۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک مثل مذکورہ سابق ہے۔ **ف۔** کیونکہ ایک معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ **وہو القیاس۔** اور قیاس ظاہر یہی ہے۔ **لانہ مامور بالتعیین والابہام یخالفہ۔** کیونکہ وکیل تو معین کرنے پر مامور ہے اور مبہم کرنا اسکے مخالف ہوا۔ **فیقع عن نفسہ۔** تو یہ حج اسکی ذات سے واقع ہو گا۔ **ف۔** لیکن حج عبادت نہ ہو گا حتی کہ اسکا فرض بھی ادا نہ ہو گا۔ اگر وہم ہو کہ تم نے مبہم احرام میں کہا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تلبیہ کہا بدون اسکے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے تو بعد کو تعیین جائز ہے۔ جواب یہ کہ یہاں مؤکلوں کے تعیین پر مامور تھا تو مخالفت سے پھر تعیین نہیں جائز ہے۔ **بخلاف ما اذا لم یعین حجۃ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ما شاء۔** بخلاف اسکے جب کہ احرام مبہم کیا کچھ حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کر لے۔ **لان الملتزم ہناک مجہول۔** کیونکہ وہاں جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ مجہول ہے۔ **ف۔** تو بیان سے اسکو رفع کرنا جائز ہے جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ مجہول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ **وہہنا المجہول من لہ الحق۔** اور یہاں یعنی وکیل کے ابہام احرام میں مجہول وہ شخص جسکا حق ہے۔ **ف۔** جیسے زید نے ہزار درم اپنے اوپر ایک خالد یا مجہول کے لازم بیان کیے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جسکا حق ہے وہ مجہول ہے۔ پھر واضح ہو کہ قیاساً اگرچہ تعیین نہیں صحیح ہے لیکن استحساناً صحیح ہے۔ اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ **وجہ الاستحسان ان الاحرام شرع وسیلۃ الی الافعال لا مقصودا بنفسہ۔** اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ مشروع ہوا خود مقصود نہیں ہے۔ **والمبہم یصلح وسیلۃ بواسطۃ التعیین۔** اور احرام مبہم بھی وسیلہ ہو سکتا ہے بواسطہ تعیین کے۔ **ف۔** یعنی اسطرح کہ مبہم کو معین کرے پس ادائے افعال کی شرط احرام ہے۔ **فاکتفی بہ شرطا۔** پس شرط ہونے میں احرام مبہم کے ساتھ اکتفا کر لیا گیا۔ **ف۔** کیونکہ شرط کسی طرح پائی جاوے کافی ہو جاتی ہے۔ الحاصل اول مبہم احرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ و شرط ہے تو افعال شروع کرنے کے وقت مبہم کو معین کر لیا پس کافی ہو گیا۔ **بخلاف ما اذا ادی الافعال علی الابہام۔** برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر افعال کو ادا کر چکا۔ **ف۔** تو اب تعیین نہیں ہو سکتی۔ **لان المؤدی لا یحتمل التعیین۔** کیونکہ جو چیز ادا ہو چکی وہ اس امر کو متحمل نہیں کہ معین ہو کر ادا ہو۔ **ف۔** بلکہ جو ابھی ادا نہیں کی اسمیں تعیین کرنا ممکن ہے۔ تو جس صورت میں کہ مبہم حالت پر ادا کر لیا۔ **صار مخالفا۔** تو مخالف ہو گیا۔ **ف۔** کیونکہ موکل

سے موافقت تو تعیین کرنے مین تھی - الحاصل یہان چار صورتین ہین - اول یہ کہ وکیل نے دونون کی طرف سے حج کا احرام باندھکر ادا کر دیا - دوم غیر معین ایک کی طرف سے مبہم احرام کیا پس اگر ادا کر دیا تو بلا خلاف اسکے ذمہ اور وہ ضامن ہے اور اگر ادا سے افعال طواف و وقوف سے پہلے کسی کو معین کر دیا تو ابو یوسف کے نزدیک قیاساً نہین جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک استحساناً جائز ہے - سوم یہ کہ اپنے صرف حج کا احرام باندھا اور اسمین کچھ یہ نیت نہین کہ کس کی طرف سے ہے - کافی مین فرمایا کہ اس صورت مین اگر تعیین کر لے قبل ادا سے طواف اور وقوف کے تو بالاجماع جائز ہونا چاہیے اگرچہ اسمین روایت نہین ہے - چہارم یہ کہ ایک موکل معین کی طرف سے احرام مگر مبہم کہ حج ہے یا عمرہ ہے - اور یہ بلا خلاف جائز ہے - مف - قال فان امرہ غیرہ ان یقرن عنہ فالدم علی من احرم - امام محمد رح نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قران ادا کرے تو ہدی قران اس شخص پر جس نے احرام باندھا - ف - یعنی ابھی سے معلوم کہ وکیل پر ہے - لانہ وجب شکرا لما وفقہ اللہ تعالے من الجمع بین النسکین - کیونکہ یہ ہدی تو شکر اس توفیق کا جو اللہ تعالے نے حج و عمرہ جمع کرنے مین دی - ف - یعنی ایک احرام مین - والمامور ہو المختص بہذہ النعمۃ لان حقیقۃ الفعل منہ - اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہے کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے ہے - وہذہ المسألۃ تشہد لصحۃ المروی عن محمد ان الحج یقع عن المامور - اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے اس قول صحیح ہونے کی جو امام محمد رح سے مروی ہے کہ حج واقع ہوتا ہے نائب کی طرف سے - ف - اور موکل کو نفقہ کا ثواب ہے یہی مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر موکل کی طرف سے واقع ہوتا تو ہدی قران بھی موکل پر ہوتی - بعض نے جواب دیا کہ شرع نے افعال کو موکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقۃً وکیل سے ہوں اور ہدی قران حقیقی فعل پر لازم ہے - مف - میرے نزدیک یہ جواب تو قریب جدل کے ہے اور تحقیق واللہ اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت مین افعال ادا کرنے کی قدرت ہی نہین ہے تو اسنے اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کرائے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے جس نیکی پر اسنے دلالت کی وہ مثل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی الخیر کفاعلہ اوجزوہ - یعنی نیکی پر دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے - یا مانند اسکے بروایت صحاح فعلی ہذا بنظر فعل کے وکیل سے اور بنظر دلالت کے موکل سے حج ہوا اور اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہ رح کے کلام مین اتفاق ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القران وکیل پر ہے - حالانکہ ثواب موکل کو بھی ہوگا پس یہ اعتراض دفع ہوا کہ قران مین ہدی ایک نسک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو موکل کے حج مین نقص رہا - فاحفظہ - م - وکذلک ان امرہ واحد بان یحج عنہ - اور یون ہی اگر ایک عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کر دے والاخر بان یعتمر عنہ - اور دوسرے عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے عمرہ ادا کر دے - ف - پس اگر دونون نے اسکو قران کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قران نہین کر سکتا ورنہ مخالف ضامن ہوگا - اور اگر ایسا نہ ہوا بلکہ - اذنا لہ بالقران - دونون موکلون نے اسکو قران کر لینے کی اجازت دی - فالدم علیہ - تو دم القران وکیل پر ہوگا - لما قلنا - بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا - ف - کہ حقیقۃً ایک احرام مین دو نسک ادا کرنا اسی سے متحقق ہوا - ودم الاحصار علی الآمر - اور احصار کی قربانی کفارہ موکل پر لازم ہے - ف - یعنی مال موکل مین محسوب ہوگی اگر وکیل کو راہ مین احصار پیش آیا ہو - وہذا عند ابی حنیفۃ و محمد رح - اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف علی الحاج لانہ وجب

للتحلل دفعاً لضرر امتداد الاحرام وہذا الضرر راجع الیہ فیکون الدم علیہ - اور ابو یوسف نے کہا کہ دم الاحصار
حاجی یعنی وکیل پر ہے کیونکہ وہ تو حلال ہو جانے کے واسطے واجب ہوئی تاکہ مدت دراز تک احرام طول ہونے کا
ضرر دفع ہو اور یہ ضرر فقط وکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی - ولہما ان الآمر ہو الذے
ادخلہ فی ہذہ العہدۃ - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عہدہ میں
ڈالا - ف یعنی عہدہ احرام میں ڈالا - فعلیہ خلاصہ - تو موکل ہی پر اسکا چھڑانا بھی لازم ہے - ف
یہ دلالت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ وکیل کا اسمیں قصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے جو
فعل کہ اسکے قصور سے منسوب ہے تو اسمیں دلالت کنندہ پر کچھ الزام نہیں لہذا صید قتل کرنے وغیرہ جرموں کی
وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہونگے - م - فان کان یحج عن میت
فاحصر فالدم فی مال المیت عندہما - پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس محصر ہو گیا تو امام
ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دم الاحصار مال میت میں ہے - خلافاً لابی یوسف - برخلاف قول ابو یوسف
کے - ثم قیل ہو من ثلث مال المیت لانہ صلۃ کالزکوۃ وغیرہا - پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی
تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوۃ وغیرہ کے - ف صلہ اسکو کہتے ہیں جو مال عوض کے مقابلہ
میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہوگا جیسے زکوۃ یعنی اگر میت پر زکوۃ فریضہ حین حیات کی باقی ہو جو اسنے
ادا نہیں کی یا نذر وکفارات واجب الادا رہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جاوے - وقیل من جمیع المال
لانہ وجب حقاً للمامور فصار دیناً - اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاحصار میت کے کل ترکہ سے واجب
ہوگا کیونکہ یہ وکیل کا حق واجب ہوا تو وہ قرضہ ہو گیا - ف اور قرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے -
ودم الجماع علی الحاج - اور جماع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے - لانہ دم جنایۃ
وہو الجانی عن اختیار - کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے - ف
کچھ خلاف نہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے - ف - پھر یہ جو فرمایا کہ - ویضمن النفقۃ
اور نائب نفقہ کا ضامن ہوگا - معناہ اذا جامع قبل الوقوف حتی فسد حجہ - اسکے یہ معنی ہیں کہ جب نائب
نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا حتی کہ اسکا حج فاسد ہو گیا - ف تو موکل کے خرچہ کا ضامن ہے - لان
الصحیح ہو المامور بہ - کیونکہ جس حج کا اسکو وکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے - ف تو جب اسنے اپنے فعل
سے حج فاسد کیا تو مخالف اور ضامن ہوا - بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لا یضمن النفقۃ لانہ ما فاتہ
باختیارہ - برخلاف اسکے جس صورت میں کہ اسکا حج فوت ہو گیا چنانچہ اسمیں نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا اسواسطے
کہ اسنے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کر دیا - ف کیونکہ اول تو وہ امین قرار دیا گیا دوم یہ تصور نہیں کہ
ملتا ہوا حج اسنے خود فوت کیا حالانکہ اسپر قضا لازم ہوگی - واضح ہو کہ جب قبل وقوف کے جماع کرنے سے فاسد
کر کے دوسرے سال قضا کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے - کما فی شرح الجامع الصغیر لقاضیخان - اما اذا جامع
بعد الوقوف لا یفسد حجہ ولا یضمن النفقۃ لحصول مقصود الآمر وعلیہ الدم فی مالہ لما بینا -
اور رہا جس صورت میں کہ نائب نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسکا حج فاسد نہ ہوگا اور وہ نفقہ کا ضامن
بھی نہ ہوگا کیونکہ موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور وکیل پر اس جماع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب
ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے - ف کیونکہ اسکے اختیاری جرم سے یہ بدنہ قربانی کرنا لازم ہوا ہے -

وکذلک سائر وجوہ الکفارات علی الحاج لما قلنا۔ اور اسی طرح باقی سب قربانیاں کفارات کی حج کرنیوالے پر اسی وجہ مذکورہ سے لازم ہیں۔ ومن اوصی بان یحج عنہ۔ اور جس شخص نے وصیت کی کہ اسکی طرف سے حج کرا دیا جاوے۔ ف پھر وہ مرگیا۔ فاحجوا عنہ رجلا۔ پس وارثوں نے میت کی طرف سے ایک آدمی کو حج کرا دیا۔ ف بایں طور کہ ترکہ میں سے میت کا حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اسمیں سے حج کے واسطے کافی نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا۔ فلما بلغ الکوفۃ۔ پھر جب نائب مذکور کوفہ تک پہونچا۔ مات او سرقت نفقتہ۔ تو مر گیا یا اُسکا نفقہ چوری ہو گیا۔ وقد انفق النصف۔ حالانکہ وہ نصف نفقہ خرچ کر چکا ہے۔ ف یا تہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت میں نصف باقی ہے اور چوری کی صورت میں وہ بھی گیا۔ یحج عن المیت من منزلہ بثلث ما بقی۔ تو میت کی طرف سے اُسکے گھر سے مابقی مال کی تہائی سے حج کرایا جاوے۔ ف مثلاً چار ہزار درم میں سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ میں چوری ہوا تو باقی تین ہزار میں سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف حتی کہ اگر دوبارہ چوری ہو جاوے تو پھر باقی کا ایک تہائی دیا جاوے۔ علی ہذا القیاس۔ ہر بار مابقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت پوری ہو پس ابوحنیفہ رح کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجنا میت کے گھر سے ہو۔ اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے اور دونوں میں اختلاف ہے۔ وقالا یحج عنہ من حیث مات الاول۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہاں سے حج کرایا جاوے جہاں نائب اول مرا ہے۔ فالکلام ہہنا فی اعتبار الثلث۔ پس کلام اس مسئلہ میں ایک تو تہائی معتبر ہونے میں۔ وفی مکان الحج۔ اور دوم حج کی جگہ میں۔ ف یعنی کس جگہ سے حج کرایا جاوے۔ ف اور خلاف نہیں کہ اول مرتبہ تو میت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار میں ہے چنانچہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہاں تک پہلا نائب پہونچا وہاں سے خرچہ لگایا جاوے۔ اما الاول فالمذکور قول ابی حنیفۃ۔ پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار میں تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ ف کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی معتبر ہے۔ اما عند محمد یحج عنہ بما بقی من المال المدفوع الیہ ان بقی شئی۔ امام محمد کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اسمیں سے باقی مال سے حج کرا دیا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو۔ ف مثلاً کوفہ میں نائب اول مر گیا اور نصف چھوڑ گیا بشرطیکہ مابقی سے حج ممکن ہو سکے اور اگر سب چوری ہو گیا تو کچھ باقی نہیں رہا۔ والا بطلت الوصیۃ۔ اور اگر کچھ نہیں باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی۔ اعتبارا بتعیین الموصی اذ تعیین الوصی کتعیینہ۔ بر قیاس معین کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی کا معین کرنا مثل موصی کے معین کرنے کے ہے۔ ف توضیح قیاس یہ ہے کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود کچھ مال معین کرتا تو جب اسمیں سے کچھ باقی نہ رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یوں ہی وصی کے معین کرنے میں ہوگا۔ وعند ابی یوسف یحج عنہ بما بقی من الثلث الاول۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک اول تہائی میں سے جو کچھ باقی رہا ہو اُس سے حج کرایا جاوے۔ ف یعنی اگر ممکن ہو۔ لانہ ہو المحل لنفاذ الوصیۃ۔ کیونکہ یہی نفاذ وصیت کا محل ہے۔ ف پس اگر فرض کرو کہ ترکہ چار ہزار درم تھے تو اُن میں سے تہائی ایک [illegible] ہزار درم ہے اور حج کا خرچہ ہزار درم تھا وہ وصی [illegible]

دیا جس سے راہ میں پوری گیا تو باقی ۳۳۲ - درم و تہائی سے اگر حج ممکن ہو جہاں سے باقی ہو تو کرا دیا جاوے کیونکہ جس مال میں وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تہائی ہے - ولابی حنیفۃ ان قسمۃ الوصی وعزلہ المال لایصح الا بالتسلیم الی الوجہ الذی سماہ الموصی لانہ لاخصم لہ لیتقبض - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وصی کا بٹوارہ کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہوگا مگر جب کہ سپرد کر دے اس جہت کو جسکا موصی نے نام لیا ہے کیونکہ موصی کا کوئی خصم نہیں جو قبضہ کریگا - ف - یعنی ترکہ میں سے وصیت کا مال صرف وصی کے بانٹ کر جدا کرنے سے مسلم نہ ہوگا جب تک کہ جو جہت وصیت موصی نے بیان کی مثلاً حج اسکو تسلیم کرے یعنی حج پورا کر دے کیونکہ موصی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہیں تو مقبوض اسی طور پر ہوگا کہ جہت وصیت میں سپرد ہو جاوے - ولم یوجد - اور اس جہت کو سپرد کرنا نہیں پایا گیا - ف - کیونکہ ہنوز حج نہیں ہوا فصار کما اذا ہلک قبل الافراز والعزل - پس ایسا ہوا کہ گویا مال وصیت قبل بٹوارہ وجدا کرنے کے تلف ہو گیا ف - تو اب جو کچھ باقی ہے یہی کل مال ہے بس اسکی تہائی سے حج کرانا چاہیے - اسی طرح یہاں ہے جب کہ موصی کی جہت وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوا - فیحج بثلث الباقی - پس مابقی مال کی تہائی سے حج کرا دے - ف - حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار ہو کر مابقی کی تہائی سے حج کرانا لازم ہوگا - واما الثانی - اور رہا بیان دوم - ف - یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج کرانا لازم ہے - تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک موصی کے گھر سے - فوجہ قول ابی حنیفۃ وہو القیاس ان القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام الدنیا - تو ابو حنیفہ رح کے قول کی دلیل یہ ہے اور یہی قیاس ظاہر ہے کہ جو مقدار سفر موجود ہے وہ احکام دنیا کے حق میں معدوم شمار ہے - ف - بنظر اسکے کہ یہ سفر نائب کا گویا موصی کا سفر شمار کیا ہوا ہے - قال علیہ السلام اذا مات ابن آدم انقطع عملہ الا من ثلث الحدیث - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مر گیا تو اسکا عمل منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین سے الخ - ف - یعنی ایک صدقہ جاری دوم علم جس سے انتفاع ہو سوم فرزند صالح جو اسکے لیے دعا کرے - رواہ مسلم وغیرہ - وتنفیذ الوصیۃ من احکام الدنیا - اور وصیت نافذ کرنا احکام دنیا میں سے ہے - ف - وہ ان تین باتوں میں داخل نہیں تو وہ بھی منقطع ہوئی جہاں تک ہو چکی ہے فبقیت الوصیۃ من وطنہ کان لم یوجد الخروج - تو وصیت اسکے وطن سے باقی رہی گویا سفر کو نکلنا پایا نہیں گیا - ف - یعنی وصیت کا نافذ کرنا وصی وغیرہ زندہ لوگوں پر واجب ہے لیکن جس قدر اول مرتبہ نائب روانہ کرنے میں سفر طے ہوا وہ موصی میت کا عمل شمار ہے کہ اسپر ثواب مترتب ہوگا مگر حدیث کے تین امور میں داخل نہ ہونے سے دنیاوی حکم میں کالعدم ہے جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوپہر کو موت آئی تو ثواب آخرت کا لیکن دنیاوی احکام میں پورا نہ ہوا حتی کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہے - اسی طرح یہ موجودہ سفر کالعدم اور نئے سرے سے وطن سے وصیت نافذ کیجاوے - م - ف - اور صاحبین کے نزدیک جس قدر سفر طے ہوا کالعدم نہیں بلکہ معتبر ہے حتی کہ دوبارہ یہیں سے حج کرایا جاوے - ووجہ قولہما وہو الاستحسان - اور صاحبین کے قول کی دلیل اور یہی استحسان ہے وہ یہ ہے کہ - ان سفرہ لم یبطل لقولہ تعالی - اسکا سفر کچھ باطل نہیں ہوا بدلیل قولہ تعالی - ومن یخرج من بیتہ مہاجرا الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ الآیۃ - یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا درحالیکہ وہ اللہ تعالی واسکے رسول کی طرف ہجرت کیے جاتا ہے پھر اسکو موت مل گئی تو اسکا ثواب اللہ تعالی کے فضل پر ہو لیا آخر تک - ف - تو معلوم ہوا کہ راہ میں مرنے سے

ثواب کامل ملتا ہے؛ اسلیے کہ یہی سفر کا مقصود ہے اور باتفاق سفر ہجرت میں سفر جہاد و حج بھی احق ہے - بلکہ صریح نص واقع ہو گئی - قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ الحدیث - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ میں مر گیا اسکے لیے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے آخر تک - ف - ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت سے نکلا پس مر گیا تو قیامت تک اسکے لیے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مر گیا تو اسکے واسطے قیامت تک عمرہ والے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کو نکلا پس مر گیا تو قیامت تک اسکے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا - رواہ الطبرانی والبیہقی - اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو ابو یعلی الموصلی نے محمد بن اسحٰق کی روایت سے اسناد کیا اور باقی راوی سب ثقہ ہیں - ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن اسحٰق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث حجت ہے - واذا لم یبطل سفرہ اعتبرت الوصیۃ من ذلک المکان - اور جب اسکا سفر باطل نہ ہوا تو وصیت اُسی جگہ سے معتبر ہو گی - ف - جہانتک پہونچکر مر گیا - واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسہ - اور اصل اختلاف امام و صاحبین میں اُس شخص کے حق میں ہے جو خود حج کرنے کو نکلا تھا - ف - راہ میں مر گیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرا دیا جاوے تو صاحبین کے نزدیک جہاں مرا ہے اُسی مقام سے وصیت معتبر ہو گی - اور امام رح کے نزدیک یہ سفر کالعدم ہوا اور گھر سے معتبر ہو گی - ویبتنی علی ذلک المامور بالحج - اور اسی بنا پر جو شخص حج کرنے کے لیے مامور ہوا ہے مبنی ہو گا - ف - کہ امام رح کے نزدیک مامور جہاں مرا یہ سفر کالعدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہو اور صاحبین کے نزدیک وہیں سے جہاں مرا ہے - کہا گیا کہ قول صاحبین ارجح ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - قال ومن اہل عن ابویہ بحجۃ یجزیہ ان یجعلہ عن احدہما - فرمایا اور جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا تلبیہ کہا تو اُسکو روا ہے کہ حج کو والدین میں سے ایک کی طرف سے کر دے - ف - مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمایش والدین کے فرزند نے از راہ نکوئی ایسا کیا - لان من حج عن غیرہ بغیر اذنہ فانما یجعل ثواب حجہ لہ - اسکی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمایش غیر کے حج کیا تو وہ یہی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لیے کر دے - ف - اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہیں تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے - وذلک بعد اداء الحج - اور یہ بعد ادائے حج کے حاصل ہے - ف - حالانکہ اسنے احرام ہی میں والدین دونوں کی نیت کر لی تھی - فلغت نیتہ قبل ادائہ - تو حج ادا ہونے سے پہلے اُسکی نیت زبانی لغو ہو گئی - ف - ہاں بعد ادا کے اب جو کچھ کرے وہ معتبر ہے حالانکہ اب اسنے والدین میں سے ایک ہی کی نیت کی - تو یہ جائز ہے - وصح جعلہ ثوابہ لاحدہما بعد الاداء - اور بعد ادا کے اسکا ثواب والدین میں سے ایک کے لیے کر دینا صحیح ہوا - ف - جیسے دونوں کے واسطے ہدیہ کرے تو بھی صحیح ہے - بخلاف المامور - بخلاف مامور کے - ف - یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرنے پر مامور ہے اگر وہ دو آدمیوں کی طرف سے ہر ایک کے لیے مستقل حج کرنے پر مامور ہوا اور وہ احرام حج میں دونوں کی طرف سے تلبیہ کہے تو اول بھی باطل اور بعد ادا کے بھی باطل ہے - علی ما فرقنا من قبل واللہ اعلم بالصواب - بنا بر آنکہ ہم نے سابق میں فرق بیان کر دیا - واللہ تعالیٰ اعلم (م فرع) واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز ہو جانے میں یہ کافی ہے کہ خرچہ میں سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفقہ حتی کہ ایک گھونٹ پانی وایک

و ادر رو تی کسی اور کی طرف سے نہ ہو نا ضرور ہو کر نے مین مرحج شدید اور وہ شر تادفع ہو پس اکثر کا اعتبار رہا۔ اگر مامور
بعد فراغ حج کے مکہ مین کمتر ۱۵ روز اقامت کی نیت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ ساقط ہی
کا فیضان مین ہو کہ اگر مامور کے پاس سے نفقہ کم مین یا قریب مکہ کے ضائع ہو گیا یا بالکل صرف ہو گیا پس مامور نے
اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو اسکو روا ہو کہ میت کے مال سے اگر واپس لے اگرچہ اسنے بغیر حکم قاضی کے وہان ایسا
کیا ہو کیونکہ جب غیر نے اسکو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچ کرے۔ اگر مامور
نے کچھ مال راستہ مین خرچ کیا تھا پھر آسیر ڈالکا پڑا کہ مال جاتا رہا پھر وہ مکہ چلا گیا اور خود مال کا بند و بست کر کے
اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو یہ شخص متبرع ہو پس میت یا عاجز جسکی طرف سے مامور ہو اسکا حج ساقط نہ ہوگا
کیونکہ ساقط ہوتا تو اسی طرح تھا کہ تمام راہ آمد و رفت مین وہ مال دیگر سبب ہو گیا تھا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونون مین
فرق نہین پس اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہو۔ نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جسکی حاجت ہوتی از قسم طعام
و گوشت و پانی و کپڑے و سواری و جامۂ احرام وغیرہ۔ اور نائب کو روا نہین کہ طعام مین کسی کی دعوت کرے اور
نہ صدقہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درمون کو دینار سے مبادلہ کرے اور نہ اس مال سے
وضو کا پانی خرید ے بلکہ تیمم کرے اور نہ حمام کا کرایہ دے لیکن قاضی خان مین کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام
مین جاوے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درم اپنے رفقاء کے ساتھ خلط کرے اور
ودیعت رکھے اور اختلاف ہو کہ احرام کے وقت سر مین ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خرید ے یا نہین ایسین
دو قول ہین اور اس تیل سے دوا نہ کرے اور پچھنے نہ لگا وے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر خود اپنی خدمت
نہ کرتا ہو تو دے ورنہ نہین۔ اور اسکو اختیار ہو کہ سواری کا اونٹ خرید ے یا محمل و مشکیزہ و رسی وغیرہ ضروریات
پھر بعد واپسی کے جو کچھ بچے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ تبرعاً دیدے تو جائز ہو۔ فتاوی مین ہو
اگر مامور حج نے پیدل حج کیا اور سواری کا خرچہ خود رکھ لیا تو عاجز یا میت کے مال کا ضامن ہو اور وہ حج اسکی
ذات کے واسطے ہوا۔ اگر میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے
حج کرے۔ پھر اس شخص نے وہ اونٹ کرایہ پر دیا اور راہ مین کرایہ اپنی ذات پر صرف کیا اور پیدل حج کر دیا تو
استحساناً میت کی طرف سے جائز ہو اور یہی مختار ہو۔ اگر مامور نے کہا کہ مین نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا میت کے
وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہوگا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کیے کہ یہ مامور یوم النحر
کو فلان شہر یعنی سوائے مکہ کے دوسرے شہر مین تھا تو گواہ بھی قبول نہونگے ہان اگر گواہ یہ گواہی دین کہ مامور
نے اقرار کیا کہ مین نے حج نہین کیا تو قبول ہین۔ واضح ہو کہ ابن عباس رض سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اسنے انکا بڑا قرضہ اتار دیا وہ قیامت مین
صالحین ابرار کے ساتھ مبعوث ہوگا۔ رواہ الدارقطنی۔ اور مانند اسکے حدیث جابر رض مین زیادہ ہو کہ والدین کا تو
حج اتر گیا اور اسکو دس حج کا ثواب فاضل رہا۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث زید بن ارقم میں ہو کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص و اسکے والدین
سب کی طرف سے قبول ہو جاتا ہو اور والدین کی ارواح کو بشارت ہو کر بہت خوشی ہوتی ہو اور یہ شخص اللہ تعالیٰ
کے نزدیک بر یعنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لکھا جاتا ہو۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ جس نے
اپنے اوپر فرض حج ادا نہ کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نفل یا نیابت کے ادا کرے یا نہین تو اسکو شافعی رح نے

منع کیا کیونکہ ابن عباس رضہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ لبیک عن شبرمہ کہتا تھا یعنی شبرمہ کی طرف سے حج کا احرام باندھا تھا تو فرمایا کہ شبرمہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی یا قرابتی ہے۔ فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شبرمہ کی طرف سے ادا کر۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ جاننا چاہیے کہ اس حدیث کو عبدہ بن سلیمان نے سعید بن ابی عروبہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور عبدہ بن سلیمان خود ثقہ و ثبت ہے اور اسکی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبد اللہ انصاری و محمد بن میسر و اور ابو یوسف القاضی شاگرد ابو حنیفہ ان سب نے بھی سعید بن ابی عروبہ سے یوں ہی مرفوع روایت کی ہے اور دیگر راویوں نے مانند غندر رح کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یوں ہی سعید بن منصور نے اپنے سنن میں دوسری اسناد سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور ہمارے نزدیک ثقہ کی زیادتی مقبول ہے اور ان دونوں میں کچھ تعارض نہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقف میں ابن عباس کے زمانہ کا۔ پس لاچار انمیں سکوت شرک ہوگا یا اسکو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس رضہ کے وقت کا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی و عذر مقبول تھا جیسا کہ حلق و رمی و ذبح کی تقدیم و تاخیر میں گذرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث خثعمیہ میں اسکو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی ہے اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال نہ جانے میں اسپر گناہ ہے پس اپنا حج مؤخر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ تحریمی ہے اور باوجود اسکے اگر غیر کی طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اسپر علیحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا کرے۔ ہذا تلخیص ما افادہ فی الفتح۔

باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے۔ ہمارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ مف۔ الہدی ادناہ شاۃ۔ ادنیٰ درجہ کی ہدی بکری ہے۔ ف ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور بکری کا لفظ بھیڑ دنبہ و بکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظہ۔ پس ہدی میں ادنیٰ درجہ بکری ہے۔ لما روے انہ علیہ السلام سئل عن الہدی فقال ادناہ شاۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام سے ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ ادنیٰ درجہ کی ہدی بکری ہے۔ ف لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب ہیں بلکہ شافعی رح نے عطاء رح سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعی رح میں کلام ہے۔ پھر عطاء رح کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سماع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے بخاری میں جو ابن عباس رضہ سے آیا کہ ابو جمرہ کو تمتع کا فتوی دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری یا شرک الدم یعنی اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ ہدی تمتع کے ساتھ خاص ہے میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کمتر ہدی اگرچہ تمتع میں ہو بکری ہے اور جب ہدی مطلق ہو تو ہر جگہ کمتر درجہ ہو سکتا ہے۔ فافہم۔ م۔ قال وہو من ثلثۃ انواع الابل والبقر والغنم۔ فرمایا اور ہدی تین قسم کے جانوروں اونٹ و گائے اور بکری سے ہوتی ہے۔ لانہ علیہ السلام لما جعل الشاۃ ادنے لابد ان یکون لہ اعلی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کمتر ہدی قرار دیا تو اسکا اعلی ہونا

بخاری ج ۱ ص ۲۲۹

مزور ہے۔ وهو البقر والجزور۔ اور اعلیٰ گائے واونٹ ہے۔ ف۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ حدیث مذکور مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنیٰ قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ موجود ہیں کہ ہدی میں اونٹ وگائے وبکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہیں اور اسمیں کسی کا اختلاف نہیں پس مصنف رح کو یہاں صرف یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ یہ سب برابر نہیں بلکہ بکری کمتر ہے اور اسکے اثبات کے واسطے قول عطاء اور ابن عباس کافی ہے تو جب بکری کمتر ہوئی تو اس سے بڑھکر گائے ہے اور اس سے بڑھکر اونٹ ہے۔ اور مطلق ہدی ہونے میں سب برابر ہیں۔ ولان الهدی مایهدی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ ہدی وہ جو حرم کو ہدیہ بھیجی جاوے لیتقرب به فيه۔ تاکہ حرم میں آسکے ذبح سے تقرب حاصل کیا جاوے۔ ف۔ جیسا کہ لغات میں صریح ہے۔ والاصناف الثلثة سواء فی هذا المعنی۔ اور اس معنی میں تینوں قسمیں برابر ہیں۔ ف۔ تو ہر ایک ہدی ہے اور شرع میں انہیں تینوں قسموں کا ہدی بھیجنا ثبوت ہوا ہے۔ پھر جب انہیں سے بکری کمتر تو باقی فرد بہتر ہیں۔ مسئلہ یہ کہ ان جانوروں میں سے بولے لنگڑے جیدار کا ہدی ہونا جائز ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ لایجوز فی الهدایا الا ما جاز فی الضحایا۔ اور نہیں جائز ہے ہدایا میں مگر وہی جو ضحایا میں جائز ہے۔ ف۔ ضحایا جمع اضحیہ وہ قربانی جو تونگر مسلمانوں پر کہ مقیم ہوں ذی الحجہ کے ایام النحر میں واجب ہوتی ہے اور چونکہ مسافر پر وجوب نہیں لہذا خالی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور ہدایا جمع ہدی۔ پس حاصل یہ کہ جس عمر وصفت کا اضحیہ میں جائز ہے وہ ہدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے ثنی سالم ہو اور عیب سے خالی ہو اور فقط ضان میں سے جذع جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب الاضحیہ میں ہے۔ لانه قربة تعلقت باراقة الدم کالاضحیة۔ کیونکہ ہدی بھی مانند اضحیہ کے ایسی قربت ہے جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے۔ ف۔ یعنی اضحیہ میں طاعت وقربت یہی کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح سے خون بہا دیا جاوے اور رہا اسکو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح ہدی میں بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہا دے تو دونوں کی جہت قربت واحد ہے۔ فیتخصصان بمحل واحد۔ تو دونوں کا محل بھی واحد ہوگا۔ ف۔ یعنی جانور جو محل قربت ہے وہ بھی ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضحیہ میں جو جانور جسطرح کا جائز ہے وہ ہدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہذا بکری وگائے واونٹ ہر ایک کا ہدی ہونا جائز ہے۔ والشاة۔ اور بکری کے اقسام یعنی کمتر درجہ کی ہدی۔ جائزة فی کل شیء الا فی موضعین۔ ہر موقع میں جائز ہے سوائے دو موقع کے۔ ف۔ ازانجملہ اول۔ من طاف طواف الزیارة جنبا۔ جس نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا۔ ف۔ تو اسپر ہدی کفارہ واجب ہے اور اسی طرح اس عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اسپر ہدی کفارہ لازم ہے۔ ف۔ دوم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ ف۔ یعنی سر کا حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اسپر بھی کفارہ ہدی واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے۔ فانه لایجوز فیهما الا البدنة۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ نہیں جائز سوائے بدنہ کے۔ ف۔ اور بدنہ ہمارے نزدیک اونٹ وگائے ہے۔ اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ ف۔ وقد بینا المعنی فیما سبق۔ اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی جنایات میں کہا کہ بڑا جرم ہو تو اعلیٰ کفارہ چاہیے۔ پھر واضح ہو کہ ہدی جو حرم کو ہدیہ جاوے عام ہے خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا وہ نفل ہو۔ پھر اسمیں کسطرح بعض میں سے کھانا روا ہے اور بعض سے منع فرمایا۔ ویجوز الاکل من هدی التطوع والمتعة والقران

اور جائز ہے خود کھانا ہدی نفل میں سے اور ہدی تمتع اور ہدی قران میں سے - لانہ دم نسک فیجوز الاکل منہا بمنزلۃ الاضحیۃ - کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے تو اضحیہ کی طرح اسمین سے کھانا بھی جائز ہے - ف - اور ظاہر ہے کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الہدی الآیہ - مین ہدی تمتع بلکہ قران و تمتع کی قربانی کو واجبات افعال مین سے قرار دیا نہ کفارہ جرم - واضح ہو کہ ہدی التطوع مین سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم تک پہونچکر ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ مین ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہین - تو اسمین سے کھانا جائز نہین ہے - کما فی الفتح - وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم ہدیہ - اور بیشک صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہدی کے گوشت مین سے کھایا - ف - بلکہ ہر ایک ہدی مین سے ایک ٹکڑا لگوایا - ف - وحسا من المرقۃ - اور اسکے شوربا مین سے پیا - ف - جیساکہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے صحیح ثابت ہے اس سے دو باتین ثابت ہوئین اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے ہدایا ذبح فرمائین چنانچہ آتا ہے اور آپ کے قران یا تمتع کے واسطے صرف ایک کافی تھی تو باقی ہدایا تطوع ہوئین اور آپ نے ہر ایک مین سے کھایا تو ہدی تطوع و تمتع و قران سے کھانا جائز ہے - دوم جب آپ نے کھایا تو اسکی اقتدا مین ثواب نکلا لہذا فرمایا - ویستحب لہ ان یاکل منہا - اور حاجی کو مستحب ہے کہ ان ہدایا مین سے کھاوے - لما روینا - بدلیل اسی حدیث کے جو ہم نے روایت کی - وکذا یستحب ان یتصدق علی الوجہ الذی عرف فی الضحایا - اور یون ہی مستحب ہے کہ صدقہ کرے اُس طریقہ پر جو اضحیہ مین معلوم ہوا ہے - ف - یعنی تہائی فقراء کو صدقہ دے اور تہائی ہدیہ بھیجے اور تہائی اپنے پاس رکھے - واضح ہو کہ جس ہدی مین سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا واجب نہین ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی - ذبیحہ اسکی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قربانیان دو قسم ہین اول وہ کہ جنمین سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قربانی اسلام اور دم القران و دم تمتع اور نفل قربانی جب کہ حرم مین پہونچکر ہو - دوم وہ کہ جنمین سے خود کھانا نہین جائز ہے اور وہ قربانی نذر اور کفارات اور دم الاحصار ہے - پھر جنمین سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اُسکو صدقہ کرنا واجب نہین ورنہ کھانا جائز نہین ہوتا اور جس ہدی مین سے کھانا جائز نہین تو بعد ذبح کے اُسکو صدقہ کرنا واجب نہین - پھر دونون قسم مین اگر ذبح کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اُسپر ضمان واجب نہین ہے کیونکہ تلف ہونے مین اسکا قصور نہین ہے اور اگر خود تلف کیا اگرچہ بیع کر دیا ہو تو جنمین صدقہ کرنا واجب ہے تو اُسکی قیمت فقراء کو ضمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب نہین تو ضمان بھی واجب نہین ہے اور بیع جائز ہے - البدائع ف - ولا یجوز الاکل من بقیۃ الہدایا - اور جو باقی ہدی ہین اُنمین سے کھانا جائز نہین ہے - لانہا دماء کفارات - کیونکہ وے کفارہ کی قربانیان ہین - ف - انکو مساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے - وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احصر بالحدیبیۃ - اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ مین محصر ہوے - ف - جب کہ ہجرت کے سال ششم مین عمرہ ادا کرنے کے قصد سے احرام باندھکر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ مین قریب مکہ کے پہونچے مگر قریش نے نکل کر آپ کو روکا اور آخر آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آیندہ مین تین روز کے لیے مکہ خالی کر دینگے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کرین مگر امسال روکے گئے - وبعث الہدایا علی یدی ناجیۃ الاسلمی - اور آپ نے ہدایا کو ناجیہ اسلمی کے ہاتھون بھیجا تھا - قال لہ لا تاکل انت ولا رفقتک منہا شیئا - تو ناجیہ سے فرمایا کہ اُنمین سے کچھ تو مت کھائیو اور نہ تیرے ساتھی کھاوین - ف - سنن اربعہ مین

ناجیۃ الخزاعی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ ہدی بھیجی اور فرمایا کہ اگر مرنے لگے تو ذبح کردے اور اسکی نعل یعنی جوتے کا ٹکڑا جو گردن میں ہے اسکے خون میں رنگین کر پھر اسکے اور لوگوں کے درمیان سے روک دور کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ معنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دیدی جو چاہے کھاوے۔ اور اسمیں یہ مذکور نہیں کہ اسمیں سے تو اور تیرے ساتھی کچھ نہ کھاویں۔ ہاں واقدی رح نے اول غزوہ حدیبیہ میں اپنی اسناد کے ساتھ موصول قصہ ذکر کیا اور اسمیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ستر اونٹوں ہدی کا پر ناجیہ بن جندب اسلمی کو عامل کیا کہ آگے لیجاوے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹوں سے ایک اونٹ تھک کر مرنے لگا پس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور میں نے ابوا میں آپ کو پایا اور اس حال سے خبر دی تو فرمایا کہ اسکو نحر کر دے اور اسکے قلادہ کو اسکے خون میں رنگ دے اور اسمیں سے نہ تو کھا اور نہ تیرے ساتھیوں میں سے کوئی کھاوے۔ الخ۔ اور صحیح مسلم وابن ماجہ کی حدیث ذویب الخزاعی ابو قبیصہ میں ہے کہ جب تو بدنہ پر مرنے کا خوف کرے تو اسکو نحر کردے پھر اسکے نعل اسکے خون میں ڈبو کر اسکے صفحہ کوہان پر چھاپہ مار دے اور اسمیں سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھاوے اور اس حدیث میں کچھ علت ہے باوجود اسکے ناجیہ وغیرہ کو بوجہ تونگری کے منع فرمایا۔ پھر بھی یہ راستہ میں تلف ہونے کے واسطے حجت ہے اور کلام یہاں اسوقت کہ حرم میں پہونچکر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ ان قربانیوں سے اسواسطے کھاتا نہیں جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیاں ہیں۔ کما فی الفتح۔ ولا یجوز ذبح ہدی التطوع والمتعۃ والقران الا فی یوم النحر۔ اور جائز نہیں ذبح کرنا ہدی نفل اور ہدی تمتع اور ہدی قران کو مگر یوم النحر میں ف یعنی دسویں ذی الحجہ سے پہلے نہیں جائز ہے پھر ہدی تمتع اور ہدی قران میں تو روایات یوم النحر کی خصوصیت میں متفق ہیں۔ قال رضی فی الاصل یجوز ذبح دم التطوع قبل یوم النحر وذبح یوم النحر افضل مصنف نے کہا اور اصل یعنی مبسوط میں لکھا ہے کہ نفل قربانی کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور یوم النحر میں ذبح کرنا افضل ہے۔ ف پس ہدی نفل میں صرف حرم کی خصوصیت ہے زمانہ یوم النحر کی قید نہیں ہے۔ وہذا ہو الصحیح۔ اور یہی روایت صحیح ہے۔ ف جو اصل میں مذکور ہے کہ ہدی نفل کو حرم میں پہونچنے پر پہلے جاہے ذبح کرے۔ لان القربۃ فی التطوعات باعتبار انہا ہدایا۔ اسواسطے کہ نوافل میں قربت اس اعتبار سے کہ وہ ہدی ہیں۔ وذلک یتحقق بتبلیغہا الی الحرم۔ اور ہدی ہونا اسکو حرم میں پہونچانے سے متحقق ہو جاتا ہے۔ ف پس یوم النحر سے پہلے بھی وہ ہدی ہو گئی۔ فاذا وجد ذلک جاز ذبحہا فی غیر یوم النحر وفی ایام النحر افضل۔ پھر جب ہدی ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سوا میں اسکا ذبح کرنا جائز ہے یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنوں میں افضل ہے۔ لان معنی القربۃ فی اراقۃ الدم فیہا اظہر۔ اسواسطے کہ خون بہانے میں قربت ہونے کے معنی ان دنوں میں خوب ظاہر ہیں۔ ف اور ہدی نفل کی طرح ہدی نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دم الاحصار بھی پہلے جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ رہی تونگری کی قربانی جو شعار اسلام سے ہے تو وہ یوم النحر سے پہلے جائز نہیں کیونکہ وہ انہیں ایام نحر میں قربت معلوم ہوئی ہے جنمیں قیاس کو دخل نہیں تو ایام النحر کے سوائے ایام میں جائز نہ ہوگا۔ اما دم المتعۃ والقران۔ رہی ہدی تمتع و ہدی قران۔ ف جو یوم النحر سے پہلے نہیں جائز۔ فلقولہ تعالی فکلوا منہا واطعموا البائس الفقیر۔ تو بحکم قول الہی عز وجل فکلوا منہا الخ

یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ اور سختی والے محتاج کو کھلاؤ۔ ف۔ اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق ندب ہے اور شفقت کے واسطے فقیر کا حال سختی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور مستحب ہے کہ فقیر کو کھلاؤ۔ پھر فرمایا ثم لیقضوا تفثہم۔ پھر چاہیے کہ اپنا تفث اتارین۔ ف۔ یعنی ناخن کترین رہال وبغل بھیل دور کرین۔ پس حاصل یہ نکلا کہ اول قربانی تمتع یا قران کرین پھر تفث دور کرین۔ وقضاء التفث یختص بیوم النحر۔ اور تفث اتارنا یوم النحر مین مخصوص ہے۔ ف۔ اس سے پہلے جائز نہین تو یہ قربانی بھی یوم النحر سے مختص ہوئی۔ کیونکہ اگر یوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اسکی ایک ساعت بعد تفث اتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہین ہے۔ ولانہ دم نسک فیختص بیوم النحر کالاضحیۃ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القران والتمتع ایک قربانی نسک ہے تو یوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیہ مختص بیوم النحر ہے۔ ف۔ کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع سے معلوم ہوا ہے بین رائے کام نہین کرسکتی اور شرع نے صرف زمانہ نحر بتلایا تو یہ فعل طاعت مختص بایام نحر ہوگیا اس سے پہلے جواز نہین۔ ویجوز ذبح بقیۃ الہدایا فی ای وقت شاء۔ اور باقی ہدایا کا ذبح کرنا جب چاہیے جائز ہے۔ ف۔ یعنی کفارات ونذر واحصار ونفل کی قربانیان جب چاہے حرم مین ذبح کردے۔ وقال الشافعی لایجوز الا فی یوم النحر اعتبارا بدم المتعۃ والقران فان کل واحد دم جبر عندہ۔ اور شافعی نے کہا کہ نہین جائز مگر یوم النحر مین بقیاس قربانی قران وتمتع کے کیونکہ ہر ایک انکے نزدیک قربانی جبر ہے۔ ف۔ یعنی قربانی قران وتمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت وشکر ہے اور شافعی رح کے نزدیک قربانی جبر نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قران وتمتع کی قربانی جبری مختص بیوم النحر ہے اسی طرح کفارہ وغیرہ کی قربانیان جو بالاتفاق جبری ہین مختص بیوم النحر ہونگی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعی رح سے غریب ہے اور کتب شافعیہ مثل وجیز وتتمہ وغیرہ مین مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کرنے کے یا کوئی فعل امر چھوڑ دینے کے لازم آئی وہ یوم النحر واس سے پہلے پیچھے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہین ہے۔ ہان اضحیہ قربانی البتہ مختص ہے۔ کمافی العینی۔ فعلی ہذا ہمارے ساتھ مسئلہ مین موافقت ہے۔ ولنا ان ہذہ دماء کفارات فلا تختص بیوم النحر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ یہ قربانیان تو کفارات کی ہین پس یوم النحر سے خصوصیت نہوگی۔ ف۔ قربانی طاعت البتہ اسی ایام مین معلوم ہوئی وہ مختص ہے۔ لانہا لما وجبت لجبر النقصان کان التعجیل بہا اولی لارتفاع النقصان بہ من غیر تاخیر۔ کیونکہ جب یہ قربانیان نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہوئین تو انکے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہوگا تاکہ بدون تاخیر کے انکے ساتھ نقصان دور ہوجاوے۔ بخلاف دم المتعۃ والقران لانہ دم نسک۔ برخلاف تمتع وقران کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے۔ ف۔ یعنی اس قربانی سے تقرب وطاعت ادا ہوتی ہے تو وہ جس وقت پر بتلائی گئی اسی وقت پر رہیگی اسلیے کہ قیاس کو اسمین دخل نہین ہے۔ قال ولایجوز ذبح الہدایا الا فی الحرم۔ فرمایا اور ہدایا کا ذبح کرنا نہین جائز مگر حرم ہی۔ ف۔ پس ہر ہدی مین اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقولہ تعالی فی جزاء الصید۔ کیونکہ شکار مارنے کی جزاء مین اللہ تعالے نے فرمایا۔ ہدیا بالغ الکعبۃ۔ درحالیکہ وہ بدل ہدی ہو کہ کعبہ کو پہونچنے والی ہو۔ ف۔ یعنی کعبہ پہونچکر قربانی ہو۔ فصار اصلا فی کل دم ہو کفارۃ۔ پس ہر ایسی قربانی مین جو کفارہ ہو یہ قول اصل ہوا۔ ف۔ اور دم الاحصار مین فرمایا۔ ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔ اور مطلقا ہر قسم کے ہدی مین فرمایا۔ ثم محلہا الی البیت العتیق۔ پس معلوم ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے ذبح کا محل حرم ہے

ولان الهدی اسم لما یهدی به الی مکان ومکانه الحرم - اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدی ایسی
چیز کا نام ہے جو کسی جگہ کو ہدیہ جاوے اور اسکی جگہ حرم ہے - قال علیه السلام منی کلها منحر وفجاج مکة کلها منحر -
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی راہیں سب قربانی کی جگہ ہیں - ف
یہ حدیث مطول ابوداؤد وابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابوداؤد وبزار رح نے ابوہریرہ سے مرفوعاً
روایت کی اور پہلے گذرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ میں مروہ کے پاس قربانی کی پس جو بعض علماء
نے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہے ضعیف ٹھہرا - حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم وزمانہ نحر دونوں سے
مختص ہیں اور بعض صرف حرم سے مختص ہیں - ویجوز ان یتصدق بها علی مساکین الحرم وغیرهم -
اور جائز ہے کہ ہدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور انکے سوائے دوسروں پر صدقہ کرے - ف
یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں - خلافاً للشافعی - برخلاف قول شافعی رح کے
ف کہ انکے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے - اور ہم کہتے ہیں کہ ہدی کا ذبح کرنے کی قربت
میں رائے کو دخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں - لان الصدقة قربة معقولة - اسواسطے کہ
صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے - ف یعنی عقل کو اسکے ہدایت میں دخل ہے اور وہ فقیر کی
رفع احتیاج ہے - والصدقة علی کل فقیر قربة - اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے - ف یعنی حرم کا فقیر
ہو یا غیر جگہ کا جسکے رفع احتیاج ہو ثواب طاعت ہے - قال ولا یجب التعریف بالهدایا - فرمایا اور
ہدایا کی تعریف واجب نہیں - ف تعریف کے دو معنی محتمل ہیں اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لیجانا
دوم تعریف بمعنی مشہور کرانا اگرچہ بذریعہ اشعار وتقلید کے ہو دونوں میں سے کوئی معنی لیے جاویں بہرحال
واجب نہیں - ف - لان الهدی ینبئ عن النقل الی مکان لیتقرب باراقة دمه فیه لا عن التعریف
فلا یجب - کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرتا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہاں ذبح کرنے سے تقرب
حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے - ف حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا
دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی نص موجود ہو اور وہ نہیں ہے - دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی بمعنی ہدیہ کی گئی
کسی جگہ کو - چنانچہ حرم کو لیجانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معرف کرایا جاوے وہ اس اسم
سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی - فان عرّف بهدی المتعة فحسن - پھر اگر ہدی
تمتع (یا قران) کو تعریف کیا تو اچھا ہے - ف اگر تعریف بمعنی عرفات لیجانا تو خوبی - لانه یتوقت بیوم
النحر فعسی لا یجد من یمسکه فیحتاج الی ان یعرف به - اسواسطے ہے کہ ہدی تمتع کا ذبح کرنا یوم النحر سے
مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اسکو ایسا شخص میسر نہ ہو جو ہدی مذکور کو رکھے رہے پس ضرورت پڑیگی کہ اسکو عرفات
میں لیے جاوے - ف لیکن میں کہتا ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لیجانا جائز نکلا نہ آنکہ اسمیں اچھائی
وخوبی بھی ہے - فافہم - اور اگر تعریف بمعنی مشتہر کرنا تو فرمایا - ولانه دم نسک فیکون مبناه علی التشهیر -
اور اسواسطے کہ ہدی التمتع تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے - ف تاکہ طاعت کو اعلان
سے ادا کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں ریاء کو دخل نہیں ہے - پھر یہ سب توجیہ خوبی کی ہدی
تمتع وقران میں ہے - بخلاف دماء الکفارات - بخلاف کفارات کی قربانیوں کے - ف کہ ان
دونوں وجہیں جاری نہیں - لانه یجوز ذبحها قبل یوم النحر علی ما ذکرنا - کیونکہ ہدایا کفارات

کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنابر مذکورہ بالا جائز ہے۔ ف تو جب رکھنے والا نہ ملے تو ذبح کر دے کچھ عرفات لیجانے کی ضرورت نہیں ہے۔ وسببہ الجنایۃ فیلیق بہ الستر۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی اسکے لائق ہے۔ ف نہ مشتہر کرنا پس دمار کفارات میں تعریف کسی معنی میں بہتر نہیں ہے۔ قال والافضل فی البدن النحر وفی البقر والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہے اور گائے و بکری میں ذبح کرنا افضل ہے۔ ف نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کر کے بایان ہاتھ دوسرا اسکے باندھکر برچھی سینے میں ملا ہوا اچھی دیکر حلال ہو جاوے۔ اور ذبح حلق میں ہے ع۔ لقولہ تعالی فصل لربک وانحر۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھ اپنے رب کے واسطے اور نحر کر۔ قیل فی تاویلہ الجزور۔ اسکی تاویل میں کہا گیا کہ جزور کو۔ ف یعنی اونٹون کو نحر کر۔ پس انکا نحر کرنا افضل ہے۔ وقال اللہ تعالی ان تذبحوا بقرۃ۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ تم گائے کو ذبح کرو۔ ف تو گائے میں ذبح کرنا افضل ہوا۔ وقال اللہ تعالی وفدیناہ بذبح عظیم۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ ہم نے اسکو فدیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ۔ ف یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبح ہونے سے فدیہ کر دیا ذبح عظیم۔ والذبح۔ اور ذبح بکسر ذال۔ ما اعد للذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے مہیا ہو۔ ف ذبح بفتح ذال حلال کرنا۔ اور معلوم ہے کہ فدیہ مذکور مینڈھا تھا تو بکری کے اقسام میں ذبح کرنا افضل ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام نحر الابل۔ اور صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹون کو نحر کیا۔ ف جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل میں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وذبح البقر والغنم۔ اور گائے و بکری کو ذبح فرمایا۔ ف چنانچہ ذبح غنم حدیث صحاح الستہ میں بنفس نفیس مروی ہے کہ اسکے شانہ پر پانون رکھکر ذبح فرمایا۔ اور بقر ذبح کرنا صحیحین کی حدیث عائشہ رض میں ہے کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گائے کا گوشت آیا تو میں نے اسکو پوچھا پس لوگون نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازواج کی طرف سے گائے ذبح فرمائی ہے۔ چونکہ اس سے ظاہر ہی کہ جو ذبح فرمائی لہذا مصنف رح نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمر رض نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھلا کر نحر کرتا ہے تو فرمایا کہ اسکو اٹھا کر پانون باندھکر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ کما فی الصحیحین۔ اسی طرح اونٹ کھڑا کر کے نحر کرنا صحیحین کی حدیث انس رض اور ابو داؤد کی حدیث جابر رض عن عبد الرحمن بن سابط رض میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے اور یہ عمل ہے بنص قولہ تعالی فاذا وجبت جنوبہا الآیہ۔ یعنی جب بدنہ اپنے پہلو پر گرے تو الخ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کھڑے ہوئے نحر کیے جاوین تاکہ گرین۔ مع۔ لہذا فرمایا۔ ثم ان شاء نحر الابل فی الہدایا قیاما او اضجعہا۔ پھر چاہے تو ہدایا میں اونٹ کو کھڑے ہوئے نحر کرے اور چاہے تو اسکو بٹھا دے۔ ف اور بٹھلا کر نحر کرے۔ وای ذلک فعل فہو حسن۔ اور جو طریقہ انمین سے اختیار کرے اچھا ہے۔ والافضل ان ینحرہا قیاما لما روی ان النبی علیہ السلام نحر الہدایا قیاما۔ اور افضل یہ کہ اونٹون کو کھڑا کر کے نحر کرے کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایا کو یعنی اونٹون کو کھڑا کر کے نحر فرمایا۔ ف کما ثبت فی الصحیحین۔ واصحابہ کانوا ینحرونہا قیاما معقولۃ الید الیسری۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اونٹون کو نحر کرتے انکو کھڑا کر کے درحالیکہ بایان ہاتھ باندھ دیتے تھے۔ ف جیسا کہ ابو داؤد کی حدیث جابر رض میں ہے اور صورت یہ کہ بایان ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ٹانگون پر کھڑا چھوڑتے۔ تاکہ بدک کر

نہ پہونچا دے - پھر مصنف نے اسکو سنت نہیں بلکہ افضل اسواسطے کہا کہ یہ سنت عادت ہے نہ طریقہ عبادت
فافہم - م - ولا یذبح البقر والغنم قیاما - اور گائے و بکری کو کھڑا کیے ہوئے ذبح نہیں کریگا - ف -
کیونکہ خلاف سلف ہے اھ - لان فی حالۃ الاضطجاع المذبح ابین فیکون الذبح ایسر - اسواسطے
کہ لٹانے کی حالت میں ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا - والذبح ہو السنۃ
فیہما - اور ذبح ہی ان دونوں میں سنت ہے - ف - پس یہی اولی ہے - والاولی ان یتولی ذبحہا بنفسہ
اذا کان یحسن ذلک - اور اولی یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کرسکتا ہو - لما روی
ان النبی علیہ السلام ساق مائۃ بدنۃ فی حجۃ الوداع فنحر نیفا وستین بنفسہ - کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں سو بدنہ چلائے پس ان میں سے) کچھ اوپر ساٹھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے
ف - یعنی ۶۳ - بدنہ جسقدر برسوں کے آپ کی عمر شریف تھی خود نحر فرمائی - یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ
میں ہے - وولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ - اور باقیوں کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا -
ف - اور حکم دیا کہ ہر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا لیا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ انکا گوشت
و نکیل و جھول سب کو مساکین پر تقسیم کرے اور حکم دیا کہ انہیں سے جزار یعنی قصاب کی اجرت نہ دی - کما مر فی الصحیح
وغیرہ - بالجملہ خود نحر و ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم - ولانہ قربۃ والتولی فی القربات
اولی لما فیہ من زیادۃ الخشوع - اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات میں بذات خود
متولی ہونا بہتر کیونکہ اسمیں عاجزی زیادہ ہے - الا ان الانسان قد لا یہتدی لذلک ولا یحسنہ
فجوزنا تولیتہ غیرہ - مگر اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی خود اسکی راہ نہیں پاتا اور اچھی طرح نہیں کرسکتا پس ہم نے غیر
کو اس کام پر نائب کرنا جائز کہا - ف - چنانچہ ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ میں نے کھڑا ہوا اونٹ نحر کیا
وہ بدک کر بھاگا قریب تھا کہ میں آدمیوں کی ایک جماعت کو ہلاک کردے پس میں نے عہد کیا کہ بعد اسکے
نحر نہیں کرونگا مگر بٹھلا کر پانوں باندھکر اور ایسے شخص سے مدد لونگا جو مجھسے زیادہ اس کام میں قوی ہو اور اصل
میں ہے کہ مجھے پسند نہیں کہ اسکو یہودی یا نصرانی سے ذبح کراؤں اور اگر اسنے ذبح کردیا تو جائز ہے - مف - میں
کہتا ہوں کہ یہ ایسے یہودی یا نصرانی میں ہے جو ذبیحہ بطور توریت یا انجیل کرتا ہو اگرچہ وہ مشرک کافر ہو - اور ہمارے
زمانہ میں بکثرت نصرانی گردن مروڑ کر جائز رکھتے ہیں پس انکا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہیں ہے یہی میرے
نزدیک صواب ومختار ہے - واللہ تعالی اعلم - م - اور واضح ہو کہ نہیں چاہیے کہ اللہ تعالی کے نام کے ساتھ میں غیر
زبان سے کسی کا نام لاوے اگرچہ دعا مقصود ہو مثلا کہے - بسم اللہ واللہ اکبر اللہم تقبل من فلان - یعنی بسم اللہ
اللہ اکبر الہی اسکو فلاں کی طرف سے قبول کر - بلکہ صرف اسکی نیت دل میں کافی ہے یا اسکو پہلے ذکر کرکے پیچھے تسمیہ
کہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ تکبیر کو خالص الگ کہو - مف - اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالی و غیر کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر
یا ولی ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے مثلا کہے کہ ذبح کرتا ہوں اسکو اللہ تعالی و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر - اور اصل
اسمیں یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالی خالق عز وجل کے واسطے ہو یعنی اسکی جان کو اللہ تعالی کے واسطے
رکھے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو - اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی
تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے - مثلا گائے یا بکری وغیرہ کسی پیر یا پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ
عادت کے موافق وقت گردن کاٹنے کے تکبیر کہے - اور یہ اصل کبیر ہماری معتمد کتابوں میں صحیح ہے - بلکہ ذکر کیا ہے

کہ جانور کی جان فقط خالص تعظیم الٰہی عزوجل کے لیے ذبح کرے پھر ذبیحہ کو چاہے جس بزرگ یا مسکین کے وا
ہدیہ و دعوت کرے۔ فاحفظہ م۔ قال ویتصدق بجلالہا۔ قدوری نے فرمایا اور صدقہ کردے ہدایا کے جلال
کو۔ ف یعنی جھولوں کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جاتے ہیں۔ وخطامہا۔ اور اِنکے خطام کو۔ ف
یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن میں ڈالتے ہیں ع۔ او نکیل کو۔ ولا یعطی اجرۃ الجزار منہا۔ اور نہ دوے
جزار کی مزدوری کو ہدایا میں سے۔ ف یعنی قصاب کی مزدوری میں ہدایا کا گوشت یا کھال وغیرہ نہ دوے۔
لقولہ علیہ السلام لعلی رض تصدق بجلالہا وخطمہا ولا تعط اجرۃ الجزار منہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ ہدایا کی جھولیں و باگیں صدقہ کردے اور انمیں سے
جزار کی مزدوری مت دوے۔ ف چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ میں آپکے بدنوں پر کاربرداز ہوں اور اُنکی کھالیں و جھولیں۔ اور ایک روایت
میں ہے کہ تمام بدنے سب اِنکے گوشت و کھالیں و جھولیں مسکینوں میں تقسیم کردوں اور مجھے حکم دیا کہ انمیں سے
جزار کی اجرت نہ دوں اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزار کی مزدوری اپنے
پاس سے دیتے تھے۔ رواہ الجماعۃ الا الترمذی۔ مت۔ ومن ساق بدنۃ فاضطر الی رکوبہا۔ جس کسی نے
بدنہ چلایا پھر اُسکی سواری کی جانب مضطر ہوا۔ ف یعنی کسی قسم ہدی میں واجب خواہ نفل ہدی کا بدنہ چلایا
اور خود پیدل چلا پھر تھک کر لاچار ہوا کہ اسپر سوار ہو کر راہ طے کرے۔ رکبہا۔ تو اسپر سوار ہو جانا جائز ہے۔
وان استغنی عن ذلک لم یرکبہا۔ اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہو۔ ف
یہ شامل ہے کہ جب مضطر ہو کر سوار ہو لیا پھر دوسرے دن اُسکو پیادہ چلنے کی قدرت ہے تو سوار نہ ہو یہانتک
کہ جب مضطر ہو تو سوار ہونا جائز ہوگا۔ یہی ہمارا و شافعی رح کا قول ہے۔ کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ
پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طور پر بدنہ ہدی
پر سوار ہوئے جب کہ اُسکی جانب مضطر ہو۔ کما فی صحیح مسلم۔ پس حدیث میں شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری
منع ہے اور تائید اسکی یہ کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہیں ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہ
سے ثبوت ہوا اور اسی کو قیاس مفید ہے۔ مت۔ لانہ جعلہا خالصا للہ تعالی فلا ینبغی ان یصرف شیئا
من عینہا او منافعہا الی نفسہ الی ان یبلغ محلہا۔ کیونکہ اسنے بدنہ کو خالص اللہ تعالی کے واسطے کردیا
تو لائق نہیں کہ اُسکی ذات یا منافع میں سے کچھ اپنی ذات کی طرف صرف کرے یہانتک کہ وہ اپنے محل پر
پہونچ جاوے۔ ف یعنی حرم میں پہونچکر اپنے وقت پر نحر ہو جاوے پس حق پورا ہوا اُسوقت اسکا
کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہوگا۔ کیونکہ تقرب تو خون بہانا تھا ورنہ وہ بھی فقراء کو تقسیم کرے۔ بالجملہ قبل
محل کے اس سے انتفاع روا نہیں ہے۔ الا ان یحتاج الی رکوبہا۔ سوائے ایسی صورت کے کہ اسپر سواری
لینے کا محتاج ہو۔ ف وہ پیدل چلنے سے مضطر ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام رای رجلا یسوق
بدنۃ فقال ارکبہا ویلک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کو دیکھا کہ وہ بدنہ ہانکتا
ہے پس فرمایا کہ تیرا برا ہو اسپر سوار ہو لے۔ ف اول اُس سے فرمایا کہ سوار ہو لے اُسنے عرض کیا کہ یہ
ہدی ہے فرمایا کہ ارے سوار ہو لے تیرا برا ہو۔ یہ کلمہ زبان عرب میں ترحم کے طور پر جھڑکی ہوتی ہے اور ظاہری
مفہوم مراد نہیں ہوتا۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں ابوہریرہ سے اور صحیح مسلم میں انس و جابر سے مروی ہے۔ پھر

یہ حدیث مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اُس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا ضرورت
نہ تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز بلکہ بعض نے بظاہر حکم کے سوار
ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے جب کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اپنے بدن
پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ کو پایا جسمیں شرط ہے کہ سوار ہو لے جب کہ سواری کی جانب
ناچار مضطر ہو اور قیاس مذکور بھی مفید ہے تو اسی پر جزم ہوا۔ وتاویلہ انہ کان عاجزا محتاجا۔ اور حدیث
کی تاویل یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا۔ ف۔ پس باہم احادیث میں اتفاق ہو گیا
پس معلوم ہوا کہ بضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے ممنوع ہے اور بہر حال جاننا چاہیے کہ۔ ولو رکبہا
فانتقص برکوبہ۔ اگر اسپر سوار ہو گیا پھر اُسکی سواری کی وجہ سے اُسمیں نقص آگیا۔ ف۔ یا زاد راہ
و اسباب لادنے سے ناقص ہوا۔ فعلیہ ضمان ما نقص من ذلک۔ تو اسکی وجہ سے جو کچھ اسمیں نقصان
آوے وہ اسکا ضامن ہے۔ ف۔ یعنی بقدر نقصان کے صدقہ کر دے جب کہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم
آتا ہے۔ اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ وان کان لہا لبن لم یحلبہا۔ اور اگر ہدی مادہ کے دودھ ہو
تو اُسکو نہ دوہے۔ لان اللبن متولد منہا فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسہ۔ کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا
ہے تو اُسکو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے۔ وینضح ضرعہا بالماء البارد حتی ینقطع اللبن۔ اور اسکے
تھنون کو سرد پانی سے چھڑکتا رہے تاکہ دودھ آنا بند ہو جاوے۔ ف۔ سوکھ جاوے۔ ولکن ہذا
اذا کان قریبا من وقت الذبح۔ ولیکن یہ حکم نہ دوہنے و پانی چھڑکنے کا حکم اُسوقت کہ وقت ذبح سے
نزدیک ہو۔ فان کان بعیدا منہ یحلبہا ویتصدق بلبنہا کیلا یضر ذلک بہا۔ اور اگر وقت ذبح
سے دور ہو تو اُسکو دوہے اور اسکا دودھ مساکین کو صدقہ دے تاکہ تھنون کا دودھ اُسکو ضرر نہ پہنچاوے
ف۔ یا نہ دوہنا مضر نہ ہو۔ یہ اُسوقت کہ بچہ مر گیا ہو کیونکہ دودھ پیتے بچہ کو ماں سے جدا کرنا ممنوع ہے۔ وان
صرفہ الی حاجۃ نفسہ تصدق بمثلہ۔ اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے مثل
صدقہ کرے۔ ف۔ کیونکہ دودھ مثلی ہے۔ او بقیمتہ۔ یا اسکی قیمت صدقہ کرے۔ ف۔ کیونکہ قیمت اسکی
مثل معنوی ہے۔ لانہ مضمون علیہ۔ کیونکہ یہ دودھ اسپر ضمان ٹھہرا ہوا ہے۔ ف۔ اور جس چیز کی ضمان
لازم آوے اُسکا یہی حکم ہے کہ مثل دے جب کہ مثلی ہو اور اگر میسر نہ ہو تو قیمت دے۔ لیکن حقوق الٰہی
میں بجائے مثل کے قیمت دیدینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ ابن ابی العوام الحافظ رح
نے فضائل ابی حنیفہ رح میں روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدثنا یحیی بن الیمانی حدثنا ابو حنیفۃ
عن حماد عن ابراہیم قال اذا در اللبن من البدنۃ الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جب بدنہ سے دودھ کا
درور ہو تو پانی چھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اسکی پشم یا صوف کاٹے تو اُسکو صدقہ کرے
یا اُسکی قیمت دے اگر تلف کیا ہو۔ مع۔ ومن ساق ہدیا فعطب۔ اور جس شخص نے ہدی چلائی پس وہ
ہلاک ہو گئی۔ ف۔ یعنی تھکن وغیرہ سے بدون اسکی حرکت کے مر گئی بدون اسکے کہ وہ اُسکو ذبح
کرنے پاوے۔ ف۔ فان کان تطوعا فلیس علیہ غیرہ۔ پس اگر وہ ہدی نفل ہو تو اُسپر دوسری واجب
نہیں ہے۔ لان القربۃ تعلقت بہذا المحل وقد فات۔ کیونکہ قربت تو اسی محل سے متعلق ہوئی تھی
اور وہ محل جاتا رہا۔ ف۔ بعض نے زعم کیا کہ تونگر نے اگر اضحیہ قربانی خریدی وہ گم ہو گئی پھر دوسری خریدی

پھر اول یا دوم دونون مین سے جسکو چاہے قربانی کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اسکے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اسپر دونون
قربانی کرنا واجب ہین حالانکہ نفل قربانی ہے تو یہان بھی بجائے اسکے دوسری بدی نفل قائم کرے۔ جواب یہ کہ فقیر
کا مسئلہ اضحیہ اکثر مقام پر بدون قید کے مذکور ہے لیکن مراد یہ ہے کہ فقیر نے جو جانور نفل اضحیہ کے لیے خریدا تھا
اُسکو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کرلیا حتی کہ اگر واجب نہ کرلے تو خالی خریدنے سے اُسپر کچھ واجب
نہ ہوگا کیونکہ نہ اللہ تعالی نے واجب کیا اور نہ اُسنے اپنے اوپر لازم کیا چنانچہ قاضیخان مین ہے کہ اگر فقیر
نے اضحیہ خریدا وہ مرگیا یا گم ہوا تو اسپر دوسرا لازم نہین ہے۔ فاحفظ۔ م عف۔ یہ اُسوقت کہ جانور مذکور نفل بدی
تھا۔ وان کان عن واجب۔ اور اگر وہ جانور بدی کسی واجب سے ہو۔ ف۔ جو راہ مین مرگیا۔
فعلیہ ان یقیم غیرہ مقامہ۔ تو اسپر واجب ہے کہ دوسرے کو اسکی جگہ قائم کرے۔ لان الواجب باق
فی ذمتہ۔ کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے۔ ف۔ صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جبتک بدی اپنے
محل پر نہ پہونچ جاوے یعنی جسطرح چاہیئے ادا ہو۔ یہ اُسوقت کہ بدی مذکور مرگئی ہو۔ وان اصابہ عیب
کثیر۔ اور اگر اسمین بہت عیب آگیا۔ ف۔ مثلاً کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف
سے زیادہ گیا بقول صاحبین جیسا کہ کتاب الاضحیہ مین مفصل مذکور ہے۔ ف۔ یقام غیرہ مقامہ۔ تو اسکی
جگہ دوسری بدی قائم کیجاوے۔ ف۔ جب کہ بدی مذکور از واجب ہو۔ لان المعیب بمثلہ۔ کیونکہ
جو جانور عیبدار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہے۔ لا یتادی بہ الواجب فلا بد من غیرہ۔ اسکے ساتھ
واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہے۔ ف۔ کیونکہ واجب کامل ہے نہ ناقص پس جو کامل یا خفیف
عیب سے بمنزلہ کامل ہے اُسکو قائم کرے۔ وصنع بالمعیب ماشاء۔ اور اس عیبدار کثیر کے ساتھ جو چاہے
کرے۔ ف۔ یعنی کھاوے یا بیچے یا ہدیہ دے جو چاہے کرے۔ لانہ التحق بسائر املاکہ۔ کیونکہ یہ بھی اسکے
باقی املاک مین مل گیا۔ ف۔ جب کہ بدی نہین رہا ہان اولی یہ کہ اُسکو صدقہ کردے کیونکہ ایک مرتبہ اسپر
بدی کا نام آچکا ہے۔ واذا عطبت البدنۃ فی الطریق۔ اور اگر راہ مین بدنہ ہلاک ہوا۔ ف۔ یعنی بدی
کا بدنہ راہ مین ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہوگیا کہ غالباً اسکی زندگی سے یاس ہے۔ فان کان تطوعا۔ پس
اگر یہ بدنہ نفل ہو۔ ف۔ تو اسپر دوسرا اُسکے قائم مقام واجب نہین ولیکن۔ نحرہا وصبغ نعلہا بدمہا
وضرب بہا صفحۃ سنامہا ولا یاکل ہو ولا غیرہ من الاغنیاء۔ اسکو نحر کردے اور اسکے نعل یعنی گردن
کا قلادہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہے اس قلادہ کو اسکے خون مین رنگ کرکے اُسکے صفحہ کوہان پر مارے یعنی
چھاپہ مار دے اور اُسکو نہ کھاوے نہ خود اور نہ دوسرے تونگر لوگ۔ ف۔ بلکہ وہ فقرا کا حق ہے۔
بذلک امر رسول اللہ علیہ السلام ناجیۃ الاسلمی۔ اسی کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے ناجیہ اسلمی کو۔ ف۔ چنانچہ حدیث اوپر گذری بروایت سنن اربعہ وغیرہ۔ اور معلوم ہوا کہ بدی تطوع
مین سے کھانا اُسوقت روا ہے کہ جب حرم مین پہونچکر قربان ہوجاوے۔ والمراد بالنعل قلادتہا۔
اور نعل سے مراد اسکا قلادہ ہے۔ ف۔ یعنی پاؤن کا نعل مراد نہین بلکہ گردن مین اکثر نعل کا ٹکڑا قلادہ
باندھتے ہین اسی واسطے حدیث کی بعض روایات مین بجائے نعل کے قلادہ صریح ہے۔ الحاصل اس نعل کو
خون مین تر کرکے اُسکے کوہان کے صفحہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے۔ وفائدۃ ذلک ان یعلم الناس
انہ ہدی فیاکل منہ الفقراء دون الاغنیاء۔ اور فائدہ اس نعل رنگکر چھاپنے کا یہ ہے کہ لوگ جان لین

کہ یہ جانور ہدی تھا پس اسمین سے فقراء کھاوین نہ توانگر لوگ - ف - پس اگر خالی فقیر ہون جو اُسی وقت اُسکو لیجا وینگے تو چھاپہ مارنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی - م - بالجملہ اگر حرم مین پہونچکر ذبح ہوئی تو خود اور توانگر فقراء سب ہی کھاتے اور جب راستہ مین مرے تو نہین - وہذا لان الاذن بتناولہ معلق بشرط بلوغہ محلہ - اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنے محل کو پہونچ جاوے - ف - یعنی قولہ تعالی فکلوا منہا واطعموا الخ - اس شرط سے کھانے کی اجازت ہے کہ اپنے محل پر ذبح ہوئی ہو - فینبغی ان لا یحل قبل ذلک اصلا - پس چاہیے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلا حلال نہ ہو - ف - نہ اپنے واسطے اور نہ فقراء کے واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہیے - الا ان التصدق علی الفقراء افضل من ان یترکہ جزرا للسباع - مگر بات اتنی ہے کہ اسکو فقراء پر تصدق کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندون کی غذا چھوڑ دے - ف - لہذا فقراء کو حلال ہے - وفیہ نوع تقرب - اور فقراء پر تصدق مین ایک طرح کا تقرب حاصل ہے - والتقرب ہو المقصود - اور تقرب ہی مین مقصود ہے - ف - یہ اُسوقت کہ ہدی تطوع ذبح کر ڈالی ہو - فان کانت واجبۃ اقام غیرہا مقامہا - اور اگر وہ بدنہ واجب ہدی تھا تو بجاے اسکے دوسرا قائم کرے - ف - کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے - وصنع بہا ما شاء - اور بدنہ مذبوحہ کے ساتھ جو چاہے کرے - ف - یعنی فروخت وغیرہ جو چاہے کرے - ف - لانہ لم یبق صالحا لما عینہ - کیونکہ یہ تو اُس چیز کے واسطے لائق نہین رہا جسکے لیے اُسکو نامزد کیا تھا - ف - پس واجب مذکور سے اُسکا ہدی ہونا خارج ہوگیا - وہو ملکہ کسائر املاکہ - اور وہ ہدی اسکی ملک ہے جیسے اسکی دیگر املاک - ف - پس جب اُسکی ملک مین عود کر گئی تو جو چاہے کرے - ویقلد ہدی التطوع والمتعۃ والقران - اور حاجی تقلید کرے ہدی یعنی بدنہ نفل کی اور بدنہ تمتع اور بدنہ قران کے - ف - یعنی اگر حاجی نے تمتع یا قران کیا اور شکریہ کی قربانی مین بدنہ دیا یا کسی نے نفل ہدی مین بدنہ دیا تو اُسکی تقلید کرے یعنی نعل وغیرہ کا قلادہ اسکی گردن مین ڈالے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ جانور ہدی ہے حتی کہ اگر بھاگ کر کہین پانی یا گھاس پر پہونچے تو لوگ اُسکو دور نہ کرین اور کوئی فاسق اُسکو مار نہ کھاوے - لانہ دم نسک - کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے - وفی التقلید اظہارہ وتشہیرہ - اور تقلید کرنے مین اسکے دم نسک ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا ہوتا ہے - فیلیق بہ - تو تقلید اسکے ساتھ لائق ہے - ف - پس جائز ہے اور یون ہی اگر نذر کی ہدی ہو تو تقلید کرنا جائز ہے ع - ولا یقلد دم الاحصار ولا دم الجنایات - اور تقلید نہ کرے دم احصار کی اور نہ جرم کی قربانیون کی - ف - ہمارے نزدیک محصر نے محل افعال کے حلال ہونے کی وجہ سے جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرمون کی قربانیان خود کفارہ ہین تو انکی تقلید نہ کرے - لان سببہا الجنایۃ - کیونکہ جرمون کی قربانیون کا سبب جرم ہے والستر الیق بہا - اور انکے حق مین پردہ رکھنا خوب لائق ہے - ف - نہ تقلید سے اشتہار کرنا کہ مین نے دیکھو ایسے جرم کیے جنکے کفارے دیتا ہون - ودم الاحصار - اور احصار کی قربانی - ف - اگرچہ جرم نہین مگر کفارہ جرم کی طرح اس سے بھی جبر نقصان ہوتا ہے - پس دم احصار - جابر - جبر نقصان کرنے والا ہے - فیلحق بجنسہا - تو یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ لاحق کیا جائیگا - ف - یعنی دماء کفارات کے ساتھ لاحق ہوگا جیسے انکی تقلید نہین دیکھے اُسکی بھی نہ ہوگی - ثم ذکر الہدی - پھر قدوری نے ہدی کا لفظ ذکر کیا - ومرادہ البدنۃ لانہ لا یقلد الشاۃ عادۃ - اور اسکی مراد بدنہ یعنی اونٹ وگاے ہے کیونکہ بکری کو تقلید کرنے کی عادت نہین ہے

۱۰

ف حالانکہ ہدی مین بکری بھی داخل ہے - ولا یسن تقلیدہ عندنا لعدم فائدۃ التقلید علی ما تقدم والله اعلم
اور بکری کی تقلید ہمارے نزدیک مسنون نہین بوجہ تقلید کا فائدہ نہ وارد ہونے کے چنانچہ گذرا - والله اعلم - ف
یعنی باب القران سے کچھ پہلے مذکور ہو چکا - (فروع) ظاہر الروایۃ مین مبسوط مین ہے کہ جبکہ کوئی قربانی واجب ہوئی
(پورا بدنہ نہ ہو) تو وہ چھ نفر کے ساتھ ایک بدنہ مین شریک ہو سکتا ہے بشرطیکہ ان چھ پر بھی دم واجب ہوا ہو اگرچہ
اجناس مختلفہ ہون مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزاء صید اور کسی پر دم تمتع وغیر ذلک ہون - اور اگر ایک ہی
جنس ہون تو بہتر ہے - اگر متمتع نے ہدی تمتع کے لیے بدنہ خریدا تو اپنے واسطے واجب کرنے کے بعد اسمین چھ نفر کو شریک
نہین کر سکتا مگر جب کہ خرید کے وقت نیت کی ہو کہ اسمین چھ نفر کو شریک کرونگا - افضل یہ کہ پہلے متفق ہو کر سب ایک
با جازت باقیون کے خرید کرے - ہدی کا بدنہ اگر بچہ جنے تو بچہ اُسکے ساتھ ذبح کرے اور اگر بیچا تو قیمت صدقہ
کرے یا اُسکی ہدی لیکر ذبح کرے - ایک شریک مرا پھر وارث راضی ہوا کہ میت کی طرف سے اُنکے ساتھ ذبح کرے
تو استحسانا جائز ہے - اگر شرکا مین سے کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کا خواہان ہو نہ ہدی کا تو قربانی کسی کی طرف
سے روا نہین ہے - یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہے - اگر غلطی سے ہر ایک نے دوسرے
کی ہدی ذبح کر دی تو استحسانا دونون سے ادا ہو گئی اقول جیسے مخلوط و شناخت نہونے مین ہوتا ہے - جو ہدی مین
مذکور ہوا یہی اضحیہ بقر عید مین ہے - اگر بدنہ کو ہانکا اور نیت کچھ نہین پس اگر مکہ کی طرف ہو تو ہدی ہے یعنی بعد تقلید
کے اُسکو مکہ کی طرف ہانکا - مف -

مسائل منثورۃ - یہ مسائل منثورہ ہین - ف مثل موتی کی طرح نثر ہین - اس موقع پر مسائل متفرقہ اور مسائل
شتی - بھی کہتے ہین - یہ مسائل سابق ابواب مین سے ہین - متع - اہل عرفۃ اذا وقفوا فی یوم و شہد قوم
انہم وقفوا یوم النحر - جامع صغیر مین ہے کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گواہی دی
کہ لوگون نے دسوین ذی الحجہ کو وقوف کیا ہے - ف مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نوین کو لازم ہے اور دسوین کی فجر
ہونے ہی وقت وقوف نہین رہا پس وقوف عرفات نہین ہوا اور حج جاتا رہا تو یہ گواہی قبول نہین ہے اور - اجزاہم
اور لوگون کو وقوف کافی ہوئے - ف اور انکا حج پورا ہو گیا - والقیاس ان لا یجزیہم - اور قیاس
یہ تھا کہ انکو کافی نہین ہوتا - اعتبارا بما اذا وقفوا یوم الترویۃ - بقیاس اس صورت کے کہ لوگون نے آٹھوین
کو وقوف کیا - ف یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگون نے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گواہون نے اسکی
گواہی دی تو وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر اعادہ کرین اسی طرح جب وقت سے پیچھے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی
جائز نہ ہوگا - وہذا لان الوقوف عبادۃ تختص بزمان و مکان - اور قیاس کے موافق یہ جواز نہ ہونا
اسلیے ہے کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہے جو مختص بزمانہ و مکان ہے - ف زمانہ تو بعد زوال نہم ذی الحجہ
سے طلوع فجر دہم تک ہے اور جگہ محدود معین و عرفات ہے پس اسمین عقل و قیاس کو کچھ دخل نہین - فلا یقع عبادۃ
دونہما - تو بدون اس زمانہ و مکان کے وقوف کرنا عبادت واقع نہ ہوگا - ف بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور
مقام کو موقف عبادت بدون شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہے جیسے طواف تخصات کعبہ منیفہ
سے بڑھی کہ نووی رح وقاری رح نے مناسک مین کہا اگر کسی پیغمبر کے مرقد مبارک کا طواف کرے تو خوف کفر ہے
اور عالمون و مشائخ کے لباس مین جو جاہل لوگ گرد مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف
کرنے مین اُنکا کچھ اعتبار نہین ہے - انتہی مترجما - بالجملہ وقوف عبادت تو خاص مقام عرفات مین مخصوص وقت

نہ اول نہم سے تا فجر دہم ذی الحجہ ہے اور بدون اسکے وقوف کے عبادت نہ ہوگا - حتی کہ جس نے فجر دہم تک وقوف
نہیں پایا اسکا حج فوت ہوا - صدر الشریعہ نے وقوف یوم الترویہ کی صورت یہ بیان کی کہ لوگون نے بعد وقوف
عرفہ کے جانا کہ انھون نے حساب لگانے مین غلطی کی اور وقوف یوم الترویہ کو واقع ہوا ہے - پھر اگر یہ بات قبل
فجر دہم کے معلوم ہوئی ایسے وقت کہ تدارک ممکن ہے تو امام حکم کرے کہ لوگ وقوف اعادہ کرین اور اگر بعد فجر دہم
کے یا ایسے وقت معلوم ہوئی کہ اعادہ نہیں ہو سکتا تو ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ بنظر حج مذکور وقوف معتبر ہے اور حج ادا ہوا
اور بنظر اسکے کہ ادا ے عبادت قبل از وقت کے کوئی نظیر نہیں ہے یہی حکم ہوگا کہ حج جاتا رہا - مترجم کہتا ہے کہ اسی طرف
امام مصنف نے اشارہ کیا کہ حج نہ ہوگا چنانچہ اسی پر قیاس کرکے جب دہم کو وقوف واقع ہونے کی گواہی گذری
تو حج نہ ہوگا - اور بدلیل استحسان اس صورت تاخیر مین یہ حکم مختار ہے کہ حج ہو گیا - وجہ الاستحسان ان ہذہ
شہادۃ قامت علی النفی - استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی ایسی گواہی ہے جو نفی پر قائم ہوئی - ف - اور
جو گواہی نفی پر قائم ہوتی ہے وہ قبول نہیں ہوتی مثلاً گواہ قائم ہوے کہ فلان شخص یوم النحر کو مکہ مین موجود نہیں تھا
یا زید و بکر مین نزاع بابت زمین کے ہے زید کے گواہون نے کہا کہ خالد نے یہ زمین فروخت نہیں کی تو یہ گواہی
قبول نہیں ہے اسی طرح یوم النحر مین وقوف واقع ہونے کے گواہ بھی فی الحقیقت نفی حج پر قائم ہین - وعلی
امر لا یدخل تحت الحکم - اور ایسے امر پر قائم ہین جو حکم کے تحت مین داخل نہیں ہوتا - ف - اور جو
گواہ کہ ایسے امر کی گواہی دین جو حکم قاضی کے تحت مین داخل نہ ہوگا تو گواہی باطل ہوتی ہے تو دونون وجہ سے
ملکر یہ گواہی باطل ہے - رہا بیان اسکا کہ یوم النحر کو وقوف واقع ہونے کی گواہی درحقیقت نفی کی گواہی ہے
لان المقصود منہا نفی حجہم - اسوجہ سے کہ اس گواہی سے مقصود لوگون کے حج کی نفی ہے - ف - گویا
گواہون نے کہا کہ لوگون کا حج نہیں ہوا کیونکہ انھون نے دہم کو وقوف کیا ہے - رہا یہ بیان کہ گواہی ایسے
امر پر ہے جو قاضی کے تحت حکم نہیں داخل ہوتا تو اسلیے کہ - الحج لا یدخل تحت الحکم - حج تحت حکم نہین داخل
ہوتا - ف - کیونکہ تحت حکم کے امور داخل ہوتے ہین کہ جنکی تعمیل پر قاضی کو شرعاً محکوم علیہ کے مجبور کرنے کا
اختیار ہو اور حج ظاہر ہے کہ اس قسم کا نہیں ہے حج - کیونکہ حج فرض عینی ہے قاضی بنظر فیصلہ قضا کے محکوم علیہ کو
مجبور نہیں کر سکتا - فلا تقبل - تو گواہی قبول نہ ہوگی - ف - اگر کہا جاوے کہ مسئلہ طلاق مین عورت
نے کہا کہ اسنے مجھے تین طلاق دین اور شوہر نے کہا کہ طلاقین نہیں پڑین کیونکہ مین نے کہا کہ تجھے تین طلاقین
ان شاء اللہ تعالی ہین - عورت نے گواہ دیے کہ اسنے ان شاء اللہ تعالی نہیں کہا تھا تو گواہی قبول ہے
دیکھو یہ گواہی نفی پر قبول ہے - جواب دیا گیا کہ ہان مگر یہ امر حکم قاضی کے تحت مین داخل ہے اور ہمارے
اس مسئلہ مین حج داخل حکم نہیں پس ثبوت ہوا کہ گواہی بیان دو باتون سے ملکر قبول نہیں اول یہ کہ
نفی حج پر ہے دوم ایسے امر مین جو حاکم کے تحت حکم نہیں ہو سکتا تو حاکم ایسی گواہی نہیں سنیگا - شیخ محقق ابن الہمام
نے لکھا کہ یہ دلیل کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ گواہی مذکور نفی حج پر نہیں بلکہ درحقیقت وجود پر قائم ہے گویا گواہون
نے کہا کہ ہم لوگون نے چاند ایک روز پہلے دیکھا ہے چنانچہ لوگون کی نوین ہمارے حساب سے دسوین پڑی
ہان اس سے لازم آیا کہ انکا وقوف جائز نہ ہو نہ آنکہ انھون نے نفی حج کی گواہی دی تو گواہی بھی اثبات
پر ہے اور جس امر پر گواہی ہے اسمین حکم قاضی کی حاجت نہیں بلکہ فتوی سے حاصل ہوگا کہ لوگون کا فرض
ساقط نہیں ہوا اور ... ... تو جب دونون باتین نمارد ہوئین تو گواہی مذکور قبول ہے گویا ایسا ہوا کہ

خود لوگون نے یون ہی چاند دیکھکر وقوف عرفہ مین سہواً تاخیر کی۔ پھر واضح ہو کہ گواہی قبول ہونے سے وقوف
عرفہ باطل ہونا لازم نہین آتا ہے بلکہ شرعاً اُنکا وقوف عرفہ اپنے وقت پر واقع ہوا جب کہ اُنھون نے یوم وقوف
کو نوین تاریخ اعتقاد کیا تھا بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یوم صومکم یوم
تصومون وفطرکم یوم تفطرون وعرفتکم یوم تعرفون واضحاکم یوم تضحون۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے نزدیک وقوف
عرفہ کا وقت وہی دن ہے جسکو لوگون نے اپنی کوشش راے سے نوین ذی الحجہ اعتقاد کیا ہے۔ م ف۔
مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق نے بناے تحقیق اس قاعدہ پر رکھی کہ جو بات فرض قطعی ہو اُسکی تعمیل مین ظن وراے
واجتہاد جاری ہوتا ہے مثلاً نماز کے لیے وضو فرض قطعی ہے پھر پانی کے وجود اور پاکی مین غالب گمان واجتہاد
کافی ہو جاتا ہے اور بیان کلام تحقیق طویل ہے جو اردو ترجمہ کے لائق نہین لہذا مین قلم رد کرتا ہون۔ واللہ تعالیٰ
ہو الموفق للصواب۔ بالجملہ یہ گواہی اگرچہ قبول ہے لیکن جب بعد وقت کے واقع ہوئی تو وقوف عرفہ جو پورے
انعقاد سے وقت صحیح پر ہو چکا ہے ادا ہو گیا اور آیندہ افعال مین گواہی کا وقت معتبر ہوگا اور حج پورا ہوگا۔
ولان فیہ بلوی عاما لتعذر الاحتراز عنہ۔ اور اس وجہ سے کہ ایسے اشتباہ مین ابتلاے عام ہے یعنی
اکثر اسمین لوگ مبتلا ہوا کرتے ہین اسلیے کہ اس سے بچاؤ دشوار ہے۔ ف۔ کیونکہ چاند مین اکثر اختلاف
واقع ہوتا ہے اور گواہی بعد وقوف کے گذری۔ والتدارک غیر ممکن۔ اور تدارک کر لینا غیر ممکن ہے۔
ف۔ سواے اسکے کہ حج دوسرے سال اعادہ کرنے کا حکم دیا جاوے۔ وفی الامر بالاعادۃ حرج بین۔
اور اعادہ حج کا حکم کرنے مین کھلا ہوا حرج ہے۔ ف۔ اسکی دشواریان و پیچیدگیان ایسی ظاہر ہین کہ حاجت
بیان نہین۔ اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے اپنے کرم سے عفو فرمادیا ہے۔ فوجب ان یکتفی بہ عند الاشتباہ
تو لازم آیا کہ اشتباہ کے وقت مین وقوف عرفہ جو ہوا اُسی پر اکتفا کیا جاوے۔ ف۔ یعنی نکل آیا کہ حکم
الٰہی ایسی صورت مین بوجہ حرج دور فرمانے کے یہی ہے کہ جو وقوف میسر ہوا وہ مقبول ہے اور حدیث مزبور اسکے
واسطے گویا نص صریح ہے۔ اسلیے معلوم ہوا کہ مدار اسکا حرج پر ہے جب کہ تدارک ممکن نہین بدون حرج کے
اور یہ اسی صورت مین جب کہ نوین سے پیچھے وقوف واقع ہونے کی گواہی دے۔ بخلاف ما اذا وقفوا
یوم الترویۃ۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب لوگون نے آٹھوین کو وقوف کیا۔ ف۔ چنانچہ یہ وقوف
معتبر نہین۔ لان التدارک ممکن فی الجملۃ۔ کیونکہ فی الجملہ تدارک ممکن ہے۔ ف۔ بدون حرج شدید
اعادہ سکے۔ بان یزول الاشتباہ فی یوم عرفۃ۔ باین طور کہ عرفہ کے روز اشتباہ دور ہو جاوے۔
ف۔ کیونکہ آٹھوین سے لیکر دسوین کے طلوع فجر تک بہت وقت ہے اور بہت بعید کہ لاکھون آدمیون
مین سے کسی کو حساب کی غلطی یاد نہ آوے۔ پس تدارک کرنا ممکن ہے تو نوین سے مقدم وقوف مین اور
مؤخر وقوف مین دو طرح فرق ایک تو اسلیے کہ مؤخر مین تدارک ممکن نہین اور مقدم مین غالباً ممکن ہے۔ اور
بیان دوم۔ ولان جواز المؤخر لہ نظیر۔ اسلیے کہ مؤخر جائز ہو جانے کے واسطے نظیر موجود ہے۔ ف۔
جو موافق قیاس ہے مثلاً دار الحرب مین مسلمان قیدی نے اٹکل سے اسال رمضان کے روزے اور رکھے
حالانکہ وہ وقت رمضان کا نہ تھا پس اگر رمضان کے بعد کوئی مہینہ تھا تو ادا ہو گئے۔ ولا کذلک جواز
المقدم۔ اور مقدم جائز ہونا ایسا نہین ہے۔ ف۔ یعنی اسکی کوئی نظیر موافق قیاس موجود نہین ہے چنانچہ
مسئلہ رمضان قیدی مین اگر رمضان سے پہلے تھا تو ادا نہونگے اور زکوٰۃ و صدقہ فطر پیشگی ادا ہونا

خلاف قیاس ہے جزم - قالوا وینبغی للحاکم ان لا یسمع ہذہ الشہادۃ - فقہاء مشائخ نے کہا کہ حاکم کو چاہیے کہ ایسی گواہی کی سماعت نہ فرمادے - ف - جو گواہ بنے ہیں کہ لوگوں نے یوم النحر کو وقوف کیا - ویقول قد تم حج الناس فانصرفوا - اور گواہوں سے کہدے کہ لوگوں کا حج تو پورا ہوگیا اب تم پھر جاؤ - ف - میں تمہاری گواہی نہیں سنونگا - لانہ لیس فیہا الا القاظ الفتنۃ - کیونکہ اس گواہی میں کچھ نہیں سوائے فتنہ جگانے کے - ف - حالانکہ حدیث میں ہے کہ الفتنۃ نائمۃ لعن اللہ من ایقظہا - یعنی فتنہ خواب میں ہے اللہ تعالیٰ اسپر لعنت کرے جو اسکو جگادے - خلاصہ یہ کہ اس گواہی کا کچھ فائدہ نہیں سوائے اسکے کہ اسکی سماعت سے لوگوں میں شہرت ہوگی اور عوام مسلمانوں کے دل میں کدورت ہوجائیگی کہ آیا انکا حج ہوا یا نہیں پس انکے دل مضمحل ہوجائینگے جب وے اس طول مشقت و محنت کے بعد اس مخمصہ میں پڑینگے - پھر گواہوں نے اگر پہلے تنہا وقوف کرلیا ہو تو روا نہیں ہے اور واجب ہے کہ امام کے ساتھ وقوف کریں - کما روی عن محمد رح یعنی - وعلی ہذا گواہوں کو اس گواہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہیں ہے - پھر یہ تو وقت گذرجانے کے بعد گواہی ہے اور اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی بمنزلہ گذرے کے ہے چنانچہ فرمایا ہے - وکذا اذا شہدوا عشیۃ عرفۃ برؤیۃ الہلال - اور یونہی جب گواہوں نے عرفہ کے آخری وقت میں چاند دیکھنے کی گواہی دی - ف - جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ کرنا چاہیے حالانکہ وقت وقوف میں سے رات باکچھ رات باقی ہے - ولا یمکنہ الوقوف فی بقیۃ اللیل مع الناس او اکثرہم - اور امام کو باقی رات میں سب لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف عرفہ کرلینا ممکن نہیں ہے - ف - کیونکہ سب لوگ یا انمیں سے اکثر لوگ جو متفرق ہوچکے ہیں اتنے وقت میں مجتمع نہیں ہوسکتے ہیں یا مجتمع ہوکر چلتے چلتے عرفہ پہونچنے تک فجر ہوجائیگی تو یہ گواہی بھی گویا بعد وقت جاتے رہنے کے واقع ہوئی - لہذا حکم یہ ہے کہ - لم یعمل بتلک الشہادۃ - امام اس گواہی پر عمل نہیں کریگا - ف - بلکہ سماعت نہ فرمادے - اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا لازم ہے - کما فی الفتح - مسئلہ - قال ومن رمی فی الیوم الثانی الجمرۃ الوسطی والثالثۃ ولم یرم الاولی - امام محمد نے مبسوط میں کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارھویں ذی الحجہ کو جمرہ درمیانی اور جمرہ سوم کو رمی کیا اور جمرہ اولی کو رمی نہیں کیا - ف - یعنی پہلا جمرہ چھوڑا اور باقی دونوں کو رمی کیا - فان رمی الاولی ثم الباقیین فحسن - پس اگر وہ پہلے جمرہ کو رمی کرکے پھر باقیوں کو رمی کرلے تو بہتر ہے - لانہ راعی الترتیب المسنون - کیونکہ اسنے سنت ترتیب کی نگہداشت کرلی - ف - اور جسکو چھوڑا تھا اسکو ادا بھی کرلیا پس ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے - اسکی نگہداشت سے عمل ہوئی - ولو رمی الاولی وحدہا اجزاہ - اور اگر اسنے فقط جمرۂ اول کو رمی کرلیا تو اسکو کافی ہوگیا - لانہ تدارک المتروک فی وقتہ کیونکہ اسنے چھوڑے ہوئے کا تدارک اسکے وقت میں کرلیا - ف - کچھ تاخیر نہ ہوئی تا کہ امام رح کے قول پر دم کا کفارہ لازم آوے - وانما ترک الترتیب - اور صرف اسنے ترتیب چھوڑی - ف - کہ اول کو آخر کردیا جس سے سنت ترک ہوئی اور یہ برا کیا لیکن کفارہ لازم نہ ہوگا - مگر شافعی رح کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہے - وقال الشافعی لا یجزیہ مالم یعد الکل - اور شافعی رح نے کہا کہ اسکو کافی نہ ہوگا جب تک کہ سب جمروں کو اعادہ نہ کرے - لانہ شرع مرتبا - کیونکہ رمی تو ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے - ف - پس جس صورت میں ترتیب ترک کی تو مشروع ادا نہ کیا - فصار کما اذا سعی قبل الطواف - تو یہ ایسا ہوگیا کہ جیسے کسی نے طواف سے پہلے

پہلے سعی صفا و مروہ کر لی۔ ف۔ حالانکہ یہ بے ترتیب بالاتفاق نہیں کافی۔ او بدأ بالمروة قبل الصفا۔ یا اسنے (سعی میں) صفا سے پہلے مروہ سے شروع کی۔ ف۔ حالانکہ بالاتفاق نہیں کافی کیونکہ صفا سے شروع کرنا واجب ہے ہم کہتے ہیں کہ جمرہ کا ان دونوں پر قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل۔ ف۔ دونوں میں فرق بیان کرنے کی اصلاح ہے کہ۔ ان کل جمرة قربة مقصودة بنفسها۔ ہر جمرہ (یعنی ہر جمرہ کو رمی کرنا) خود ایک قربت مقصودہ ہے۔ ف۔ مجموعی ایک قربت نہیں اور نہ ایک دوسرے کے تابع ہے۔ فلا یتعلق الجواز بتقدیم البعض علی البعض۔ تو ہر رمی کا جائز ہونا کچھ بعض کو بعض پر مقدم کرنے سے متعلق نہیں ہوگا۔ ف۔ یعنی ترتیب سے رمی ہونا ضرور نہیں بلکہ جو مقصود ہے وہ ادا ہو جائیگا اگرچہ اول مقدم ثانی متوسط و ثالث آخر نہ ہو اور قضاء نمازوں میں بھی حال یہی تھا لیکن صاحب الترتیب کے حق میں خلاف قیاس نص وارد ہونے سے ہم نے وہاں ترتیب واجب کہی ہے اور باقی ہر جگہ جو چیز کہ خود مقصود ہو اسکا جائز ہونا دوسرے کی ترتیب پر معلق نہیں لہذا ہر جمرہ کی رمی جائز ہوگی۔ بخلاف السعی۔ بخلاف سعی کے۔ ف۔ جبکہ طواف سے پہلے کر لی۔ کیونکہ سعی خود قربت مقصودہ نہیں ہے۔ لانه تابع للطواف۔ کیونکہ وہ طواف کے تابع ہے۔ ف۔ تو اصل مقصود طواف اور اسکی تابع سعی ہے۔ لانه دونه۔ کیونکہ سعی تو طواف سے کم رتبہ پر ہے۔ ف۔ چنانچہ طواف بدون سعی کے مشروع اور سعی بدون اسکے نہیں ہے پس حاصل یہ کہ ہر جمرہ کی رمی بذات خود مقصود عبادت ہے ایک دوسرے کے تابع نہیں۔ اور سعی تابع طواف ہے۔ والمروة عرفت منتهی السعی بالنص۔ اور مروہ سعی کا منتہی بحکم نص معلوم ہوا ہے۔ ف۔ یعنی مروہ سے ابتداء کرنا اسوجہ سے جائز نہیں ہوا کہ نص سے ہم نے جانا کہ سعی کرنے میں جہاں سعی ختم ہو وہ مروہ ہے اسلیے کہ نص میں حکم دیا کہ صفا سے شروع کرو۔ فلا یتعلق بها البداية۔ تو مروہ سے ابتداء کرنا متعلق نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ سعی سات پھیرے ہیں پس اگر مروہ سے شروع کریں تو صفا پر ختم ہوگی اور یہ خلاف نص ہے۔ اسوجہ سے مروہ سے ابتداء کرنا جائز نہ ہوا۔ اگرچہ سعی کے حد ہونے میں صفا و مروہ دونوں برابر ہیں اور رمی الجمار میں ہر جمرہ کا رمی کرنا ایک پوری عبادت ہے۔ م۔ مسئلہ۔ قال ومن جعل علی نفسه ان یحج ماشیا فانه لا یرکب حتی یطوف طواف الزیارة۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے اپنے اوپر لازم کیا کہ پیدل حج کریگا تو وہ سوار نہ ہو یہاں تک کہ طواف زیارت پورا کر لے۔ ف۔ یعنی حج کے سب افعال پیدل ادا کرے حتی کہ طواف زیارت۔ وفی الاصل خیره بین الرکوب والمشی۔ اور مبسوط میں یہ حکم لکھا کہ اس نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے سوار ہو اور چاہے پیدل رہے۔ ف۔ پس مبسوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیدل ہونے کی نذر کچھ لازم نہیں بلکہ حج لازم آویگا خواہ پیدل جاوے یا سوار ہو جاوے۔ وهذا اشارة الی الوجوب۔ اور یہ (جو جامع صغیر میں مذکور ہے) اشارہ ہے واجب ہونے کا۔ ف۔ یعنی پیدل نذر لازم ہے۔ وهو الاصل۔ اور اصل یہی ہے۔ ف۔ کہ نذر مذکور واجب ہو یہی صحیح ہے التبیین۔ لانه التزم القربة بصفة الكمال فيلزمه بتلك الصفة۔ کیونکہ اسنے قربت کا بصفت کمال التزام کیا تو اسی صفت کے ساتھ لازم ہوگی۔ ف۔ یعنی حج کو پیادہ ہو کر ادا کرنے کی نذر کی اور پیادہ ہونا حج میں کامل ہونے کی صفت ہے تو اسی کمال کے ساتھ نذر لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ جو شخص میقات کے اندر رہتا ہے اگر وہ سواری نہ پاوے اور پیادہ چل سکے تو اسپر پیادہ حج کرنا لازم ہوتا ہے۔ فت۔ تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوگی۔ م۔ اور ابوحنیفہ رح نے پیادہ حج کو جانا مکروہ کہا اسواسطے کہ تکلیف برداشت کرنے میں بدخلقی و بدمزاجی کریگا جسکو دیکھکر دوسرون کو نفرت ہوگی ورنہ کچھ شک نہیں کہ زیادہ

مشقت کے ساتھ خوشی سے عبادت کرنا کمال و افضل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جب آنکھیں معذور ہو گئیں تو فرمانے
لگے کہ مجھے سب سے زیادہ اسکا افسوس رہا کہ میں نے پیادہ حج نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پیادوں کو مقدم بیان
فرمایا فی قولہ تعالیٰ یاتوک رجالا وعلی کل ضامر الآیۃ - یعنی ابراہیم علیہ السلام کو حج کے لیے پکارنے میں فرمایا کہ لوگ
آویں گے تیرے پاس پیادے اور ہر ضعیف دبلی سواری پر - اسمیں پیادوں کو مقدم فرمایا - اور آنحضرت صلعم سے روایت ہے کہ جو پیدل
حج کرے اسکے واسطے ہر قدم کے بدلے حرم کی نیکیوں سے ایک نیکی لکھی جاویگی اور حرم کی ہر نیکی سات سو گونہ ہے۔ عف - الحاصل سواری
تو حج فرض ہو جانے کی شرط میقات سے باہر والوں کے واسطے ہے یعنی کہ جب میسر ہو تو اُسپر فعل حج کرنا لازم ہے۔ جب پیادہ ہے
تو فرض نہیں لیکن باوجود اسکے اگر ادا کرے تو افضل ہے اور جب نذر کر لیا تو پیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ کما لو انذر الصوم متتابعا
جیسے کسی نے روزے رکھنے کی پے در پے نیت کی - ف - تو اُسی صفت کے ساتھ یعنی پے در پے رکھنا لازم ہے حتی کہ اگر مثلاً دس روزے
پے در پے نذر کیے پھر درمیان میں کسی روز ناغہ کیا تو نذر ادا نہ ہوگی تاوقتیکہ پے در پے دس پورے نہ کرے - اسی طرح حج
بھی اِس صفت کے ساتھ پیدل واجب ہے۔ **وافعال الحج تنتہی بطواف الزیارۃ فیمشی الی ان یطوف** اور
حج کے افعال طواف زیارت پر ختم ہوتے ہیں تو برابر پیدل رہیگا یہانتک کہ طواف زیارت کرلے - ف - بعد اسکے
پیدل رہنا لازم نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ جامع صغیر کی روایت مختار ہے یعنی حج میں پیدل ادا
کرنے کی نذر لازم ہے اور اصل یعنی مبسوط کی روایت پر لازم نہیں اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج واجب ہونیکے
لیے سواری شرط فرمائی حتی کہ بدون سواری کے وجوب نہیں پس بندہ کی نذر سے بھی وجوب نہ ہوگا تاکہ بندہ کے واجب
کرنے کا مرتبہ ایجاب الٰہی عز وجل سے زائد نہو - یا یوں کہو کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر اُسی قدر بندگی واجب فرماتا ہے جو اُسکی
استطاعت میں ہو اور مشقت کو دور فرمایا ہے لہٰذا سواری پر حج واجب فرمایا اور پیدل معاف کر دیا پس اگر بندہ کے
واجب کرنے سے پیدل واجب ہو جاوے تو معارضہ لازم آوے کیونکہ نذر بھی اللہ تعالیٰ ہی کے واجب کرنے سے
واجب ہوتی ہے پس لازم آتا ہے کہ پیدل حج کو اللہ تعالیٰ نے واجب نہیں کیا کہ حج ہے اور اللہ تعالیٰ نے واجب
کر دیا کہ نذر ہے لہٰذا اصل میں کہا کہ پیادہ لازم نہیں ہے بلکہ حج لازم ہے اور کہا گیا کہ یہی باقی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے۔ فافہم
وکلام آتا ہے م - **ثم قیل یبتدی المشی من حین یحرم** - پھر واضح ہو کہ ایک قول یہ ہے کہ پیدل چلنا اُسوقت سے
شروع کرے جب سے احرام باندھے - ف - حتی کہ اگر میقات سے احرام باندھے تو وہاں سے پیدل ہو جاوے
فتح القدیر میں کہا یعنی میقات سے پیدل ہو اور گھر سے میقات تک سوار جاوے - عینی نے لکھا کہ اسی پر فخر الاسلام
و شیخ عتابی وغیرہ نے فتوی دیا ہے اور یہی صحیح ہے - ت - میں کہتا ہوں وجہ صحت یہ کہ راحلہ کی قید جو باہر والوں کے
واسطے ہے اُسوقت نہیں رہی کیونکہ داخل میقات ہو گیا تو یہاں سے پیدل ہونا جب کہ طاقت ہے واجب ہوا اور
اسمیں ایجاب الٰہی عز وجل سے موافقت ہے پس یہ اصح و اوفق ہے م - **وقیل من بیتہ لان الظاہر انہ ہو المراد**
اور دوسرا قول یہ کہ نذر کنندہ گھر سے پیدل چلے کیونکہ ظاہر یہ کہ اُسکی یہی مراد تھی - ف - کہ گھر سے پیدل جا کر
حج کریگا - یہی صحیح ہے - قاضیخان - اور یہی اصح ہے - عف - **ولو رکب اراق دما لانہ ادخل نقصا فیہ** - اور اگر
وہ سوار ہو گیا تو قربانی کرے کیونکہ اسمیں نذر میں نقص داخل کر دیا - ف - بقول اول میقات احرام سے اور
بقول دوم گھر سے سوار حج کیا تو کفارہ کی قربانی دے اور نذر رہ گئی حالانکہ پے در پے روزہ کے قیاس پر چاہیے تھا
کہ جب پیادہ نہیں کیا تو ادا نہ ہو لیکن یہاں نص موجود ہے اور وہ حدیث ابن عباس رض ہے کہ عقبۃ بن عامر رضی اللہ عنہ
کی بہن نے نذر کی تھی کہ پیدل حج ادا کریگی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو حکم کیا کہ سوار ہو اور ہدی دے

رواہ ابو داؤد و اسنادہ حسن - اور دوسری روایت میں ہے کہ عقبہ بن عامرؓ نے عرض کیا کہ وہ پیدل ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیری بہن کے پیدل چلنے سے غنی ہے اسکو چاہیے کہ سوار جاوے اور بدنہ ہدی دے - ابن الہمام نے کہا کہ اول روایت میں مطلق ہدی ہے اور اسکی اسناد قوی ہے تو اسی پر عمل ہوا اور بدنہ کی خصوصیت نہیں ہے - لیکن میرے نزدیک یہ مشکل ہے اسواسطے کہ واقعہ ایک ہے تو جب دوسری روایت میں سے علاوہ کی قید اعتبار کی تو بلا وجہ بدنہ کی قید کیوں ترک ہوگی کیونکہ تعارض مطلق و مقید میں نہیں رہا جب کہ واقعہ واحد ہو علاوہ بریں صحیح مسلم کے اقوی روایت میں وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ وہ پیدل چلے اور سوار ہولے - فعلی ہذا حکم یہ ثابت ہوا کہ جس شخص کو تمام راہ میں پیدل کی طاقت نہو وہ اپنے ساتھ سواری لیکر پیدل روانہ ہو جب تھک جاوے تو سوار ہو جاوے و علی ہذا القیاس پس جانتک پیدل چل سکتا ہے پیدل چلے اور عاجزی کے وقت سوار ہو اور بدنہ کفارہ دے - اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ پیدل چلنے کی نذر لازم ہے پس جامع صغیر کی روایت مختار کے واسطے یہ حجت قوی ہے اور یہی روایت اصل تو وہ بربنائے عاجزی ہے چنانچہ امام مصنف رح نے کہا کہ - قالوا انما یرکب اذا بعدت المسافۃ وشق المشی - مشائخ نے فرمایا کہ سوار جب ہی ہوگا کہ مسافت بعید ہو اور پیدل چلنا دشوار ہو - ف - جیسا کہ روایت الاصل ہے - و اذا قربت والرجل ممن یعتاد المشی ولا یشق علیہ فینبغی ان لا یرکب - اور جب مسافت نزدیک ہو اور آدمی اُنمیں سے ہو جو چلنے کی عادت رکھتا ہے اور اُسپر چلنا دشوار نہیں ہے تو اُسکو چاہیے کہ سوار نہ ہو - ف - جیسا کہ جامع صغیر کی روایت ہے - پھر قریب و بعید میں جا سے کہ میقات احرام حد ہو پس اللہ تعالیٰ نے شرط سواری واسطے اُن لوگوں کے شروط فرمائی کہ میقات سے خارج ہیں اور اسی معنی میں فخر الاسلام و عتابی وغیرہم نے پیدل چلنے کا فتوی میقات سے دیا ہے - حاصل یہ ہوا کہ بندہ کی نذر کا قیاس اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر ہے - پس جب مسافت بعید یا عاجزی ہو تو بحکم حدیث معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اُسکے پیدل رفتار سے غنی ہے پھر چونکہ اُسنے جرأت کی تو اسپر کفارہ ہدی لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نے میقات سے باہر والوں کے اوپر حج واجب ہونے میں سواری شرط کر دی پس جب یہ شخص میقات پر پہنچے تو اُسکی نذر بھی بقیاس ایجاب الٰہی عزوجل کے لازم ہوگی پس اگر پیدل ادا کی تو خیر ورنہ سواری میں کفارہ قربانی ہے - فافہم - واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - (فروع) اگر کسی نے مسجد بیت المقدس یا مسجد مدینہ منورہ یا کسی اور مسجد و مقام کی جانب پیدل چلنے کی نیت کی سوائے بیت اللہ کعبہ کے تو نذر کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ تمام مساجد میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے - اگر کہا کہ مجھپر پیدل مکہ یا کعبہ جانا واجب ہے تو مثل اس قول کے مجھپر بیت اللہ کو پیدل جانا واجب ہے - اگر کہا کہ مجھپر حرم یا مسجد الحرام میں پیدل جانا واجب ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہیں کیونکہ یہ محاورہ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور جس شخص نے نذر کی کہ میں فلاں سال حج کرونگا پھر اس سے پہلے نذر ادا کر دی تو ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی اقیس ہے - خلافاً لمحمد رح - اگر زید نے بکر کو کہا کہ مجھپر حج ہے اگر بکر جاوے پس بکر نے کہا کہ میں نے چاہا تو زید پر حج واجب ہوگا - پھر بکر کا چاہنا کچھ اسی مجلس تک یا جس جلسہ میں اُسکو زید کے قول کی خبر پہنچی ہے مقصور نہیں ہے حتی کہ بکر اسی جلسہ تک چاہے یا نہ چاہے بلکہ جب چاہے زید پر واجب ہو جائیگا اور یہی اصح ہے - معت - مسئلہ واضح ہو کہ غلام و باندی نے جب بدون اجازت آقا کے احرام باندھا تو آقا کو اختیار ہے کہ اسکو بدون ہدی کے حلال کرے باین طور کہ کمتر درجہ کی کوئی بات جو احرام میں منع ہے اُسکے ساتھ کرے جیسے ناخن کترے - اور اگر مولی کی

اجازت سے احرام باندھا پھر مولی نے چاہا کہ اسکو حلال کرے تو حلال ہو جائیگا مگر مکروہ ہے۔ ف۔ ومن باع جاریۃ محرمۃ قد اذن لہا فی ذلک فللمشتری ان یحللہا ویجامعہا۔ اور جس شخص نے اپنی باندی کو جو احرام میں ہے فروخت کیا حالانکہ باندی کو مالک نے احرام کی اجازت دی تھی تو اسکو بیع کرنا جائز ہے مشتری کو روا ہے کہ باندی کو حلال کرلے اور اس سے جماع کرے۔ ف۔ جب کہ مشتری احرام میں نہ ہو۔ وقال زفر لیس لہ ذلک اور زفر رحمہ نے کہا کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ چاہے محرمہ ہونے کے عیب کی وجہ سے واپس کردے لان ہذا عقد سبق ملکہ۔ کیونکہ یہ احرام ایک عقد ہے جو مشتری کے مالک ہونے سے پہلے ہوچکا ہے۔ فلا یتمکن من فسخہ۔ تو مشتری کو اسکے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کما اذا اشتری جاریۃ منکوحۃ۔ جیسے اسنے کوئی منکوحہ باندی خریدی۔ ف۔ جسکو بائع نے کسی مرد کے ساتھ قبل فروخت کے نکاح کردیا ہے تو مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ نکاح توڑکر خود مجامعت کرے بلکہ اگر واقف نہ تھا تو اب عیب کی وجہ سے واپس کردے پس یہی حکم محرمہ باندی میں ہوگا۔ ولنا ان المشتری قائم مقام البائع۔ اور ہماری حجت یہ کہ مشتری قائم مقام بائع کا ہوا۔ وقد کان للبائع ان یحللہا۔ اور بائع کو یہ اختیار تھا کہ باندی محرمہ کو حلال کرلے۔ ف۔ اگرچہ بعد اجازت کے مکروہ ہے۔ فکذا للمشتری۔ تو مشتری کو بھی یہی اختیار ہے۔ ف۔ اور اسکو مکروہ بھی نہیں کیونکہ اسنے خود اجازت نہیں دی تھی۔ الا انہ یکرہ ذلک للبائع لما فیہ من خلف الوعد وہذا المعنی لم یوجد فی حق المشتری۔ مگر فرق یہ کہ بائع کے واسطے ایسا کرنا یعنی حلال کرلینا مکروہ ہے کیونکہ اسمین وعدہ خلافی ہے اور یہ بات مشتری کے حق میں نہیں پائی گئی۔ ف۔ تو مشتری کو بغیر کراہت کے حلال کرلینا جائز ہے بخلاف النکاح۔ برخلاف نکاح کے۔ ف۔ حتی کہ منکوحہ باندی کو مشتری تصرف میں نہیں لاسکتا۔ لانہ ما کان للبائع ان یفسخہ اذا باشر باذنہ۔ کیونکہ بائع کو خود یہ اختیار نہ تھا کہ نکاح کو فسخ کردے جب کہ اُسکی اجازت سے نکاح ہوا ہے۔ فکذا لا یکون ذلک للمشتری۔ تو یون ہی مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ بائع کا قائم مقام ہے پس منکوحہ پر محرمہ کا قیاس صحیح نہیں ہے۔ ثابت ہوگیا کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال کرسکتا ہے۔ واذا کان لہ ان یحللہا لا یتمکن من ردہا بالعیب عندنا۔ اور جب مشتری کو اختیار ہوا کہ محرمہ باندی کو حلال کرلے تو ہمارے نزدیک مشتری کو یہ قابو نہ ہوگا کہ باندی مذکورہ کو بوجہ عیب کے واپس کرے۔ ف۔ کیونکہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ محرمہ ہونے سے میرے کام کی نہیں ہے۔ وعند زفر یتمکن لانہ ممنوع عن غشیانہا۔ اور زفر رحمہ کے نزدیک مشتری واپس کرسکتا ہے کیونکہ وہ اس باندی کو اپنے تحت میں لانے سے ممنوع ہے۔ ف۔ بوجہ احرام کے جسکو زفر رحمہ کے نزدیک نہیں توڑ سکتا۔ وذکر فی بعض النسخ او یجامعہا۔ اور جامع صغیر کے بعض نسخون میں مذکور ہے۔ او یجامعہا۔ ف۔ تو مسئلہ مذکورہ مین یہ معنی ہونگے کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال کرلے یا اسکے ساتھ جماع کرلے اور محصل یہ کہ اُسکو جماع سے حلال کرے یا پہلے کسی اور طور سے حلال کرلے۔ اور جو عبارت کہ کتاب میں اختیار کی وہ مراد ہے۔ والاول یدل علی انہ یحللہا بغیر الجماع بقص شعر او بقلم ظفر ثم یجامع۔ اور اول یعنی جو کتاب میں اختیار کی وہ دلالت کرتی ہے کہ جماع کے سوائے کچھ بال کترنے یا ناخن کترنے وغیرہ سے اُسکو حلال کرے پھر جماع کرے۔ والثانی یدل علی انہ یحللہا بالمجامعۃ لانہ لا یخلو عن تقدیم مس یقع بہ التحلیل۔ اور عبارت دوم دلالت کرتی ہے کہ اُسکو مجامعت سے حلال کرے کیونکہ جماع خالی نہیں پہلے کسی مساس سے جسکے ساتھ تحلیل واقع ہوجائیگی۔ ف۔ تو جماع مین بھی

پہلے کسی مساس وغیرہ سے حلال ہو تب جماع واقع ہوگا۔ بالجملہ سوائے جماع کے حلال کرنا تو ظاہر ہے اور بعض نسخون
کی عبارت سے نکلا کہ جماع سے بھی حلال کرنا جائز ہے لیکن جماع قصد کرنے مین اگرچہ پہلے چھونے وغیرہ سے تحلیل
ہو جائیگی لیکن چھونا وغیرہ بھی مانند جماع کے ہے۔ والاولی ان یحللہا بغیر المجامعۃ۔ اور اولی یہ کہ اُسکو حلال
کرنے سوائے مجامعت کے۔ ف۔ اور سوائے بوسہ و مساس وغیرہ کے جو مانند مجامعت کے ہے تعظیما لامر الحج
بغرض تعظیم امر حج۔ ف۔ واحرام کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فروع) اختلاف نہین کہ خالی اس کہنے سے کہ مین نے
تجھے حلال کر دیا حلال نہ ہوگی جب تک کہ اسکے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام مین نہین ہوتا ہے یا وہ اسکے حکم
سے ممنوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً کنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المومنین عائشہؓ
کو فرمایا کہ کنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے۔ کما فی الصحیح۔ اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کو حج کی اجازت
دی تو اُسکا شوہر اُسکو منع نہین کر سکتا کیونکہ منافع اسکے مالک کے ہین۔ اگر احرام حج فرض مین واقع ہوا تو دوسرے
سال وہ قضا کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت ادا تمام عمر ہے اگرچہ جسپر حج فرض ہوا اور اسنے تاخیر کی تو تاخیر سے گنہگار ہے
لیکن جب ادا کرے وہ ادا ہوگا بلاخلاف۔ مف۔ (فضائل حج) حضرت عائشہ رضہ نے کہا کہ یا رسول اللہ ہم سب
سے افضل عمل تو جہاد جانتے ہین تو کیا ہم لوگ جہاد نہ کرین فرمایا کہ لیکن جہاد مین سے افضل و اجمل حج مبرور ہے یعنی
کو لازم پکڑنا۔ حضرت عائشہ رضہ نے کہا کہ جب سے مین نے سُنا مین حج نہین چھوڑتی ہون۔ رواہ البخاری والنسائی
فقہ حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی مین کوشش کرنا جہاد ہے ازانجملہ کافرون سے قتال کا نام مردون کے لیے خاص
جہاد پڑ گیا اور عورتون کے لیے حج ہے اور بوڑھون کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و نوافل کے۔ م۔ حدیث سہل
بن سعد رضہ مین ہے کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہون کا کفارہ ہے اور حج مبرور کی کچھ جزا نہین سوائے جنت کے
رواہ الستۃ الا ابا داؤد۔ حدیث عائشہ رضہ مین ہے کہ یوم النحر مین کوئی عمل اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے
محبوب تر نہین ہے۔ الترمذی۔ م۔ ابن الہمام رح نے خاتمہ مین تین مقاصد بیان فرمائے اِسمین سے بعض مسائل
لیتا ہون۔ مقصد اول اپنے اوپر ہدی واجب کرنا۔ نذر سے ہدی واجب ہوتی ہے خواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے
کہے یا اپنے اوپر کہے کیونکہ وہ بہر حال خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہے خواہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق ہدی مین
بکری بھی جائز ہے ورنہ بکری یا گاے یا اونٹ جو نیت ہو۔ اقول کمتر ہدی بکری ہے یہ ابن عباس رضہ سے مروی ہے۔
م۔ اور بکری واجب ہو اور گاے یا اونٹ دیا تو بہتر ہے اور برعکس نہین۔ اور جب ہدی نذر ہو تو قیمت ایک روایت
مین جائز ہے اور دوسرے مین نہین اور یہی احسن ہے۔ مف۔ مین کہتا ہون کہ قیمت مین صرف تصدق ہے نہ قربانی
اور محبوب قربانی ہے۔ کما فی الحدیث سم۔ دو بکریون کی نذر کی اور اسنے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہین جائز
ہے۔ اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ اپنے فرزند کو ذبح کرون تو قیاساً اسپر کچھ نہین ہے اور استحساناً
اسپر ایک بکری کی قربانی لازم ہے۔ مقصد دوم۔ مکہ مین مجاور ہونا بعض شافعیہ و صاحبین کے نزدیک مستحب ہے
مگر جبکہ کسی ممنوع مین مبتلا ہونے کا خوف ہو تو مکروہ ہے اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے اور
یہی احوط ہے اور یہ ابن عباس و ابن مسعود و عمر و سعید بن المسیب سے احترام مکہ اور وہان ارتکاب خطار سے اجتناب
کرنے مین جو روایات مین اسی کو مؤید ہین اگرچہ مسجد الحرام مین ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی کے ایک
لاکھ گونہ زائد ہے۔ لیکن ایسے نفوس قدسی کمتر ہین جو وہان دل مین گناہ کا خطرہ نہ لاوین اور اس ثواب عظیم کے
وائی احترام سے نہ ستاوین۔ کیونکہ وہان خطا بلکہ دل مین خطرہ خطار پر مواخذہ اسی قدر شدید ہے۔ واضح ہو کہ

باطنی تعظیم واحترام مدینہ منورہ مین بھی مثل مکہ معظمہ کے ہے اور جو لوگ سچی ہین اُنکے دعوی سے ایسی تعجب ہے پس کبھی
جلارت نہ ہونا چاہیے کہ شاید دوام سکونت سے دلون کا احترام مٹ جاوے یا گناہون کی شامت مین ماخوذ ہون نعوذ
باللہ من ذلک۔ ہان مبارک ہین اُنکو جنھون نے دنیا وتمام مافیہا سے دل خالی کیا اور بارگاہ نبوت کے دروازہ پر ادب
وتعظیم واجلال کے ساتھ مقیم رہکر مر گئے کہ حدیث مین ہے جس نے مدینہ کی سختیون پر صبر کرکے انتقال کیا مین اُسکے
واسطے قیامت کو شفیع اور شاہد ہون۔ کما فی صحیح مسلم والترمذی۔ **مقصد سوم**۔ زیارت مزار مبارک حضرت
سرورعالم محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم۔ زیارت مبارک سب مندوبات مین سے افضل ہے اور مناسک الفارسی
وشرح المختار مین لکھا کہ واجب کے قریب ہے جسکو قدرت ہو۔ بزار رح نے حدیث روایت کی کہ جس نے میری قبر
کی زیارت کی اُسکے لیے میری شفاعت واجب ہوئی۔ ورواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث ہے کہ جو کوئی میری
زیارت کو آیا کہ سواے میری زیارت کے اِسکا کچھ کام نہین تو مجھپر حق ہے کہ قیامت مین اُسکا شفیع ہون۔ رواہ الدار
حدیث ہے کہ جس نے حج کیا اور بعد میرے موت کے میری قبر کی زیارت کی تو گویا اُسنے میری زندگی مین میری
زیارت کی۔ رواہ الدارقطنی۔ م ف۔ واضح ہو کہ آپ کی شفاعت سے جب گنہگار لائق دوزخ کو دوزخ سے نجات
بلکہ عظیم کرامت یعنی جنت کی نعمت ہے کہ جسمین سے ایک ہاتھ بھر مقام تمام دنیا ومافیہا سے افضل ہے تو سمجھو کہ بندہ مغفور
لائق جنت کو آنحضرت سرورعالم حبیب مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے کیسا مرتبہ علیا عطا ہوگا۔ پھر
اگر حج فرض ہو تو بہتر یہ کہ اول حج ادا کرے پھر زیارت کو جاوے اور اگر حج نفل ہو تو اُسکو اختیار ہے کہ چاہے جسکو
پہلے ادا کرے۔ م ف۔ بلکہ جو شخص اپنے اعمال پر اعتماد نہین کرتا اور یہی صالحین کا طریقہ ہے تو وہ زیارت کو مقدم کریگا
کیونکہ وہ عمل قریب اور وسیلۂ شفاعت ہے اور نفل طور پر زیارت بیت اللہ صرف عمل قربت ہے۔ فافہم۔ پھر مشائخ
نے کہا کہ جب زیارت مرقد مبارک کی نیت کرے تو چاہیے کہ ساتھ مین مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت
کی نیت کرے کیونکہ حدیث مین ہے کہ لاتشد الرحال الا الی ثلثۃ مساجد الخ۔ یعنی سفر کے کجاوے نہ باندھے جاوین
مگر تین مسجدون کی جانب ایک مسجد الحرام اور دوسری مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سوم مسجد بیت المقدس
کما فی الصحیح۔ م ف۔ یہان اہل علم کے دو قول ہین اول یہ کہ زیارت کے واسطے مطلقاً سفر کرنا ممنوع ہے سواے
ان تین مساجد کے پس ان لوگون کے نزدیک صرف مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے سفر کرے
پھر جب مسجد مین پہونچ جاوے اور اُسمین نماز پڑھکر مسجد بیت المقدس کے برابر ثواب پاوے تو وہ اب مدینہ
مین ہے پس وہان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرے۔ چنانچہ بخاری مین کوہ طور کی زیارت کو جو صحابی
گئے تھے اُنکو دوسرے صحابی نے اِسی حدیث کی دلیل سے قائل کیا۔ قول دوم یہ کہ یہ حدیث صرف مساجد کے حق
مین ہے یعنی کسی مسجد کی زیارت کے واسطے سفر کرنا نہ چاہیے سواے اِن تین مساجد کے۔ مخفی نہین کہ حدیث مذکور
مین مطلقاً سفر سے ظاہراً ممانعت ہے سواے ان مساجد کے حالانکہ سفر تجارت اور سفر طلب علم اور سفر حج بلاشبہہ
جائز بلکہ فی الجملہ فرض ہین تو معلوم ہوا کہ حدیث اپنے ظاہری الفاظ پر مقصود نہین ہے اور تعمیم کی کوئی دلیل نہین اور
اگر ہو تو زیارت کی احادیث جنمین سے بعض مذکور ہوچکین اگر تسلیم کیا جاوے کہ طرق منفردہ ضعف رکھنے مین تو کچھ شک
نہین کہ کثرت طرق سے قوت بدرجہ حسن ہے پس یہ بھی مستثنی ہے اور حق یہ کہ مساجد چونکہ ہر جگہ ثواب مین بمنزلہ واحدہ
ہین سواے ان تین مساجد کے مناسب ہے مساجد کے سفر سے منع کردیا کہ بے فائدہ تعب لغو جائز نہین باستثنا
ان تین مساجد کہ وہان ثواب اکثر ہے۔ رہا اسفار حج وطلب علم وملاقات وتجارت وزیارت شریف یہ سب اچھے

دونوں سے مرغوب ہین اور انکو اس حدیث کی ممانعت سے کچھ تعلق نہین ہے اور قول اول ضعیف ہے پس ارجح ومختار
قول دوم ہے لہذا زیارت شریف کے قصد مین مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہین ہے اور اگر کسی کو یہی ہوس ہو تو چاہیے
کہ اصل نیت تو زیارت شریف کی ہو اور اسکے ذیل مین اسی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کرلے اور مختار
میرے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ ہے کہ فتح القدیر مین لکھا کہ اس بندہ ضعیف کے نزدیک بہتر یہ
کہ زیارت مرقد شریف کے واسطے اکیلی خاص نیت کرے پھر جب وہ مدینہ منورہ پہونچ گیا تو خود ہی اسکو مسجد
مقدس کی زیارت نصیب ہوجائیگی کیونکہ ایسا کرنے مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم واجلال مزید ہے
فقط - یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم وتبجیل فرض ہے بقولہ تعالی تعزروہ وتوقروہ الآیۃ - اور یہ جو
عوام مین مشہور ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالے
نے انبیاء علیہم السلام کو انکے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکرموا اخاکم - سے تصریح کی
مترجم کہتا ہے کہ آیت وحدیث مین کچھ شک نہین لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناقص مین اسکا مفہوم باطل ٹھہرایا
کیونکہ حضرت موسی وعیسی وغیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم مین اپنے امام وبھائی کی سرداری تسلیم کرتے ہین بلکہ
آپ تمام انبیاء ورسولون کے سردار وامام ہین اگرچہ حدیث مین ہے کہ انبیاء علیہم السلام علاتی بھائی ہین باپ
ایک اور مائین متعدد ہین پس اس عامی احمق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اندر مثلاً حضرت ہارون وموسی کی
اپنے بھائی کے کس اندازہ پر اس عامی نے رکھی ہے اور شک نہین کہ عظمت قدر وکرامت منزلت آنحضرت صلعم
کی علماے محققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو جیسے آفتاب و
ماہتاب کو تارے پر فضل ہے کیونکہ عرش وہی جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے جنبش مین آیا
اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا ظہور نہین ہوا پس صواب یہ تھا کہ کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلین
جس سے عوام ایسی حماقت وجہالت مین پڑین - ہان عوام کو عظمت وجلال الٰہی عز وجل سمجھانی چاہیے اور
کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جہان خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال بے انتہا ہے بندہ اس عظمت کے
سامنے فنا ہے اور حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی کہ کہان خالق عز وجل اور کہان اسکی
پیدا کی ہوئی مخلوق - پس معنی یہ ہین کہ مخلوقات تمام وکمال مین آنحضرت صلعم کی تعظیم وتوقیر سب سے اعلی واشرف
اور ہم پر فرض شریف ہے تو جس بات مین یہ فرض ادا ہو وہ بات احسن لہذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولی واجب
ہے م - پھر خالص نیت کرکے روانہ ہو اور راہ مین درود شریف کی کثرت کرے - جب قریب پہونچے تو بہتر ہے کہ باہر
اتر پڑے اور پیدل چلے اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کرکے نئے کپڑے پہنے اور ہر شرعی ادب جس سے
تعظیم واجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور نہو سکے تو وضو اور پاکیزہ کپڑے پہنکر پیادہ داخل ہو اور کہے بسم اللہ رب ادخلنی مدخل
صدق واخرجنی مخرج صدق واجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا - اللہم افتح لی ابواب رحمتک وارزقنی من زیارۃ رسولک
وحبیبک ما رزقت اولیائک واہل طاعتک واغفرلی غفرانا ورحمۃ واسعۃ یا ارحم الراحمین - اور چاہیے کہ تواضع وفروتنی
ودلی عاجزی کے ساتھ احترام وتعظیم کا لحاظ کیے ہوے داخل ہو - ف - اور مترجم کو اگر اللہ تعالی یہ کرامت نصیب کرے
تو اسکو سب سے بڑھ کر خوف وحیاء اس امر کی ہونا چاہیے کہ معاصی ونالیاقتی سے وہ اس لائق نہین کہ ایسے متبرک
مقام مین داخل ہو اور کس منہ سے سامنے جاوے کہ وہان ابرار انبیاء صحابہ کبار ہین مگر اس امید پر کہ دریاے رحمت
نجاسات کو پاک کرتا ہے م - پھر حضور دل کے ساتھ آنحضرت صلعم وآل واصحاب رضی اللہ عنہم پر درود پڑھتے ہوئے

ذکر کرے ۔ ف ۔ اور اگر ہو سکے تو روزہ دار اور ایسی حالت مین کہ ہر وقت با وضو رہے اور فقط ذخیرہ مین کمی حتی الامکان
مد نظر رکھے ۔ م ۔ اور جاننا چاہئے کہ یہ وہ مقام ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے رسول اشرف الرسل صلعم کے واسطے دار ہجرت و مرقد
و منبع ایمان و مصدر اسلام قرار دیا اور بدون تلوار کے قرآن و نور نبوت سے مفتوح و روشن فرمایا ۔ اور امیدوار ہو کہ شاید
اسکا قدم اس جگہ پڑ جاوے جہان حضرت سرور عالم صلعم کا قدم مبارک پڑا ہے ۔ امام مالک رحمۃ اللہ فرماتے کہ مجھکو شرم آتی ہے
کہ اس پاک زمین کو سواری کے گھرون سے روندون جسمین رسول اللہ صلعم ہین ۔ پھر طریق سنت کو بسر و چشم بجا لاوے
یعنی پہلے مسجد مین باداب مسجد داخل ہو اور روضۃ الجنۃ کا قصد کرے جو درمیان منبر و مرقد شریف ہے اور کرانی و اقتیار
مین ہے کہ اس نعمت عظمیٰ کے لیے سجدہ شکر بجا لاوے بعد دو رکعت تحیۃ المسجد کے ۔ ف ۔ پھر اگر وقت نماز فریضہ ہو
تو جماعت مین فرض سے پچاس ہزار کا ثواب حاصل کر لے ۔ م ۔ پھر مزار شریف مین قبلہ کی طرف حاضر ہو اس طرح کہ منہ
قبلہ کی طرف مائل ہو یعنی قدمون کی طرف جھکا ہوا کھڑا ہونے مین گویا حضور کی نظر مبارک کے سامنے ہے اور یہ اگرچہ بحقیقت
ہے لیکن اپنی نظر ادب نیچی رکھے اور مقام ادب مین کھڑا ہو کر کہے ۔ السلام علیک یا رسول اللہ السلام علیک یا خیر خلق اللہ السلام
علیک یا خیرۃ من جمیع خلقہ السلام علیک یا حبیب اللہ السلام علیک یا سید ولد آدم ۔ ف ۔ السلام علیک یا خاتم النبیین السلام
علیک یا رحمۃ للعالمین ۔ م ۔ السلام علیک ایہا النبی و رحمۃ اللہ و برکاتہ یا رسول اللہ انی اشہد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ و
انک عبدہ و رسولہ اشہد یا رسول اللہ انک بلغت الرسالۃ و ادیت الامانۃ و نصحت الامۃ و کشفت الغمۃ فجزاک اللہ تعالیٰ عنا خیرا و
افضل ما جزی نبیا عن امتہ ۔ پھر جناب باری تعالیٰ جل شانہ مین دعا کرے اللہم اعط سیدنا عبدک و رسولک محمدا الوسیلۃ و الفضیلۃ
و الدرجۃ الرفیعۃ و ابعثہ مقاما محمودا الذی وعدتہ انک ذو الفضل العظیم ۔ ف ۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک اس سے پہلے بعد تسلیم
صلوٰۃ کی دعا کر لے اللہم صل علی سیدنا و مولنا عبدک و رسولک محمد و آلہ کما صلیت علی ابیہ ابراہیم الخ ۔ پھر دعائے وسیلہ کرے
۔ م ۔ پھر آنحضرت صلعم کے توسل سے اپنی مراد مانگے اور سب سے اعلیٰ مراد اس موقف مین دعائے حسن ایمان و اسیر خاتمہ و مغفرت
ہے ۔ پھر آنحضرت صلعم سے شفاعت کی درخواست کرے ۔ ف ۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک یہ بھی دعا مین شامل کرے حتی کہ
دعاء وسیلہ مین ارزقنا شفاعتہ یوم القیامۃ ۔ ملا دے ۔ م ۔ پھر جس شخص نے مسلمانون مین سے اپنا سلام کہا ہو وہ حضور مین اسکے
نام سے پہونچا دے ۔ عمر بن عبد العزیز اپنے سلام کے واسطے قاصد بھیجتے تھے اور سلف صالحین مین سے ایک جماعت نے
فرمایا ہے کہ اس موضع حضوری مین جہانتک ممکن ہو دیر نہ لگاوے اور نہ طول طویل باتین کرے بلکہ حسن ادب سے موجز
مختصر ادا کرے ۔ ف ۔ مترجم اگر اس قابل ہوتا تو اس سے امید نہین کہ ضروری عرض بھی پوری کر سکتا شاید کہ اسکی زبان بند ہو جاتی
ع اُحِبُّ مناجاتِ الحبیبِ باوجُہٖ ۔ ولکن لسانَ المذنبین کلیلُ ۔ یہ کچھ معاذ اللہ خاموشی استغنا نہین ولیکن گنہگارون
کی زبان ہی گونگی ہوتی ہے ۔ اللہم صل علی سیدنا و مولنا محمد و آلہ و صحبہ صلوٰۃ طیبۃ زاکیۃ عدد خلقک و رضا نفسک و زنۃ عرشک
و مداد کلماتک ۔ و صل اللہم کما اثنیت علی نفسہ جانہ ذو الجلال و الاکرام ۔ م ۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت سید الصدیقین ابو بکر پر
سلام کرے السلام علیک یا خلیفۃ رسول اللہ السلام علیک یا صاحبہ و ثانیہ فی الغار السلام علیک یا رفیق الرسول صلعم فی الاسفار
و امینہ علی الاسرار جزاک اللہ عن امۃ محمد خیرا جزاء و افضل ما جزی اماما عن امۃ النبی ۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت فاروق اعظم پر سلام
کرے السلام علیک یا امیر المومنین السلام علیک یا من اعز اللہ بہ الاسلام و المسلمین جزاک اللہ عن الامۃ خیرا الجزاء ۔ پھر ادب کے ساتھ
بعد حمد و ثناء اور درود اور دعا کے حسین والدین کو بلکہ احباب کو بھی اپنی دعا مین یاد کرے ختم کر کے باہر آوے ۔ پھر جب تک قیام مدینہ ہو
کوشش کرے کہ مسجد مین فریضہ نماز ترک نہ ہو اور روضۃ الجنۃ مین کثرت سے درود اور دعا کرتا رہے ۔ بقیع الغرقد ۔ جہان
ستر ہزار آدمی قیامت کے روز بلا حساب داخل جنت ہونگے جنکے چہرے مثل چاند کے ہونگے ۔ کما فی الحدیث ۔ ہر روز جاکر

بطریق سنت زیارت کیا کرے - وہان مرقد حضرت عثمان بن عفان خلیفہ سوم رسول اللہ صلعم اور عثمان بن مظعون اول مدفون
و مرقد عباس بن عبد المطلب و مرقد حسن بن علی و مرقد زین العابدین و محمد باقر و جعفر صادق اور مرقد صفیہ بنت عبد المطلب
و فاطمہ بنت اسد ہی اور حضرت سیدۃ النساء فاطمہ کی مرقد مبارک میں اختلاف ہی بعض نے کہا کہ بقیع کی مسجد فاطمی مین اور بعض
نے کہا کہ اپنے مکان مین اور یہی اظہر ہی اور بقیع مقابر ازواج مطہرات اور قبر عقیل و عبد اللہ بن جعفر و قبہ ابراہیم بن رسول اللہ
صلعم و مرقد عبد الرحمن بن عوف وغیرہم رضی اللہ عنہم ہین - احد ہر پنجشنبہ کی فجر کو جاوے اور اول مرقد حمزہ بن عبد المطلب سید الشہدا
پھر تمام شہداء احد کی زیارت کرے - خود کوہ احد کی زیارت کرے - کہ وہ جنت کے پہاڑون سے ہی اور آنحضرت صلعم و
اصحاب کو دوست رکھتا تھا - حدیث مین ہی کہ احد پہاڑ ہی کہ ہمکو محبوب رکھتا ہی اور ہم اسکو محبوب رکھتے ہین - کما فی الصحیح
اور ابن ماجہ کی روایت مین ہی کہ احد جنت کے ترعون مین ایک ترعہ پر ہی اور کوہ عیر جہنم کے ترعون مین سے ایک ترعہ
پر ہی - اور صحیح مین ہی کہ آپ مع ابوبکر و عمر رض کے احد پر تشریف لیگئے اسکو جنبش ہوئی تو فرمایا کہ ساکن ہو کہ مجھپر کوئی نہین سوا
پیغمبر و صدیق و شہید کے - اور شرح نے مجتمع کیا ان نصوص کو جنسے ثابت ہی کہ پہاڑون و جمادات و حیوانات مین سواے انس و
جن کی قوت ادراک و تسبیح ہی اور یہی حق و اسی پر سلف صالحین رض تھے - ابن عمر رض سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلعم کا گذر مصعب
بن عمیر رض کی طرف ہوا - یہ احد مین لشکر کے نشان بردار تھے اور یہ شہید ہوے ہین پس وہان کھڑے ہوکر فرمایا کہ مین گواہ
ہون کہ تم اللہ تعالی کے نزدیک زندہ ہو اور فرمایا کہ تم لوگ انکی زیارت کیا کرو اور انپر سلام کہا کرو پس قسم اُس ذات کی جسکے
قبضہ مین میری جان ہی کہ نہین کوئی انپر سلام کہیگا مگر آنکہ یہ لوگ قیامت تک اسپر سلام بھیجتے رہینگے - ف - شاید یہ مراد ہو کہ
قیامت تک انکی شان اسی طرح ہی اور شاید مراد ہو یہ کہ جواب مین انکی طرف سے ایک سلام کا عوض قیامت تک ہی اور یہی اظہر ہی
واللہ اعلم - پھر مستحب ہی کہ سنیچر کو مسجد قبا مین آوے کیونکہ حضرت صلعم ہر سنیچر کو سوار ہوکر اس مسجد مین تشریف لاتے تھے
کما فی الصحیحین - اور یہ اول مسجد ہی جو اسلام مین بنائی گئی اور پہلا پتھر اسمین رسول اللہ صلعم نے رکھا ہی پھر ابوبکر صدیق رض نے
پھر عمر رض نے - پس اسکی زیارت کی نیت کرے مع اسمین نماز کے - اور صحیح حدیث مین آیا کہ اسمین ایک نماز کا ثواب عمرہ
کے برابر ہی اور وہان بیر اریس کی زیارت کرے جسمین آنحضرت صلعم نے آب دہن مبارک ڈالا جس سے وہ شیرین خوشگوار
ہوگیا اور اسی مین حضرت عثمان رض سے آنحضرت صلعم کی انگوٹھی گری ہی پس اسمین سے وضو کرے و اسکا پانی پیے اور
مسجد الفتح کی زیارت کرے جو کہ کوہ سلع کے مغرب جانب پہاڑ پر واقع ہی وہان نماز پڑھے اور دعا مانگے اور حضرت جابر رض
نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے اسمین تین روز تک احزاب کفار پر دعا کی پس چہارشنبہ کے روز آپ کی دعا انپر
قبول ہوئی - اور جو مساجد وہان ہین اُنمین سے ایک مسجد بنی ظفر ہی اسمین ایک پتھر ہی جسپر آنحضرت صلعم نے جلوس فرمایا
اور مشہور ہی کہ جس عورت کو فرزند کی آرزو ہو جب وہ اُسپر بیٹھیگی اللہ تعالی اُسکو فرزند عطا فرما دیگا اور گنتے ہین کہ تمام مساجد
و مشاہد جو مدینہ منورہ مین ہین سب تیس ۳۰ ہین اُنکو اہل مدینہ جانتے ہین اور سات کنوین ہین جنسے آنحضرت صلعم نے وضو کیا
اور پانی پیا ہی اُنمین سے بیر بضاعہ ہی - ف - کتاب الصلوۃ مین بیر بضاعہ کے مشاہدہ کی روایت ابو داؤد وغیرہ سے نقل
ہوچکی ہی - **فصل** - جب اپنے وطن کی واپسی کا قصد مصمم ہو تو مسجد مین جاکر نماز پڑھے اور جو دعا بہتر و مرغوب ہو مانگے
اور مزار مبارک پر رخصت کے واسطے حاضر ہو اور سلام کرکے دعا مانگے جسطرح اُسکو پسند ہو اپنے واسطے اور والدین و اولاد
و مال کے لیے اور اللہ تعالی سے یہ بھی دعا کرے کہ اُسکو دنیا و آخرت کی بلاؤن سے محفوظ فرماکر وطن مین پہونچا دے اور
رسول اللہ صلعم سے وداع نہ کرے بلکہ درخواست کرے کہ اگر اللہ تعالی چاہے تو مجھے دوبارہ حرمین شریفین مین لاوے
مع عافیت کے اور یہ دعا روضۃ الجنۃ مین بعد نماز کے اور نزدیک مزار مبارک کے زیادہ مانگے - مین کہتا ہون کہ ہمیشہ

صحیح ہے کہ دعا مانگے کہ الٰہی میرا یہ آخری عہد مزار مبارک سے نہ فرمائیو بلکہ مجھے دوبارہ آنا نصیب فرمائیو اے ذوالجلال
والاکرام ۔ اور اسوقت آنسوؤں کا جاری ہونا نشان قبول سے ہے اور چاہیے کہ جو کچھ ہو سکے مجاوران مقام پاک
کے واسطے ہدیہ کرے پھر فراق سے حسرت کھا کر روتا ہوا وہاں سے واپس ہو ۔ واضح ہو کہ بعضے بدنصیب اس سفر سے ندامت
ظاہر کرتے اور آئندہ عزم کرتے ہیں کہ پھر نہ آویں اور دوسروں سے کہتے ہیں کہ خبردار اب ایسی حرکت نہ ہو کہ دوبارہ آوے
اور مانند اسکے کلمات کہتے ہیں تو خوب جانو کہ ایسے کلمات و حرکات دلیل ہیں کہ اس سے کچھ قبول نہیں ہوا اور وہ خشم
و غضب میں گرفتار بے نصیب ہے نعوذ باللہ من ذلک ۔ اہل سعادت بغیر حزن و حسرت کے اس بارگاہ رحمت کو نہیں
چھوڑ سکتے ہیں اور یہ چھوڑنا بتقاضائے ادب اور فرمانبرداری ہے والحمد للہ علی فضلہ لاہل السعادۃ من المومنین والمسلمین
والصلوٰۃ والسلام علی حبیبہ خیر الخلق وآلہ وصحبہ اجمعین ۔ (آداب رجوع) واپسی میں ہر بلندی پر تکبیر کہے اور حضرت
سرور عالم صلعم سے ثابت ہے کہ نزدیک مدینہ منورہ پہونچکر فرماتے آئبون تائبون عابدون ساجدون حامدون صدق
وعدہ ونصر عبدہ وہزم الاحزاب وحدہ ۔ پس اقتدا از یہ کلمات کہے اور پڑھے کل شئ ہالک الا وجہہ لہ الحکم والیہ ترجعون
اور جب وطن سامنے ہو تو دعا کرے اللہم رب السموات السبع وما اظللن ورب الارضین السبع وما اقللن ورب الشیاطین
وما اضللن ورب الریاح وما ذرین فانا نسألک خیر ہذہ القریۃ وخیر اہلہا وخیر ما فیہا ونعوذ بک من شرہا وشر اہلہا وشر ما فیہا
اللہم اجعل لی فیہا قرارا وارزقنا رزقا حسنا پھر اپنے اہل کے پاس آدمی بھیجدے جو انکو آگاہ کرے اور اچانک انکے
وہاں داخل نہ ہو جاوے اور نہ رات میں داخل ہو کیونکہ حدیث میں منع ہے ۔ پھر جب محلہ میں پہونچے تو پہلے مسجد میں داخل
ہو کر دوگانہ پڑھے جب کہ وقت مکروہ نہ ہو ۔ پھر گھر میں جاوے اور وہاں دو رکعت پڑھے ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا
کرے اس نعمت عظمی پر جو عطا فرمائی اور سلامتی کے ساتھ واپس لایا ۔ اور اسپر جبتک زندہ ہے حمد و شکر کرتا رہے اور
ہمیشہ جبتک زندہ ہے ممنوعات سے پرہیز کرنے میں کوشش کرے خصوص ایسے قول و فعل سے نہایت خوفناک
رہے جو اعمال کو فساد دیتے ہیں اور حج مبرور یا مقبول کی علامت یہ ہے کہ اول کی نسبت اسکی حالت دین میں بہتر ہو جاوے
ہذا ملخص ما قال الشیخ رحمہ اللہ فی الفتح مع زیادات من المترجم عفا اللہ عنہ وجعلہ من ناجیہم بفضلہ وکرمہ وجودہ انہ بفضل العظیم
وعلی ما یشاء قدیر والحمد للہ رب العالمین ۔ (ملحقات) حج کبیرہ گناہوں کا کفارہ ہے اور بعض کے نزدیک سوائے حقوق العباد
کے ۔ اور قاضی عیاض رح نے کہا کہ اہل السنۃ نے اجماع کیا کہ کبائر کا کفارہ نہیں سوائے توبہ کے اور قرضہ ساقط ہونے کا کوئی
قائل نہیں اگرچہ قرضہ الٰہی مانند قضائے نماز وغیرہ ہو ۔ ہاں ادائے قرضوں میں دیر کرنا وغیرہ معاف ہونگے ۔ لباس کعبہ کو
خرید کر پہننا منع نہیں ہے ۔ آب زمزم سے استنجا مکروہ ہے نہ غسل کرنا ۔ حرم مدینہ میں اختلاف ہے اور میرے نزدیک حق یہ کہ جیسا
گرد بیت اللہ کے گرد حرم ہے دونوں لابتین مدینہ کے بیچ میں حرم ہے لیکن دونوں حرم کے احکام مختلف ہیں حتی کہ حرم مدینہ میں
شکار و درخت کاٹنا وغیرہ جائز ہیں نہ حرم مکہ میں ۔ اور حرم مدینہ میں بعض احکام خاص مذکور ہیں انا نجملہ کثرت ثواب طاعت
ہے و کمال اجتناب معصیت ۔ راجح قول یہ کہ مدینہ سے مکہ افضل ہے لیکن جتنے زمین مرقد کو جسم پاک حضرت سرور عالم صلعم
سے ملی ہے وہ مطلقا افضل ہے حتی کہ بیت کعبہ و عرش و کرسی سے افضل ہے ذکرہ القاضی عیاض رح اور مترجم کہتا ہے کہ اسی پر
فتوی دیا جاوے اور باطن و حقیقت کا علم اللہ تعالیٰ علام الغیوب جل شانہ ہے ۔ وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا و مولانا محمد
وآلہ واصحابہ اجمعین والحمد للہ رب العالمین ۔ یہ ربع اول عین الہدایہ بفضل اللہ سبحانہ تعالیٰ و حسن توفیق حق سے تمام ہوا ربع دوم ابھی
التزام سے اسکے بسیاق ہے وعلی اللہ تعالیٰ التوکل وبہ الاعتصام وبہ الثقۃ علی توفیق حسن الاختتام ان ربی حسبی ونعم المجیب

تم ربع الاول بحمد اللہ سبحانہ ویتلوہ الثانی بحسن توفیقہ

خاتمة الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالیٰ شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب عین الہدایہ کے طبع و ترجمہ پر موقع افتخار ہو کہ جسکی نظیر ان دیار و امصار مین موجود نہین اور اہل اسلام جہان تک اسکی قدر کرین زیبا ہو چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائیے اور کتاب ہاتھ مین ہو دیکھ لیجیے کہ بیان ذیل محض نمونہ ہو - اول ترجمہ فصیح سلیس عام فہم زبان مین ہر استعداد کے سمجھ کے لائق ہو - دوم کسی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا معلم ہو اور کیون نہین کہ ہر ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو توضیح بیان سے اسطرح مربوط کیا گیا کہ مطلب تحقیق حل ہو جاوے - سوم فقہا جن قیود کو علماء کے فہم پر چھوڑتے ہین مترجم علام نے انکو ذیل بیان مین ظاہر کر دیا چہارم تتمہ کامل تین اجزا ہین - جزو اول عقائد حقہ جنکو فقہ اکبر کہتے ہین اسی واسطے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا دوم علم اخلاق - سوم علم اعمال جوارح - اس کتاب جامع مین زیادات عظیمہ سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہو اور لباب افادات شرح عقائد نسفی و رسالہ مولانا عبدالحق رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ ہو - اردو مین اسوقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہین ہوا تعلیم اصل کتاب علیحدہ لوح کے ساتھ جسمین فضائل اعمال کی حدیث جامع اور ہر مسئلہ عربی کی ذیل مین فائدہ کے طور پر ان جنس کے مسائل مع دلائل لُب لباب شرح عینی و فتح القدیر و تخریج زیلعی وغیرہ ہو ششم تحریر دلیل ہین جس حدیث سے استدلال ہو اسکی تصحیح جہان تک کسی امام فن سے ملی کافی وافی ہو ہفتم اگر ائمہ حدیث مین بابت تصحیح اختلاف ہو تو جس راوی کے وجہ سے کلام ہو اُسی کی توثیق پر مدار ہوتا کہ جن راویون مین اتفاق ہو بیفائدہ طول کلام نہو جس سے اصل مطلب سمجھنے مین پریشانی لاحق ہو ہان اگر اتفاقاً کسی حدیث مین جدید کلام کی ضرورت ہو تو تعدیل راوی کی ضرورت ظاہر ہو حاصل یہ کہ حدیث صحیحین و موطا اجماعی صحیح ہین بس حوالہ کافی ہو - دیگر مین اگر امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہو لیکن اگر دوسرون نے جرح کی تو صرف محل اختلاف راوی یا اضطراب مین کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن منتشر نہو کیونکہ زیادہ تر انھین کا افادہ مقصود ہو ہشتم مسئلہ مین جو قیود ہین صاف بیان کر دیے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اُٹھا سکتے ہین کیونکہ انکی معرفت دقیق ہو حتی کہ بعض علما نے فرمایا کہ فتاوائے شمس الائمہ و امام اسبیجابی و قاضی خان وغیرہ صرف وہی افادات ہین جو مختصر جامع صغیر کے قیود سے نکالے گئے ہین پس یہ ہر شخص کو میسر نہین اور فقہ کا علم اسی امتحان پر دائر ہو نہم جو مسائل ہدایہ شریف مین منصوص ہین اکثر اصول مسائل ہین جو امام رح و صاحبین سے ماثور ہین حضرت مترجم عم فیضہ نے نہایت لطافت کے ساتھ ان اصول مسائل کے ذیل مین فتاوائے مشایخ و مسائل مذہب کو اصول معتبرہ معتمدہ سے بڑھا کر جامع کر دیا یعنے عین الہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہین اور ذیل دیکھو تو مسائل مذہب فتاوی ہین دہم سب سے عمدہ صنعت و کامل سعی بلیغ یہ ہو کہ تذییل مین مسائل مذہب و فتاوی مین سے صرف وہی مسائل لیے جن پر فتوی ہو اور باقی اقوال ترک کر دیے کیونکہ عموماً اسی حکم کی ضرورت ہو جو مفتی بہ ہو اور اسکے ساتھ خوبی نفیس یہ ہو کہ حوالہ کتاب مذکور ہو کہین صریح نام ہو اور کہین رمز و اشارہ ہو کیونکہ حوالہ کتاب سے غرض اعتماد اور علم طبقات مسائل وغیرہ ہے تاکہ ائمہ سابقین کے افادات مین انکے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہو لیکن ہر جگہ مثلاً یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر مین مذکور ہو، لکھنا تطویل سمجھکر صرف رموز ذیل پر اکتفا کیا گیا ہو

نام مع کتاب	رمز	نام مع کتاب	رمز	نام مع کتاب	رمز	نام مع کتاب	رمز	نام مع کتاب	رمز
شرح شیخ الاسلام	ع	شرح امام ابن الہمام	ف	فتح القدیر مع	م مف	افادات شامی	ش	مبسوط امام محمد	المبسوط
عینی مع		یعنی فتح القدیر	الفتح	افادہ مترجم	م ت	درمختار	د	مع شرح مع	
ملخص عینی	مع	,, ملخص	مف	فتاوی قاضیخان	قاضیخان	تنویر الابصار	الدر ت	مبسوط امام سرخسی	مبسوط سرخسی
ترجمہ مع عینی یا	م ع	ملخص عینی و فتح القدیر	مفع	,, شرح جامع صغیر	ق	تخریج حدیث	ت	یعنی شرح الکافی	
ملخص	م مع		معف	افادہ بحر الرائق	البحر		تخ		
فتاواے صیرفیہ	ع	صدر الشریعہ	الصدر	نتائج الافکار	ن	چلپی	چ	امام زیلعی شارح کنز	زیلعی

اور جامع نفیس فتاواے عالمگیریہ یا اسکے ترجمہ فتاواے ہندیہ سے جو مسائل نقل کیے گئے ہین بجنس اصل کے موافق حوالہ کتاب مذکور ہے اور بدایع و تہذیب و مضمرات وغیرہ نفائس کتب نایاب سب اسی فتاواے بے نظیر سے منقول ہین لیکن کمال اہتمام سے صرف انھین اقوال کو لیا گیا جن پر فتوی ہے اور جاننا چاہیے کہ فتوی کے علامات مانند اصح و صحیح و ارجح و بہ یعمول و یفتی بہ و معمول بہ وغیرہ کے مقدمہ مین مصرح ہین۔ (تنبیہ) جیسے دلائل حنفیہ مذکور ہین اسیطرح امام مصنف نے جو دلائل شافعیہ نقل فرمائے انکی بھی کافی تحقیق لکھی گئی اور آخر متنبہ کیا گیا کہ اختلاف نہین بلکہ بسبیل اجتہاد مین تفاوت ہے تاکہ سب لوگ جان لین کہ ہمارے ائمہ اہل السنۃ مین مخالفت نہین بلکہ اجتہادی طریقہ ہین مثلاً امام شافعی رح حدیث مرسل سے حکم نہین نکالتے بدون تقویت کے تو انکے موافق ایک حکم حاصل ہوگا اور امام ابو حنیفہ و جمہور بدون اسکے حکم نکالتے ہین تو لامحالہ نتیجہ دوسرا نکلا اور اسی طرح قیاس کی توضیح و اجتہاد کی تحقیق سے یہ کتاب اسم بامسمی عین الہدایہ ہے اور دیگر مرغوب نفائس ملاحظہ و استفادہ پر موقوف ہین چونکہ اس زمانہ مین اہل اسلام کو نماز و زکوۃ و صوم و حج و عقائد حقہ کی مزید ضرورت ہے لہذا جلد اول ہدایہ جو تین سو صفحہ اصل ہے ان فوائد کے الحاق سے مجلد ضخیم ہوگئی اور جن مجلدات مین مسائل وکالت و حدود و مکاتب وغیرہ ہین انمین زیادہ تطویل موجب سے نہین ہے کہ بالفعل مسلمانون کو انکی ضرورت نہین ہے۔ البتہ محاکمہ کے مسائل لشرائطہ اس غرض سے واضح کئے گئے کہ اہل اسلام صدق دیانت سے باہمی قضایا کا فیصلہ موافق شریعت کرلین تاکہ باوجود حکم شریعت حاصل ہونے کے حکام وقت کو کلفت نہ دین اور خود بیجا اخراجات کی بربادی سے محفوظ رہین ۔ اسی طرح اصل ہدایہ مین کتاب الفرائض مسائل میراث نہین تھے لہذا حضرت مترجم عم فیضہ نے جلد چہارم کے آخر مین کتاب الحیل و کتاب الفرائض کے الحاق سے تکملہ کر دیا۔